



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
Mestrado em Antropologia

BRUNA PASTRO ZAGATTO

**“EU SOU MARISQUEIRA, LAVRADORA E QUILOMBOLA”:
UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE NAS COMUNIDADES RURAIS DO GUAÍ,
MARAGOJIPE, BAHIA.**

SALVADOR

2011

BRUNA PASTRO ZAGATTO

“EU SOU MARISQUEIRA, LAVRADORA E QUILOMBOLA”:

**Uma análise do processo de construção da identidade nas
comunidades rurais do Guai, Maragojipe, Bahia.**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia
da Universidade Federal da Bahia,
como requisito parcial para obtenção
do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

SALVADOR

2011

ZAGATTO, Bruna

“Eu sou marisqueira, lavradora e quilombola”: Uma análise do processo de construção da identidade nas comunidades rurais do Guai, Maragojipe, Bahia. Salvador, 2011.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Dedico esta dissertação a toda família Calheiros, especialmente à guerreira Lenira, que nunca cansa de lutar por dias melhores no Guáí e à tia Maceta (*in memoriam*) e paito Luis (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é resultado de uma pesquisa que seria impensável sem a colaboração de um grande número de pessoas amigas, às quais gostaria de expressar meu profundo agradecimento. Em primeiro lugar ao meu grande companheiro Marcos, pelo apoio, colaboração e principalmente pela compreensão e carinho em momentos cruciais desse estudo.

A todas as pessoas que me receberam no Guai, particularmente aquelas que compartilharam comigo momentos, memórias, sentimentos e que me concederam entrevistas. Sou especialmente grata à família Calheiros, que tão bem me acolheu em Jirau Grande, a qual também dedico essa dissertação. Ainda no campo, agradeço a equipe de regularização dos territórios quilombolas do INCRA e os companheiros de luta do Movimento dos Pescadores da Bahia.

No âmbito acadêmico, um agradecimento especial ao meu orientador Luis Nicolau Parés, pela forma cuidadosa com que me orientou; aos professores José Maurício Arruti e Lídia Cardel, pelas ricas observações durante a qualificação; às professoras Cecília MacCallum e Rosário de Carvalho pelo aprendizado durante o mestrado. Ao amigo José Carlos, que leu e comentou esse trabalho.

Minha imensa gratidão à minha mãe Maria, meu pai Pedro, meu irmão Nuno e minha tia Edir por todo apoio durante a minha vida e pelos incentivos quase diários via *skype*, durante a escrita dessa dissertação; aos meus pais baianos Maurício e Leda e aos meus avós Rosa e Pedro, Alice (*in memoriam*) e Olímpio (*in memoriam*), cujas trajetórias como lavradores serviram de inspiração.

RESUMO

Na última década, inúmeras comunidades rurais brasileiras se autorreconheceram como remanescentes de quilombos, dentre elas, seis localizadas no distrito do Guaiá, em Maragogipe, Bahia, que foram objeto deste estudo. No processo de “se tornar” quilombola, as diferenças das comunidades do Guaiá foram produzidas sobretudo nos espaços de interação intercultural entre agentes comunitários e agentes governamentais, tais como reuniões políticas para identificação da história e do território quilombola. Esta dissertação lançou luz justamente sobre esse *locus* da mediação cultural, com o objetivo de analisar a construção simbólico-discursiva da identidade e da memória, em que os agentes políticos se constituíram como mediadores simbólicos das diferenças. Nesse sentido, a atenção se voltou principalmente para as narrativas sobre o passado do Guaiá, em que trajetórias individuais ganharam caráter cada vez mais coletivo que resultaram na emergência de novos líderes comunitários e na construção da história das comunidades quilombolas do Guaiá. Nesse processo, os líderes comunitários assumiram o importante papel na articulação de diferenças particulares, sobretudo ligadas ao modo de vida do pescador/marisqueira e do lavrador(a), com categorias generalizadoras, como raça, tradição e cultura, buscando construir consensos em torno dos modos de apresentação e representação do grupo. Em decorrência disso, “ser negro” e “ser da roça e da maré” foram ressignificados, passando de uma condição de inferioridade para a de dignidade coletiva e com possibilidade do acesso a direitos. Por fim, esse estudo apresenta como os impasses gerados pela possibilidade da coletivização do título da terra e a falta de retorno do Estado frente as demandas materiais do grupo impactam a auto-identificação quilombola no Guaiá.

Palavras-chave: Identidade. Etnicidade. Memória. Comunidade quilombola. Território. Agência. Mediação cultural. Agenciamento simbólico-discursivo.

ABSTRACT

In the last decade, many rural communities in Brazil have self-identified as remnants of *quilombo* (maroon communities). This dissertation focuses on six of these communities located in the Guaí district in Maragogipe, Bahia. In the process of "becoming" a *quilombo*, the differences attributed to the Guaí groups were produced mainly in the intercultural interaction between community and government agents, particularly in the political meetings organized to identify the quilombo's history and territory. This work intends to shed light precisely on the locus of cultural mediation, and aims to analyze the symbolic and discursive construction of identity and memory, whereby political actors emerged as symbolic mediators of differences. Accordingly, special attention was paid to narratives about the past of Guaí, in which individual trajectories gained an increasingly collective character that resulted in the promotion of new community leaders and the elaboration of the history of the maroon community. In this process, community leaders took an important role in the articulation of particular differences, especially related to livelihood modes such as those of fishermen and farmers, and to generalizing categories, including race, culture and tradition, seeking to build a consensus around modes of presentation and representation of the group. As a result, "being black " and "being from the farm or from the tide" were reinterpreted, shifting their connotation of inferiority to one of collective dignity, with possibility of access to rights. Finally, this study shows how the troubles created by the prospect of land collectivization and the state's failure to meet the material demands of the Guaí community have affected its maroon self-identification.

Keywords: Identity. Ethnicity. Memory. Maroon communities. Territory. Agency. Cultural mediations.

LISTA DE SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ADCT - Ato de Disposição Constitucional Transitório
ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade
CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais
CEAFRO – Centro de Estudos Africanos
CETA - Comissão Estadual de Trabalhadores Assentados (da fundação até 1998).
Coordenação Estadual de Trabalhadores Assentados e Acampados (entre 1998 e 2005).
Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas da Bahia (a partir de 2005).
CDA - Coordenação de Desenvolvimento Agrário
CF/88 - Constituição Federal de 1988
CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPP - Conselho Pastoral dos Pescadores (antiga Comissão Pastoral da Pesca)
CPT - Comissão Pastoral da Terra
FCP - Fundação Cultural Palmares
FETAG - Fundação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado da Bahia
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNDAC - Fundação da Criança e do Adolescente do Estado da Bahia
GT - Grupo de Trabalho
GIQ - Grupo Intersetorial do Estado da Bahia para Quilombos
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IN 49/08/INCRA - Instrução Normativa 49 de 2008 do INCRA
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MOPEBA – Movimento dos Pescadores do Estado da Bahia
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PA - Projeto Assentamento
PEQ - Projeto Especial Quilombola
PSF - Programa de Saúde da Família
PT – Partido dos Trabalhadores
PINEB- Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEAGRI- Secretaria da Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária do Estado da Bahia
SEDES - Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate a Pobreza do Estado da Bahia.
SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEPROMI - Secretaria de Promoção da Igualdade do Estado da Bahia
SR05 - Superintendência Regional do INCRA da Bahia
STF - Supremo Tribunal Federal
UFBA - Universidade Federal da Bahia
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE MAPAS E CROQUIS

Mapa 1: Localização de Maragojipe no mapa da Bahia.....	33
Mapa 2: Localização dos distritos de Maragojipe e de municípios vizinhos.....	34
Mapa 3 - Comunidades rurais de Maragojipe, autorreconhecidas como quilombolas. As de Guai estão destacadas em colorido e as demais estão em cinza.....	41
Mapa 4 - Das antigas fazendas do distrito do Guai.....	56
Croqui 1 - Croqui das comunidades Guarucu e Tabatinga, elaborado com moradores do Guarucu no dia 10/11/2008.....	69
Croqui 2: Trecho do croqui da comunidade quilombola Baixão do Guai.....	122
Croqui 3: Croqui de Guarucu, elaborado na oficina de território em 04/10/2007.....	123
Croqui 4 - Croqui elaborado por mim de seis sítios entre o Jirau Grande e Tabatinga, como se fossem vistos de cima.....	124
Croqui 5- Comunidades quilombolas do Guai e comunidades confinantes.....	126
Mapa 4- Comparação entre mapas do território quilombola e das fazendas em 1950..	131

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	3
CAPÍTULO 1 – INCURSÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA NO CAMPO	9
Metodologia	9
Referencial teórico.....	14
CAPÍTULO 2 - O “TEMPO DAS COMUNIDADES”: O PROCESSO DE AUTORRECONHECIMENTO QUILOMBOLA NO GUAÍ.....	33
CAPÍTULO 3 - MEMÓRIA DO “TEMPO DAS FAZENDAS”	51
A construção da memória.....	51
O “ <i>tempo das fazendas</i> ”.....	55
De história de vida à trajetória do grupo.....	76
CAPÍTULO 4 - A HISTÓRIA DO “ <i>TEMPO DOS ENGENHOS</i> ”.....	85
Construindo o passado.....	85
CAPÍTULO 5 - A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO.....	107
A apresentação da cultura.....	109
O parentesco de sangue, umbigo e história.....	119
A identificação dos limites territoriais.....	122
Conflitos na definição das fronteiras sociais e territoriais.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	149
ANEXOS.....	155

APRESENTAÇÃO

Após a promulgação do Decreto 4887 de 2003, que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”¹, inúmeros povoados espalhados por todo Brasil passaram a se autorreconhecer como comunidades quilombolas. Em 2006, a Bahia já contava com 178 comunidades quilombolas com certidão de autorreconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares, das quais nove se localizam na zona rural de Maragojipe.

Em 2007, o Conselho Quilombola de Maragojipe, formado por líderes de quase todas as comunidades quilombolas do município e por Marcos do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), reivindicou ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a regularização fundiária de um território contínuo das comunidades Guerém, Baixão do Guaí, Tabatinga, Jirau Grande, Guarucu, Porto da Pedra e Kizanga, localizadas no distrito do Guaí². No mesmo ano, a pedido do Deputado Federal Luiz Alberto, do Partido dos Trabalhadores (PT) e de líderes do Movimento dos Pescadores da Bahia (MOPEBA) e do Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas da Bahia (CETA), as comunidades do Guaí passam a integrar a lista das áreas prioritárias do INCRA. Poucos meses depois, no dia três de outubro de 2007, o INCRA iniciou o processo de regularização fundiária do território dessas comunidades. Na época, integrei a equipe técnica que foi designada a identificar e delimitar o território pleiteado, realizando uma pesquisa etnográfica e histórica, cujo objetivo central foi compreender a territorialidade das comunidades, identificando os usos do território no presente e nos planos da memória e do imaginário do grupo³.

O curto tempo entre o autorreconhecimento das comunidades e a chegada da equipe técnica do INCRA permitiu que eu acompanhasse um processo bastante inicial de divulgação do que era *ser quilombola*, realizado por alguns poucos líderes do MOPEBA. Mais do que isso, esses líderes, explicavam aos moradores do Guaí os motivos que os levaram a solicitar a Certidão de Autorreconhecimento como

¹ Esse decreto se fundamenta no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

² A conformação do território alterou-se ao longo do processo de reconhecimento territorial.

³ A elaboração do relatório antropológico foi orientada pela Instrução Normativa 49/2009 do INCRA.

quilombolas e os benefícios que poderiam ser alcançados através dela. Percebi então que *comunidade quilombola* não tinha um significado determinado e que alguns agentes mediadores estavam atuando decisivamente na negociação dos seus sentidos. Entre eles incluo a própria equipe do INCRA da qual eu fiz parte, cujas práticas promovidas foram significativas na adequação de noções exógenas às experiências e percepções endógenas. As inúmeras reuniões, conduzidas por mim ou pelos analistas do INCRA com o objetivo de esclarecer o procedimento administrativo de reconhecimento do território quilombola, foram também espaços privilegiados de tradução político-cultural de categorias jurídicas em categorias locais, bons para pensar como é produzida histórica e socialmente a convergência de horizontes simbólicos entre agentes do Estado e quilombolas. Desse modo, apesar do processo de autorreconhecimento das comunidades do Guai ter iniciado antes da chegada do INCRA, foi durante a organização política de luta por direitos sociais e territoriais que a construção da identidade se intensificou.

O exercício comum e constante da comunicação, durante as atividades de identificação dos usos e dos limites territoriais, provocou uma série de transformações simbólicas e discursivas sobre a história das comunidades do Guai, orientadas, entre outras coisas, por um ideal de futuro projetado no significado de “território quilombola”. Nesse caso, a produção do território refletia um processo mais amplo de produção da memória e da alteridade, sendo a afirmação territorial uma afirmação antes de tudo identitária. Chamou-me a atenção, nesse processo, as estratégias de interação dos líderes quilombolas do Guai, em que símbolos coletivos foram constantemente mobilizados, transformando as formas de representação do grupo.

Apesar da questão da mediação cultural ter se mostrado bastante rica, ela não era objeto do estudo que estava sendo desenvolvido na época. Busquei então uma oportunidade de realizar um novo estudo no Guai, em que pudesse aprofundar a análise sobre o agenciamento simbólico-discursivo da identidade. Para isso seria necessário deslocar a observação para os próprios espaços de produção das relações de interação e significação. Esse deslocamento me possibilitaria refletir também sobre a minha própria participação, enquanto mobilizadora de significados junto às comunidades e sobre a atuação dos antropólogos de modo geral, na de produção de diferenças.

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre as chamadas emergências étnicas ou “etnogêneses” (cf OLIVEIRA, 2004 [1999]) contribuíram para a retomada da reflexão acerca da identidade e etnicidade em novos termos, uma vez que ampliaram os caminhos para se pensar a produção social das diferenças dos novos sujeitos políticos no Brasil. Com isso, a atenção se deslocou do estudo da alteridade em si, para os mecanismos de geração de consensos em torno dos modos de representação das diferenças. Isso implicou na necessidade de repensar o recorte do objeto antropológico, de modo que a investigação recaísse sobre os espaços de interação dos agentes, tais como redes comunitárias, reuniões políticas, cursos de formação, com vistas a observar de que forma e com qual finalidade a diferença é agenciada. Nesse sentido, Arruti, Montero e Pompa (no prelo, 2009) propuseram uma abordagem antropológica que coloca a questão da agência, e conseqüentemente a noção de agente, no centro das discussões.

A noção de agente social de Bourdieu (1989) se mostrou bastante apropriada para a compreensão da produção da diferença, na medida em que entende que o agente se constitui no processo da interação, sendo produto da relação entre sua posição social no interior de campo de forças e uma visão de mundo. Essa noção “corporifica posições de mediação que resultam do cruzamento, no espaço social e em um determinado tempo, de um tipo particular de trajetórias com uma série de enunciados” (MONTERO *et al*, no prelo, 2009). Nesse sentido, a noção bourdiesiana também pressupõe a ideia de agência, enquanto capacidade dos agentes orientarem suas estratégias (conscientes e não-conscientes) para adquirir mais capital social e simbólico na disputa pelo poder de classificação e representação de si mesmos e dos outros. É preciso esclarecer que a agência se constitui na fusão entre as circunstâncias estruturais e a capacidade propulsora, ou seja, é duplamente condicionada. Seria esse espaço onde se encontram a estrutura, enquanto capacidade de operação, e os agentes, enquanto capacidade de ação⁴.

⁴ De modo geral, o conceito de agência reporta às noções de “resistência” e “liberdade”, fundamentadas na expressão ocidental e humanista do livre-arbítrio, central na “narrativa moral da modernidade” (MAHMOOD, 2005). Conforme aponta Keane (2003), é preciso ter cautela na adoção destas noções, que implicitamente pressupõem a oposição entre “agência” e “estrutura” ou entre “agência” e “cultura”. Diante dessas críticas ao conceito de agência, faz-se necessário esclarecer que a noção de agência aqui

A ideia de agência complexificou o conceito de ator social, muito evocado na “antropologia do contato”, que entendia o ator como um personagem pré-definido culturalmente em função da sua posição social e que participava da cena do “contato” cultural aderindo ou rejeitando o colonialismo. Também permitiu o afastamento do paradigma colonialista presente nas etnografias dos processos de “dominação cultural” ou “aculturação”, que definia previamente os lugares do “nós” e do “outros” (*Idem*). É partindo desse mesmo entendimento que Arruti, Montero e Pompa (*Ibidem*), propõem uma forma de fazer antropologia que deixe de formular o problema do encontro em termos de “contato” (relação entre “nós” e “eles”), para formular em termos de relações interculturais, dando ênfase à questão da “mediação cultural”.

A mediação é uma ação social contínua, que está presente nos mais variados processos interativos e nos mais variados níveis, e que “produzem e possibilitam trocas, a comunicação e o intercâmbio” (VELHO & KUSCHNIR, 2001:10). É por meio das interações que os agentes criam as formas de representar as diferenças, tão fundamentais nos processos de legitimação das identidades. Ao expressarem os modos de pensar, ver, sentir e encenar as diferenças, os agentes políticos se constroem como mediadores simbólicos das diferenças (MONTERO *et al*, no prelo, 2009). O estudo da mediação, especificamente através da observação do agenciamento⁵ discursivo dos mediadores, nos permite compreender como se dão as interações entre categorias sociais e níveis culturais distintos.

Como produtores e mediadores de diferenças, os agentes fazem escolhas e traçam estratégias, agenciando os mais variados repertórios: nativo, científicos, ideológicos, religiosos (*Idem*). As decisões individuais ocorrem em um campo de possibilidades sociocultural, entremeadado de relações de poder, em que estão em jogo conflitos, disputas, alianças ou rompimentos. Num processo constante de negociação da realidade, “escolhas são feitas tendo como referência sistemas simbólicos, crenças e

empregada não é entendida como uma capacidade individual ou coletiva para a ação em termos de autoconsciência, emancipação e poder de autotransformação. Tampouco como um desejo de liberdade, autonomia, resistência às estruturas de poder, subversão das normas sociais, como foi empregada sobretudo pela antropologia feminista da década de 1970.

⁵ O agenciamento seria a construção dos modos de perceber e mobilizar as diferenças, que simultaneamente produzem os agentes sociais e são produzidos por ele. Uma vez que os agentes se constituem enquanto tal através de agenciamentos discursivos e afetivos, eles se configuram também como *locus* de uma multiplicidade de agenciamentos (MONTERO *et al*, no prelo, 2009).

valores, em torno de interesses e objetivos materiais e imateriais dos mais variados tipos” (VELHO & KUSCHNIR, 2001:10).

O sucesso da atividade de representação da identidade, no que se refere a sua legitimação, dependerá da capacidade dos mediadores agenciarem um quadro de categorias e darem verossimilhança a esse agenciamento. Quanto mais eles conseguirem articular diferenças particulares com categorias generalizadoras, mais bem sucedida a prática da mediação. O trabalho do mediador é, portanto, “categorizar a alteridade, compará-la e generalizá-la”, para que dessa forma as “alteridades se mantenham em relação e não se expulsem mutuamente” (MONTERO *et al*, no prelo, 2009:30). Como exemplo de mediação bem sucedida, que resultaram em diversos processos contemporâneos de emergência étnica, podemos citar o singular agenciamento entre “luta política” e “cultura”, sobretudo através da apropriação, por parte dos agentes, das categorias utilizadas tradicionalmente pela antropologia. (*Idem*; ARRUTI, 2006; CUNHA, 2009; MONTERO, 2006).

Apesar disso, estudos recentes sobre comunidades etnicamente diferenciadas ou sobre movimento sociais insistem em direcionar a investigação às diferenças do grupo, ou seja, à “cultura do outro”, sustentados pela ideia de que o papel da antropologia é estudar as “diversas culturas” como se elas fossem fixas e existissem *a priori* (MONTERO *et al*, no prelo, 2009). Consequentemente, a questão das práticas discursivas dos mediadores, na representação de seus grupos, por exemplo, não é problematizada. É como se não fizesse sentido questionar-se “sobre os fundamentos simbólicos da atividade de representação de atores sociais que se apresentam como representantes da vontade de uma determinada coletividade com a qual mantém uma relação de identidade pensada como primária ou primordial” (*Idem*: 6)

Para Barth (2000), os antropólogos, ao optarem pela omissão de possíveis sinais de inconstância, incoerência ou de multiculturalismo nos estudos dos grupos étnicos – inevitavelmente presentes nos processos de agenciamento simbólico-discursivo - perpetuam alguns pressupostos holistas e de integração, herdados das tradições antropológicas funcionalista e estruturalista. Acredito que outros três motivos (ligados ao lugar que o antropólogo tem ocupado nesses estudos), também contribuem para a resistência de pensar a questão da mediação cultural. Primeiro, porque muitos estudos sobre grupos étnicos da atualidade estão sendo produzidos para subsidiar peças técnicas

ou laudos periciais, não havendo, portanto, espaço para abordagem com esse enfoque. O segundo motivo é uma consequência do primeiro, uma vez que ao ocupar cargos no interior do Estado ou de organizações não governamentais, o antropólogo também assume o papel de mediador, ainda que a prática da mediação lhe seja opaca. Isso porque, na sua interação em campo, o antropólogo (bem como outros agentes externos) traduz categorias gerais, classifica diferenças e também produz e negocia discursos. Os estudos e documentos produzidos nesses contextos, em geral apresentam os resultados da agência dos atores em jogo, mas raramente descrevem o lugar de onde eles “falam”, seus interesses e conflitos, ou qualquer informação sobre as trocas interculturais, onde os discursos de representação foram produzidos. O terceiro motivo se refere ao receio dos antropólogos de que seus estudos sejam mal interpretados pelos grupos estudados ou que sejam mal utilizados por agentes cujos interesses sejam contrários aos dos grupos estudados. Desse modo, escrever sobre “agenciamento discursivo”, “migração de símbolos”, “produção da memória” tornou-se um tabu.

Na tentativa de romper com o “tabu da agência” - até mesmo para que o agenciamento deixe de ser associado à “farsa” ou “fraude”, como costumam fazendeiros os fazendeiros a ser desapropriados - este estudo teve como objetivo analisar o processo de construção da identidade e da memória, nas comunidades quilombolas do Guaiá, a partir de uma perspectiva que priorizou o *locus* da mediação cultural. A atenção se direcionou, portanto, aos discursos dos líderes comunitários, produzidos em reuniões com agentes públicos (no qual me incluo) e de entidades de apoio, destinadas a pensar a identidade, a história e o território dos quilombos do Guaiá.

A mobilização de significados sobre as práticas culturais e os eventos ocorridos no Guaiá gerou novos sentidos para todos os envolvidos nos jogos de linguagem. Esses sentidos não apenas possibilitaram novas interpretações das lembranças da relação entre quilombolas e fazendeiros, como provocaram a própria memorização da origem, da trajetória e da “cultura” do grupo⁶. Nesse sentido, as estratégias dos mediadores

⁶ Durante a permanência da equipe técnica do INCRA em campo, o termo “cultura” foi inúmeras vezes mencionado pelos líderes do movimento quilombola. em determinadas situações a cultura de um grupo étnico, adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras enquanto se torna de *contraste*.(...) A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível e a se simplificar e enrijecer (CUNHA, 2009:237).De acordo com Paula Montero, José Maurício Arruti e Cristina Pompa (no prelo, 2009:2), “(...) a ideia essencialista de cultura torna-se, no campo político, tanto um instrumento de autoafirmação identitária, quanto uma linguagem jurídica de atribuição de direitos”.

provocaram uma reinterpretação das relações interculturais coloniais, como diria Sahlins (1997:21), “em seus próprios termos”.

Nos espaços de construção coletiva do passado (oficinas, reuniões e entrevistas em grupo) as trocas entre os diferentes mediadores (líderes e agentes externos) e entre eles e os moradores do Guai, produziram novas configurações sobre a história do grupo, cujo arranjo combinou distintas temporalidades, intenções, lembranças, símbolos e conceitos. A construção coletiva da história do Guai apontou para “a necessidade de pensar a história não como um conjunto de fatos reais passados, mas como um dentre outros objetos etnológicos”, fundamental na compreensão da relação entre quilombolas, agentes governamentais e de movimentos sociais e “produto mesmo desse encontro” (MONTERO, 2006:16). Evidentemente não significa que a produção histórica no Guai tenha se inaugurado por meio desse encontro – até porque os encontros interculturais ocorrem há séculos - e sim que essas novas conexões produziram formas inéditas de conceber o tempo, de “lembrar do passado”, de atribuir significado aos eventos lembrados e de posicioná-los no seio da história. Assim, as lembranças sobre a trajetória dos habitantes do Guai foram divididas, no processo de construção da memória, em duas fases: “o tempo dos engenhos” e “o tempo das fazendas”, sendo o conjunto dessas fases identificado como “a história das comunidades quilombolas do Guai”.

Esta dissertação está organizada em cinco capítulos, em que o primeiro se trata de uma incursão teórica e metodológica no campo, em que são apresentados a metodologia de investigação da pesquisa, uma breve revisão da literatura sobre quilombos e um referencial teórico de alguns conceitos fundamentais à análise dos dados, tais como comunidade, identidade, cultura, etnicidade, territorialidade e raça.

No segundo capítulo, apresento como se deu o despertar político das comunidades do Guai, descrevendo a contribuição dos agentes de entidades de apoio aos movimentos sociais de luta pela terra e da rede social entre comunidades rurais maragojipanas para a emergência de líderes comunitários no Guai. Descrevo também o processo de fortalecimento da união em torno do sentimento de comunidade que levou ao autorreconhecimento delas como quilombola, situando esse momento dentro de um contexto maior de efervescência étnico-política no sul do Recôncavo.

O capítulo três trata do processo de produção coletiva da história do “tempo das fazendas”, em que modos de vida e experiências de exploração, injustiça e desigualdade

evidenciaram trajetórias comuns ao grupo, que passam a representar o conjunto das comunidades do Guáí. Procuo mostrar também nesse capítulo de que maneira a repetição de situações de desrespeito na atualidade contribuíram para a produção de um discurso de “luta de classes” em algumas narrativas de histórias de vida, que resultaram na emergência que novos mediadores culturais nas comunidades.

Já no quarto capítulo, discuto como as comunidades construíram a memória do “o tempo dos engenhos”, a partir do agenciamento entre identidades partilhadas de trabalho (em que se inclui a mobilização de símbolos eficazes, tais como *engenhos* e *roças*) e as categorias jurídicas quilombolas e comunidades tradicionais. Nesse processo de elaboração do passado, evidencio a homogeneização e a etnização do discurso com a valorização da “raça”, da “tradição oral” e da continuidade histórica dos quilombolas-lavradores-pescadores das origens dos engenhos até a atualidade.

No capítulo cinco analiso práticas do Guáí apresentadas como “cultura” quilombola durante as oficinas de território, buscando entender porque algumas diferenças foram valorizadas em detrimento de outras. Para isso procurei identificar alguns discursos presentes na descrição dessas práticas, bem como a noção nativa de cultura. Analiso também neste mesmo capítulo de que maneira a noção de parentesco incorporou a história dos quilombolas e se mostrou fundamental na definição dos limites do território.

Por fim, nas considerações finais, retomo algumas questões já apresentadas em capítulos anteriores e faço uma breve reflexão sobre a importância das demandas por redistribuição na mobilização da identidade quilombola.

CAPÍTULO 1 – INCURSÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA NO CAMPO

Metodologia

O primeiro contato com as comunidades Guerém, Baixão do Guaí, Tabatinga, Jirau Grande, Guarucu e Porto da Pedra ocorreu em setembro de 2007, com o início das atividades de regularização fundiária do INCRA. Como o objetivo orientador do trabalho era de grande interesse das comunidades – o acesso à terra – a inserção no campo foi rápida e relativamente fácil. Já no primeiro dia no Guaí, algumas pessoas contaram a história de seus antepassados, descreveram a dinâmica do cotidiano das comunidades e, principalmente, os casos de violência envolvendo quilombolas e fazendeiros na disputa pela terra. Assim, boa parte das informações sobre o Guaí foi obtida antes da minha inserção no Programa de Pós-Graduação da UFBA, sendo fundamental para a elaboração da dissertação⁷.

O trabalho de campo foi realizado em dois momentos. O primeiro ocorreu durante a pesquisa para o INCRA, na qual realizei quinze viagens às comunidades entre setembro de 2007 e dezembro de 2009, com uma permanência média de dez dias em cada uma delas, totalizando aproximadamente cinco meses de pesquisa de campo⁸. E o segundo, quando retornei a campo em janeiro e maio e julho de 2010, num total de vinte e cinco dias, não mais como funcionária do INCRA, cujo desligamento ocorreu em março de 2009, mas como estudante de mestrado.

Um dos métodos que orientou a pesquisa para o INCRA foi o etnográfico. A técnica da observação participante permitiu conhecer importantes aspectos da vida nas comunidades quilombolas do Guaí. Porém, a conjuntura política e social na qual estava inserida a pesquisa me levou a priorizar outras técnicas, tais como entrevistas abertas e o registro (audiovisual e escrito) de reuniões e oficinas com membros das várias

⁷ De acordo com o Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia, ao antropólogo “é reconhecido o direito de autoria, mesmo quando o trabalho constitua encomenda de órgãos públicos ou privados. O direito de autoria implica o direito de publicação e divulgação do resultado de seu trabalho” (<http://www.abant.org.br/index.php?page=3.1>). As lideranças comunitárias também autorizaram formalmente o uso das informações obtidas anteriormente, para a elaboração dessa dissertação.

⁸ Algumas viagens tiveram duração de três dias, enquanto outras chegaram a vinte dias. As viagens mais longas foram destinadas à delimitação do território.

comunidades. As técnicas de levantamento do material etnográfico foram escolhidas levando-se em conta as condições da pesquisa, bastante distintas de uma pesquisa acadêmica. Vale aqui contextualizar e refletir sobre algumas situações que implicam diretamente sobre o trabalho do antropólogo.

Os trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas são realizados por uma equipe interdisciplinar, conforme prevê a legislação federal e as instruções normativas do INCRA. Apesar do antropólogo ter a opção de realizar sua pesquisa de campo sozinho, em geral, as viagens são feitas em grupo, para otimizar o tempo, diminuir os custos de trabalho e garantir uma maior segurança aos funcionários. Logo, as tão citadas condições apropriadas para a pesquisa etnográfica - que nas palavras de Malinowski (1922:43) “consistem sobretudo em isolar-se da companhia de outros homens brancos” - literalmente não ocorreram. Os curtos prazos para a realização da pesquisa, a escassez de recursos e os riscos que o trabalho oferece, levam o antropólogo em “situação de perícia” a optar por técnicas mais ativas, que possam levantar um material etnográfico com maior rapidez: as *oficinas*.

As oficinas eram reuniões com membros das comunidades, cujo objetivo era levantar a maior quantidade possível de informações sobre a história da ocupação territorial, sobre os usos do território no passado e no presente e sobre a relação entre quilombolas e proprietários de terras do Guai. Era também do meu interesse conhecer aquilo que os participantes das oficinas identificavam como sendo elementos da sua própria “cultura” ou “tradição”. Coube a mim coordenar as oficinas realizadas no Guai, uma vez que os relatos poderiam ter grande valor para a elaboração do relatório antropológico e orientariam o início da pesquisa histórica e etnográfica. A técnica utilizada nas oficinas foi a do “grupo focal”, cujos dados são produzidos no decorrer das interações grupais ao se discutir um tópico sugerido pelo pesquisador, que ocupa uma posição intermediária entre a observação participante e a entrevista conduzida (GATTI, 2005).

A primeira oficina, nomeada *Oficina de Histórico*, foi realizada no dia três de outubro de 2007, na comunidade Baixão do Guai, na casa de Laurência Dias dos Santos, com a presença de três funcionários do INCRA e moradores do Baixão do Guai, Guarucu, Jirau Grande, Guerém e da comunidade Enseada do Paraguaçu, que fica

aproximadamente a 25 km do Baixão do Guai, totalizando sessenta e quatro pessoas. A faixa etária dos participantes da oficina foi bem variada, predominando pessoas de meia idade e idosos. Essa oficina foi direcionada para o levantamento de informações sobre a história das comunidades, desde sua suposta origem, até os acontecimentos mais recentes⁹.

Diante das primeiras indagações sobre os antepassados e sobre a origem das comunidades, houve um silêncio até que alguns líderes comunitários de meia idade incentivaram os mais velhos a falar. Sugeriram-me que as questões fossem remetidas primeiramente aos membros idosos, pois estes seriam os “*verdadeiros*” conhecedores da história do Guai. De acordo com esses líderes, as recordações das experiências pessoais de infância e juventude dos idosos seriam a “*prova viva*” de uma história não documentada. Além de terem presenciado momentos importantes da trajetória do grupo - principalmente as disputas pela terra entre posseiros e as famílias de proprietários - os mais velhos também seriam os mais próximos temporalmente dos protagonistas das antigas histórias do grupo, conferindo a eles ainda mais legitimidade de narrar o passado¹⁰. Assim, além da história das comunidades em si, nestas oficinas puder perceber a preocupação dos vários interlocutores sobre quem estaria autorizado a falar *sobre* o grupo ou *pelo* grupo.

Partindo dessa sugestão, elegi meus primeiros informantes para investigar as origens das comunidades. Os líderes locais também sugeriam que eu realizasse entrevistas individuais na presença de um grupo, pois essa dinâmica seria uma forma de “*provar*” a veracidade dos fatos narrados (já que “*ninguém inventaria nada na presença de outros*”) e ao mesmo tempo permitiria que os mais novos pudessem aprender mais sobre a história do grupo. Essa dinâmica se mostrou uma estratégia importante da

⁹ As questões que orientaram a oficina de histórico foram: Como essa comunidade surgiu? Quem foram os primeiros moradores? Porque e como eles ocuparam o território? Como era a vida nas comunidades, na época em que os atuais idosos eram jovens? Como os antigos habitantes se sustentavam economicamente? Havia festas e cultos religiosos? Eles existem da mesma forma até hoje? Após um período destinado à discussão sobre as respostas, os participantes foram divididos em subgrupos de idades e comunidades variadas para desenharem o que acharam mais importante a respeito do que foi relatado. Em seguida, cada participante expôs sua ilustração e justificou sua escolha.

¹⁰ Almeida (2006a: 30) descreve um caso semelhante nos quilombos de Alcântara, no Maranhão, quando afirma que “a singularidade mencionada tanto concerne ao fato de tais pessoas acharem-se dispostas numa linha de descendência direta, por consanguinidade ou afinidade, de ancestrais que são apontados como tendo assegurado o livre acesso dos grupos familiares à terra, quanto ao fato de possuírem responsabilidades simbolicamente definidas em face de antigas famílias de proprietários”.

atividade mediadora, uma vez que permitiu certo controle dos discursos que estavam sendo produzidos acerca da história, e conseqüentemente acerca de si mesmos. Também possibilitou uma maior uniformidade nas formas de apresentação e representação do grupo e criou novos espaços para a mediação cultural.

As primeiras entrevistas foram pontos de partida para longas conversas entre os presentes, em que aos poucos o passado foi sendo coletivamente elaborado. As narrativas sobre a formação e os usos do território ganharam mais profundidade nas *oficinas de território*, realizadas na comunidade Tabatinga, nos dias quatro e cinco de outubro de 2007, com aproximadamente trinta participantes no primeiro dia e vinte no segundo. Para iniciar, conduzi uma discussão sobre a noção de território, procurando compreender como os participantes entendiam esse termo. Em seguida os presentes listaram e descreveram todos os elementos que compunham (ou que compuseram) o território quilombola do Guai, incluindo os patrimônios materiais e os elementos da “cultura” do Guai. A partir dessa discussão foram produzidos cinco mapas, sendo um das comunidades Tabatinga e Jirau Grande, um de Guerém e Baixão do Guai, um do Guarucu e um geral, de todo o território.

Apesar de a pesquisa instrumental ser também produção de conhecimento, já que “para que um laudo seja ‘antropológico’, deve obrigatoriamente ser elaborado segundo os procedimentos metodológicos e o rigor habituais à disciplina” (SILVA, 1994:61), compreendi que poderia aprofundar minha reflexão numa nova pesquisa. Isso evidentemente mudaria minha relação com as comunidades estudadas e conseqüentemente minha experiência de campo. Além disso, os resultados da pesquisa não mais estariam no centro de disputas entre quilombolas e fazendeiros ou entre quilombolas e o Estado¹¹. A pesquisa realizada anteriormente foi, portanto, um ponto de partida. As entrevistas, as observações de campo, as atas de reuniões e dados históricos sobre a região do Guai contribuíram para a construção da presente

¹¹ O maior paradoxo da política de regularização fundiária dos territórios quilombolas é que o Estado reconhece a existência de um território tradicional, mas paralelamente a isso cria empreendimentos públicos que violentam ou inviabilizam esse território. Enquanto o INCRA fazia o reconhecimento territorial, o Estado da Bahia, sobretudo através da SICM – Secretaria da Indústria e Comércio da Bahia, junto com a Prefeitura de Maragojipe elaboravam o projeto de construção do maior polo industrial da América Latina nos arredores do Guai.

dissertação, mas foi também preciso estabelecer um novo procedimento metodológico, para dar conta de responder as novas questões que o tema da mediação incitou.

Primeiramente procurei fazer uma nova análise das narrativas sobre o passado, dando maior importância ao processo de produção da memória. Nesse sentido, além de apresentar seus conteúdos, preocupe-me em apresentar em que contexto se deu as escolhas do que deveria ser lembrado e como os enunciados e símbolos foram mobilizados nesse processo. Assim coloquei as narrativas memoriais no centro da minha investigação, entendendo-as como material etnográfico capaz de falar sobre “as formas pelas quais o presente relaciona-se com o passado”, me afastando, portanto, das perspectivas que “utilizam” a memória apenas como fonte para a construção da história (ARRUTI, 2006).

Apesar da releitura dos dados de campo coletados entre 2007 e 2008 senti necessidade de retornar a campo para observar mais profundamente o cotidiano das comunidades. Hospedei-me por duas semanas no sítio da família Calheiros, onde reside a principal liderança das comunidades quilombolas do Guai, Lenira dos Santos Calheiros. A observação participante possibilitou ampliar minha compreensão acerca das relações entre famílias vizinhas, bem como da relação entre as comunidades e os “de fora”, em geral agentes governamentais. Também propiciou um maior contato com outros membros das comunidades, antes desconhecidos, que forneceu um denso material para análise dos significados compartilhados (ou não) a respeito da identidade coletiva e de suas representações¹². Mas acredito que o que foi mais enriquecedor, tendo em vista o recorte dado à questão da mediação cultural, foi o convívio mais intenso com os líderes comunitários, que me permitiu conhecer um pouco mais de suas histórias de vida e suas motivações no presente.

Uma das tarefas importantes para o pesquisador é procurar identificar situações e contextos mais ou menos propícios à atividade mediadora. O estudo das trajetórias individuais torna-se assim estratégico para nossas finalidades. Estamos em um território interdisciplinar, onde as biografias são relevantes e potencialmente reveladoras em termos antropológicos (VELHO, 2001:9).

¹² Nesse caso, procurei conhecer e conversar com pessoas que nunca tinham participado das reuniões do movimento quilombola ou do movimento de pescadores. Busquei compreender as razões que as mantinham afastadas da mobilização política do Guai.

Retornei ao Guaiá em maio de 2010, onde passei mais oito dias. Durante o período em que estive em campo, tive a sorte de presenciar a chegada de técnicos da SEPROMI que tinham ido ao Guaiá para fazer pela segunda vez, oficinas de identidade em cada uma das comunidades¹³. Acompanhei as primeiras oficinas em Jirau Grande e Tabatingana na condição de observadora, já que um dos meus objetivos era observar possíveis transformações na forma dos quilombolas apresentarem a “cultura” e a história do Guaiá aos agentes do governo. Essa foi uma oportunidade inédita de participar daquele tipo de atividade sem estar no papel de mediadora, o que me permitiu ficar mais atenta aos momentos e às formas com que cada participante acionou a identidade quilombola.

Foi igualmente nova a experiência de ficar na comunidade após a saída dos técnicos e ver a continuidade do agenciamento e a leitura que os participantes fizeram daquele encontro. Em função disso, voltei ao Guaiá nos dias dezesseis e dezessete de julho, para participar das oficinas de identidade do Guerém e Baixão do Guaiá. Essa última ida a campo foi especialmente importante para uma maior reflexão sobre os motivos que levam os agentes comunitários a escolher algumas práticas do grupo para serem apresentadas aos agentes governamentais como “cultura”, evidenciando assim os entendimentos nativos (ou o metadiscurso) sobre a “cultura”.

Referencial teórico

No centenário da abolição da escravatura (1988), o termo *quilombo* passou a ganhar maior visibilidade no cenário brasileiro devido aos inúmeros eventos que evocavam o Quilombo dos Palmares e seu líder Zumbi, realizados pelo movimento negro (ARRUTI, 2003). Mais do que referências históricas, essas imagens, assim como o dia vinte de novembro (aniversário de morte de Zumbi), ganharam significado metafórico de luta e conquista e foram utilizadas como palavras de força e símbolo da

¹³ Para as comunidades já era a terceira vez que essas oficinas estavam acontecendo. A primeira foi em 2007, cuja oficina foi coordenada por mim na condição de técnica do INCRA. A segunda foi no início de 2009, durante a ação do Grupo Intersetorial para Quilombos, coordenada pela SEPROMI. E a terceira em maio e julho de 2010, em atividades da SEPROMI.

resistência do negro no Brasil. Arruti (2003) descreveu este processo como uma conversão simbólica do próprio quilombo enquanto metáfora¹⁴.

No mesmo ano o país passava por um processo de redemocratização que ganhou ainda mais força com a nova Constituição Federal de 1988, que contemplou parte da pauta de reivindicações por reparações oficiais para a população negra, dando origem a novos direitos. Através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, instituiu-se que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Os formuladores dessa lei não poderiam prever que esta seria apropriada pelo movimento social enquanto uma poderosa ferramenta de luta, sobretudo pela terra, e tampouco que contribuiria para a emergência de novos sujeitos políticos. A criação do artigo constitucional implicou inovações não só no plano do direito fundiário, mas também “no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais, que envolvem tais populações” (ARRUTI, 2003:12). Nesse sentido, além de uma criação jurídica, o artigo foi também uma criação social e simbólica.

Foi nesse contexto de disputas sociais e territoriais que as categorias *quilombos* e *quilombolas* foram acionadas. Muitas comunidades rurais passaram a se diferenciar étnico-racialmente, recorrendo ao direito, a partir da publicação do Decreto Presidencial 4.887 de 2003¹⁵, de se autorreconhecerem oficialmente como remanescentes de quilombos. Em resposta ao número cada vez maior de autorreconhecimentos, proprietários rurais e a bancada ruralista brasileira¹⁶ passaram a contestar ativamente os processos de regularização das terras, previstos no Decreto 4887/2003. No entanto esse decreto tinha respaldo legal na Constituição Federal, levando os envolvidos nos

¹⁴ “É o que Marshall Sahlins denomina ‘processo de metaforização’, ou seja, quando velhas palavras adquirem novos sentidos a partir do esforço de explicar novos eventos” (LEITE, 2007 :2 [no prelo]).

¹⁵ Decreto 4.887/2003: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

¹⁶ A bancada ruralista constitui uma frente parlamentar na Câmara dos Deputados, atuando na na defesa dos interesses dos grandes proprietários rurais, embora, por razões estratégicas, às vezes se coloque ao lado das reivindicações dos pequenos produtores.

conflitos de reconhecimento do território quilombola a mudar o foco das contestações. Proprietários de terras e seus advogados passaram a apresentar discursos que atacam a credibilidade das comunidades ou que apontam para uma descontinuidade na ocupação das terras por seus remanescentes. Em contestações de processos administrativos ou em processos judiciais, frequentemente é argumentado que a grande maioria dos quilombos foi destruída e que os poucos que restaram são bastante afastados dos centros urbanos e das sedes das antigas fazendas (SILVA, 1999: 268). Nesses casos, as ruínas de antigos engenhos e casarões coloniais e a ausência de isolamento geográfico seriam as “provas” que sustentariam acusações de fraude. De acordo com Valdélío Silva (*Idem*):

A base das argumentações para a não aplicação do artigo 68 retoma o arcabouço jurídico colonial, que definia *quilombo* como grupo de escravos que, à margem das leis existentes, fugiam e se embrenhavam nas matas para saquear, roubar e matar administradores e proprietários de fazendas. Tal noção, ainda hoje, baliza e estrutura os argumentos legais dos que advogam contra os interesses das comunidades.

A antiga noção de quilombo, baseada nos preceitos jurídicos da legislação do Brasil Colônia, tornou-se um obstáculo para a aplicação da lei na atualidade. A ideia mais comum na historiografia brasileira - de que os quilombos haveriam se extinguido no passado, seja pela captura dos escravos “foragidos” por parte dos senhores, seja pelas investidas do Estado para dizimá-los - continua bastante viva no senso comum e nas interpretações jurídicas, dificultando que as comunidades remanescentes de quilombo tenham assegurados seus direitos à terra. Nesse sentido, inúmeros antropólogos¹⁷ apontaram para a necessidade de libertar a definição de quilombo dessas concepções escravocratas que serviram de alicerce para a historiografia que a criou. Assim, a noção de “quilombo” deveria ser problematizada e ressemantizada com base em outras categorias que pudessem dar conta da pluralidade histórica das comunidades quilombolas, sobretudo no que concerne à posse e título de suas terras.

A participação militante de antropólogos nos processos de regularização fundiária dos quilombos deslocou o curso das discussões sobre a *tradição* das comunidades negras rurais para a situação do campesinato pós-plantation (ARRUTI,

¹⁷ Alfredo Wagner, José Maurício Arruti, Ilka Boaventura Leite, Eliane O'Dwyer, Maria Rosário Carvalho, Valdélío Santos Silva, entre outros.

2006)¹⁸. O laudo antropológico produzido pelo antropólogo Alfredo Wagner, que classificou a comunidade Frechal (MA) como remanescente de quilombo, foi um marco para a afirmação de um “direito camponês” que se opunha às noções de fuga e isolamento (Idem). Os novos significados atribuídos ao termo quilombo permitiram que as “terras de pretos”, “terras de santo”, “terras comuns”, até então não contempladas pela legislação, pudessem se enquadrar nessa categoria (ALMEIDA, 2006b). Em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) lança um documento trazendo novas definições para o termo “quilombos”, cujo conteúdo foi publicado no ano seguinte pela então coordenadora do Grupo de Trabalho “Terras de Quilombo”, Eliane O’Dwyer (1995: 02):

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

A ressignificação do termo quilombo não foi protagonizada apenas por antropólogos, por militantes do movimento social e por líderes de comunidades negras rurais. Alguns historiadores tiveram grande participação na quebra do *paradigma da fuga e do isolamento*, apontando para a necessidade de uma revisão da historiografia sobre os quilombos brasileiros. Nesse sentido, deveriam ser repensados não apenas os quilombos contemporâneos, mas também os ditos “quilombos históricos”¹⁹. Segundo João Reis e Flávio dos Santos Gomes (1996: 332):

¹⁸ O Grupo de Trabalho sobre Terras de Quilombo, da Associação Brasileira de Antropologia, teve papel importante nesse processo.

¹⁹ Em reuniões do Grupo de Trabalho “Terras de Quilombo” da ABANNE (Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste) e em grupos de trabalho sobre quilombos da REA (Reunião Equatorial de Antropologia), frequentemente o termo “quilombo histórico” foi utilizado para se referir àqueles quilombos originados a partir da fuga e do isolamento de escravos, em oposição ao termo “quilombo contemporâneo”. O termo “quilombo histórico” reflete a visão equivocada de alguns antropólogos sobre a historiografia brasileira, que a concebem enquanto uma “disciplina estática e conservadora”, que se contrapõe à perspectiva “mais atualizada” da antropologia. Por essa razão, o termo foi questionado tanto por historiadores como por antropólogos que acreditam que isso incita uma falsa oposição entre antropologia e história, no que se refere aos estudos de quilombos brasileiros.

A formação de quilombos é um aspecto da escravidão pouco estudado no Brasil. Menos ainda é a relação entre quilombos e a sociedade que os cercava. Embora os especialistas sobre o assunto já tenham chamado a atenção para o engano, predomina uma visão do quilombo que o coloca 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” do quilombo enquanto sociedade alternativa. Um grande número de quilombos, talvez a maioria, não foi assim. Os fugitivos eram poucos, se estabeleciam próximos às povoações, fazendas, engenhos, lavras, às vezes nas imediações de importantes centros urbanos, e mantinham relações ora conflituosas, ora amistosas, com diferentes membros da sociedade envolvente. Sociedade envolvente e também absorvente, no sentido de que os quilombolas circulavam com frequência entre seus quilombos e os espaços “legítimos” da escravidão.

O novo conceito de “quilombo”, com base em outros campos de referência, trouxe implicações. Por um lado, libertou o conceito de suas amarras conservadoras e ampliou sua abrangência, abarcando inúmeras comunidades rurais. Por outro, “no lugar do paradigma da *fuga de isolamento*, a ressemantização lança mão do paradigma do *uso comum*” (ARRUTI, 2006: 90). Isso porque, na mesma definição de quilombos apresentada pela ABA, O’Dwyer (1995:02) afirma que “no que diz respeito à territorialidade para alguns grupos quilombolas (...) a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum”.

A terra de uso comum, observada em Frechal, aos poucos deixa de ser um exemplo de diversidade para se tornar, dentro de um discurso jurídico, um modelo sobre o qual se deve normatizar (ARRUTI, 2006). Assim, as instruções normativas do INCRA (que apontam como terras ocupadas por remanescentes de quilombos devem ser tituladas) partem do pressuposto do uso comum da terra, ainda que a legislação não especifique que a propriedade quilombola tenha que ser coletiva²⁰. Novamente, o termo “quilombo” se prendeu a uma generalização, voltando a se afastar da realidade de parte do campesinato negro brasileiro. A ideia de um território coletivo, cujo uso e ocupação se baseiam em “laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de reciprocidade” (O’DWYER, 1995: 02) não se aplica a todas as comunidades que atualmente se reconhecem como quilombolas. Os inúmeros conflitos ocorridos nos processos de reconhecimento territorial de quilombos baianos, a partir de 2005,

²⁰ O Artigo 68 do ADT da Constituição de 1988 apenas diz que os remanescentes de quilombos têm direito às terras que tradicionalmente ocupam.

ilustram isso²¹. A ideia de quilombo cujas terras são coletivas nos remete, na verdade, a outra ideia muito mais antiga: a de “comunidade”. Dessa forma, também é preciso problematizar os usos desse termo.

Cabe aqui o desafio de definir “comunidade”, já que se trata de um dos conceitos mais vagos e evasivos nas ciências sociais. Nessa tarefa deparamos com várias dificuldades de tipo teórico, devido à diversidade de sentidos atribuídos à palavra (tanto no meio acadêmico quanto no senso comum) e às conotações emotivas que ela pode evocar. Comunidade se tornou um termo frequentemente utilizado por integrantes de movimentos sociais e por agentes governamentais para descrever agrupamentos humanos que variam de vizinhanças, conjuntos habitacionais, aldeias, grupos étnicos e até nações e organizações internacionais. Uma vez que o termo foi atribuído às mais variadas escalas, é necessário que façamos uma rápida revisão das principais perspectivas.

Uma das primeiras tentativas de conceituar o termo comunidade foi do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1947 [1887]). Para o autor, *Gemeinschaften* (comunidade) seria o resultado da *união* de forças de vários humanos, no sentido de conservar suas vontades naturais. O autor usava o termo *vontade natural* para se referir às interações humanas motivadas por necessidades orgânicas como alimentação, reprodução e autopreservação. Se guiadas pela vontade natural, as relações de sociabilidade do grupo seriam naturais e duráveis, com valor em si mesmas, independentemente de fatores externos. A livre expressão das vontades, o conhecimento íntimo (determinado pelas condições de vida comum e por sentimentos como afeto, amor e devoção) e a consciência da dependência mútua entre os membros do grupo, criariam um consenso. (Idem: 41).

Para Bauman (2003) concepções de comunidade fundamentadas nas ideias de liberdade e consenso, como a de Tönnies, nos remetem sempre a uma ideia a priori positiva, como se toda comunidade fosse “harmônica”, “aconchegante”, “autossuficiente”. O autor afirma que, pelo contrário, nas comunidades existem tensões

²¹ Somente na Bahia foram registrados sérios conflitos em três processos de regularização fundiária, envolvendo as comunidades São Francisco do Paraguaçu, em Cachoeira; Araçá-Cariacá Volta, em Bom Jesus da Lapa; Tapera, Pau Grande e Barreiros em Mata de São João. Nesse último caso, os conflitos internos foram tão intensos que levaram ao arquivamento do processo; Nos três casos as comunidades permaneceram divididas no que se refere ao título coletivo da terra. Algumas famílias concordavam, enquanto outras queriam a garantia do direito de propriedade individual da terra, mais próximo ao que seria o direito de usucapião.

permanentes entre a utópica e almejada proteção coletiva e a ideia de liberdade, uma vez que os indivíduos buscam segurança, mas também resistem a ela em prol de suas individualidades. Assim, Bauman (Idem: 36) sugere “o esforço de substituir o ‘entendimento natural’ da comunidade de outrora, o ritmo regulado pela natureza, da lavoura, e a rotina, regulada pela tradição, da vida do artesão, por uma outra rotina artificialmente projetada e coercitivamente imposta e monitorada”. Com isso, o autor procura dar conta de explicar a emergência do sentido de comunidade em grupos inseridos em uma nova estrutura de poder e a tendência atual desses grupos a naturalizar os padrões de conduta impostos por outros grupos sociais.

Apesar das pertinentes críticas à perspectiva evolucionista e romântica de Tönnies, que naturaliza os comportamentos sociais, não podemos descartar suas importantes contribuições no esforço de conceituar *comunidade*. Partindo da ideia de consenso, enquanto um modo associativo comum e recíproco de sentir, fundamental para a formação das comunidades, o autor chega à noção de *sentimento de pertencimento* (TÖNNIES, 1947 [1887]). Ao analisar comunidades camponesas, o autor observou que além do uso de bens comuns e da partilha de amigos e inimigos comuns, há um sentimento de pertencimento que pode se fundamentar em diferentes bases, originando três formas recorrentes de relações comunitárias (Ibidem: 33). A primeira baseada em laços de *sangue*, em função do parentesco entre os membros do grupo. A segunda resultante da coabitação e da convivência de uma vizinhança num mesmo *lugar*. A terceira baseada na afinidade de *espírito*, pautada na amizade entre os membros do grupo, em função da semelhança de suas identidades e profissões.

De fato, as relações de consanguinidade, afinidade e reciprocidade listadas por Tönnies são, até hoje, boas para pensar a perpetuação das fronteiras comunitárias. Porém, Max Weber (1999 [1922]) dá um salto analítico, indo além nessa perspectiva, ao constatar que os *laços de parentesco e amizade* só seriam essenciais para a existência de uma comunidade se assim fossem pensados pelo grupo. Assim, Weber (1999[1922]:25) retoma um elemento central da definição de Tönnies – o *sentimento de pertencimento* – para afirmar que “uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ quando e na medida em que a atitude na ação social (...) repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*²². Para Weber

²² Enquanto que nas relações associativas as ações repousariam numa *união* de interesses racionalmente motivados, que dariam origem ao que Tönnies (Idem) chamou de *Gesellschaften* (sociedade).

(Idem: 270), era a *crença* em uma origem comum - sendo esta objetivamente fundada ou não - que favorecia a formação de comunidades políticas, baseadas na “comunhão étnica”. As comunidades étnicas seriam, portanto:

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

A noção weberiana de comunidade étnica foi retomada anos mais tarde, servindo de base para inúmeras fundamentações teóricas sobre grupos étnicos e suas fronteiras, sobretudo no fim da década de 1960 (cf. BARTH, 1969; COHEN, 1974). Nesse mesmo período, entretanto, outros sociólogos se empenhavam em definir comunidade baseando-se em critérios pouco subjetivos, por vezes desenvolvimentistas. Nas décadas de 1950 e 1960, intensificaram-se os chamados *estudos de comunidade*, que vinham sendo realizados desde 1929 no Brasil, por pesquisadores norte-americanos e por pesquisadores brasileiros vinculados ao governo estadual baiano. Destes trabalhos, destacam-se os coordenados por Charles Wagley, na Bahia, via Universidade de Colúmbia e o coordenado por Donald Pierson, no Vale do São Francisco, herdando a tradição da Escola de Chicago (MAIO: 1999).

Se tomarmos o conjunto das inúmeras pesquisas realizadas em diferentes regiões da Bahia entre 1940 e 1960, não conseguimos chegar a uma única definição para comunidade, ainda que na maioria dos estudos o número de habitantes, o grau de isolamento e de desenvolvimento do povoado estudado tenham sido critérios recorrentes. Na pesquisa de Harris, realizada no município de Rio das Contas, no Planalto da Serra do Espinhaço, a definição de comunidade está muito associada à ruralidade enquanto um contraponto ao desenvolvimento, sendo demarcada a partir de critérios considerados objetivos, tais como tamanho do local, tipo de atividade produtiva e infraestrutura. Além de bastante vago, esse conceito não dá conta de explicar o sentimento de comunidade presente em contextos diversos, tais como as comunidades situadas em zonas urbanas ou as ditas “emergentes”. Um ponto ainda mais crítico é que a perspectiva teórica dos estudos de comunidade, muito simplificada, “congela” o

grupo estudado no presente etnográfico (sem diacronia) e em si mesmo, sem levar em conta suas relações com o contexto externo (ou sem o situar numa escala ampliada).

Novas definições se afastaram de um enfoque territorial, deixando de ver *comunidade* como algo dado, abrindo espaço para análises que enfatizam o caráter situacional e processual das relações comunitárias. A atenção então passou a incidir sobre as situações em que as experiências dos atores sociais são concebidas como comunais. A consciência de participar de uma comunidade e os recursos acionados na construção do pertencimento seriam eles próprios sujeitos da análise. Cohen (1985:12) parte desse entendimento para afirmar que as fronteiras que diferenciam os semelhantes dos demais resultariam de delimitações mentais construídas pelos indivíduos, marcando o início e o fim da comunidade. Nesse sentido, as percepções dos limites da comunidade são fluidas, pois os símbolos coletivamente partilhados são manipulados conforme as interpretações e interesses individuais dos seus membros (Idem). Assim, a comunidade pode ser entendida como um mecanismo que expressa as suas próprias fronteiras, uma forma de pensar, crer, sentir, agir e, de acordo com Benedict Anderson (2008), imaginar.

À medida que a consciência individual e coletiva das diferenças do grupo aumenta, o sentimento de identificação e pertencimento da comunidade potencializa-se. Diferença e identidade são produzidas mutuamente, num mesmo processo de produção simbólica e discursiva e só podem ser compreendidas dentro de um sistema de significação no qual adquirem sentido e pelo qual elas são representadas (SILVA, 2000:76). As representações atuam classificando o mundo e as relações sociais através do estabelecimento de fronteiras que separam identidades, também em termos sociais e materiais (Idem). Assim, desigualdades entre os diferentes grupos sociais são as formas com que essas classificações são experienciadas. Fica então clara a dimensão política da atividade de representação, se incluirmos na noção de política outros exercícios de poder (mediação cultural, estratégias de produção de consensos em torno da forma de representação) na vida comunitária familiar, em redes sociais e nas relações interétnicas, para além do aparato estatal ou de instituições políticas formais (FOUCAULT, 1979).

O ato de demarcar fronteiras envolvem disputas no interior de um campo de forças na maioria das vezes antagônicas, onde se constroem agentes políticos por meio do agenciamento das diferenças (MONTERO *et al*, no prelo: 2009). É nesse sentido que

em *Identidade e Diferença* (HALL *et al*, 2000), os autores enfatizam que a construção social da diferença ocorre em um contexto marcado por disputas de poder, em que um grupo simbolicamente marcado como inferior será socialmente excluído e terá desvantagens materiais em relação a outros. Uma vez que cria também atos de exclusão, “a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social” (WOODWARD, 2000:10). Isso significa que ao construir simbolicamente uma comunidade, os indivíduos transformam-na num repositório de significados, num referente para a identidade coletiva e numa estratégia social e política, capaz de manter ou reverter uma situação social (COHEN, 1985:13).

Essa perspectiva nos remete novamente à definição de comunidade étnica (ou grupo étnico) de Weber (1999 [1922]: 270), entendida como resultado de um processo simultaneamente identitário e político, uma vez que, para o autor, tanto a comunhão étnica fomenta as relações comunitárias políticas, quanto a comunidade política costuma despertar a crença na comunhão étnica. A definição de Weber provocou um rompimento com noções que utilizaram critérios biológicos para determinar suas fronteiras entre grupos, com frequência substituindo a noção de raça por etnia. Também se afastou de uma noção predominante nos estudos sociológicos da época, que utilizavam o termo “grupo étnico” para designar agrupamentos ou populações que compartilham valores culturais fundamentais, como língua ou religião, acreditando que estes são capazes de gerar uma unidade que perdura ao longo do tempo e que mantém a coesão do grupo.

Quase meio século depois, Fredrik Barth (1998 [1969]), na famosa introdução da obra coletiva “Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”, retoma a perspectiva weberiana ao propor que a atenção deveria ser dirigida à análise do grupo étnico enquanto um tipo de organização social, criticando as definições baseadas na diferença racial ou cultural, que em geral recorriam à ideia de isolamento dos grupos. O autor apontou para a necessidade de substituir a concepção estática de identidade étnica por uma mais dinâmica (situacional e relacional), uma vez que qualquer identidade coletiva se forma e se transforma na interação dos grupos sociais.

A identidade étnica deveria ser entendida como sendo contrastiva, realizando uma separação analítica em relação à cultura. Nesse sentido, Barth nos oferece novas respostas à questão da diferenciação, ao apontar que os grupos étnicos surgem não a

partir de continuidades culturais, mas “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, com o objetivo de interação” (*Idem*:193). As fronteiras sociais que aí se estabelecem são fundamentais para a perpetuação da distinção étnica, sendo os sinais diacríticos que marcam as diferenças do grupo – muitas vezes elementos da dita “cultura” – agenciáveis e, portanto, passíveis de transformações ao longo do tempo.

A definição essencialmente política de "grupos étnicos" de Fredrik Barth foi amplamente utilizada pelos antropólogos brasileiros na análise de comunidades autorreconhecidas como indígenas. A ideia de que os grupos étnicos, enquanto formas de organização social, tanto são identificados, como podem se auto identificar como tais, se difundiu na antropologia e ganhou espaço também nos movimentos sociais e na legislação brasileira (CUNHA, 1983:100). A auto atribuição dos grupos, e não mais a origem ou tradição, passou a ser o único critério para o reconhecimento dos povos e populações etnicamente distintos, incluindo os grupos autorreconhecidos como quilombolas.

Se por um lado a formulação barthiniana foi fundamental nos processos de luta política em prol dos direitos indígenas e quilombolas, por outro lado ela se mostrou limitada no plano teórico-analítico. Apesar de Oliveira (2006) concordar com Barth que o conceito de identidade deva ter certa autonomia em relação à cultura, esclarece que não significa que a expressão da identidade étnica não sofra influência da variável cultural. Para o autor, nos estudos das realidades interétnicas, a cultura deve ser considerada não somente em sua função diacrítica, mas por seu caráter particularmente simbólico e representativo, se “nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural” (*Idem*: 35).

Anos mais tarde, o “novo” Barth de “*O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*” (2000) problematiza exatamente essa ambivalência presente na categoria analítica de *cultura*, uma vez que se refere tanto a uma variedade de padrões (que podem ser observados e descritos pelo etnógrafo), como a uma “essência” subjacente a esses padrões. Segundo o autor, muitos antropólogos acabam por essencializar algum padrão escolhido ao acaso (de preferência um que se mostre mais claro e delimitado) reforçando o pressuposto de que a cultura apresenta uma coerência

lógica e uma ordem geral. Ao optarem pela omissão de possíveis sinais de incoerência e de multiculturalismo, perpetuam alguns pressupostos holistas e de integração, herdados das tradições antropológicas funcionalista e estruturalista.

Nesse sentido, Barth (*Idem*) aponta para a necessidade de reconceitualizar a noção cultura, propondo que para descobrir significados no mundo dos outros, “precisamos ligar um fragmento de cultura e um determinado ator(a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator(a)” (2000:128). Assim, o autor entende que a cultura é distributiva, ou seja, compartilhada por alguns atores sociais e não por outros, em que cada um está posicionado e age segundo suas intenções, formadas também por partes de diversas correntes culturais (*Idem*). Em outras palavras, os significados das coisas são produto da relação entre uma configuração (ou signo) e um observador. Porém, na maioria das vezes, as intenções individuais dos atores, observadas nos discursos, não são as causas dos eventos, uma vez que estes resultam tanto da interação social quanto da situação material da sociedade. Resumidamente, o significado no mundo do outro só pode ser corretamente compreendido quando relacionado "ao contexto, à práxis e à intenção comunicativa" (*Ibidem*:132).

A proposta de Barth dialoga profundamente com o entendimento de Marshall Sahlins (1990:10), de que “agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira”. Os significados são, portanto, submetidos a riscos subjetivos - “a comunicação social é um risco tão grande quanto as referências materiais” - podendo levar a sociedades a inovações radicais (*Idem*). Se os significados são reavaliados quando realizados na prática, o autor conclui que “a cultura é historicamente reproduzida na ação” (*Ibidem*:7).

Trazendo essas perspectivas teóricas para a análise dos processos de “etnogênese²³”, percebemos que o próprio significado de cultura foi reelaborado na prática dos movimentos sociais. O que antes era uma categoria analítica, própria da

²³ Concordando com João Pacheco de Oliveira (2004:30), acredito que os termos “etnogênese”, de Gerald Sider (1976) e “emergência étnica” podem substantivar um processo histórico de formação de identidades, que não é exclusividade dos grupos chamados étnicos. Portanto usarei os termos nessa dissertação sempre associados à ideia de processo.

antropologia, ganhou outro sentido ao ser utilizada como categoria nativa dos “novos” grupos étnicos. Manuela Carneiro da Cunha (2009) diferencia esse sentido utilizando aspas. Assim, a “cultura” seria aquilo que é dito acerca da cultura, ou seja, um metadiscurso sobre a cultura. Ainda de acordo com a autora, além de viver *na* cultura, as pessoas têm consciência da própria “cultura” e também a vivenciam. Porém, analiticamente, “essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (CUNHA, 2009:359). Para Arruti, Montero e Pompa (no prelo, 2009:2):

A cultura passou a ocupar tantos lugares, funções, e papéis no vocabulário político, que deixou de ser eficiente enquanto um conceito analítico. Desse modo, os ditos *especialistas da cultura* ficaram cada vez mais reduzidos à produção de uma antropologia que tem por objeto a cultura enquanto instrumento, resultado ou tradução de interesses que deságuam no campo da política.

Tendo em vista a instrumentalização política do conceito de cultura e, paralelamente, a erosão desse conceito no plano teórico-analítico, Arruti, Montero e Pompa (Idem) propõem a redefinição do objeto da antropologia e dos parâmetros que orientam sua abordagem. Assim, sugerem que “o *político* deveria ocupar na antropologia contemporânea o lugar teórico-metodológico deixado vago pelo conceito de cultura na antropologia clássica” (Ibidem:1). Para os autores, “os processos contemporâneos de reposição de ‘alteridades’ em termos de identidades” – processos em que a “cultura” é constantemente agenciada - seriam o objeto de análise dessa *antropologia do político* (Idem: 3).

O entendimento dos processos de “emergência étnica” enquanto processos políticos já vinha sendo sinalizado desde a introdução da noção de territorialidade vinculada à de etnicidade. Na introdução de *Urban Ethnicity* (1974) Cohen já apontava que a etnicidade seria pouco útil se fosse usada para indicar diferenças culturais em sociedades autônomas ou isoladas. Para o autor, a dimensão propriamente étnica da identidade depende da interação de grupos culturais em contextos sociais e territoriais comuns, sendo a etnicidade essencialmente a forma com que estes grupos, com interesses distintos, interagem. Consequentemente, nas sociedades multiculturais, a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento será mais crítica e em muitos

casos terá estreita conexão com a dimensão da territorialidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Para João Pacheco de Oliveira (2004: 23), é exatamente nesse ponto que a formulação do “velho” Barth (1969) encontrou sua maior limitação, uma vez que não deu a devida importância ao contexto mais amplo no qual se constituem os grupos étnicos.

Oliveira (Idem) enfatizou que a interação dos grupos sociais “é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros são dados pelo Estado-nação”. Lembrando que este quadro sofre influência política de outros Estados e de “regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força e que podem instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação” (Ibidem). O autor propõe então que a investigação antropológica abranja tanto os mecanismos internos à população em questão, quanto aqueles exteriores a ela, resultantes das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado. Segundo Arruti (2006:40), somente assim seria possível analisar alguns fenômenos envolvendo grupos étnicos. Para o autor:

A atenção na autoatribuição, nas fronteiras interétnicas, na contrastividade ou mesmo na situacionalidade identitária não dá conta da passagem entre o fenômeno de adscrição étnica (necessariamente local) do grupo (o etnônimo) e a sua adesão à categoria genérica e englobante de "indígena" (ou de "quilombola"), de caráter jurídico-administrativo (Idem).

Ao trazer o Estado para o centro das discussões sobre a formação dos grupos étnicos, Pacheco de Oliveira (2004) lança mão do conceito de "territorialização". Para o autor, se a administração estatal realiza a “gestão do território, divide a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, define limites e demarca fronteiras” (Idem: 21), a dimensão territorial se mostra boa para pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação. Os processos de territorialização, desterritorialização e de disputas territoriais se tornam, portanto, objeto central para a compreensão da formação de muitos grupos étnicos, de relações interétnicas e também de territórios. De acordo com Pacheco de Oliveira (2004: 22), a “*territorialização como um processo de reorganização social implica*”:

- i) A criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- ii) A constituição de mecanismos políticos especializados;
- iii) A redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
- iv) A reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Ilustra bem essa perspectiva a afirmação de Alfredo Wagner Almeida (Apud MALIGHETTI, 2007), de que nos processos de autoidentificação de comunidades como quilombolas, a territorialidade se apresenta como condição de aplicação da noção de etnicidade²⁴. No caso dos quilombos, esses diferentes processos político-sociais formam o que Almeida (2006:25) chamou de “territorialidades específicas”, que originam territórios específicos no interior de um Estado pluriétnico.

Os territórios étnicos devem ser entendidos, portanto, como fruto de relações sociais, políticas, jurídicas, econômicas e culturais que se estabeleceram num espaço ao longo da história, no qual diversos acontecimentos territoriais se sobrepõem (LITTLE, 2002). Mais do que seus aspectos físicos-ambientais, destaca-se a conduta de seus ocupantes na sua composição, administração, e conseqüentemente, as suas responsabilidades, individual e coletiva, frente aos cenários que se constroem (Idem).

O campo de forças e as relações de poder entre grupos sociais que se estabelecem em um determinado espaço se apresentam como pontos fundamentais a serem abordados nos estudos territoriais. Com esse intuito, diversos pesquisadores priorizam investigar as atividades produtivas, especialmente as relações entre capital e trabalho e os embates entre classes sociais²⁵. Porém, o território é também estabelecido e mantido por dimensões mais subjetivas, que incluem os saberes, os sentimentos de reciprocidade, identificação e pertencimento e as ideologias do grupo (LITTLE, 2002)²⁶. Isso significa que para além de uma apropriação política e econômica do espaço, há uma apropriação simbólica, em que a distribuição, utilização, classificação,

²⁴ Roberto Malighetti (2007:238) seleciona citações de documentos de 1996 sobre a comunidade quilombola Frechal, em que Alfredo Wagner Almeida afirma que a “territorialidade funda a identidade étnica de cada comunidade negra”.

²⁵ Essa abordagem é predominante nos estudos territoriais clássicos da geografia agrária.

²⁶ Paul Little (2002:4) utiliza o conceito de cosmografia para definir esses “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Outros autores, tais como Cardoso de Oliveira (2006), Almeida (2000, 2006b), Haesbaert (2005), Malighetti (2007) veem esses elementos “subjetivos”, como constituintes da própria territorialidade do grupo.

delimitação e defesa do território são também produto do imaginário coletivo, (HAESBAERT, 2005: 6783).

Assim como a territorialidade, a “diferença racial” de um determinado grupo social passa a se apresentar como elemento importante na configuração étnica²⁷. Apesar de as minorias étnicas no Brasil serem reconhecidas como componentes de um país pluriétnico – o que significa que elas não estão em um território propriamente estrangeiro - os processos de disputas territoriais também contribuem para uma frequente evocação de uma perspectiva de “raça”. Isso fica bastante evidente quando, ao longo do processo de reivindicação territorial, um grupo passa a afirmar enquanto um povo distinto e em alguns casos enquanto “uma raça” distinta. Diante disso, achei pertinente buscar reflexões mais atuais acerca dos usos do conceito de raça nos estudos sociológicos e antropológicos.

Atualmente, há certo receio, dentro das ciências sociais, do uso do conceito de raça em função da carga ideológica opressiva que acompanha essa noção, acreditando que ela contribuiria para a perpetuação das desigualdades entre diferentes grupos humanos. Alguns recorrem a um discurso cientificista, alegando que o termo deve ser abandonado, uma vez que a Biologia nega a existência de diferentes raças humanas há pelo menos quatro décadas. Por outro lado, uma corrente de pesquisadores e militantes do movimento social defende a utilização da noção de raça nas ciências sociais, acreditando ser possível a construção de um conceito sociológico, desprendido de qualquer fundamentação objetiva, natural, ou biológica. Para Antônio Sergio Guimarães (1999:29):

No seu emprego científico, não se trata de conceito que explique fenômenos ou fatos sociais de ordem institucional, mas de conceito que ajude o pesquisador a compreender certas ações subjetivamente intencionadas, ou o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais.

Nesse sentido, o conceito de sociológico de “raça” não se prestaria mais a definir os critérios de diferenciação dos grupos humanos em termos de traços fenotípicos, de cultura, de origem comum ou parentesco, como ocorreu desde o século XIX. Ele

²⁷ Autores como OLIVEIRA (2000), Sayad (1998) constataram processos de etnização e racialização das identidades nacionais, de grupos de migrantes residentes nos territórios de acolhida. É, por exemplo, o que ocorre com os “árabes” na Europa, com os “latinos” nos Estados Unidos e com os “africanos” em diversos países, incluindo o Brasil.

serviria às ciências sociais para compreender a desigualdade estrutural entre diferentes grupos em um mesmo Estado e a ideologia que justifica tais desigualdades, “em termos de um pretenso caráter natural da ordem social” (Idem: 26).

Na década de 1950, sobretudo devido ao impacto da Segunda Guerra Mundial, a noção de raça foi problematizada, sendo incorporada à sua definição a ideia de que as diferenças são socialmente construídas, em virtude de diferenças físicas reais ou putativas. Em outras palavras, os fenótipos ganham sentido social por meio de crenças, valores e atitudes. Para alguns autores, na falta de marcas físicas, os grupos diferenciados deveriam ser chamados de étnicos. De acordo com Thomas Eriksen (1993:12):

Etnicidade é um aspecto das relações sociais entre agentes que se consideram culturalmente distintos dos membros de outros grupos com os quais eles mantêm um mínimo de interação cultural. Etnicidade pode ser também definida como uma identidade social, caracterizada por parentesco metafórico ou fictício.

De acordo com essa definição, Eriksen (Idem) aponta que a distinção entre grupo étnico e grupo racial se mostra bastante problemática, pois “muitas ideologias étnicas tendem a enfatizar uma *descendência comum*” e um *parentesco* entre os membros do grupo, ambos elementos que por décadas foram pilares da definição de raça. As primeiras definições de “comunidades étnicas” já problematizavam esta questão. Max Weber (1999[1922]: 267) no capítulo “Relações Comunitárias Étnicas”, indicava que “uma fonte da ação comunitária muito problemática (...) é a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: ‘a pertinência da raça’”. Segundo Guimarães (1999:24), o grupo racial seria, portanto, um tipo particular de grupo étnico, em que a ideia de raça originou ou sedimentou uma certa etnicidade. Apesar das especificidades de cada conceito, a noção de “raça”, em função da carga ideológica, foi em muitos casos substituída pela noção de etnia. Porém tal substituição limitaria a possibilidade de distinções analíticas, pois o conceito de etnicidade, por ser mais amplo, contorna as dificuldades de análise, mas não as resolve (GUIMARÃES, 1999: 23).

Entre as décadas de 1940 e 1950, pesquisadores norte-americanos envolvidos em estudos de comunidade no Brasil (Donald Pierson, Charles Wagley e Marvin Harris)

acreditavam que a sociedade brasileira era multirracial, mestiça e estruturada em classes sociais, e conseqüentemente a categoria mais importante para a compreensão da dominação política e social seria *classe* e não *raça*. Harris (1974: 61) chegou a negar a existência de raças no Brasil, atribuindo o preconceito/discriminação de cor à dominação de uma classe sobre outra. Propuseram então que a classificação por “raça” fosse substituída pela construção de grupos de cor, seguindo a prática brasileira de atribuição de cor pelos indivíduos. Esses autores acreditavam também que os grupos raciais, étnicos ou mesmo as classes sociais eram grupos abertos (em oposição às castas), definidos por seus próprios integrantes a partir da autoclassificação. Essas duas perspectivas geraram grande reação de estudiosos das relações raciais no Brasil, sobretudo os da escola paulista, envolvidos no Projeto UNESCO, tais como Florestan Fernandes e Costa Pinto (MAIO, 1999)

De forma bem resumida, Florestan Fernandes (1955) consegue impor na academia a ideia de que o *preconceito de cor* era racial e não de classe, sendo a democracia racial brasileira fundamentalmente um mito. Assim, longe de prescindir da noção de “raça”, o preconceito brasileiro de marca (cor) - diferente do preconceito norte americano de origem, conforme apontou Oracy Nogueira (1998) - caracterizaria um racismo muito peculiar. Para Guimarães (1999: 43,44) após a substituição de uma ordem escravocrata por outra ordem hierárquica no Brasil, a ‘cor’ passou a ser uma marca de origem, funcionando “como uma imagem figurada de raça”. Em outras palavras, os brasileiros só se classificam em termos de cor porque estão imersos em ideologias raciais, caso contrário tais traços fenotípicos não teriam significado.

Além dos séculos de escravidão e das conseqüências do regime escravista no pós-abolição, inúmeras teorias racialistas do século XIX contribuíram para a manutenção da marginalização do negro nos contextos rural e urbano brasileiro (SCHWARCZ, 1993). Partindo do pressuposto da “inferioridade da raça africana”, a identidade negra foi redefinida negativamente por grupos sociais dominantes, que a associaram a características depreciativas, tais como limitação intelectual e tendência à criminalidade (*Idem*). A cor da pele, enquanto a principal marca da identidade negra, se tornou um estigma imputado aos afrodescendentes. Não é de se estranhar que uma das estratégias desses grupos tenha sido a negação da própria cor, numa tentativa de negar tudo aquilo que estava associado a ela. A invisibilidade do negro foi, portanto, o

resultado de um poder hegemônico e do agenciamento dos próprios sujeitos estigmatizados.

A noção de raça, também enquanto categoria nativa, se mostra fundamental para a compreensão dos relatos de discriminação, bem como dos processos de afirmação identitária. A maioria dos estudos sobre comunidades quilombolas abordam o tema da emergência de grupos étnicos ou da identidade étnica, mas por vezes negligenciam uma análise sob uma perspectiva racial. Nesse sentido, corroboro com Guimarães (1999: 25), quando este questiona: “se não for à raça, a que atribuir as discriminações que somente se tornariam inteligíveis pela ideia de ‘raça’?” Trazendo esta perspectiva à realidade dos quilombos: a que atribuir séculos de violência física e simbólica, exclusão e invisibilidade?

Um grande número de pesquisadores que analisaram processos de autorreconhecimento quilombola em todo o Brasil (cf. BRASILEIRO, SAMPAIO, 2002) observaram que as comunidades têm acionado a cor da pele – assim como o parentesco e a “cultura” - como um importante sinal diacrítico do grupo, ressignificando a própria condição do negro. Esse processo foi similar ao que ocorreu com a identidade indígena, que se transformou, passando de uma condição de inferioridade e discriminação, para um elemento de dignidade coletiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Nos capítulos quatro e cinco examinarei a historicidade desse processo. Portanto, o reconhecimento da identidade quilombola não é apenas um direito político, mas se trata também de um imperativo moral, que permite a criação laços de pertencimento comunitário e a reversão do estigma.

Diante desse complexo processo de “tornar-se” quilombola, que repercute tanto na individualidade quanto na coletividade, as noções de comunidade, etnicidade, raça cultura e territorialidade se mostram fundamentais para a análise da produção social das diferenças que possibilitaram a emergência da identidade étnica. Além de serem categorias analíticas, *comunidade*, *raça* e *cultura* são categorias também nativas, que são agenciadas por esses novos sujeitos políticos. Interessa-me particularmente nessa dissertação compreender de que forma esses termos, inicialmente próprios das ciências humanas, foram apropriados e mobilizados nas comunidades autorreconhecidas como quilombolas.

CAPÍTULO 2 - O “TEMPO DAS COMUNIDADES”: O PROCESSO DE AUTORRECONHECIMENTO QUILOMBOLA NO GUAÍ

O município de Maragogipe localiza-se na região do Recôncavo Baiano, às margens da Baía do Iguape e faz limite com a Baía de Todos os Santos, Saubara e Salinas das Margaridas a leste; Jaquaripe e Nazaré ao sul; São Filipe a oeste e São Felix e Cachoeira ao norte. Maragogipe encontra-se na porção sul do Recôncavo, a 133 km da capital baiana e 69 km de Feira de Santana, pelas rodovias BR 324 e BA 026. O município abrange uma área de 436 km², com uma população estimada de 43.921 habitantes, havendo, portanto, uma densidade demográfica de 100,73 habitantes por quilometro quadrado.

Mapa 1: Localização de Maragogipe no mapa da Bahia.



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Maragogipe>

A composição administrativa, de acordo com a Lei nº 628 de 30 de dezembro de 1953, ainda em vigor, é de 06 distritos: Maragogipe (sede municipal), Guaí, Guapira,

para uma redução da população rural no Guai de 3.980 para 3.293 pessoas, mas acredita-se que esse número tenha reduzido ainda mais nos últimos 15 anos, em função de grandes migrações rural-urbana e sobretudo da migração do interior para a capital baiana. Os levantamentos demográficos do INCRA e da Secretaria de Promoção da Igualdade do Estado da Bahia (SEPROMI) realizados em 2008, apontam a existência de cerca de 330 famílias na zona rural do Guai território quilombola que, seguindo uma média de 6 pessoas por família, totalizando um máximo de 2000 pessoas.

Tabela 1: Distribuição da população de Maragojipe, nas zonas rural e urbana, por distrito, em 1991 e 1996.

Distritos de Maragojipe	População Urbana		População Rural		População Total	
	1991	1996	1991	1996	1991	1996
Maragojipe (sede)	13.519	13.406	1.324	1.318	14.843	14.724
Guapira	75	153	6.877	5.638	6.952	5.791
Coqueiros	1.482	1.521	3.559	3.053	5.041	4.574
Najé	1781	1.883	1.586	1.239	3.367	3.122
São Roque do Paraguaçu	3.009	3.179	1.013	562	4.022	3.741
Guai	606	691	3.980	3.293	4.586	3.984
Total	20.472	20.833	18.339	15.103	38.811	35.936

Fonte: IBGE – Censos Demográficos de 1991 e 1996.

Em 1999, Raimundo Marcos da Silva (que atualmente é um importante mobilizador da luta quilombola) esteve pela primeira vez na zona rural de Maragojipe pela Pastoral do Menor, com o papel de articular lutas em prol das crianças do Recôncavo. Como a maior parte dessas crianças era filha de pescadores e marisqueiras e as atividades em geral envolviam os pais, o foco das discussões aos poucos se transformou. Na época muitos pescadores e marisqueiras se queixavam da extrema exploração do trabalho e demonstravam preocupação com os possíveis impactos de um grande empreendimento da Votorantim: a barragem Pedra do Cavalo. A zona rural de Maragojipe foi então identificada como área especial para um processo de fortalecimento e articulação de movimentos sociais de base e consequentemente o

projeto conduzido por Marcos (como é conhecido) passou a integrar a agenda da Comissão Pastoral da Pesca.

Em entrevista realizada em Salvador no dia 02/08/2010, Marcos informou que já havia participado de uma comunidade eclesial de base, tendo integrado mais tarde a Pastoral da Juventude do Meio Popular e o movimento social Quilombo do Orobu, de jovens negros na luta pela redução de desigualdades étnico-raciais na periferia de Salvador. Assim, em 2000, nas primeiras ações junto às comunidades rurais maragojipanas, Marcos contava com experiências anteriores de organização comunitária e de discussão sobre a temática do racismo no Brasil. Porém, as reuniões conduzidas pela CPP na época se limitavam aos temas ligados à questão trabalhista, tais como o direito previdenciário, a geração de renda, a segurança das embarcações, o beneficiamento do pescado e a indenização por danos ambientais nos manguezais.

Segundo Marcos²⁸, desde o início, a CPP identificou a estrutura fundiária como sendo o problema central das várias comunidades pesqueiras da zona rural de Maragojipe, mas o tema não era pautado nas reuniões. A cautela dos pescadores em discutir a questão da terra se devia ao histórico conflito entre fazendeiros e posseiros e aos recorrentes casos de violência que afligiam as comunidades na época. Porém, os pescadores e marisqueiras de Maragojipe, por intermédio da CPP, começaram a interagir com pescadores e marisqueiras de outras regiões do Recôncavo Baiano, que traziam novas discussões às reuniões e entre elas a questão do direito à terra. Dessa articulação se criou o Movimento dos Pescadores da Bahia (MOPEBA), cujos membros eram líderes predominantemente das comunidades pesqueiras da Ilha de Maré, de Cachoeira, de Maragojipe e Santo Amaro.

Durante o ano de 2003, a Associação dos Advogados dos Trabalhadores Rurais (AATR), a convite da CPP, coordenou o curso “Juristas Leigos”, com objetivo de empoderar os membros do MOPEBA com conhecimentos sobre reforma agrária, formas de acesso à terra e direito dos povos e comunidades tradicionais. Entre os participantes estavam presentes duas marisqueiras do Guaí: Janete Barbosa Senna, do Guerém, que hoje se auto intitula marisqueira, trabalhadora rural, quilombola, e Lenira dos Santos Calheiros, do Jirau Grande, que se define como marisqueira quilombola lavradora e

²⁸ Informação obtida em entrevista realizada na sede do COO em Salvador no dia 02/08/2010.

apicultora.²⁹ O curso não apenas capacitou os membros do MOPEBA para o debate e a ação política sobre a questão da terra, como os estimulou a mobilizar suas comunidades para a reflexão coletiva acerca dos problemas que afetavam a todos. Um dos objetivos do curso era exatamente formar líderes comunitários, contribuindo para o fortalecimento das organizações locais e para a elaboração de propostas comunitárias que visassem solucionar os problemas detectados.

No mesmo ano, a advogada da AATR, Marta Pinto dos Anjos³⁰ - que na época assessorava a Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas atividades realizadas na Ilha de Maré - palestrou numa reunião do MOPEMA ocorrida em Bananeiras (Ilha de Maré) sobre a questão fundiária e as novas bases legais para a questão quilombola. Nessa reunião, em que foi apresentado o procedimento de regularização dos territórios de quilombos e as experiências de luta pela terra do oeste da Bahia, estavam presentes membros do CPP e pescadores das comunidades de São Francisco do Paraguaçu e Salamina.

Na mesma época, a comunidade Salamina, também localizada no extremo sul de Maragojipe, nas proximidades do Guaí (ver mapa 1), estava sendo ameaçada de expulsão pela então proprietária das terras da Salamina. Diante disso líderes do movimento dos pescadores consultaram a CPP para saber o que poderia ser feito. De acordo com Marcos, foi a primeira vez a questão fundiária foi pautada na zona rural maragojipana. Assim, na primeira visita à Salamina as discussões sobre a legislação para quilombos foram retomadas. Com base na experiência da CPT, o CPP desenvolveu uma metodologia para estimular uma discussão sobre identidade, buscando abordar temas como a posse histórica das terras, a afro descendência e a resistência à escravidão, informando que para comunidades com este perfil havia uma lei específica. Para Marcos, ao se reconhecerem na lei, os moradores de Salamina deram início a um processo de auto-identificação da comunidade como quilombola.

O pioneirismo do autorreconhecimento da Salamina se deveu muito à conjuntura socioeconômica em 2004. A situação tinha chegado num limite, uma vez que a então proprietária das terras da Salamina havia dado um ultimato para que as famílias

²⁹ Janete nasceu no Guerém em 12/10/1971 e estudou até a sexta série e Lenira dos Santos Calheiros, nasceu no Girau Grande em 06/02/1964 e estudou até a quarta série.

³⁰ Marta Pinto faleceu em 24 de dezembro de 2010, o que impossibilitou a realização de uma entrevista, conforme planejado.

deixassem o local. Segundo contam, a fazendeira foi bem menos violenta que os proprietários antecessores, como seu avô, conhecido como Rosalvo Velho, que explorou por décadas o trabalho dos posseiros e energicamente os reprimiu, através de proibições de toda sorte, ameaças e até castigos físicos. No entanto, a fazendeira não seguiu a histórica estratégia dos fazendeiros da região, de tolerar a permanência de posseiros nas fazendas, fechando a válvula de escape que por décadas impediu a explosão de um confronto.

Os moradores da Salamina já tinham ideia das possíveis consequências de uma não reação frente às ameaças. O exemplo vinha das comunidades vizinhas localizadas no Guaiá, que já haviam passado por situações bastante semelhantes à de Salamina em meados da década de 1960³¹. No entanto, na época não houve mobilização coletiva e as poucas lideranças que emergiram foram duramente reprimidas. O resultado foi a expulsão de muitos moradores do Baixão do Guaiá e do Guarucu, que migraram para a capital baiana ou para fazendas vizinhas onde a posse era tolerada, além da extinção da comunidade Anastácia.

Uma vez que não se tinha mais nada a perder – pelo contrário, a grande expectativa era de ter não apenas terra, mas luz, estrada, e quem sabe uma escola ou um posto de saúde - a maioria dos moradores da Salamina rapidamente se envolveu na emergente luta quilombola. O apoio de entidades de assessoria e de movimentos sociais e, sobretudo, a rede de trocas de informações e experiências político-organizativas, proporcionada pelo MOPEBA, contribuiu decisivamente para o fortalecimento dos laços comunitários da Salamina e posteriormente das comunidades vizinhas. A questão quilombola foi discutida em várias reuniões do MOPEBA na presença de pescadores de diversas comunidades da região, fazendo com que as informações sobre o direito agrário se espalhassem. Os padres que acompanhavam a luta das comunidades pela permanência na terra, também tiveram um importante papel na divulgação da lei para quilombos - *“que se espalhou como pavio de pólvora”*³² - uma vez que percorriam semanalmente toda a região, fazendo missas e coordenando grupos católicos nas comunidades.

³¹ Essa história será melhor explicada no próximo capítulo.

³² Depoimento de Mário Soares, colhido no Baixão do Guaiá, em 03/01/2010.

Em 2004, líderes de Salamina portando faixas e cartazes, aproveitaram a visita da então ministra da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Matilde Ribeiro, ao município de Cachoeira, para entregar pessoalmente um documento da comunidade se reconhecendo como quilombola e denunciando a ameaça de expropriação das famílias da Salamina. De acordo com Marcos³³, até então ninguém havia sentido segurança de iniciar uma luta fundiária em uma região com tantos casos de violência e opressão. Os demais líderes do MOPEMA que também estavam presentes no ato político, inspiraram-se nos colegas e se encorajaram a integrar a luta pela terra. Assim, o evento se tornou um marco simbólico para as comunidades da região, que começaram a pautar a questão quilombola nas reuniões do MOPEBA.

A publicação da Certidão de Autorreconhecimento da Salamina pela Fundação Cultural Palmares (FCP), ocorrida em 10 de dezembro de 2004, desencadeou uma onda de auto-identificação quilombola em toda a região. De acordo com Marcos (CPP), em uma reunião do MOPEBA ocorrida em janeiro de 2005, seu Altino da Cruz, pescador e lavrador da comunidade São Francisco do Paraguaçu, pronunciou que se Salamina era um quilombo, então São Francisco também era, porque as histórias da escravidão e do trabalho eram as mesmas³⁴. Em 12 de julho de 2005 São Francisco do Paraguaçu obteve a certidão de autorreconhecimento como quilombola. Lenira dos Santos Calheiros, lembra a primeira explicação que ouviu sobre quilombos:

“Ele [Marcos da CPP] disse: Lula fez um decreto dando direito ao INCRA demarcar as terras dos quilombolas. Aí ele disse: Vocês aqui se acham de que cor? Aí ele fez aquela coisa para saber que cor era a gente³⁵. Aí todo mundo disse que a cor era negra. Eu sou negra. Aí ele disse: E vocês querem que o governo ajude vocês? É porque fica mais fácil. A luz de vocês vem mais fácil. Vocês vão conseguir as coisas bem mais fácil sendo quilombola. Vocês querem? Aí eu disse: Pé que não anda não dá topada. A gente embarcou nessa. Aí a gente sentou, fez o documento e mandou para a Fundação Palmares. (...) Na época, quando ele [Marcos] falou de quilombo, ele deu o exemplo da Salamina, que a Salamina já estava com a certidão na mão. Aí ele disse que o governo tinha por obrigação dar as terras que eram dos antepassados da Salamina. Dos antepassados de vocês, ele disse. Pelo sofrimento de vocês e pelos antepassados de vocês. Então a gente disse: a gente vai cair dentro, porque isso daqui é da gente. Na

³³ Entrevista realizada na sede do CPP em Salvador, no dia 02/08/2010.

³⁴ Seu Altino se tornou um dos principais líderes do movimento quilombola do Recôncavo e veio a falecer em 18 de dezembro de 2008, aos 60 anos.

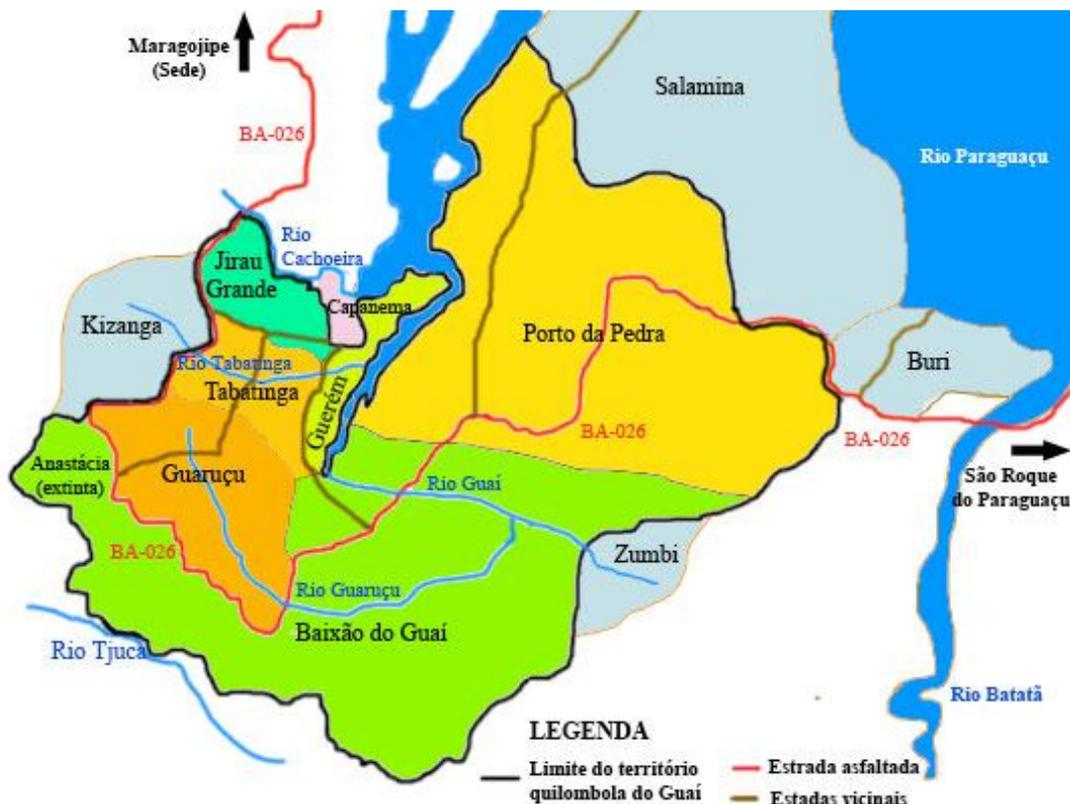
³⁵ “Aquela coisa” refere-se a uma dinâmica de discussão sobre a situação dos negros e negras no Brasil, sobre escravidão e sobre o trabalho precário ainda exercido por negros e negras no país.

época eu não sabia dizer o que era quilombo, mas sabia que era bom para a gente”
(Trecho da entrevista com Lenira dos Santos Calheiros, realizada no Jirau Grande em 03/01/2010).

O fortalecimento das organizações de base e o empoderamento de líderes comunitários com informações sobre direito agrário e trabalhista (objetivos iniciais da CPP) e, posteriormente, sobre direito étnico, intensificaram um processo político-identitário no Guáí, que deu origem a projetos de caráter coletivo, entre eles o autorreconhecimento quilombola. Conforme fica evidente no depoimento supra, algo bom em termos de direitos sociais e de infraestrutura básica poderia chegar às comunidades, mas para isso seria preciso não só acionar, mas oficializar uma identidade coletiva. É nesse sentido, no que se refere às identidades que possibilitam o acesso a direitos específicos, como a quilombola, que Bourdieu (1989:129) afirma que “a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença”. Nesse movimento de “oficializar a identidade coletiva”, Marcos da CPP e Marta da AATR desempenharam importante papel tanto na tradução político-cultural da categoria estatal “quilombola” para categorias nativas (tais como lavrador, pescador, marisqueira), como na capacitação dos líderes comunitários para elaborar o documento necessários e abrir o processo administrativo junto à FCP.

As comunidades rurais do Guáí se autorreconheceram como remanescentes de quilombos, pouco depois de Salamina, atual confinante do território quilombola do Guáí (ver mapa 3, na próxima página). A primeira Certidão foi da comunidade Porto da Pedra, publicada em 08/07/2005. Paralelamente, Lenira Calheiros (marisqueira e lavradora supramencionada), encabeçou a solicitação da Certidão de Autorreconhecimento das comunidades Jirau Grande e Tabatinga, que foram publicadas pela FCP em 11/07/2005. No mesmo dia foi publicada a certidão do Guerém, que havia sido solicitada por Janete Barbosa Sena do Guerém, após obter informações sobre a lei para quilombos, em uma reunião do MOPEBA. No ano seguinte Lenira e Janete, após se reunirem com moradores do Guarucu e da Kizanga, solicitaram à FCP a Certidão de Autorreconhecimento dessas comunidades, que foram publicadas em 27/11/2006. Somente a comunidade Baixão do Guáí não solicitou a certidão.

Mapa 3 - Comunidades rurais de Maragojipe, autorreconhecidas como quilombolas. As de Guai estão destacadas em colorido e as demais estão em cinza.



Fonte: Base cartográfica do banco de dados do INCRA, com alterações feitos por mim.

A mobilização das comunidades do Guai, que culminou na sequência de autorreconhecimentos, já vinha ocorrendo desde 2000, quando os espaços de discussão do MOPEBA potencializaram dinâmicas existentes de resistência e incitaram novas formas organizativas. Nesse período os agentes da CPP incentivaram a união dos pescadores e lavradores do Guai, aconselhando a criação de cooperativas de trabalho ou associações profissionais, além de uma rede de trocas de conhecimento e ajuda, visando a melhoria da comercialização de produtos locais, principalmente o pescado. Práticas de solidariedade e reciprocidade ligadas à produção, tais como “adjutórios” ou “farinhadas”³⁶ já existiam muito antes da chegada da CPP, no entanto elas se

³⁶ No dicionário Aurélio, adjutório é o termo usado para uma relação de comunhão que tem como princípio a reciprocidade genuína, fundamentada na solidariedade, na partilha, na gratuidade, na fraternidade, na cooperação e na satisfação pessoal. No Guai essa palavra significa mutirão que envolve a família e os vizinhos, para a construção de casas ou para o preparo do solo para o plantio. Já as farinhadas são mutirões para fazer farinha, utilizando também a mão de obra familiar e da vizinhança.

restringiam ao espaço dos sítios, envolvendo somente os membros de uma mesma família ou, no máximo, os moradores dos sítios vizinhos. Até então, não havia atividades ou projetos que envolvessem todos os moradores da comunidade ou que beneficiassem o conjunto das pessoas. Na verdade, conforme os relatos de diversos moradores do Guai (coletados entre 2008 e 2010), antes da mobilização iniciada em 2000, a própria noção de comunidade era diferente. Listando as várias expressões usadas nesses depoimentos para se referir aos moradores do Guai “*antes da chegada da CPP, quando ainda não tinha tanto essa coisa de ser de comunidade, de união, de reunião*”³⁷, cheguei aos termos: “moradores das fazendas do Guai”, “famílias da roça do Guai”, “famílias de posseiros”, “famílias de rendeiros”, “famílias de roceiros”, “lavradores”, “agricultores” e “trabalhadores rurais”, “trabalhador de roça” e “trabalhador de enxada”. Lenira esclareceu:

“Essa coisa de comunidade foi depois da chegada da Pastoral [CPP]. A gente tomou um curso de Juristas Leigos [da AATR] e se começou a falar dessa coisa de comunidade, comunidade tradicional. Eu perguntei o que era isso. A nossa ignorância era tamanha, que quando alguém da cidade perguntava onde a gente morava, a gente dizia que morava na roça, na roça do Guai. Ou, se morava na fazenda, dizia o nome da fazenda. Então aqui não era comunidade. Era só roça ou fazenda. Agora a gente sabe que comunidade é um bando de gente junta, de um mesmo lugar, que briga por um mesmo objetivo” (Entrevista com Lenira dos Santos Calheiros, realizada em Jirau Grande no dia 08/01/2010).

As atividades promovidas pelos agentes da CPP e da AATR foram de fato fundamentais para a construção do sentido de comunidade no Guai, porque foi a partir do que os membros do MOPEBA aprenderam nelas – sobre desigualdade e injustiça social, de uma perspectiva étnico-racial, de classe e de gênero - que passaram a estimular a união entre os moradores do Guai e a liderar a organização em torno de uma luta social do grupo. Em outras palavras, no encontro com agentes da CPP e AATR, os membros do MOPEBA participaram de uma longa e permanente negociação de significados, em que foram se apropriando de uma linguagem que ampliou as possibilidades de comunicação não apenas entre suas comunidades e o Estado, mas entre as comunidades rurais de Maragogipe e dentro de suas comunidades, uma vez que se os diálogos internos sobre o próprio grupo se intensificaram. É nesse sentido que se

³⁷ Trecho da entrevista com Lenira dos Santos Calheiros, realizada em Jirau Grande no dia 08/01/2010.

pode entender a própria etnicidade como uma linguagem. Para Manuela Carneiro da Cunha (2009:237),

(...) significa que a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem.

Ao se apropriarem de categorias que possibilitam a comunicação em vários níveis, alguns integrantes do MOPEBA, como Lenira Calheiros e Janete Senna, se tornaram líderes comunitários. Se inicialmente o que motivou Janete a integrar o movimento dos pescadores foi a possibilidade de melhorar a condição de sua família a partir do conhecimento acerca dos direitos sociais e previdenciários, posteriormente foi a vontade de passar esse conhecimento para os outros e ver a melhoria de sua comunidade³⁸. Mas, de acordo com a própria Janete, essa comunidade ainda não existia enquanto grupo. Desse modo, mais do que retransmitir informações para suas comunidades, as líderes assumiram o importante papel de constituir simbolicamente suas comunidades, a partir de estratégias de fortalecimento do sentimento de pertencimento ao grupo.

Quando eu perguntei para Janete porque os moradores do Guai não se viam como comunidade, ela me explicou que as mesmas famílias que moram no Guai a décadas (ou séculos) costumavam dizer que eram do Guarucu, da Tabatinga, Baixão do Guai porque esses eram os nomes das localidades por onde nascem ou passam rios homônimos. Ou seja, no Baixão do Guai nasce o Rio Guai, no Guarucu, nasce o rio Guarucu e na Tabatinga passa o Rio Tabatinga. Já Guerém e Jirau Grande são nomes dados a outras localidades, mas que remetem, respectivamente ao povo indígena que habitava a região (os Guerém) e à armadilha de caça que se pendura na copa das árvores ou à uma estrutura de madeira feita nas cozinhas, onde se coloca a louça para secar. Ainda de acordo com Janete, sempre houve parentesco entre as famílias dessa região, mas mesmo assim as pessoas não se viam como comunidade, porque não estavam unidas como agora. Diante disso, fica claro que a concepção que Janete tem de comunidade (e que é partilhada por outras pessoas do Guai) está vinculada à união

³⁸ Explicação dada pela própria Janete em entrevista realizada em Guerém no dia 04/01/2010.

política. Isso mostra que o parentesco, em si, não produz pertencimento comunitário, a não ser que ele seja pensado como tal (o que, aliás, veio a ocorrer posteriormente).

As primeiras ações para fortalecimento da união do grupo foram no sentido de mostrar que todos do Guai partilhavam das mesmas profissões: marisqueira e pescador e que, portanto, tinham os mesmos direitos. Em seguida, Lenira e Janete começaram a organizar reuniões, com apoio da CPP e de outros membros do MOPEBA, para a fundação da Associação Guaípanema, de pescadores e marisqueiras do Guai e Capanema para que mais benefícios chegassem ao Guai. Para Janete:

“As pessoas passaram a chamar o Guai de comunidade a partir do momento que a gente passou a trabalhar em grupo para formar a associação Guaípanema. A gente viu que trabalhar em comunidade tinha mais vantagem. Até então não tinha essa junção de pessoas para formar grupo e querer conhecer o lugar que a gente vive” (Entrevista com Janete Senna, realizada em Guerém no dia 04/01/2010).

Os benefícios alcançados por todos os pescadores e marisqueiras através da associação (por exemplo, documentação de pesca e aposentadoria) fortaleceram a ideia da ação em grupo e aumentaram a confiança e o prestígio de Lenira e Janete em toda a região. Lenira já gozava de popularidade por ser da numerosa família Calheiros, bastante conhecida no Guai³⁹ e também porque, ajudava moradores do Guarucu, Tabatinga e Jirau Grande que estivessem passando dificuldades econômicas ou de saúde, fazendo doações de roupas e alimentos arrecadados. Por conta dessa personalidade, que a própria Lenira descreve “como *uma Irmã Dulce negra*”, moradores de todo o Guai se sentiram a vontade para confiar em Lenira quando esta passou a buscar melhorias para o Guai em nome do grupo. Para Marcos, da CPP, Lenira é o ele chamou de uma “*liderança natural*”, porque ela já tinha respeito e credibilidade entre os moradores do Guai antes mesmo da chegada dos agentes de organizações de apoio.

Após o reconhecimento da Salamina como quilombola, Janete passou a organizar com Lenira reuniões pelas comunidades para discussão sobre a questão da

³⁹ Na história local, os Calheiros descendem da antiga fundadora da Tabatinga, a índia Leandra, fazendo que essa família seja reconhecida como uma das mais antigas. A maioria dos Calheiros mora no Jirau Grande, mas têm “parentes de sangue” na Tabatinga, no Guarucu, Baixão do Guai e constituíram vínculos familiares com o Porto da Pedra, através de matrimônio. A família Calheiros é também conhecida porque as irmãs de Lenira, Tina Calheiros e Mara Calheiros são respectivamente professoras das escolas públicas de Porto da Pedra e da Tabatinga e o irmão Calheiros é agente comunitário de saúde.

terra atraindo outros moradores do Guaí, mais ligados à atividade agrícola, sobretudo lavradores do Guarucu e Baixão do Guaí. Na época (2005), a família de Janete estava sendo ameaçada de expulsão por um dos proprietários das terras do Guerém e do Baixão do Guaí, localizadas às margens do mangue. O enfrentamento e a resistência de Janete, sobretudo através do argumento de que ali se tratava de uma comunidade quilombola – mostraram aos outros moradores do Guaí que conhecendo os direitos era possível vencer a luta pela terra. O interessante que nesse evento nenhum documento foi escrito e nenhum órgão (como Polícia Militar, FCP ou INCRA) foi acionado. Janete e seus familiares apenas permaneceram na terra, convictos de que tinham esse direito, transformando o acontecimento num símbolo da resistência dos posseiros e especialmente das mulheres.

Entre 2005 e 2006 Lenira e Janete passaram a divulgar que as comunidades do Guaí eram quilombolas, explicando que além do fato de todo mundo ter as mesmas profissões (lavradores e pescadores/marisqueiras), todas as famílias estavam nas mesmas condições de pobreza, sem acesso a infraestrutura básica e abandonadas pelo poder público. Esse estímulo à consciência coletiva acerca das semelhanças do grupo potencializou o sentimento de identificação e pertencimento às comunidades do Guaí. Assim, quando Lenira divulgou “*o projeto quilombola*”, que poderia reverter essa situação coletiva, muitas pessoas quiseram aderir. Isso vai ao encontro da perspectiva de Cohen (1985:13) sobre o processo de construção simbólica da comunidade, na medida em que as líderes atribuíram ao termo comunidade significados relacionados à exclusão do grupo e à falta de acesso a direitos, transformando-o num referente para a identidade quilombola e numa estratégia social e política, capaz de manter ou reverter uma situação social. Quando eu perguntei, o que era o tal projeto quilombola, que Lenira havia explicado, obtive as seguintes respostas:

“Antes eu entendia que quilombola era esse negócio de negros, mas a Lenira falou assim que era esse negócio de projeto de terras. Quem entrasse pros quilombolas teria participação no ‘dividimento’ da terra” (entrevista com Ademir dos Anjos Correia, realizada no Guarucu em 08/01/2010).

“Eu entendi assim: que quilombo era um projeto do governo que ia chegando para a área da gente, um projeto sobre terra, de liberação de terras para os posseiros” (entrevista com Sandra Conceição Lessa, realizada no Guarucu em 08/01/2010).

“Quem falou de Quilombo foi Lenira. Na época ela explicou pra todo mundo o que era quilombola. Disse que quilombo ia ser mais fácil para a gente, que teria mais direito, que a gente ia poder ter cesta básica” (entrevista com Ilma Meneses, realizada no Jirau Grande no dia 04/01/2010).

“Os Calheiros me explicaram que o Projeto ‘colombola’ era bom para todo mundo e para mim também. Que iria chegar energia elétrica, casa de farinha para quem entrasse” (entrevista com, Antônio Xavier da Silva Filho, realizada na Tabatinga, no dia 07/01/2010).

A estratégia de apresentar a identidade quilombola como um projeto jurídico-político a ser acionado em função de um déficit coletivo de direitos foi bastante eficaz no Guaí, no que se refere à união dos moradores. Muitas pessoas (entre integrantes do movimento quilombola e não integrantes) disseram que com o autorreconhecimento como quilombola, “todo mundo passou a chamar o Guaí de comunidade”. De acordo com Eliete Calheiros e Janete Senna, nas décadas de 1980 e 1990, alguns padres já tinham falado que o Guaí era uma comunidade, incentivando a união dos moradores em torno de organizações católicas. Nesse período foram criados grupos de jovens católicos e outros espaços de integração, além da própria igreja de Capanema, que já era um espaço agregador. Porém, segundo Janete, o discurso sobre comunidade não foi incorporado pelos moradores do Guaí, ainda que a maioria fosse católica na época. De acordo com ela, isso ocorreu porque não havia motivo para a união, afinal, esse tipo de “união não mudaria nada” e para ela *comunidade é exatamente a necessidade de unir várias coisas, como por exemplo, coincidência no jeito de trabalhar, de viver, por vários motivos*⁴⁰. Do ponto de vista simbólico, podemos dizer que uma religião em comum não teve, naquele momento histórico, a mesma eficácia que o trabalho comum, na construção de laços de pertencimento. Foi então que questionei: Se os moradores do Guaí, a muito tempo exercem o mesmo tipo de trabalho, porque antes não havia sentimento de comunidade? Respondendo a esta questão, a maioria dos idosos entrevistados disse que a falta de união se devia à fome, à miséria e ao excesso de trabalho. Alguns também argumentaram que a distância e autonomia entre os sítios e falta de infraestrutura também desmobilizavam a junção das famílias. Para entender isso precisei entender a dinâmica dos sítios.

⁴⁰ Trecho da entrevista com Janete Senna, realizada em Guerém no dia 04/01/2010.

Os sítios são propriedades ou posses de terras onde mora e trabalha a família, que compreende, em geral, um casal de idosos, seus filhos com os respectivos cônjuges e os netos, distribuídos em casas formadas pelas famílias nucleares. No Guaí, toda a produção agrícola e de produtos secundários voltados ao autoconsumo, como farinha e azeite de dendê, assim como o beneficiamento do pescado e do marisco e a criação de animais, ocorriam nos sítios, com o uso da mão de obra familiar. Além de local de trabalho e residência, os sítios também são espaços onde aconteciam outras práticas sociais, como festas e celebrações religiosas. A distância entre os sítios e forma de organizar e utilizar o espaço favoreceram a constituição de unidades familiares bastante fortes e autônomas, com profundos laços de reciprocidade entre seus membros, mas dificultaram quaisquer trocas entre as famílias (ou seja, entre sítios) do Guaí. Alguns moradores do Guaí atribuem à essa autonomia dos sítios (sobretudo em função do excesso de trabalho para a “*sobrevivência*”) a fraca união dos moradores do Guaí, o que nos remete à ideia de “familismo” de Banfield (1958).

Para Banfield (1958: 9,10), a socialização somente pela via da família torna os indivíduos inaptos para “agir em concerto para a realização do bem comum ou, de fato, para a realização de qualquer objetivo que transcenda o interesse material imediato da família”. Para o autor, a ausência de sentimentos de bem-estar público entre a população impediria o desenvolvimento de qualquer noção de pertencimento a uma comunidade mais extensa. Entretanto, a explicação do que o autor chamou de “familismo” não poderia ser atribuída somente à estrutura familiar, sem que a esfera econômica fosse levada em conta. Em sua pesquisa em Montegrano, Banfield (*Idem*) se depara com uma comunidade relativamente isolada de seus vizinhos, com uma economia essencialmente agrária, na qual a maioria das propriedades não produziam excedentes. Tal situação configuraria um quadro de escassez e de privações descrito por um *montegranesi* como “miséria”. A impossibilidade de geração de renda orientaria as condutas individuais para a busca do ganho imediato, gerando uma atmosfera de desunião, instabilidade e insegurança em relação ao futuro.

As semelhanças entre Montegrano e o Guaí, no que se refere à ruralidade, à falta de infraestrutura, à situação de extrema pobreza (também identificada inúmeras vezes pelos moradores do Guaí como “miséria”) e à forma de organização das famílias, poderiam nos conduzir a análises próximas à de Banfield. Até mesmo porque, os

próprios moradores do Guai chegaram a essa explicação. Porém, esse tipo de análise monocausal e ambígua, que toma a estrutura moral simultaneamente como produto da estagnação econômica e como entrave ao desenvolvimento socioeconômico é bastante limitada, e mesmo problemática (REIS, 1995:37). Sem aprofundar no fato de que a perspectiva adotada por Banfield é um tanto hobbesiana⁴¹, a questão é que ela não leva em conta outras dimensões, como as relações de poder, a desigualdade e a dimensão simbólica.

Elisa Reis (*Idem*), ao fazer uma crítica à ideia de “familismo amoral” de Banfield, destacou a profunda relação entre mudanças ideológicas e econômicas e padrões de solidariedade, destacando o impacto de situações de extrema desigualdade sobre o sentimento de pertencimento comunitário, devido à deterioração de elementos básicos da solidariedade. Para a autora, se esses elementos são levados em conta, fica mais fácil compreender as estratégias dos agentes comunitários, ao invés de atribuir a culpa pela ausência de solidariedade a um caráter “irracional” da comunidade, como fez Banfield (1958: 38). Se por um lado essa crítica é válida (porque obviamente não podemos deixar de lado a desigualdade em nenhuma explicação sociológica), por outro ela não dá conta de explicar como esses mesmos contextos de extrema desigualdade são capazes, ao contrário do que ela propõe, de produzir a identificação com um grupo. É nesse aspecto que uma abordagem simbólico-discursiva se faz necessária.

Nos últimos dez anos o Guai passou por algumas mudanças econômicas, devido ao aumento do acesso a direitos previdenciários e o aumento da renda e da segurança alimentar, a partir de 2004, através dos programas federais Bolsa Família e Fome Zero. Apesar disso, um levantamento realizado pelo INCRA e pela SEPRMI em 2007 evidenciou que a renda média das famílias do Guai era de R\$ 327,60, sendo que 20% das famílias viviam com uma renda abaixo de $\frac{1}{4}$ do salário mínimo da época (aproximadamente R\$ 104,00)⁴². Isso significa que, em termos concretos, a conjuntura

⁴¹ Para Banfield (*Idem*) a escassez resulta do comportamento público dos atores sociais, e não da relação entre produção e apropriação. Nesse caso, a distribuição da riqueza e o desenvolvimento econômico são variáveis menos importantes que a variável cultura, uma vez que para o autor o *ethos* essencialmente predador de Montegrano é o elemento motor da miséria.

⁴² O Brasil adota como metodologia oficial para definição de pobreza a referência do Salário Mínimo. Portanto, as famílias com renda de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo *per capita*, são consideradas pobres, ou na linha

econômica pouco havia se alterado, em relação às décadas anteriores, até porque, pessoas da comunidade reconhecem que ainda hoje há muitos moradores em situação de miséria. No campo político, muitas transformações ocorreram em Maragojipe a partir da década de 1980, quando tradicionais famílias que se alternavam no governo municipal deixaram o poder e, posteriormente, quando candidatos do PT foram eleitos na prefeitura. No entanto, a população do Guáí continuou sem acesso a direitos básicos e a equipamentos públicos até 2007, quando chegou o primeiro poste de energia elétrica, do Programa Luz Para Todos. Nesse caso, apontar a pobreza e a falta de infraestrutura como empecilhos à formação das comunidades parece-me equivocada.

Quanto à distância e à autonomia dos sítios, que de acordo com os entrevistados dificultavam à união dos moradores do Guáí, pouca coisa se alterou nos últimos trinta anos. Conforme relatos (e análise de documentos cartoriais), os sítios são praticamente os mesmos desde a década de 1990, ocupados pelas mesmas famílias e seus novos descendentes. As famílias continuam residindo, cultivando roças, produzindo farinha e azeite e criando animais no interior dos sítios de forma bastante autônoma em relação às famílias dos sítios vizinhos.

Se no que se refere à situação de pobreza e às formas de ocupação e uso do espaço as mudanças foram mínimas, em termos simbólico-discursivos muitas transformações estavam em curso. A própria organização dos sítios foi ressignificada a partir do processo de autorreconhecimento quilombola e a pobreza e abandono do poder público tornaram-se provas da desigualdade e do desrespeito para com as comunidades quilombolas do Guáí, que deveriam ser denunciadas. Nesse sentido, mais do que o acesso à terra, os grupos autorreconhecidos como remanescentes de quilombo, até então marginalizados e expostos à toda sorte de violência, sobretudo simbólica, tiveram um direito que foi, antes de tudo, um direito à voz (LEITE, no prelo, 2007). Independentemente das motivações individuais ou coletivas que levaram à emergência étnica no Guáí, o reconhecimento jurídico-formal da identidade foi um primeiro passo para que as comunidades saíssem da invisibilidade e do silêncio, principalmente nas ordens jurídica e administrativa. É como se a etnicidade fosse a uma linguagem capaz

da pobreza e as famílias com renda de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo *per capita* são consideradas extremamente pobres, ou abaixo da linha da indigência.

não apenas de denunciar a exclusão e reivindicar reparação ao Estado, como de ressignificar, internamente a própria experiência de exclusão sofrida.

De acordo com um entendimento relacional de identidade, a segregação socioespacial não contribui para a constituição de uma identidade comum, pois o isolamento priva o grupo do contato com “os outros”, tão necessários para a construção das fronteiras identitárias. Porém, a experiência do Guai mostra que a consciência da exploração do trabalho e do isolamento mantidos pelo “outro”, vividos no passado, pode gerar no presente uma identificação coletiva com a *exploração e exclusão sofridas*. Ou seja, o que une os moradores enquanto grupo e que os motiva a se organizar é o sentimento de todos terem passado pela experiência de precarização do trabalho, privação, discriminação e falta do acesso a direitos⁴³. Nesse caso, não há uma identificação a partir de algo em comum a ser enaltecido, mas ao contrário, a identificação é com algo doloroso e humilhante. O quilombo passa então a ser um projeto coletivo de reversão da *exploração e da exclusão sofridas*, marca das comunidades do Guai, que foi produzida na relação com esse “novo outro”: o Estado.

O aumento do sentimento de pertencimento comunitário a partir da mobilização do movimento dos pescadores e, posteriormente, o fortalecimento da identidade coletiva com base em trajetórias comuns, me levou a nomear esse momento histórico do Guai como “*tempo das comunidades*”, para dialogar com “*tempo das fazendas*” ou “*tempo dos engenhos*”. Foi uma experiência inédita de produção coletiva e intensiva da história do Guai sob a ótica dos “pretos pobres”. Assim, para além de um direito à voz, os quilombolas do Guai se deram, “*no tempo das comunidades*”, o direito à história e ao protagonismo de construí-la. É isso que veremos nos dois próximos capítulos.

⁴³ Isso nos remete a Weber (1998:318), quando o autor aponta que lembranças de experiências de colonização - se entendemos por colonização a sujeição a um poder opressivo - desperta a comunhão étnica.

CAPÍTULO 3 - MEMÓRIA DO “TEMPO DAS FAZENDAS”

A construção da memória

Na assembleia de abertura dos trabalhos de regularização fundiária, realizada no dia 03/10/2007, solicitei que alguns dos participantes se voluntariassem para explicar aos demais o que era uma comunidade quilombola. O conjunto das respostas pôde ser dividido em dois grupos. Resumidamente, o primeiro grupo continha explicações orientadas para o passado, em que o quilombo era descrito como uma comunidade de negros fugidos da escravidão. De modo geral, essa resposta foi dada por idosos e jovens que nunca haviam participado de reuniões comunitárias ou que haviam participado poucas vezes. O segundo grupo descrevia o quilombo como uma comunidade atual, que mantinha a “cultura e a tradição dos negros”, como o samba de roda, as casas de candomblé, a festa de São João, o uso de plantas medicinais, as formas de montaria do boi, etc. Esse tipo de resposta foi predominante entre os líderes presentes na reunião. Alguns participantes, apesar terem entendido as explicações, não conseguiam entender claramente o que aquilo tinha a ver com a questão da terra. Na tentativa de explicar essa relação e ampliar o significado de *comunidades remanescentes de quilombos*, os técnicos do INCRA mencionaram o decreto 4887/2003, enfocando o acesso a direitos específicos e à trajetória histórica dos grupos assim autorreconhecidos⁴⁴.

Ainda que ninguém tenha generalizado a trajetória das comunidades quilombolas brasileiras, o discurso dos técnicos sobre a histórica situação de “opressão *versus* resistência” da população negra, com base no texto jurídico, foi rapidamente apropriado pelos líderes locais e “traduzido” de forma que as demais pessoas pudessem entender. O conteúdo do decreto 4887/2003 já havia sido discutido pelos líderes no curso Juristas Leigos e posteriormente, em pequenas reuniões, de discussão sobre os direitos quilombolas, coordenadas por Lenira Calheiros. Assim, os líderes explicaram que as comunidades quilombolas eram aquelas cujos moradores haviam sofrido muito

⁴⁴ No decreto 4887/2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

(em função da pobreza, da exploração e do preconceito), mas haviam resistido. Convocaram então os presentes a retornar no dia seguinte, na oficina de histórico, para contar como havia sido a vida nas fazendas do Guaí.

O objetivo inicial da oficina era adquirir conhecimento sobre a formação das comunidades e sobre os eventos ocorridos na região desde então. Eu acreditava que assim que chegássemos no Guaí, já encontraríamos uma “versão relativamente pronta” sobre as origens das comunidades, ainda que fosse mítica⁴⁵, ou pelo menos sobre a trajetória recente das comunidades. Havia uma expectativa de que, em último caso, coletaria em campo informações avulsas que, “costuradas” entre si, pudessem formar uma “colcha de retalhos” da história das comunidades. A intenção era colher e registrar os dados orais e posteriormente fazê-los dialogar com documentos ou registros sobre Maragojipe (ou de Maragojipe), disponíveis no município ou citados na historiografia brasileira⁴⁶. Minha opção havia sido por um modo de fazer antropologia no qual a memória seria o ponto de partida para se alcançar a História. No entanto, logo no início da oficina, percebi que a história das comunidades ainda não havia sido construída, e menos ainda uma história do Guaí como um todo. A maioria dos presentes na oficina estava participando pela primeira vez de uma reunião comunitária, sendo nova a experiência de descrever o perfil ou a história do grupo como um todo.

As primeiras narrativas da *oficina de histórico* não seguiram uma ordem cronológica e misturaram histórias sobre grandes eventos ocorridos nos antigos engenhos do Guaí, lendas regionais e uma espécie de “inventário cultural”, ou seja, uma lista de festas, rituais religiosos, práticas produtivas e terapêuticas de “antigamente”. Em alguns casos, uma pessoa fazia um breve relato e outra complementava, acrescentando informações relevantes ou dando continuidade à história. Foi também comum que participantes da oficina (sobretudo os líderes comunitários) legitimassem

⁴⁵ Ainda que o antropólogo faça o exercício de ir a campo sem pressupostos, ele se depara com algumas ilusões alimentadas por experiências anteriores ou pela leitura de etnografias que mencionam mitos de fundação do grupo.

⁴⁶ Posteriormente percebi que esta também foi uma ilusão, uma vez que muitos dos documentos históricos se perderam - há relatos de que foram roubados - mas sobretudo porque praticamente não há pesquisas desenvolvidas por historiadores na região. Alguns autores como Stuart Schartz ou Bert Jude Barickman chegaram a pesquisar o sul do Recôncavo, contemplando parte da zona rural de Maragojipe. Porém mesmo nessas pesquisas, há pouquíssimos dados históricos sobre Maragojipe do início do século XIX em diante. Quase todos os registros sobre a política, a administração pública, a população e a “cultura” maragojipana foram feitos por membros da Família Sá, que coincidentemente são antepassados dos atuais proprietários de terras do Guaí.

algumas narrativas, com afirmações do tipo: “*isso é verdade, minha mãe me contava isso*”, ou “*é mesmo, já tinha me esquecido*”, ou ainda, “*eu já tinha ouvido falar*”. Porém ninguém arriscou falar como as comunidades surgiram ou o que ocorreu no interior das fazendas do Guai desde então. Na tentativa de quebrar o silêncio, os líderes retomaram a questão da resistência dos moradores do Guai frente a opressão dos fazendeiros e, após utilizarem como exemplo as suas próprias histórias de vida, sugeriram que os participantes contassem como eles e seus parentes haviam sido explorados nas fazendas do Guai.

O silêncio foi aos poucos substituído por tímidos depoimentos sobre *o tempo das fazendas*, que partiram de lembranças de experiências e observações da infância e da juventude, no interior das fazendas Serra D’Água, Copacabana, Guai e Capanema. Como “o trabalho do antropólogo se forma sobre a memória e consiste em escutar, suscitar, até mesmo provocar a rememoração” (ZONABEND apud MONTERO, 1995:14), procurei fazer perguntas sobre a relação entre os proprietários das fazendas e as famílias em posse das terras. A lembrança mais antiga fez menção ao final da década de 1930, quando três famílias, *Sá, Pereira Guedes e Guerreiro*, já eram proprietárias de grandes extensões de terras no Guai, entretanto, a maioria dos depoimentos se referia às décadas de 1950 e 1960.

Quase todos os depoimentos diziam como a vida de “antigamente” havia sido difícil, em função da pobreza, do excesso de trabalho nos canaviais das fazendas e da obrigação de se doar um terço de tudo que havia sido produzido para o auto sustento, ao proprietário da terra. O mesmo perfil de lembranças se repetiu nas entrevistas realizadas posteriormente, cujo tema foi invariavelmente a exploração do trabalho, a fome, as humilhações e temores que os posseiros sentiam perante os Pereira Guedes e os Sá e a luta pela permanência na terra ocupada. A conjuntura histórica do Guai em 2007 contribuiu para que essas lembranças, e não outras, fossem acionadas. A presença de agentes de um órgão federal de regularização fundiária, o conteúdo do decreto 4887/03, o exemplo de Salamina, o incentivo dos líderes, os questionamento da antropóloga, o fortalecimento da união do grupo, a ausência dos fazendeiros, tudo isso contribuiu para que a memória se construísse diante de uma tremenda necessidade (e oportunidade) de denunciar injustiças e exigir reparações.

Isso porque a memória “não nos conduz a reconstituir o passado, mas sim a reconstruí-lo com base nas questões que nós fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, que do frescor dos acontecimentos passados” (GONDAR, DODEBEI, 2005:18).

O conjunto dos depoimentos descreveu um período de grandes conflitos entre posseiros e fazendeiros no Guai. Esse momento da trajetória das comunidades foi chamado inúmeras vezes pelos moradores do Guai como “tempo das fazendas” e passou a ser pensado nas reuniões como uma *fase* específica da história do Guai. Assim, a memorização, enquanto uma construção humana do presente, é também um processo de construção da temporalidade e da espacialidade do grupo. Neste jogo de construções de sentido, o antropólogo assume um papel central na mediação, pois no ato de registrar a memória social de um grupo, o material é organizado, interpretado, sintetizado e combinado a um sem-número de referências associadas. O trabalho de conferir sentido à memória (muitas vezes recorrendo à história para torná-la inteligível ou verossímil) é então um momento-chave no próprio processo de constituição da memória, em que o antropólogo se vê diante de um constante jogo entre políticas oficiais de memória e memórias clandestinas que tentam sobreviver ao gesto político do enquadramento (POLLAK, 1989).

No caso, optei por apresentar os relatos sobre o tempo das fazendas em ordem cronológica, uma vez que a menção de algumas datas e eventos possibilitou essa organização que torna o texto mais compreensível. Optei também por citar algumas passagens de livros sobre a história do Guai, escritos por fazendeiros da família Sá, que possuíam propriedades no Guai, relacionando-as com depoimentos dos quilombolas, com isso criando um diálogo entre a versão quilombola e a versão dos fazendeiros (que se tornou a oficial em Maragojipe), às vezes sobre os mesmos eventos históricos⁴⁷. Nesse caso, não me refiro ao domínio econômico e político dos fazendeiros, que ficará evidente ao longo do capítulo, mas sim ao domínio no que diz respeito à produção da história, já que os fazendeiros do Guai se destacaram nessa atividade nas décadas de

⁴⁷ Estou ciente de que esses livros não tem confiabilidade do ponto de vista historiográfico, já que foram escritos sem nenhum rigor científico e as fontes documentais são raramente citadas. Os poucos documentos mencionados não são mais encontrados na prefeitura, na câmara dos vereadores ou nos arquivos públicos de Maragojipe ou Salvador. O próprio secretário de cultura de Maragojipe acredita que estejam em posse da família Sá. Porém esses livros são as únicas obras sobre a história de Maragojipe e são utilizados como referência, inclusive na prefeitura e nas escolas públicas de Maragojipe.

1970 e 1980⁴⁸, e posteriormente nas décadas de 1990 e 2000, quando publicaram diversos livros sobre a história de Maragojipe.

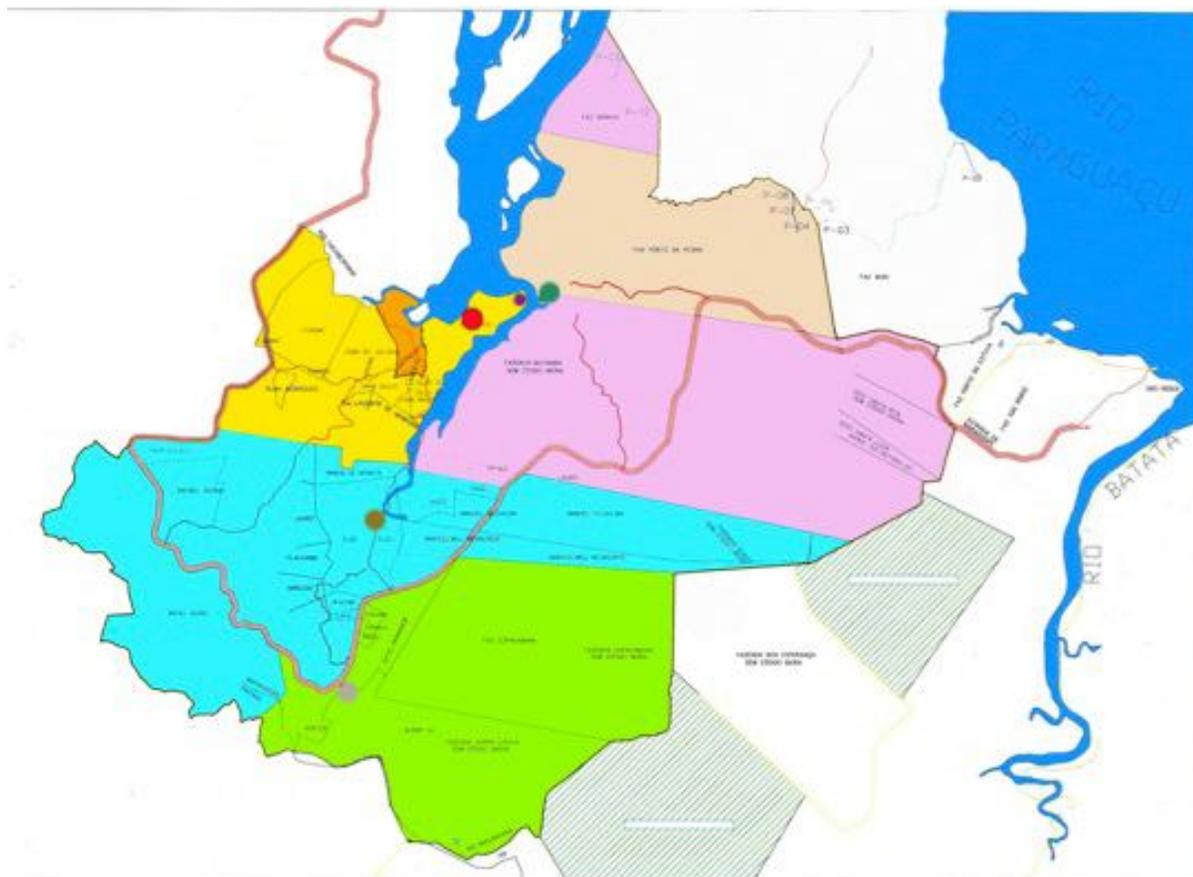
O “tempo das fazendas”

No início do século XX, o distrito do Guai era formado por três grandes fazendas, cujos respectivos proprietários pertenciam a três tradicionais famílias maragojipanas, que detinham grande poder político e econômico na região. Inúmeras famílias habitavam e trabalhavam no interior dessas fazendas, formando as comunidades que conhecemos hoje e a comunidade Anastácia, que não mais existe. As comunidades Guerém, Guaruçu e parte de Tabatinga se localizam nas terras que pertenceram à Fazenda Guai, na época propriedade de João Pereira Guedes. A comunidade Baixão do Guai nas terras da antiga Fazenda Serra D' Água, do então proprietário Júlio Sá. A comunidade Jirau Grande se localiza nas terras que foram da Fazenda Capanema, de João Guerreiro, assim como a extinta comunidade Anastácia.

A hegemonia das famílias Sá, Pereira Guedes e Guerreiro transcendia o Guai, se estendendo a toda Maragojipe. No âmbito local o domínio se dava por via direta e no âmbito municipal, através da administração pública. As famílias se revezaram no poder por várias décadas, do início do século até a década de 1980. De acordo com Fernando dos Santos Sá (2001), Manuel Pereira Guedes (pai de João Pereira Guedes) foi presidente do Conselho Municipal entre 1871 e 1874 (nessa época não havia o cargo de prefeito). João Primo Guerreiro foi Intendente entre 1911 e 1914. O engenheiro Júlio dos Santos Sá entre 1915 e 1918. A família Guerreiro retorna ao poder em 1920 com Elpídio Guerreiro e posteriormente, entre 1936 e 1943, com Oscar de Araújo Guerreiro.

⁴⁸ Ouvi cinco idosos mencionarem que aprenderam coisas sobre a história do Guai com os “seus fazendeiros”. Dois deles foram alfabetizados pelas esposas dos fazendeiros (o que é raro no Guai) e treinaram a leitura utilizando os livros emprestados dos fazendeiros (que eles mesmos haviam escrito), sendo a maioria deles sobre a história de Maragojipe, especialmente a história do Guai.

Mapa 4 - Das antigas fazendas do distrito do Guai.

**LEGENDA**

- Área da antiga Faz. Capanema (família Guerreiro)
- Área da antiga Faz. Guai (família Pereira Guedes)
- Área da antiga Faz. Serra D'Água
- Área da antiga Faz. Mutamba (família Sanches)
- Vila de Capanema
- Casarão do engenho São João do Guai
- Casarão do antigo Porto da Pedra
- Ruínas de engenho não identificado
- Ruínas do Engenho Capanema
- Cemitério de Capanema

No livro “*Maragojipe no Tempo e no Espaço*”, escrito por Fernando dos Santos Sá⁴⁹ (2001), o autor conta que no início do século XX as terras do Guai valorizaram, não tanto em função do seu valor de troca, mas pelo seu potencial agrícola e por seus

⁴⁹ Este foi um dos herdeiros das terras da Fazenda Copacabana, localizada no Guai, de propriedade da família Sá.

recursos naturais utilizados como matéria-prima para o mercado interno brasileiro. Segundo o autor, o engenheiro Júlio Sá (avô do autor) era proprietário da Fazenda Serra D'Água e explorava o comércio de madeira para a construção civil. Com a construção da ferrovia Madeira Mamoré, na selva amazônica, entre 1907 e 1915, a falta de mão de obra especializada na região norte acarretou a necessidade de dormentes de trilhos oriundos de outras regiões. Júlio dos Santos Sá passou então a fabricar dormentes de madeira maragojipana para a construção da ferrovia:

Na Fazenda Serra D'Água, o lavrador de madeira derrubava a árvore, escolhendo antes o diâmetro e a qualidade, deixando o dormente nas condições exigidas; esses eram apanhados na mata e conduzidos em lombo de animal até sair da mata, onde começava a estrada carroçável e trafegavam os carros de bois, até o porto fluvial, na Fazenda Guaiá, conhecido por porto da madeira e mais tarde por Porto do Alambique (SÁ, 2001:242).

De acordo com os relatos dos mais velhos, os lavradores que trabalharam para o engenheiro Júlio Sá eram habitantes da fazenda, antepassados das atuais famílias quilombolas Guerém e Baixão do Guaiá⁵⁰. Eles constituíam uma mão de obra barata (ou gratuita) para a exploração da madeira, e por isso os proprietários não tinham interesse de expulsá-los da fazenda. Não é coincidência que mais de quatro gerações de famílias quilombolas tenham nascido no interior das fazendas Serra D'Água e Copacabana, ambas pertencentes à família Sá. Os antigos habitantes da Tabatinga e do Guerém, antepassados dos atuais moradores dessas comunidades, trabalharam no porto fluvial da fazenda Guaiá, em troca da permanência na terra e da autorização para o plantio nas horas vagas. Convinha, portanto, que as famílias de posseiros permanecessem nas fazendas, desde que prestassem serviços aos proprietários, muitas vezes através de trabalho compulsório. Esse processo é claramente analisado por Margarida Maria Moura (1987:30), em *“Deserdados da Terra”*:

O formador de fazenda destaca argumentos para manter ou retirar da terra o lavrador que deseja permanecer na terra em comum desde seus antepassados. A tolerância nesse contexto é claramente a do favor imposto. O sitiante, transformado em invasor tolerado, tem no fazendeiro o benfeitor que agora é malfeitor e o transformou em dependente.

⁵⁰ A escola municipal da Vila de Capanema se chama Engenheiro Júlio Sá, em homenagem ao fazendeiro da região.

Alguns relatos fizeram referência às atividades desenvolvidas na Fazenda Guai, na região citada por Fernando Sá, como Porto do Alambique. Não se sabe ao certo quando o alambique começou a funcionar, mas acredita-se que tenha sido logo após o declínio da exploração da madeira. Os mais idosos do Guai mencionaram que a família Pereira Guedes produziu aguardente aproveitando a estrutura do antigo engenho e os canaviais até aproximadamente 1950. Quase ninguém alcançou o ciclo do alambique, mas alguns se lembram de parentes próximos que trabalharam na produção de aguardente e dos carros de boi, dos bois de cangalha, dos canaviais e de enormes barricas de cachaça que ficavam estocadas nos depósitos das fazendas.

“Meu pai dizia que a tradição da cana vinha dos engenhos, e depois com o passar do tempo, os fazendeiros voltaram a ter engenho. E aquelas pessoas que moravam na terra tinham que plantar cana pra poder pagar, como se tivesse pagando um lugar de morar, como uma espécie de arrendamento que eles cobravam das pessoas que tinha que pagar aquilo ali, ou pagava... ou plantava aquela cana e entregava para os engenhos daquelas pessoas que eram os grandes daquelas terras, ou então eram expulsos. As pessoas não tinham alternativas. Quem queria ficar naquelas terras tinha que se sujeitar a plantar a cana e depois que a cana amadurecesse, tinha que passar para os donos do engenho aquela cana. E isso levou muito e muitos anos assim, mas com o passar do tempo também foi caindo no Recôncavo, especial aqui em Maragogipe, essa cultura de alambique, de engenho” (entrevista com Cláudio de Brito Correia, realizada no dia 06/11/2007 no Baixão do Guai).

De acordo com os depoimentos, o trabalhador recebia comida e bebida em troca do trabalho, além da autorização de permanecer nas fazendas, mas não havia remuneração em dinheiro. Os fazendeiros somavam todos os gastos com a manutenção da casa do lavrador, com o “aluguel” da área de moradia dentro da fazenda⁵¹, com a aquisição de alimentos, tecidos e ferramentas de trabalho, fornecidos em suas próprias mercearias. Se acaso a soma dos gastos fosse menor do que o valor das jornadas de trabalho, o posseiro receberia um salário. Todavia, ninguém se recorda de ter recebido na época qualquer quantia em espécie. Recordam-se apenas de estarem sempre em dívida com os fazendeiros. Os idosos afirmaram que “na época do alambique era ainda pior”, porque os trabalhadores eram pagos com aguardente, ficando a cargo de cada um

⁵¹ Esse termo não se refere a um contrato de aluguel comum. Trata-se de uma metáfora da relação estabelecida entre fazendeiros e posseiros, cujo trabalho do lavrador era entendido como um pagamento pelo direito de permanecer na fazenda.

revendê-la para conseguir recurso em espécie. É possível que os problemas atuais do alcoolismo entre população idosa decorra desse histórico. Segundo Dona Nina:

“A gente trabalhava e não pegava em dinheiro, comprava lá na venda, carne ruim, farinha ruim, pano, pano pra fazer roupa, aqueles panos das piores formas. (...) Eu não alcancei pegando em dinheiro não. De lá trazia muita cachaça, quem gostava de beber, bebia até embebedar e trazia tudo. Porque lá eles vendiam café, vendiam açúcar, vendiam roupa, vendiam carne, vendiam tudo, então você ia pegar dinheiro pra comprar o quê? Se não tinha muitas venda por aqui, quem tinha uma vendinha ali era seu Henrique. (...) A pessoa comprava, né? A pessoa comprava, pedia e alguém comprava se sobrasse 3 ou 4, ou qualquer mil reis naquele tempo, se sobrasse qualquer coisa eles davam, mas não era grandes coisa” (entrevista com Maria Bispo dos Santos Barbosa, realizada no Guerém em 04/12/2007).

Com o declínio da produção de aguardente, a família Pereira Guedes investiu, em meados do século XX, em novas atividades, como uma olaria, uma serraria e um britador (pedreira). Para a produção de tijolos e telhas, os fazendeiros aproveitaram a mão de obra familiar dos moradores da fazenda Guai, estabelecendo relações trabalhistas diretamente com cada família. Assim, cada uma delas trabalhava longos turnos, por vezes mais de quatorze horas diárias e recebiam de acordo com o que fosse produzido. Se acaso a produção dos tijolos se perdesse (se os tijolos quebrassem no forno, por exemplo), eram os funcionários que arcavam com os prejuízos. Dona Nina, que trabalhou por anos na olaria, relatou:

*“Trabalhava por porcentagem, a pessoa ganhava pelo que fazia. Pelos mil blocos que fizesse, é assim que ganhava. Se nada fizesse, minha filha, era mixaria, e se fizesse mais ganhava mais, se fizesse menos ou se os blocos quebrassem ou se tivesse qualquer coisa, a pessoa não ganhava, perdia até o dia, né? Porque pelejou ali e não tinha produção. (...) Tinha vezes que a gente trabalhava até de noite. Porque quando fazia o bloquinho, quebrava, não dava produção. Então a pessoa tinha que se virar. Quando passou a ter energia tinha que trabalhar de noite pra repor pra ganhar alguma coisa, que ganhava mixaria muitas vezes. A gente trabalhava ali, na hora de meio dia a gente ia pra maré arrumar o que comer, porque o que trabalhava não dava, a renda não dava para a gente comer. (...) Eu mesmo trabalhava pra ajudar o meu marido, que ele trabalhava por produção, muitas vezes eu trabalhava pra **ajudar** ele”* (entrevista com Maria Bispo dos Santos Barbosa, realizada no Guerém em 04/12/2007).

Á luz desse depoimento depreende-se que apenas o trabalho do marido de Dona Nina era reconhecido (e consequentemente remunerado), ainda que Dona Nina

dedicasse muitas horas ao dia à olaria. A comunidade explica que os fazendeiros sempre estabeleciam vínculos de trabalho com os homens, mas que informalmente as mulheres eram sobrecarregadas com várias atividades diárias. Além da necessidade de “ajudar” o marido no trabalho para que ele pudesse receber o “pagamento”⁵², existia também um sentimento de obrigação de retribuir aos fazendeiros, por lhes facultar a permanência na terra onde nasceram. Se acaso esse sentimento não “surgisse espontaneamente” no lavrador(a), os donos da terra o(a) cobrariam. Se ainda assim os posseiros se negassem a retribuir, os fazendeiros se sentiam no direito de expulsá-los de suas casas e da fazenda. Ao que tudo indica, medidas mais drásticas não foram tomadas por parte dos fazendeiros porque todas as famílias trabalhavam sem muita resistência.

Margarida Maria Moura (1987: 130) faz uma densa descrição dos processos de surgimento da maioria das fazendas brasileiras e da incorporação, por parte dos posseiros, do *habitus* da subordinação, que recicla as representações do lavrador em face dos novos ingredientes ideológicos, “que não suprimem concepções anteriores, mas acrescentam-lhes tensões permanentes”. Ou seja, ainda que o posseiro acreditasse que tinha direito sobre parte das terras da fazenda, adquirida por herança de seus antepassados, o medo e a tensão frente às ameaças cotidianas dos fazendeiros fazia com que se subordinasse. Não é a toa que as raras ocorrências de insubordinação tenham se tornado emblemáticas no Guai.

Em meados do século XX, os antigos proprietários faleceram e os seus herdeiros assumiram o controle das fazendas: Otaviano Sá passou a ser dono das fazendas Serra D’Água e Copacabana, os quatro filhos de João Pereira Guedes se tornaram donos de desmembramentos da Fazenda Guai e Juarez Guerreiro dono da Fazenda Capanema. A maioria dos relatos se refere ao agravamento dos conflitos entre esses proprietários e posseiros a partir desse período. Os herdeiros mantiveram o mesmo tipo de relação com os posseiros, com exceção de Juarez Bartolomeu Guerreiro, que vendeu parte de suas terras às famílias que já a ocupavam, possibilitando que os pequenos sítios fossem registrados. Em troca da “boa ação” do fazendeiro, os eleitores do Guai apoiaram sua candidatura ao cargo de prefeito de Maragojipe, sendo eleito e permanecendo na prefeitura entre 1947 e 1950.

⁵² Nas comunidades o pagamento não se refere a salário em dinheiro, mas em comida, roupas e utensílios domésticos.

No final de seu mandato, Juarez Bartolomeu Guerreiro doou 126 hectares da fazenda (também ocupada por posseiros) ao Estado da Bahia, para a construção de uma Escola Agroindustrial. A construção ocorreu em 1952, contando com um complexo de três prédios com salas de aula, quadra esportiva, teatro com 300 lugares, biblioteca, casa de farinha, padaria, oficina mecânica, aviários, apiários e áreas de cultivo. Na Escola Agroindustrial eram ministrados cursos de avicultura, apicultura, agricultura, panificação, serigrafia, marcenaria, mecânica e artesanato que ampliavam as possibilidades de trabalho e renda, conferindo aos moradores do Guaí certa autonomia em relação às fazendas. Por conta dos benefícios trazidos ao Guaí, Juarez Bartolomeu Guerreiro ganhou ainda mais popularidade e foi reeleito prefeito entre 1955 e 1958.

Otaviano Sá e os filhos de João Pereira Guedes mantiveram suas propriedades e investiram na produção agrícola por arrendamento. Tratava-se de tolerar a presença dos posseiros, contanto que pagassem ao proprietário da terra a renda ou a terça parte da produção agrícola de seus próprios sítios. O regime de “terça” (ou “meia”) incidia não apenas sobre os produtos da agricultura familiar, mas também sobre o azeite de dendê e a farinha, ou seja, tudo que fosse produzido em cada “pedacinho de terra”⁵³. Era também obrigatório o pagamento de um terço (ou metade) do que fosse extraído no interior da fazenda, nos sítios ou fora deles, como o pescado, o marisco, o mel, as frutas, as folhas de coqueiro, piaçava e andaiá (conhecido no norte do país como babaçu). Sobre isso, João Marques de Jesus, lavrador que nasceu na comunidade Baixão do Guaí (no interior da fazenda Serra D’Água) e atualmente mora na comunidade Porto da Pedra, relatou:

“Nasci na Tijuca [uma localidade da Fazenda Serra D’Água] e vim para o Porto da Pedra. Queria uma reunião para Otaviano [Sá] estar aqui. Meu pai arrendou dele dois sítios. Meu pai tinha uma plantação de bananeira, um mundão de baixa de mandioca, três mil covões. Otaviano [Sá] não deixava tirar um só pé de aipim antes de ele tirar uma. E só escolhia os pés melhores. Meu pai dizia assim: “Óh patrão, meus filhos vão passar fome”. Não tinha um ano da minha vida que meu pai e os filhos não passavam fome. Muita fome em 67, em 70. Quantas vezes eu não comi jaca verde!? Crescência, Pertunílio, José, António de Damásio, João de Sinhá, Firme, o pai de João, Mãe Sinhá, Seu Boneco, Gregório de João Grande, Seu João Grande, Dona Massu, Domingos,

⁵³ “Pedacinho de terra” foi um nome corrente para se referir ao local utilizado por cada família (para moradia e produção agropastoril) no interior das fazendas. O termo serve para diferenciar da situação das mesmas áreas após terem sido compradas pelas mesmas famílias que a utilizavam, quando passaram a ser chamadas de sítios. Assim, “pedacinho de terra” e “sítio” são duas formas de classificar um mesmo tipo de espaço, em que fica clara a profunda diferença entre as condições de posseiro e de proprietário da área utilizada.

Felera, Manoel de Eugênia, Eugênia, Epifânio, Raimundo, casa do filho de Epifânio, Issac, Seu Sumido, Faustino de Oliveira, o filho do seu Sumido, isso tudo era morador da fazenda de Otaviano Sá. Esse povo todo passava fome. Todo mundo” (entrevista com João Marques de Jesus, realizada no Porto da Pedra, no dia 08/02/2009).

Os fazendeiros armazenavam os produtos recolhidos nas fazendas e os vendiam em Maragogipe e em Salvador. A farinha, a cana, a banana, o aipim e a piaçava eram transportados em carros de boi por estradas vicinais que ligavam a sede das fazendas aos antigos portos do Guai e de Capanema, colocados em saveiros dos próprios fazendeiros e levados para a venda na capital baiana. Estes e outros produtos também eram vendidos nas feiras semanais da sede municipal e de Capanema e em mercearias nas próprias fazendas do Guai, que também vendiam outros produtos primários e manufaturados trazidos da cidade. Os posseiros das fazendas eram obrigados a adquirir os produtos exclusivamente nessas mercearias, pois não havia transporte público que permitisse chegar aos mercados da sede municipal e nem comércio de produtos agrícolas organizado exclusivamente por agricultores e pescadores⁵⁴.

Na época da colheita, cada chefe de família (em geral o homem) pagava a terça diretamente para o “seu fazendeiro” e o que sobrava era distribuído entre os familiares. No caso de Otaviano Sá, se a colheita fosse pequena, ele aumentava a taxa cobrada para a metade da produção ou se apossava de um porco, galinha, ou gado. Nesse caso, as famílias pouco numerosas eram sempre penalizadas, pois na agricultura familiar a produção varia conforme o número de membros. As famílias chefiadas por mulheres também levavam desvantagens, pois a chefia da mulher só acontecia se ela separasse ou enviuvasse, o que significava uma mão de obra ativa a menos.⁵⁵

⁵⁴ Em geral as famílias eram coagidas a vender o excedente da produção – aquilo que sobrava após subtrair o necessário para o consumo doméstico e para pagar a terça ou meia pelo uso da terra – diretamente aos fazendeiros ou a outros atravessadores, no mercado semanal de Capanema. Nesse caso não teria como haver venda (ou troca) direta de produtos entre lavradores e pescadores. E também porque somente os fazendeiros tinham acesso a produtos industrializados, tais como tecidos, sapatos, utensílios domésticos, etc.

⁵⁵ No caso contrário, na ausência da mulher (por separação ou falecimento) o marido intensificava seu trabalho na roça e passava a pescar diariamente na maré, compensando a falta dos mariscos, antes trazidos pela esposa para o consumo da família. Alguns homens também trabalham por empreitada ou diária em fazendas do entorno, a fim de dispor de uma renda extra. Em geral os filhos ficam um período na escola e um período sob os cuidados da tia ou da filha mais velha. No entanto, pelo que pude observar (e pelo que se comenta no Guai), os homens viúvos ou separados, jovem ou de meia idade, rapidamente se casam pela segunda vez, o que não ocorre com as mulheres.

A cobrança de altas taxas pelo uso da terra e pelos produtos das mercearias, a fome, as proibições e punições levaram inúmeras famílias da Tijuca, Água Fria, Piedade e de outras regiões do Baixão do Guai, também localizadas nas fazendas dos Sá, sobretudo as chefiadas por mulheres, a migrar para outras fazendas ou a sede municipal. De acordo com diversos relatos de pessoas que nasceram dentro das propriedades dos Sá, aos moradores que insistiam em permanecer nas fazendas restava conviver com um constante assédio moral e com violência de toda sorte.

Nas terras dos Pereira Guedes, não foi diferente, uma vez que os moradores de Baixão do Guai afirmam que os fazendeiros cobravam a prestação de serviços diversos sem remuneração, sob fortes ameaças. Em entrevistas, houve inúmeros relatos de casos de extrema violência contra os que se recusavam a prestar serviços. Cláudio de Brito Correia mencionou que posseiros e fazendeiros tinham boas relações, desde que os segundos não fossem “incomodados”:

“Se incomodasse qualquer coisa, as coisas mudavam de figura, e aqui acontecia o pior. (...) Por exemplo, incendiar casa dos outros. Teve um homem aqui mesmo que, encostado ali na pedreira, chamado Pedro Banha. Pedro Banha era uma lenda para as pessoas daqui. (...) Ele sabia cantar, ele era o maior sambista (...) as festas de reis ele é que sabia fazer. Então ele tinha um vínculo, muito próximo dessas famílias poderosas porque ele sabia fazer os grandes festejos dessas comunidades. Essas famílias ricas tinham esse domínio e precisavam dessas pessoas para fazer o que eles queriam. E aí certa feita, dona Jane Guedes mandou ele levar uma carta em Maragojipe. Ele disse que não ia não, que estava cansado e não podia ir levar essa carta em Maragojipe a pé [são 30 km]. Ela: ‘Você vai de canoa levar essa carta em Maragojipe’. Vai, não vai, vai, não vai, ele não foi e o resultado dele não ir foi que à noite a Jane Guedes chegou na casa dele furiosa, mandou que a mulher dele, Dona Massu saísse de dentro de casa com os filhos que iria botar fogo na casa de Pedro Banha. E aí ela saiu de dentro de casa correndo e Jane chegou e atirou fogo na palha, que a casa era toda de palha? E mandou-lhe fogo e queimou a casa toda (entrevista com Cláudio de Brito Correia, realizada no Baixão do Guai no dia 06/11/2007).

Nas descrições quilombolas acerca das relações de trabalho estabelecidas entre fazendeiros e posseiros do Guai, notamos uma lógica invertida, na qual o lavrador(a) pagava ao invés de receber pelo seu trabalho, em troca não apenas da permanência na terra, mas em troca de paz e dignidade. Até a década de 1950 esse pagamento podia se

efetivar no trabalho no alambique, na olaria, no britador (pedreira), ou na serraria. No fim dessa década, com o declínio dessas atividades, o pagamento da terça ou da renda (em espécie) era obrigatório a todas as famílias. Assim, as pessoas que não tinham como pagar, sobretudo as mulheres separadas ou viúvas com filhos, buscavam qualquer meio de se manter na fazenda e por isso eram ainda mais alvo de ameaças e exploração. Uma das alternativas era trabalhar sem remuneração como empregada doméstica na casa dos proprietários (ou de seus parentes na capital baiana) ou prestar serviços diversos, como mariscar, buscar água para o banho, cuidar dos filhos dos fazendeiros, cozinhar, etc. O depoimento da moradora do Guarucu Maria Benedita da Conceição, conhecida como Dona Nezinha, exemplifica bem essa relação:

“Meu nome é Maria Benedita da Conceição. Tenho 68 anos, me casei com idade de 17 anos e desde então trabalhei aqui na Fazenda Guaí. Há mais de cinquenta e poucos anos que eu moro aqui. E aí, trabalhei pra dona Nair Guedes a troco de nada, trabalhei na fazenda do Guaí, lá no Casarão da fazenda como empregada dela, não ganhava nada. (...) Porque eu vivia pagando a terra que eu morava. Porque meu marido já tinha morrido, eu não podia plantar roça para pagar renda, que ele que trabalhava para ela por moradia. Eu ia pra maré, às vezes minhas meninas iam para a maré, mariscar, para de manhã ter o que comer, o que dar aos meninos, para poder ir trabalhar. Às vezes quando eu ia, ela [Nair Guedes] dizia: “Olhe lá, passe pela maré, para levar um siri pra mim”. Eu tinha de subir essa mata assim até sair lá na frente da fazenda procurando siri, para levar para ela, para fazer esse cardápio para ela, o caso era esse” (entrevista com Maria Benedita da Conceição, realizada no Guarucu, no dia 08/04/2008).

Não apenas Dona Nezinha, como muitas outras mulheres e crianças das comunidades prestaram serviços no casarão da Fazenda Guaí, principalmente na época dos festejos. Praticamente todas as festas em dias santos e aniversários eram realizadas, como ainda são, no interior dos sítios, somente com os membros da família. Porém, na semana do de São João, a família Pereira Guedes promovia uma grande festa nos arredores da sede da antiga fazenda São João do Guaí e convidava todas as famílias do Guaí. Os Pereira Guedes arrecadavam produtos agrícolas e recrutavam a mão de obra feminina para produzir salgados e doces no casarão colonial do Guaí, onde moravam. Dona Nezinha contou que as mulheres que trabalhavam para os Pereira Guedes, além de não serem remuneradas, eram constantemente humilhadas e ameaçadas. Ouvi pelo menos 10 depoimentos de mulheres das comunidades Guerém, Guarucu e Baixão do

Guaí, entre outubro de 2007 e março de 2008, que descreveram as lavradoras e marisqueiras sendo tratadas como objeto, não apenas durante as festas de São João, mas outras festas, exclusivas dos fazendeiros. Quando se falou das trabalhadoras, notei a utilização dos verbos *dar*, *emprestar* e *pegar*, a exemplo das frases: “a fazendeira **me emprestou pra filha dela**”; “em dia de festa ela **me dava pros parentes**”; “ela **pegou minha menina pra trabalhar na casa dela, eu não tive como dizer não**”⁵⁶. O depoimento de Dona Nezinha exemplifica ainda mais:

*“Quando ela [Nair Guedes] tirava pra me dizer as liberdades dela, ela dizia como quem dia a um cachorro. Dizia a mim o que queria e eu não podia responder nada. **Eu vivia feito escrava**, não podia dizer nada. Quando a neta dela casou, ela me **mandou lá para o Rio Vermelho [em Salvador]**, quinze dias emprestada na casa de dona Sônia, o mesmo que uma empregada. (...) Eu não ganhei nada de dona Sônia (...) Para vir embora pra casa ela ligou para o meu menino, Francisco, ir me buscar. (...) Francisco quem pagou minha passagem, foi quem pagou, foi quem me trouxe para a casa dele, da casa dele me trouxe para aqui. Ele pagou o navio para eu vir embora. Ela não me deu nada”* (entrevista com Maria Benedita da Conceição realizada no Guarucu, no dia 18/01/2008)

No início da década de 1960, os fazendeiros passaram a não mais tolerar a presença de posseiros nas fazendas, mesmo que estes estivessem dispostos a pagar a renda. Os quilombolas associam essa atitude ao temor dos fazendeiros de perder parte de suas terras, uma vez que no início da década de 1960 as Ligas Camponesas estavam ganhando força na zona rural de vários municípios nordestinos, especialmente em Pernambuco. De acordo com Cláudio, esses movimentos falavam do Estatuto do Trabalhador Rural, que era para combater a exploração do trabalho no campo. Alguns moradores do Guaí se mantinham informados sobre o que ocorria em outras regiões através do programa de rádio “Hora do Brasil”, que trazia, inclusive, pronunciamentos de João Goulart sobre o Plano de Reforma de Base, que incluía a reforma agrária na Bahia. Cláudio de Brito Correia relatou que seu pai dizia que os fazendeiros do Baixão do Guaí desaprovavam e coagiam os posseiros que se reuniam para ouvir os noticiários. Com isso lembramos que todos os casos de insubordinação e todas tentativas de organização dos posseiros foram duramente reprimidos, dificultando a reivindicação coletiva por terra ou melhores condições trabalhistas nas fazendas.

⁵⁶ Essas frases foram retiradas de trechos da entrevista realizada com Maria Benedita da Conceição, no Guarucu em 18/01/2008.

Os fazendeiros também acompanhavam as notícias, e temendo as ações de usucapião ou a desapropriação estatal, optaram por medidas radicais. Os membros da família Sá, cujas terras tinham muitos posseiros, desmembraram suas fazendas e venderam partes dela às próprias famílias que a ocupavam há várias gerações, emitindo contratos de compra e venda dos sítios. Pela coação e falta de conhecimento sobre os direitos de usucapião sobre a área ocupada, os posseiros pagaram pela terra em várias parcelas, em espécie ou em produtos agrícolas ou pastoris. No entanto, aquelas famílias que não conseguiram o montante cobrado foram imediatamente expulsas. Muitas pessoas lembram com muita tristeza do momento em que alguns lavradores *“saíram pela estrada a pé, ou no lombo do burro ou do boi de cangalha, só levando a trouxinha e a roupa do corpo”*.

“Chegando em 64, muitas pessoas tinham a esperança de que iam ter a terra. Minha mãe ainda há pouco tempo atrás dizia que meu pai toda noite que chegava, dizia: ‘Vocês vão ver que isso aí um dia vai ficar livre pra todo mundo’, porque tinha o governo de Jango e ele falava: ‘Viva, viva a reforma de base, viva, viva a reforma de base!’ Com um refrão de música assim e batia o pé no chão e pulava esperando esse momento chegar, isso no início dos anos 60. Mas em 64, houve o golpe militar e parece que com o golpe militar esse movimento perdeu força. E os donos da terra ficaram com o controle e com força para expulsar aquelas pessoas que eram posseiras. E o posseiro foi sujeito, muitos daqueles, a abandonar aquelas terras daquela redondeza ali, muitos que tinham condições de trabalhar praticamente de trabalho escravo, porque não tinha direito de trabalhar pra si. Eles plantavam as coisas e vendiam muito mais escondido e assim muitos conseguiram fazer economia e comprar alguma pequena posse para garantir a morada naquela comunidade. (...) De 64 pra 65 muitas pessoas compraram aquela pequena posse de terra, porque ou comprava a posse de terra ou era expulso. E muitos compraram aquela posse porque já não tinham mais esperança de naquela época ter a terra por sua, como já era de direito. Muitos já viviam lá antes disso muitos e muitos anos. A maioria. As pessoas que compraram a terra no Baixão do Guai foram poucas pessoas. Poucas tiveram essa força e essa condiçãozinha pequena de comprar a posezinha para eles morarem, e a maioria ficou sem posse de terra, como até hoje não tem posse. Por toda aquela redondeza, toda terra sempre havia suposto dono. Agora a gente vivia explorando a terra pra tirar o sustento e ali, muitos naquela época não podiam nem sonhar em achar que eram donos porque tinha muita gente poderosa que dominava mesmo as pessoas. As pessoas não tinham nada, mesmo que tivesse aquela área que plantava e que colhesse e que não pagava nada, mas elas tinha receio de abrir o bico, de dizer que aquilo ali era deles por direito. Porque sempre aquela região vivia no controle de várias pessoas que diziam que tinham a posse das terras” (entrevista com Cláudio de Brito Correia, realizada em Baixão do Guai no dia 06/11/2007).

Pouco depois do Golpe Militar, o processo de venda das terras foi interrompido e algumas famílias continuaram como posseiras nas fazendas. Nas terras da família Pereira Guedes os herdeiros prosseguiram com a cobrança da terça ou da renda em troca

da permanência na terra até a década de 1980. Somente Plínio Pereira Guedes mudou sua relação com os posseiros, visando investir na carreira de administrador público. De acordo com vários depoimentos, Plínio Pereira Guedes era muito vaidoso e violento e mudou seu comportamento a partir da sugestão de antigos políticos da região, passando a organizar e a frequentar festas populares na região. O mesmo queria ganhar popularidade para derrotar Juarez Bartolomeu Guerreiro (proprietário da fazenda confinante), que já havia sido prefeito de Maragojipe duas vezes, com apoio dos eleitores do Guaí. A estratégia política de Plínio Pereira Guedes lhe rendeu a eleição de 1958 a 1962, de 1967 a 1970 e novamente em 1989, quando faleceu⁵⁷. A moradora de Guarucu, Joana Muniz de Barros, cujas terras também pertenciam a Plínio Pereira Guedes, descreveu como era a relação do fazendeiro com os posseiros:

*“Na época de Plínio [Pereira Guedes], a gente pagava ou trabalhava para ele. Se não tivesse muito dinheiro para dar a ele, a gente trabalhava. Ou trabalhava ou ele mandava pagar aquele dinheiro, que não era reais, era em cruzeiro. Ele chegava com uma zoada danada. Aí quando não achava dinheiro ele levava um porco, uma galinha, do povo da fazenda ou ele arrancava mandioca. Plínio arrancou muita mandioca. (...) Depois ele mudou. Mas antes era ruim. (...) Ah, ele ficou aí, quando via a gente ele ficava dizendo “tudo meu eleitor, tudo vota em mim”, quando via a gente em qualquer lugar, vinha com aquela conversa assim com a gente.. Porque o povo todo só votava pra aquele mesmo que morava dentro da fazenda. (...) Eu nem sei quem era o outro candidato que tinha. Ele não obrigava não, mas as **peessoas ficavam todas cativas. Aqui era tudo cativo** daquele que tinha mais. Tinha que votar pra ele mesmo, não votava pra outro não. A troco de nada. (...) Que ele não fazia bondade pra gente mesmo”* (Joana Muniz de Barros, 58 anos, moradora do Guarucu, realizada no Guarucu, no dia 19/01/2008).

A dominação política exercida por Plínio Pereira Guedes durou de meados do século XX até o fim da década de 1980, período em que foi três vezes prefeito e três vezes vice-prefeito. No entanto, isso não se deveu apenas às mudanças no comportamento após se tornar político. Plínio se aproveitou da condição de dono da terra (e administrador da terra das irmãs) para angariar votos, através da coação dos posseiros por meio de ameaças de expulsão e de tentadoras promessas de manutenção de posse, para quem o apoiasse. A permanência na terra passou então a ser negociada, não mais em troca de trabalho, mas em troca de voto.

⁵⁷ Informações obtidas na câmara dos vereadores de Maragojipe.

“Aqui era conhecido como o curral eleitoral de Plínio Guedes. Porque ele tinha as estratégias de dominar as pessoas para o processo político. Tanto que lá na cidade esses políticos diziam assim: “Plínio vai perder esse ano!” Ai alguém dizia assim: “Eu acho que não, por causa das águas do monte.” As águas do monte eram os votos daqui do distrito do Guaí que era o maior do município e atingia até a Piedade, e ai ele tinha essa força. Fazia articulações de todas as maneiras e quando acontecia a eleição sempre ele ou os candidatos dele ganhavam. (...) O relacionamento dele com a comunidade de certo ponto não era ruim, porque ele tapeava muitas pessoas para adquirir os votos para se manter no poder. É que ele tinha muita vaidade por política, a vontade dele era ser político. Ele não fazia engana [não tinha ganância] por a terra. Tanto que uma área de terra que minha família plantava a muitos anos ele dizia assim: “Se vocês quiserem fazer casa ai, podem até fazer casa ai, isso ai é de vocês, isso ai vai ficar para vocês, isso ai pode ficar despreocupado, isso ai vai ficar para vocês” (entrevista com Cláudio de Brito Correia, realizada em Baixão do Guaí no dia 06/11/2007).

Pouco ante de morrer (em 1989), Plínio, ainda no cargo de prefeito, cumpriu parte de sua palavra com alguns posseiros da fazenda, uma vez que não doou os sítios, conforme prometido, mas lhes vendeu, assim como fizeram os Sá 20 anos antes. As duas propriedades desmembradas da antiga fazenda Guaí que permaneceram em nome de Nair Pereira Guedes foram abandonadas por ela e suas filhas, restando algumas poucas famílias quilombolas em sua posse, como a família de Maria Benedita da Conceição, no Guarucu e as famílias de Cláudio Brito Correia, Mário Soares entre outras quatro, no Baixão do Guaí, onde se localizava a antiga sede da fazenda Guaí⁵⁸.

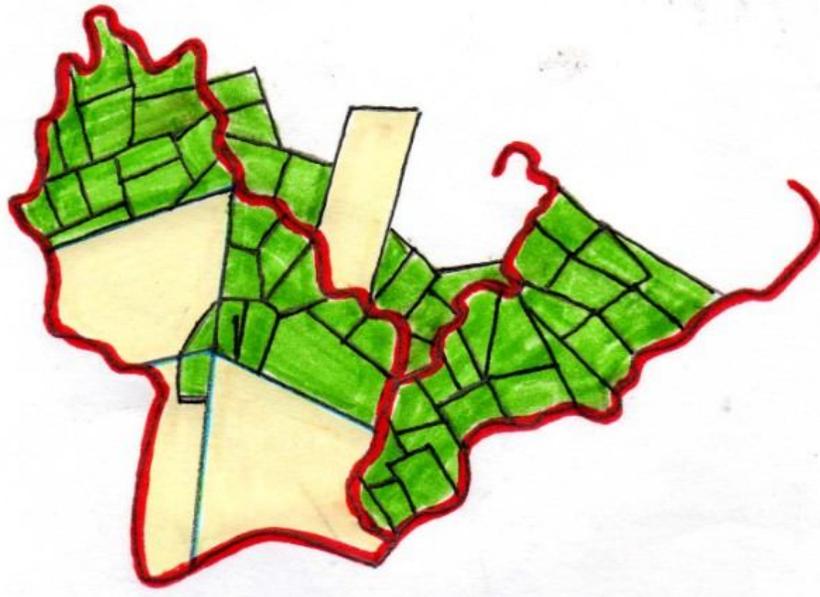
Parcelas da fazenda de Plínio Guedes também foram vendidas a pessoas desconhecidas pela população local, trazendo novos problemas. De acordo com os relatos nas oficinas de histórico e território, as 20 famílias que ocupavam as terras da comunidade Anastácia foram imediatamente expulsas pelo novo proprietário Raimundo Gabriel de Oliveira, que tornou a área um latifúndio improdutivo⁵⁹. Outros novos fazendeiros também causaram impacto no Guaí uma vez que a maioria deles desmatou extensas áreas para a criação bovina, que ficaram subutilizadas ou mesmo inutilizadas para especulação imobiliária. Diferente dos fazendeiros anteriores, os novos nunca chegaram a morar no Guaí e nem ao menos chegaram a construir imóveis.

⁵⁸ Em 2007, Nair Pereira Guedes tinha aproximadamente 95 anos. Ela não visitava o Guaí há mais de 20 anos, desde a morte do irmão Plínio Guedes, que administrava suas terras. O que restou de suas terras foi (ou continuou) ocupada por famílias do Guerém, Baixão do Guaí e Guarucu. Em 2003 chegou no Guaí um suposto proprietário, que alegava ter comprado todas as terras de Nair Guedes. No entanto, não foram encontrados registros cartoriais de transmissão de título de propriedade.

⁵⁹ Raimundo Gabriel de Oliveira também é ex-prefeito de Maragojipe e foi preso em 2009 por desvio de verbas na década de 1990, ocorridos enquanto ocupou o cargo público.

O reordenamento da década de 1980 concluiu um processo iniciado em meados da década de 1960, dando origem à atual estrutura fundiária do Guaí, conforme podemos observar no croqui da comunidade Guarucu:

Croqui 1 - Croqui das comunidades Guarucu e Tabatinga, elaborado com moradores do Guarucu no dia 10/11/2008.



Legenda: As linhas vermelhas representam as estradas. As áreas em verde representam os sítios quilombolas e as áreas em bege, as médias propriedades dos novos fazendeiros.

Na década de 1990, boa parte dos antigos fazendeiros já havia deixado o Guaí. Os herdeiros dos Pereira Guedes migraram para capitais brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro e Aracaju, conforme informações obtidas no INCRA. Os Sá mantiveram pequenas propriedades no Guaí que, na visão dos quilombolas, foram abandonadas, já que os proprietários não visitam as fazendas, que está sob o cuidado de encarregados. A exceção é Almir Sá, proprietário das terras remanescentes da fazenda Copacabana, que as visita com frequência, onde mantém uma pousada (que só é frequentada eventualmente por amigos) e uma pequena produção agrícola. Quando eu perguntei, em uma conversa com os jovens quilombolas do Jirau Grande em 28/03/2008, o que ocorreu para que os fazendeiros tivessem deixado o Guaí, a maioria respondeu que deve

ter sido pela falta de estradas, de áreas de lazer e de segurança. Exemplo disso é o depoimento de Isabel Calheiros:

“Aqui no Guai não tem nada, só roça. Gente rica quer morar na cidade, onde tem shopping, loja, banco, médico. Onde tem o que fazer, tem trabalho. Aqui no Guai ou você vai pra roça ou marisca. A gente estuda tanto e aí acabou, você não vai arrumar um trabalho. Só você vai pra casa das dondocas lavar pratos, lavar roupa”.
(Depoimento de Isabel Agostina Dos Santos Calheiros, colhido no Jirau Grande em 28/03/2008).

De acordo com os relatos colhidos durante as oficinas de território, em função da saída maciça dos fazendeiros e da subutilização das terras do Guai, a região ficou ainda mais esquecida pelo poder público, pois até a energia elétrica demorou a chegar no Guai. O único equipamento público existente, a Escola Agroindustrial, foi desativado concomitantemente à saída das poderosas famílias do Guai. As suas instalações foram incorporadas à Fundação da Criança e do Adolescente (FUNDAC), que passou a acolher adolescentes infratores, até meados de 1990, para o cumprimento de penas com regime de internato ou semiaberto. Devido a perpetuação da pobreza e a falta infraestrutura básica, os quilombolas disseram que a partir de 1990 o Guai ficou “*abandonado*”.

Mesmo com tantas reuniões em que foi discutida a história do Guai, quase nada foi falado sobre o que ocorreu após a saída dos antigos fazendeiros. As pessoas preferiam manter o silêncio, que foi respeitado pelos líderes locais. Nesse processo de construção da história, ficou clara a prioridade dada à lembrança da conflituosa interação entre posseiros e proprietários, no interior das fazendas, suscitada pelo semelhante momento político de disputa territorial (não menos conflituoso) entre quilombolas e fazendeiros. Mas acredito ainda que esse silêncio acerca do que ocorreu depois, também se deveu a experiências dolorosas pelas quais as comunidades passaram em função do regime semiaberto da FUNDAC no Guai.

Os únicos relatos sobre a década de 1990 só surgiram após um ano e meio da presença do INCRA em campo e se referiam ao estado de tensão e medo que os moradores do Guai sentiam em função da presença dos menores infratores da FUNDAC. Talvez ninguém chegasse a falar disso, se não fosse o fato da Secretaria do

Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (SEDES) ter levantado a possibilidade de retomar o atendimento a menores infratores na FUNDAC, onde atualmente estudam as crianças e adolescentes da comunidade. Quando as líderes do Guáí espalharam a notícia, muito rapidamente muitas pessoas passaram a me procurar para denunciar o que tinha ocorrido naqueles anos. Diante disso, ficou bastante claro certo acordo tácito de silenciamento sobre o “tempo do abandono”. Isso nos remete a Pollak (1989), que identificou, na produção da memória social, não apenas os atos de lembrar e esquecer os eventos do passado, mas um terceiro ato: de produzir silêncios. No caso do Guáí, o *ethos* do silêncio só cedeu lugar à lembrança diante de uma nova ameaça, evidenciando que antes disso as pessoas evitavam “revirar” e expor lembranças que traziam dor e revolta, a não ser que fosse necessário, ou seja, a não ser que isso pudesse reverter uma situação social.

Houve relatos sobre residências que foram saqueadas e sobre violência física e sexual praticadas contra mulheres. As marisqueiras que na época habitavam as proximidades da FUNDAC contaram que passaram a mariscar somente acompanhadas. Elas não mais utilizaram os atalhos nas matas, nem circularam nas comunidades sem a presença de um homem. Os pais e mães de família, que antes passavam grande parte do tempo afastados de casa, trabalhando na roça ou no mangue também tiveram que mudar a rotina pela segurança dos filhos. Como as moradias de taipa ou palha não são seguras, o medo da invasão dos infratores fez com que as mulheres criassem um rodízio: algumas iam para o mangue ou para a roça enquanto outras permaneciam em casa, cuidando dos seus filhos e dos das que estavam trabalhando. Esse “arranjo” comprometeu ainda mais a segurança alimentar e a renda das famílias, pois como se diz no Jirau Grande, “*quem não marisca hoje não almoça amanhã*”.

Era de se esperar que com a saída dos que dominavam o Guáí política e economicamente, a situação dos moradores do Guáí melhorasse significativamente. É evidente que sendo proprietárias de seus próprios sítios, as famílias passaram a ter maior autonomia e um aumento da renda “*suficiente para não passar fome*”, pois já não era mais preciso pagar a terça. Porém, toda a estrutura que isolava e mantinha a população do Guáí na pobreza se preservou (ou mesmo se agravou) após a saída dos fazendeiros.

Diante dos relatos, acredito que a dinâmica social do Guai nas décadas de 1980 e 1990 se aproxima do que Loic Wacquant (1996) chamou de gueto. A aproximação do Guai da ideia de gueto não se deve à pobreza extrema e generalizada que ainda atinge a maior parte da população, como poderia supor (ou propor) alguns autores que definem gueto a partir de estatísticas de renda.⁶⁰ Para Loic Wacquant (*Idem*), análises como esta ocultam “a natureza e o fundamento racial da pobreza aí existente, além de despojar o conceito de gueto de seu significado histórico e de seus conteúdos sociológicos”. Segundo o autor, “um gueto não é apenas uma entidade topográfica ou um agregado de famílias e indivíduos pobres, mas uma *forma institucional*, uma articulação espacial, historicamente determinada, de mecanismos de *fechamento e controle étnico-racial*”. Os extraordinários níveis de desemprego e a miséria nos guetos norte-americanos, por exemplo, são o resultado e não a causa de processos de “guetização”⁶¹, dos quais somente grupos negros foram submetidos (*Ibidem*).

Sem perder de vista as profundas diferenças (econômicas, raciais, culturais) entre as realidades brasileira e norte-americana e entre as realidades rural e urbana, a concepção relacional (ou institucionalista) de gueto, adotada por Wacquant, incita uma reflexão sobre a constituição socioespacial uniforme racial e culturalmente no Guai ao longo de pelo menos 40 anos. Os depoimentos sobre a história do Guai, apresentados em oficinas e entrevistas evidenciam que isso ocorreu em função da sua herança histórica, mas também em função da perpetuação da privação material gerada pela precarização do trabalho; da hostilidade racial; do preconceito de classe; da violência simbólica⁶²; da estigmatização territorial; da profunda insegurança física e social; da

⁶⁰Jargowski e Bane (1991:239) definiram o “gueto como uma área onde a taxa global de pobreza, de acordo com o censo demográfico, é maior do que 40%. Os pobres do gueto são, portanto, os pobres oriundos de qualquer grupo racial ou étnico vivendo nessas regiões de alta pobreza”.

⁶¹ O autor define “guetização” como “uma separação residencial total, permanente e involuntária, fundada na casta como base para o desenvolvimento de uma *estrutura social paralela (e inferior)*”

⁶² Baseio-me no conceito de violência simbólica de Bourdieu (), entendendo-a uma fabricação contínua de crenças, que impõem valores, hábitos e comportamentos, no processo de socialização, induzindo os indivíduos ou grupos a se posicionar no espaço social seguindo critérios e padrões de um discurso dominante que é reconhecido como legítimo. No entanto, a violência simbólica não é um puro e simples instrumento ao serviço da classe dominante, mas é algo que se exerce através do jogo entre os agentes sociais.

ausência de equipamentos públicos e da exclusão dos negros pobres de um campo político, por décadas dominados pelos interesses da elite maragojipana.

As "formas elementares" da dominação racial, apontadas por Wacquant (*Idem*) — o preconceito, a segregação, a discriminação e a violência excludente — se inscreveram nas relações sociais do Guaiá, nas suas práticas organizacionais locais e no espaço, configurando um território étnico-racial específico. Em outras palavras, a formação de fronteiras sociais e territoriais de comunidades étnicas não pode ser compreendida somente a partir de delimitações mentais e simbólicas endógenas, que apontam o parentesco, o território ou a cultura como elementos capazes de produzir o sentimento de pertencimento. Os “territórios fronteiriços” são também produtos de atos de exclusão, nos quais outros agentes, externos às comunidades, também estão envolvidos.

É ainda presente no censo comum que a situação das comunidades negras brasileiras seja entendida como decorrente de séculos de escravidão, como se na atualidade essas comunidades somente colhessem os frutos das antigas medidas de exploração e racismo. Assim, dá-se pouca importância às ações dos detentores de poder (proprietários de terras, agentes públicos) na perpetuação e produção de novas situações de desigualdade e injustiça social. Frente a isso, procurei dar atenção à agência dos fazendeiros do Guaiá na manutenção da segregação dos moradores do Guaiá.

O conjunto dos relatos (coletados durante oficinas, reuniões, entrevistas e conversas) evidenciou que os proprietários das fazendas dispunham de várias estratégias para manter uma “estrutura de isolamento”, tanto entre as famílias do Guaiá, quanto entre o distrito do Guaiá e o resto do município. Ainda que ninguém tenha afirmado a intencionalidade dos fazendeiros em evitar uma maior proximidade entre as famílias de cada fazenda, foi possível listar uma série de medidas que contribuíram para isso:

- A rigorosa cobrança da “terça”, que fazia com que lavradores e pescadores trabalhassem em regime intensivo, se isolando em seus sítios e destinando pouco tempo para a interação com outras famílias da fazenda.
- A interferência na escolha da localização dos sítios das famílias, destinando, na maioria dos casos, as áreas distantes e de difícil acesso.

- A proibição da formação de vilas ou povoados dentro das fazendas.
- A não permissão de construção de espaços de socialização ou de uso público, tais como campos de futebol, praças, mercados, escolas.
- A proibição da abertura de estradas ou caminhos que interligassem os sítios.
- A proibição de festas, práticas culturais ou religiosas que pudessem aglutinar pessoas, tais como *as festas de candomblé, esmolos cantadas, folias de reis*, a não ser que fossem organizadas pelos próprios fazendeiros.
- A dura repressão às tentativas de mobilização, às reuniões políticas e aos atos de insubordinação.
- A exclusividade dos fazendeiros na comercialização dos produtos agrícolas e derivados do Guáí, na sede municipal e nas feiras de São Joaquim, em Salvador.

Manter as famílias do Guáí isoladas, sem infraestrutura e na pobreza garantiu aos fazendeiros do Guáí não apenas a perpetuação das posições sociais nas relações de poder locais, mas a ampliação do domínio econômico e político a nível municipal. Refletindo sobre o que pode ter sido eficaz na manutenção da desigualdade no Guáí, acredito que para além do uso dos poderes econômico e político, os fazendeiros ocuparam estrategicamente importantes espaços de interação intercultural em diversos âmbitos da vida social, impedindo que os quilombolas o fizessem. Talvez, se os quilombolas tivessem estabelecido relações frequentes com outros interlocutores, novos discursos e ações políticas poderiam ter emergido na época, possivelmente implicando em transformações na região. Vamos aos exemplos.

De acordo com narrativas do Guerém coletadas em 2008, Nelson Guedes, ao atuar como atravessador dos produtos agrícolas e pesqueiros, não permitia que os moradores do Guáí se relacionassem diretamente com os compradores de Salvador, tornando-se ponte dos interesses comerciais de ambos os lados e com isso orientando a produção rural e a pesca no Guáí. Já as narrativas do Guarucu e da Tabatinga descreveram que Nair Guedes tomava a frente da organização da festa de São João e de eventos católicos e dessa forma mantinha exclusividade no trato com o padre da sede municipal que conduzia as missas dos festejos, dificultando uma relação direta entre os moradores do Guáí e a paróquia. Nesses dois casos, fica clara a estratégia (não - consciente) dos fazendeiros em evitar possíveis trocas interculturais, de mercadorias, de símbolos, enfim, de evitar a comunicação.

No que se refere especialmente à comunicação, alguns relatos do Baixão do Guai (de 2008) descreveram que Otaviano Sá dificultava até mesmo o diálogo entre moradores da fazenda⁶³. No momento da cobrança da terça ele mesmo atualizava os posseiros sobre o que estava havendo com as outras famílias da fazenda, do Guai e na sede municipal. Alguns relatos disseram que essa interceptação da comunicação entre as famílias criava intrigas e disputas entre os moradores da fazenda⁶⁴. De acordo com Dona Nezinha, que descreveu algo semelhante na fazenda de Nair Guades:

A Nair punha um contra o outro. Aí tinham os “puxa-saco”, que queriam ficar bem com ela, que dedavam que o pessoal do sítio do lado estava cortando lenha na mata, que estavam tirando dendê escondido. Essa senhora mesmo aí do Guerém, era a maior capitão do mato daqui. Assim com a Nair! [mostrou os dedos juntos] Por isso que ela conseguiu comprar esse sítio aí. (Depoimento Maria Benedita da Conceição colhido em Guerém no dia 04/07/2008).

Com a alternância de Plínio Guedes e Juarez Guerrero nos cargos de prefeito e vice-prefeito, os quilombolas tiveram seus direitos políticos cerceados com o estabelecimento de currais eleitorais. Mas mais do que isso, a ação política da comunidade ficou bastante comprometida, porque ambos (estando ou não no cargo de prefeito) atuavam como “porta-vozes” do Guai, se colocando como representantes dos interesses dos moradores da região perante a sociedade maragojipana. Em época de eleição, eles faziam promessa de trazer escolas, energia elétrica e estradas para o Guai. Curiosamente, conforme ainda podemos observar em campo, a pouca infraestrutura do Guai (estradas vicinais e energia elétrica), só chegavam às sedes das fazendas⁶⁵. Isso fez com que, por anos, os moradores do Guai deixassem de encaminhar suas reivindicações a outros governantes, partidos, ou deixassem de interagir com outros movimentos

⁶³ Os relatos de moradores da Fazenda Copacabana, colhidos em reunião no Baixão do Guai no início de 2008 descreveram que Otaviano mantinha os sítios bastante afastados uns dos outros e não permitia festas ou reuniões de posseiros em sua fazenda.

⁶⁴ Essas dinâmicas adotadas por Otaviano Sá e Nair Guedes devem ser levadas em conta no momento que os quilombolas falam que no tempo das fazendas os posseiros eram desunidos.

⁶⁵ Os fazendeiros não autorizavam a construção de estradas, escolas e postos de saúde dentro das fazendas e nem mesmo a colocação de postes de eletrificação para as casas. Assim como não permitiam (como ainda não permitem) que os moradores construíssem casas de alvenaria, campos de futebol, praças, igrejas, terreiros ou qualquer outro espaço público, sob o argumento.

sociais, como os sindicatos rurais. Nesse caso, fica claro que mais uma vez os fazendeiros ocuparam o espaço da comunicação.

Uma vez que Plínio dizia representar os moradores do Guaí, seus discursos apresentavam a visão que ele tinha acerca das diferenças daquele lugar, em relação ao resto do município. E nesse processo, ele próprio se constituía como produtor dessas diferenças. Ouvi alguns relatos no Guaí de que moradores da sede municipal viam o Guaí como um lugar ruim de morar porque só tinha roça, atrasado, “parado no tempo”, pobre, de gente briguenta. Na verdade, conversando com taxistas da região, comerciantes, vi que ainda há quem pense dessa forma e chame o Guaí de roça, o que em Maragogipe é pejorativo. Os Sá também contribuíram para esse estigma. Em um dos livros de Fernando Sá (2001), o autor atribui o atraso do Guaí à forma “rudimentar” dos lavradores cultivarem cana e fazerem farinha, “como a séculos atrás”, como se a técnica agrícola utilizada e a pobreza do local fossem uma “livre escolha”. Diante disso, me pergunto se não podemos pensar que em determinadas interações sociais entre fazendeiros e quilombolas, alguns fazendeiros, tais como Plínio ou Fernando Sá, se colocaram como mediadores culturais, tomando para si o exercício da comunicação e da representação entre o Guaí o restante do município.

De história de vida à trajetória do grupo

Conforme vimos no início desse capítulo, entre 2007 e 2008 alguns moradores do Guaí e líderes comunitários se reuniram periodicamente junto a agentes governamentais para entender o significado de participar do movimento quilombola, para integrar a agenda dos movimentos sociais e para ter acesso a políticas públicas e programas municipais, estaduais e federais. Nesses encontros, histórias de vida foram contadas a partir de uma seleção de lembranças de experiências de exploração, opressão e desrespeito. Muitas vezes, essas experiências conflituosas são explicadas pela “distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida” (HONNETH, 2003:255). Porém, a lógica de distribuição não está separada da ordem cotidiana da vida e de suas implicações morais e afetivas, como bem mostraram os relatos do Guaí. É nesse sentido que para Axel Honneth (2003:255) a ação dos movimentos sociais está

profundamente relacionada com a experiência moral do desrespeito, na medida em que muitas vezes se constrói a partir da indignação pelo desrespeito aos valores morais de justiça estabelecidos (MÜLLER, 2008). O compartilhamento da experiência de desrespeito funciona como motivo diretor da ação, “na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2003:257).

Aos poucos, as narrativas individuais de Dona Nezinha, Dona Nina, Cláudio, dentre outras que priorizaram denunciar as injustiças no Guai, passaram a ser contadas sob a ótica de uma luta social mais geral, travada entre fazendeiros e posseiros, ganhando um caráter cada vez mais coletivo. Ainda de acordo com Honneth (Idem: 256), as lutas por reconhecimento emergem exatamente dessa conexão entre a “luta social” e o “desrespeito moral”, em novos contextos de tensão moral. No caso do Guai, ocorreu no contexto da identificação territorial, em que novos conflitos entre fazendeiros e quilombolas foram instaurados. No encontro entre as experiências que os atores têm da lesão e as finalidades da ação do movimento social (no caso do Guai, o acesso à terra e a infraestrutura básica) os discursos são reformulados, em que se fortalece a identidade coletiva. Nesse processo de reformulação discursiva, procurei dar atenção especial às agentes sociais que o protagonizaram.

Aquelas pessoas que haviam experimentado uma relação tolerável com o proprietário da fazenda onde moravam ou que conseguiram adquirir seus sítios sem passar pelo risco de expulsão, praticamente não se pronunciavam em público. Na verdade, elas mal compareciam às reuniões ou atividades em grupo, apesar de sempre serem convidadas pelos líderes locais e agentes externos. No entanto, a maioria dos moradores idosos tinha lembranças marcantes de experiências ruins, diretas ou indiretas, com os fazendeiros. Ainda assim muitos optaram por não se pronunciar nas reuniões. Quando o faziam, a convite de algum líder local, relatavam brevemente os fatos ocorridos. Ao contrário desses, havia três pessoas que falavam bastante sobre o passado das comunidades para os agentes governamentais, enfatizando a gravidade dos acontecimentos e fazendo uso de palavras como *exploração*, *violência*, *escravidão*, *sofrimento*, *ruindade e preconceito*. Eram eles: Maria Bispo dos Santos Barbosa, conhecida por Dona Nina (de Guerém) e Maria Benedita da Conceição, conhecida como Dona Nezinha (de Guarucu) e Cláudio de Brito Correia (de Baixão do Guai).

Analisando o perfil dessas três pessoas, constatei que as duas mulheres tinham cerca de 70 anos, possuíam mais de três filhos e haviam se tornado viúvas precocemente. Em função disso, ambas se tornaram responsáveis por suas famílias em seus sítios. O mesmo ocorreu com Maria da Conceição de Brito Correia, a mãe de Cláudio, também com cerca de 70 anos⁶⁶. Cláudio havia perdido o pai cedo e sua mãe também ficou responsável pelo cuidado dos onze filhos. Em entrevista, Dona Nina e Dona Nezinha relataram que tinham sofrido terrivelmente na juventude em função da pobreza e da dificuldade em manter a família nas fazendas após a morte precoce dos respectivos maridos. Cláudio fez um relato semelhante ao narrar a trajetória de sua mãe, um dos principais assuntos apresentado por ele. Essas características em comum me pareceram importantes em diversos aspectos.

As histórias de vida de Dona Nezinha, Dona Nina e da mãe de Cláudio, evidenciaram a luta das famílias camponesas por sua reprodução física frente a perda de um de seus membros adultos. Uma vez que a pesca e agricultura são realizadas com mão de obra familiar, a falta de um adulto compromete bastante a produção. Em geral, todos os integrantes da família (das crianças até os idosos) participam das diversas atividades agrícolas, havendo pouca especialização. Pela manhã homens e mulheres vão diariamente à roça e participam de todas as etapas da produção, como limpeza do solo, plantio e colheita. Apenas os serviços muito pesados, como o preparo das covas da mandioca e a colheita da cana, são feitos exclusivamente pelos homens. O trabalho na maré também é diário, porém de menor duração. Nesse caso há uma clara divisão sexual, uma vez que as mulheres se encarregam da mariscagem e os homens da pesca⁶⁷.

Pela tarde, as mulheres tratam do pescado, cuidam dos afazeres domésticos, dos filhos, das criações de porco e galinha, produzem azeite de dendê e descascam mandioca. Os homens são mais inclinados à criação do gado bovino e ao extrativismo vegetal de cipó, para a confecção de cofos e balaios de pesca, que são feitos por homens

⁶⁶ Um dos motivos de Cláudio falar “em nome da mãe” foi por que Maria da Conceição encontrava-se doente. Ela faleceu em 2009.

⁶⁷ Observando e perguntando para os moradores do Guaí, notei que algumas mulheres, na ausência de um filho ou marido, chegam a realizar as atividades predominantemente masculinas, tais como construir armadilhas de pesca (gamboa), ou pescar com rede. No entanto, as mulheres nunca fazem a “facheda” que consiste em uma caça noturna aos peixes utilizando um facão e uma tocha de fogo para atraí-los. Assim como os homens podem mariscar peixes e até crustáceos (camarões, siris, caranguejos), mas nunca moluscos (sururus, mapés, ostras), que são atividades exclusivamente femininas.

e mulheres.⁶⁸ Toda a produção da farinha - que inclui a coleta de lenha para aquecer a caldeira, a moagem, prensagem e torra e a peneiragem da farinha também é feita por homens, mulheres e crianças. Apenas a tarefa de descascar a mandioca é feita exclusivamente por mulheres e crianças.

Na ausência da mulher (por falecimento) o marido intensifica seu trabalho na roça e passa a pescar diariamente na maré, compensando a falta dos mariscos, antes trazidos pela esposa para o consumo da família. Alguns homens também trabalham por empreitada ou diária em fazendas do entorno, a fim de dispor de uma renda extra. Em geral os filhos ficam um período na escola e um período sob os cuidados da tia ou da filha mais velha, quando houver. No entanto, pelo que pude observar, e pelo que se comenta no Guaí, dificilmente um homem (jovem ou de meia idade) fica viúvo por muito tempo, pois frequentemente se casa pela segunda vez. No caso inverso, na ausência do marido (por falecimento ou separação), a mulher também passa a trabalhar mais horas por dia na roça e na maré. As viúvas, além de aumentarem a carga de trabalho, têm também que cuidar da casa e dos filhos, que as acompanham e ajudam em suas atividades nos horários em que não estão na escola. Em geral, as viúvas atribuem ao cuidado dos filhos a culpa pela sobrecarga e exploração do trabalho, uma vez que é sempre a mulher que fica responsável por eles. Porém, alguns outros aspectos, em relação à construção do gênero, devem ser levados em conta na análise das diferenças entre viúvas e viúvos.

Em termos financeiros, o trabalho realizado por homens e mulheres não tem o mesmo valor. Enquanto um quilo do sururu, que leva cerca de três horas para ser mariscado pelas mulheres, custa quatro reais, o quilo do robalo, pescado pelos homens num tempo menor, custa dezesseis reais. Ainda que a maior parte desses alimentos seja destinada ao consumo familiar, o excedente pode ser vendido para atravessadores em Capanema, o que gera uma renda extra para a compra dos demais alimentos necessários. Assim, para uma mulher conseguir bem pouco dinheiro tem que passar longas horas por dia mariscando, de modo que fica subtendido que o trabalho da mulher será voltado para a casa (trazendo o alimento cuja venda não é vantajosa) e trabalho do homem para a fora.

⁶⁸ São mais raros os casos de mulheres que cuidam do gado ou que realizam extrativismo vegetal. Em geral, as que fazem não têm muitos homens na família (nos sítios).

No Guaiá, são poucas as opções de trabalho remunerado. As mulheres nunca são contratadas para empreitadas ou diárias nas fazendas vizinhas, ainda que elas trabalhem na lavoura de suas próprias roças, pois isso é entendido como trabalho masculino. Assim, resta a opção de trabalhar como doceira, costureira ou artesã, cuja venda dos produtos ocorre nas próprias comunidades. Por não serem produtos de primeira necessidade e em função da renda circulante nas comunidades ser muito baixa, a venda de roupas, doces e artesanatos é mínima, concentrando-se nas épocas de festejos, como o natal. Até porque, as mulheres das outras famílias também fazem produtos semelhantes ao longo do ano. Ultimamente, a maior parte da venda destina-se aos agentes governamentais estaduais e federais que com frequência têm visitado as comunidades. Resumidamente, o baixo valor do trabalho da mulher e a falta de oportunidades de empregos fazem, assim com que as famílias chefiadas por mulheres passem mais dificuldades financeiras. Porém, outro fator contribuiu significativamente para que Dona Nezinha, Dona Nina tenham usado a expressão “*retorno à escravidão*” para descrever suas próprias vidas.

Como ainda ocorre no Guaiá, o documento das terras sempre fica em nome dos homens. Analisando as escrituras e contratos de compra e venda das décadas de 1960 e 1970, todos foram transferidos dos fazendeiros para os chefes (homens) de família. Não há nenhum documento em nome de uma mulher. No caso, Dona Nezinha e Dona Maria, que tinham posses em fazendas de Nair Guedes e Dona Nina que tinha posse na fazenda de Plínio Guedes, não conseguiram obter o título de propriedade, como seus vizinhos. Em parte pela condição mais difícil, cujos motivos já foram explicados. Mas em parte pela discriminação dos fazendeiros, que não negociavam com mulher, e dos próprios posseiros, que só reconheciam a posse masculina. Assim, em caso de morte do pai da família, a posse da mulher se caracterizava como ilegítima. Nesse caso, fica evidente que além do agravamento da pobreza em função do tipo de divisão sexual do trabalho estabelecida, o acesso à terra também é afetado pela variável “gênero”, de modo que a mulher é duplamente desfavorecida.

De acordo com os moradores do Jirau Grande, Guerém e Porto da Pedra, no tempo das fazendas, quando havia um casamento, entre membros da própria comunidade ou entre comunidades, em geral era a mulher que se mudava para o sítio do marido, que herdava um pedaço da posse de seu pai. Por isso, em caso de separação, a

mulher tinha que voltar para o sítio de sua família. Isso ainda se preserva no Porto da Pedra, onde todas as famílias ainda estão na condição de posseiras. Porém, nas demais comunidades isso mudou bastante, porque muitos homens tem se mudado para os sítios dos sogros, especialmente no caso das famílias do Jirau Grande, cuja maioria dos maridos eram de outras comunidades⁶⁹.

Há ainda o problema da falta de reconhecimento do trabalho da mulher, por parte dos moradores do próprio Guáí. Mesmo com um grande número de mulheres exercendo a liderança na luta em prol das comunidades, os homens, com raras exceções, não reconheciam a atividade agrícola realizada pelas mulheres. De acordo com WOORTMANN (1992) “em muitos grupos ditos de ‘pescadores’ a produção agrícola das mulheres é tão ou mais importante quanto a pesca, ainda que não seja publicamente reconhecida como tal, e central para a constituição da identidade de gênero da mulher”. O depoimento de Cláudio é um exemplo disso:

“Se eu disser que a mulher não vai pra roça é uma injustiça terrível. Porque elas trabalham muito também. Tem muitas mulheres aqui que trabalham, não são todas, as mais jovens aqui não tão acompanham mais esse ritmo não, porque a comunidade já avançou em alguns seguimentos. A agricultura ainda tá muito atrasada aqui, porque a gente precisa de uns instrumentos para se desenvolver mais e para nós só chega essa dificuldade de desenvolvimento. A mulher limpa da mandioca, limpa do aipim, planta, semeia manaíba, semeia olho de cana, ajuda a cortar cana, arrancar mandioca. Mas o povo daqui sempre fala que quem trabalha na roça é o homem, que a mulher só ajuda. Tem cada uma que dá um duro danado sozinha” (Entrevista realizada com Cláudio de Brito Correia, em Baixão do Guáí no dia 28/4/2008).

Apesar de Dona Nezinha, Dona Nina e Dona Maria terem trabalhado muito para os fazendeiros, a elas nunca foi apresentada a oferta de compra dos sítios. É bastante possível que assim como os demais moradores do Guáí, os fazendeiros não tenham reconhecido o trabalho delas, e conseqüentemente não tenham achado legítimo o pleito do sítio, entendendo que elas estavam vivendo gratuitamente na fazenda, sem pagar a renda em trabalho. Desse modo, Dona Nezinha, Dona Nina e Dona Maria conviveram com o medo constante de expulsão desde meados a década de 1960, quando muitas famílias foram expulsas.

⁶⁹ Agora o casal fica morando no sítio onde tiver mais espaço, seja ele da própria família ou dos sogros.

O que ocorreu na época que Nina, Nezinha e Maria atingiram a fase adulta (exatamente a década de 1960) ecoava em suas decisões do presente. As três mulheres incorporaram às suas narrativas de vida esse evento que marcou sua geração⁷⁰. Essas três mulheres tiveram ainda o agravante de terem se tornado viúvas naquela conjuntura histórica já bastante delicada, potencializando crises em suas próprias vidas, geradas não apenas pelo aumento da pobreza, mas também pelas disjunções entre expectativas culturais do Guaí (de que as viúvas se casassem novamente ou voltassem ao sítio dos pais) e os seus cursos de vida. É possível que essas crises em suas trajetórias tenham estimulado Dona Nezinha e Dona Nina a pensar sobre o lugar da mulher no Guaí e a buscar melhores condições de vida para as próximas gerações⁷¹. Tanto que elas se colocaram como agentes de mudanças sociais quando essas “crises” recomeçaram em 2008.

Com a emergência do movimento quilombola e a chegada dos agentes do INCRA para a regularização fundiária, os “supostos” donos da terra apareceram no Guaí, e com eles novas ameaçadas de expulsão e novos casos de desrespeito e ameaça. Em 2009, um falso proprietário derrubou a casa de uma filha de Dona Nezinha, localizada no Guarucu, alegando que tinha comprado as terras de Nair Guedes. A mesma pessoa também se apresentou como proprietário das terras às margens do Rio Guaí, no Baixão do Guaí e tentou impedir que Claudio e seus irmãos plantassem nelas. Caso semelhante aconteceu com Dona Nina, que foi ameaçada de expulsão do Guerém pelo fazendeiro que adquiriu as terras de Plínio Guedes.

A revolta e a angústia presentes no discurso de Cláudio, Dona Nezinha e Dona Nina sobre o passado trazia a carga emocional da situação que os três vinham passando na época. Isso reforça a ideia de que o ato de “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com as ideias de hoje” (BOSI, 1987:17). Eu diria ainda que lembrar é também “(re)ssentir”, com as emoções de hoje. Assim, não era apenas a memória da miséria, da exploração e das ameaças que os motivava a falar, mas o fato de isso estar se repetindo, de alguma forma, no presente.

⁷⁰ Nesse sentido, a variável “geracional”, além de “gênero”, se mostrou fundamental para entender a emergência dos novos líderes comunitários no Guaí.

⁷¹ Lenira Calheiros e Janete Senna também se tornaram líderes comunitárias após terem se separado, assim como outras líderes quilombolas de comunidades vizinhas, como, por exemplo, Dona Maria, de São Francisco do Paraguaçu, que era viúva, o que me levou a pensar nessa relação entre essas trajetórias específicas e o exercício da liderança.

Dona Nezinha e Dona Nina, que no princípio narravam suas experiências de juventude, passaram a falar no plural, em nome de todos que nasceram no Guai, como se elas fossem um exemplo, dentre tantas mulheres que tinham passado pelo mesmo sofrimento. A repetição de uma situação limite foi fundamental para a emergência de um discurso coletivo sobre a continuidade histórica da exploração do trabalho e da opressão. O conjunto de depoimentos já havia evidenciado que quilombolas e fazendeiros mantiveram por décadas relações complexas, pautadas na dominação, opressão e exploração do trabalho dos primeiros pelos segundos.

Se hoje os lavradores trabalham para os atuais fazendeiros sem garantia de leis trabalhistas, não foi diferente anos atrás. Seus pais foram explorados pelos pais dos atuais proprietários, seus avós prestaram serviços compulsórios para os avós dos atuais fazendeiros. Foi possível perceber, portanto, uma hereditariedade não apenas das famílias que ocupam as terras ou das que são proprietárias delas, mas da estrutura da relação entre opressores e oprimidos, entre “*os que mandam e os que trabalham*”⁷².

Nas reuniões os quilombolas perceberam também que a dominação e a exploração transcendiam o vínculo empregatício, repercutindo em outros âmbitos da vida do lavrador, como, por exemplo, em seus momentos de lazer, na sua família, na sua casa. Assim, alguns idosos em situação limite, como Dona Nina e Dona Nezinha, começaram a dizer que os lavradores do Guai viviam, até meados de 1980, em condições “*iguais as do tempo dos escravos*”⁷³. Os líderes passaram a descrever as relações trabalhistas entre fazendeiros e posseiros como trabalho análogo ao escravo. Esse discurso se intensificou após membros do MOPEMA terem encaminhado ao ministério público denúncia de que a comunidade Zumbi, também autorreconhecida como quilombola e confinante do Guai, era mantida na Fazenda Aliança em condição análoga à escrava⁷⁴.

⁷² Trecho de depoimento de Dona Nezinha, durante uma reunião do INCRA, realizada no Guarucu, em outubro de 2008.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ O crime de Condição Análoga à de Escravo no Brasil é caracterizado por: sujeitar a condições degradantes de trabalho; restringir, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto; manter vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apoderar de documentos ou objetos pessoais no trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho e submeter a vítima a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva. “A expressão *trabalho forçado ou obrigatório* compreenderá

Com a ênfase dada à questão da escravidão, as pessoas começaram a “lembrar” de um passado cada vez mais remoto. Assim, foram além, na genealogia das relações, ao falar que se os avós trabalharam para os avós dos fazendeiros, os bisavós devem ter sido escravizados pelos bisavós dos fazendeiros, assim como os tataravós foram escravizados pelos tataravós dos fazendeiros e assim por diante, até os primórdios do regime escravista. Como se a escravidão tivesse ocorrido ininterruptamente e da mesma forma no Guai desde a construção do Engenho de Capanema até meados de 1980, quando os fazendeiros “abandonaram o Guai”, perdurando por quase um século após a abolição da escravatura. Tratarei especificamente dessa construção discursiva sobre o passado remoto no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 - A HISTÓRIA DO “TEMPO DOS ENGENHOS”

Construindo o passado

Na oficina de histórico, realizada na comunidade Baixão do Guaí no dia 03/10/2007 com a participação de sessenta e quatro moradores das comunidades Guarucu, Jirau Grande, Guerém Baixão do Guaí, e Enseada do Paraguaçu, nenhum participante se arriscou a falar sobre as origens das comunidades do Guaí. Ninguém mencionou um membro fundador (ou grupo fundador), tampouco um evento que tenha contribuído para a formação das comunidades do Guaí especificamente. Quando eu perguntei sobre os moradores “mais antigos”, os participantes que moram no Baixão do Guai apenas citaram dois senhores já falecidos, avós de alguns idosos presentes. João do Amazonas, do Baixão do Guaí, que tinha vindo da Amazônia para o Guaí e Silvestre de Oliveira, conhecido como Seu Sumido, que segundo Maria Nascimento (sua neta), afirmava ser filho de africanos que falavam “*uma língua embolada, meia de índio*”. Claudio Correia, do Baxão do Guaí, também complementou que as famílias que haviam morado no Tabuleiro das Aldeias (localidade na mata do Baixão do Guaí) eram descendentes de Seu Sumido.

Somente no início de 2009, durante uma caminhada para reconhecimento dos limites do território (dentro da mata da Fazenda Copcacabana, no Baixão do Guaí,) na companhia de Benedito da Hora, conhecido como Capau, de 67 anos, morador no Baixão do Guaí, que descobri detalhes da chegada de Sumido no Guaí. Em conversa informal, Capau disse que Sumido (seu avô) contava que havia sido escravo na infância, numa Fazenda situada em Maraú, Bahia e que havia fugido ainda jovem do cativeiro para não ser castrado. Capau relatou que Sumido dizia que havia trabalhado muito na juventude cortando lenha, porque além de trabalhar para seu patrão, era alugado para trabalhar também para outros fazendeiros. Por conta disso, Sumido fugiu à noite de barco, percorreu o vale do Jiquiriçá e depois seguiu caminhando por léguas, à procura de um lugar afastado e seguro. Fixou-se no Tabuleiro das Aldeias (na Fazenda

Serra D'Água) onde ficou “entocado” até conhecer sua esposa e constituir família, que se espalhou pelas fazendas do Baixão do Guaí.⁷⁵

A história sobre a fundação da Tabatinga e do Jirau Grande também só foi revelada duas semanas depois da oficina, em conversas informais no dia 18/10/2007, com os irmãos Luis Brito Calheiros, Maria Brito Calheiros (conhecida como Maceta) e Bartolomeu Brito Calheiros (conhecido como Batula), no sítio dos Calheiros no Jirau Grande, na presença de seus familiares⁷⁶. Maceta falou da velha Leandra, uma das primeiras moradoras da Tabatinga, que teve vinte e três filhos que povoaram a Tabatinga e posteriormente o Jirau Grande. Segundo contavam para Maceta, a velha Leandra “era uma índia bem bonita”, e para ela, é por isso que algumas pessoas da Tabatinga e do Jirau têm os cabelos bonitos, fartos e mais lisos: “cabelos de índio”. E por isso também que ela e outros moradores do Jirau Grande têm “pé feio de índio”⁷⁷. Batula e Luis falaram que as técnicas de pescar com gamboa, de fazer painéis e bonecas de barro e os conhecimentos sobre a vó do mato e a vó do mangue tinham sido ensinados pelos índios. E que os nomes dos rios da região e, portanto, das comunidades (Guaruçu, Jirau Grande, Guerém, Tabatinga e Guaí) e de localidades do território (Iaúna, Tijuca) eram indígenas. De fato são todos nomes de origem no tronco lingüístico tupi. Analisando uma cópia do mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju, disponível no Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA), cujo original, publicado em 1944, se encontra no Museu Nacional, constatei que toda a região ribeirinha de Maragojipe foi habitada por índios Guerém, mesmo nome dado à comunidade quilombola que beira o mangue do Guaí.

⁷⁵ Capau também permaneceu “entocado” quase todo tempo em que os agentes do INCRA estiveram em campo. Ele e quase nunca sai do seu sítio, que fica no fundo da fazenda Copacabana e por isso não participou de nenhuma oficina ou reunião sobre a história do Guaí. Na verdade, ele me revelou que até sai, mas não é visto, porque assim como Seu Sumido, ele sabe as rezas para sumir. Ele é conhecido como um rezador forte na região, que sabe curar qualquer picada de cobra. Capau também disse que seu pai (João da Amazonas), que nasceu em aproximadamente 1867 e que o teve aos 76 anos com a quarta esposa, tinha chegado pequeno no Guaí, vindo de uma cidade chamada amazônica chamada **Angola**, em que “atravessou muita água”.

⁷⁶ Maceta e Batula e Luis nasceram na Tabatinga e ainda novos mudaram para o Jirau Grande. Maceta nasceu em 1923, Batula nasceu em 1932 e Luis nasceu em 1939. Maceta e Luis faleceram em 2010, com 87 anos e 71 anos respectivamente, após viverem durante toda a suas vidas na comunidade Jirau Grande, junto à família.

⁷⁷ Ela, as sobrinhas e as filhas das sobrinhas que têm o mesmo formato do pé morrem de vergonha. Toda vez que eu ia conversar com tia Maceta ela escondia os pés, que “eram diferentes”.

Apesar dos relatos sobre João do Amazonas e Seu Sumido, na época da oficina eles só foram citados. Sobre a índia Leandra nada chegou a ser falado. Quando eu perguntei sobre o que havia ocorrido “*há muito tempo atrás*”, alguns participantes disseram que a região já havia sediado vários engenhos de açúcar, como por exemplo, o Engenho de Capanema, cujas ruínas ficam próximas às comunidades. Como nada além era dito, alguns idosos (do Jirau Grande e Baixão do Guáí, como Cândico Santos e Maurício Nascimento) buscaram contar as histórias da região, nos tempos mais remotos. As histórias sobre o *tempo dos engenhos* em geral narravam eventos ocorridos nos engenhos de cana, cujos personagens principais eram escravos e senhores de engenhos. Eventualmente foram mencionados alguns personagens da historiografia brasileira, como Dom Pedro I, mas sempre a frente de um cenário de extensos canaviais para a produção de açúcar.

Praticamente somente idosos sabiam algo sobre o *tempo dos engenhos*, enquanto os mais novos ouviam e os de meia idade faziam gestos da cabeça em sinal de afirmação. Por tratar-se de “*muito tempo atrás*”, não há ninguém que tenha vivido ou que tenha conhecido alguém que viveu na época referida, o que seria, para os quilombolas, uma forma de dar mais credibilidade aos eventos narrados, que foram transmitidos oralmente. No entanto, as ruínas dos antigos engenhos e dos casarões coloniais, a vila de Capanema e as matas densas do Guáí foram identificadas pelos membros das comunidades como provas concretas que poderiam subsidiar os fatos históricos, como se a ocorrência dessas antigas construções e vegetações exibisse, por si só, a história do Guáí.

As narrativas sobre o *tempo dos engenhos* se referiam aos eventos históricos ocorridos na vila de Capanema ou nas fazendas e engenhos do entorno, também pertencentes ao distrito do Guáí. O Guáí é um distrito antiquíssimo, praticamente coevo à sede municipal. Há registros de ocupação desde meados do século XVI, porém, o distrito que na época levava o nome de Capanema, ganhou destaque na primeira metade do século XVII com a construção do Engenho Santo Antônio de Capanema, (SÁ, 2001). As ruínas desse engenho, que foi um dos maiores e mais importantes da região⁷⁸, se localizam na fronteira entre a vila de Capanema e a comunidade Tabatinga, à

⁷⁸ De acordo com informações obtidas junto ao Instituto do patrimônio Artístico e Cultural. O engenho aparece no mapa do Recôncavo, de João Teixeira, arquivado do acervo da mapoteca do Itamaraty.

margem do manguezal do Guai, não sendo simples coincidência que quase todas as narrativas façam alguma menção a ele.

Maceta contou, em 18/10/2007, que o Engenho de Capanema foi construído logo que os portugueses chegaram e que alguns anos depois foi atacado por índios. Tal acontecimento haveria provocando a morte de cerca de quatrocentas pessoas, entre índios, escravos e senhores de escravos e a fuga dos escravos sobreviventes. Em “Ephemerides Cachoeiranas” (1903), Aristides Milton faz menção a este acontecimento, ao citar documentos que descreveram ataques indígenas ao Engenho de Capanema e o povoado vizinho em 1611. O historiador Stuart Schwartz (1988) descreveu ataques semelhantes, ocorridos na mesma época, apesar de não citar diretamente o Engenho de Capanema:

“As campanhas de Mem de Sá, a chamada Guerra do Paraguaçu, desimpediram a maior parte do Recôncavo na década de 1570, e no decênio seguinte podia se encontrar engenhos em Marapé, ao longo do Paraguaçu e no sul do Recôncavo. Esta última região, porém, sofreu ataques dos índios até a década de 1610. A ameaça destes, juntamente com os solos mais pobres, provocou praticamente o abandono da lavoura em Jaguaripe e Maragojipe, exceto por alguns poucos engenhos às margens dos rios” (SCHWARTZ, 1988:89).

Batula narrou em 18/10/2007, que o Engenho de Capanema também foi atacado e queimado por embarcações holandesas, “há muitos séculos”. No episódio, a família do senhor de engenho foi assassinada e os escravos fugiram em massa dos canaviais para as densas matas e para os manguezais da região.

Na oficina de histórico ouvi histórias semelhantes, em que novamente foram relatados casos de homicídio do senhor de engenho e de fuga de escravos. Um exemplo é a história de Cândido Santos, nascido no Baixão do Guai em 1911, onde morou por noventa e seis anos⁷⁹, que contou que no tempo de seus avós havia uma lenda sobre o Engenho de Capanema. Contavam que Iaiá tornou-se dona de muitas terras, após matarem seu marido, que era senhor do Engenho de Capanema e de outros engenhos da região, numa revolta. Segundo Cândido, “nessa época, os jovens, todos negros, eram obrigados a trabalhar no engenho, enquanto a senhora Iaiá passeava de canoa. Os

⁷⁹ Seu Cândido mudou-se para a casa do filho em São Roque do Paraguaçu em 2007, em função de complicações de saúde.

negros domésticos trabalhavam vestindo “saco de alinhagem”, mas os que ficavam embrenhados nas lavouras trabalhavam nus” (depoimento colhido no Baixão do Guaiá em 04/10/2007). Ainda de acordo com Seu Cândido, Dona Iaiá, ao avistar nas margens do mangue um negro nu muito bonito, pediu que seus escravos o buscassem e, em troca de roupas, transformou-o em seu escravo sexual. A partir de então, Iaiá deixou que seus escravos trabalhassem menos na lavoura. Alguns chegaram a fugir, mas permaneceram nas matas dos arredores.

A história contada por Bartolomeu e possivelmente a contada por Cândido podem estar ligadas aos ataques aos engenhos do Guaiá, em que “holandeses infringiram grandes danos à economia de Maragojipe, ao destruírem dois grandes engenhos, o de Capanema e o Engenho Novo, em 1647⁸⁰” (SÁ, 2001:243). Nessa época o engenho era de propriedade de Cristóvão Cavalcanti e Albuquerque, então vereador do Senado da Câmara e Coronel do Regimento das Ordenanças de Capanema e proprietário também de outros grandes engenhos da região, como o de Embiara e o de Barra de São Roque. (BULCÃO SOBRINHO, 1946:11).

Notamos que as três narrativas sobre o Engenho de Capanema (entre outras sobre o *tempo dos engenhos*) têm fortes relações com História. Conversando com os mesmos idosos que as contaram, soube que essas histórias sobre os antigos engenhos do Guaiá haviam sido contadas pelos antigos proprietários das fazendas do Guaiá (hoje já falecidos) aos antepassados de algumas famílias das comunidades. De acordo com eles, era comum que esses fazendeiros alfabetizassem ou contassem histórias aos posseiros das fazendas⁸¹. Posteriormente vim saber que os principais eventos da história não só do Guaiá, mas de toda Maragojipe, foram registrados em alguns volumes de livros e mapas de autoria Fernando Sá e Oswaldo Sá, membros da família Sá, proprietária de fazendas no Guaiá.

⁸⁰ Schwartz (1988) reforça essa informação, que não apresenta a fonte, na medida em que diz que “a Bahia tornou-se um alvo primordial na luta entre portugueses e holandeses. Expedições punitivas penetraram na baía em 1634 e novamente em 1648, tomando navios, queimando engenhos e provocando pânico na região”.

⁸¹ Uma das filhas do fazendeiro Plínio Guedes e a esposa de Nelson Guedes chegaram a dar aulas para os habitantes do Guaiá nas décadas de 1950 e 1960. Mais tarde outro fazendeiro abriu uma escola no Guaiá (no interior de sua fazenda) para que sua filha ministrasse aulas do ensino fundamental.

No início do processo de reconhecimento territorial pelo INCRA, ninguém atribuiu qualquer um dos eventos narrados às origens das comunidades quilombolas do Guai. Pelo contrário, uma vez que as narrativas falavam da história das grandes fazendas açucareiras do Guai, elas eram interpretadas pelos mais velhos como passado das famílias brancas, que haviam sido proprietárias dos imóveis da região. Bartolomeu disse que tanto os Sá quanto os Pereira Guedes “faziam questão de contar as histórias dos engenhos do Guai para os moradores da região” (depoimento de 18/10/2007).

À medida que a construção do passado das comunidades quilombolas do Guai foi se aprofundando, através de periódicas reuniões, entrevistas e conversas informais em grupo (principalmente no Jirau Grande e Baixão do Guai) os líderes comunitários e alguns idosos passaram a dar ênfase à oralidade do grupo. Aos poucos, o discurso sobre a prática de “contação” da história dos mais velhos e antigos dos fazendeiros foi se transformando. Como resultado desse processo, após aproximadamente um ano, consolidou-se um discurso dos líderes, de que a história oral ocorria no Guai desde o *tempo dos engenhos*, tendo sido transmitida de geração em geração. O que antes se descrevia como uma prática do Guai (de posseiros e fazendeiros), passou a ser reconhecida como uma tradição quilombola de quase quatrocentos anos.

Devido a essa passagem ter sido bastante sutil, não consigo precisar quando e como ela ocorreu. Na realidade, como na época esse não era o enfoque da minha pesquisa, eu dei mais importância ao conteúdo das narrativas do que à forma como elas surgiram. No entanto, reouvindo as gravações da primeira oficina de histórico, vi que as pessoas falavam abertamente sobre terem aprendido a história do Guai com os antigos moradores, mas também com antigos fazendeiros, coisa que já não ocorre mais. Nas primeiras entrevistas ninguém falava em tradição oral. Acredito que isso ocorreu após muitos agentes governamentais (no qual eu me incluo) terem passado pelo Guai perguntando sobre as tradições do grupo e enfatizando a questão da história oral⁸².

Há certa expectativa, dos vários setores da sociedade (movimentos sociais, órgãos governamentais, ONGs, sociedade civil, de modo geral) de que as comunidades quilombolas se enquadrem a um certo modelo ideal de “quilombo”. Algumas pessoas

⁸² Além das atividades conduzidas pelo próprio INCRA, acompanhei algumas atividades de campo de outros órgãos governamentais como SESAB, SEPRMI, Prefeitura de Maragogipe. Em quase todas elas se começava as atividades pela discussão da identidade, a partir cultura e das tradições.

esperam encontrar nas comunidades negras a reprodução de um “modo de vida africano” (de uma África igualmente idealizada), ou pelo menos “tradições de origem africana preservadas”. Em campo, notei alguns agentes claramente decepcionados de não terem encontrado as tais “tradições africanas”, como danças populares e terreiros de candomblé⁸³.

Frente a essas demandas, que fazem parte das disputas pelo poder das classificações, inúmeros grupos autorreconhecidos como quilombolas começaram a fazer um “resgate das tradições”, que constituirão os próprios sinais diacríticos do grupo. Desse modo, ainda que não se possa definir grupos étnicos a partir de sua cultura ou tradição, ambas entram de modo essencial na etnicidade (CUNHA, 2009:238). Semelhante aos grupos autorreconhecidos como indígenas, as comunidades quilombolas apoiam boa parte do discurso sobre si mesmas no culturalismo antropológico, resultado da mediação com agentes sociais de outras comunidades quilombolas, de movimentos sociais, de órgãos governamentais e da interação direta com antropólogos em campo⁸⁴. Assim, o culturalismo, que para Sahlins (1997:133) foi a base da “formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades globais-imperiais” foi também base para outros grupos etnicizados no interior do Estado brasileiro.

A ideia de uma tradição oral de quase quatro séculos emergiu como resultado (inesperado) das escolhas do grupo, em um campo de possibilidades sociocultural e uma conjuntura histórica específica, em que se destacam as condutas dos líderes comunitários na combinação de diferentes enunciados. As condutas escapam de qualquer programa consciente exterior aos agentes ou qualquer plano prévio que possa se realizar plenamente. Elas não são deliberadas nem ordenadas para um fim último, mas possuem certa finalidade que se revela a *posteriori* (BOURDIEU, 2004:356). Nesse sentido, prefiro não usar o termo “invenção” para falar da tradição oral do Guaí, porque ele pode remeter a uma “concepção racionalista e manipulatória dos agentes e

⁸³ Ouvi algumas vezes agentes de regularização fundiária afirmarem incomodados, que não estavam vendo diferença entre as comunidades quilombolas que estavam visitando e outras comunidades rurais.

⁸⁴ No caso específico do Guaí, apontaria também o papel da mídia, porque me lembro da líder Lenira falar com empolgação sobre as danças e a capoeira apresentadas na novela *Sinhá Moça*, que passou na Rede Globo de televisão um ano antes da chegada do INCRA (2006), época em que havia chegado a energia elétrica na comunidade do Jirau Grande. A novela também foi citada algumas vezes durante a oficina do tempo dos engenhos.

de sua agência” (MONTERO *et al*, no prelo, 2009:33). E porque, ao fim das contas, toda tradição é inventada.

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura, para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. (...) Elas têm tanto a ver tanto com a invenção da tradição quanto com a própria tradição (HALL, 2000:108, 109).

Mais do que afirmar se a tradição oral baseou-se numa prática de transmissão oral que emergiu naquele momento histórico (2008) ou se foi reelaboração, no presente, de uma antiga tradição, o fato é que ela foi importante na reelaboração do próprio passado, fundamentado na ideia da invariabilidade e da repetição da prática de se contar histórias, desde as origens até a atualidade. É nesse sentido que Hobsbawm (1997:10) afirma que as tradições caracterizam-se por estabelecer continuidade com um passado histórico, uma vez que “elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado”. No que se refere especialmente à oralidade, ela também foi importante para remeter a uma ancestralidade negro-africana.

A tradição oral enquanto símbolo de africanidade foi bastante difundida pelo movimento negro na década de 1980 e fundamentada em estudos generalistas realizados por pesquisadores africanos como Hampaté Ba, Ki-Zerbo, entre outros, que viam a oralidade como uma das “características da cultura tradicional africana”⁸⁵. O discurso sobre a função da oralidade já havia sido fortemente utilizado por grupos de “tradições de origem africana” da Bahia, tais como os blocos-afro e os grupos de capoeira angola, a partir da redemocratização do país (ARAÚJO, 2004). Alguns dos agentes que encabeçaram esse movimento integraram a delegação baiana da Marcha

⁸⁵ Nesse ponto se destacam os estudos vinculados à UNESCO, realizados em várias regiões da África, que buscavam descrever nada menos que as características culturais comuns a todas as sociedades do continente africano. Como exemplo, chamo a atenção para o capítulo “As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão”, do livro *Introdução à Cultura Africana* (1977), do pesquisador Hampate Ba, que também se apresenta como um Griô, ou seja, um “mestre africano da transmissão oral”.

Nacional para Zumbi dos Palmares, ocorrida em 20 de novembro de 1995, em Brasília, onde tiveram contato com os primeiros líderes do movimento quilombola. O mesmo discurso sobre a oralidade também foi bastante utilizado por ONGs baianas ligadas ao movimento negro, que realizam projetos sócio-educativos junto a jovens em situação de risco social na capital e no interior da Bahia⁸⁶.

Além da evocação de uma “africanidade”, a tradição oral contribuiu em outros dois importantes aspectos. O primeiro (formal), se refere à ideia de transmissão da história de pai/mãe para filho(a), que estabeleceu um vínculo entre os atuais moradores do Guaí e seus antepassados mais distantes (os escravos das fazendas). Esse aspecto contribuiu para o fortalecimento da noção de remanescência, presente no texto jurídico sobre quilombos e evocou outra categoria jurídica: comunidades tradicionais⁸⁷. No que diz respeito ao segundo aspecto (relacionado ao conteúdo), contribuiu para que a história do Guaí, que inicialmente alguns quilombolas vinculavam ao passado dos fazendeiros, fosse apropriada pelo grupo como um passado quilombola. É como se os quilombolas deixassem de se ver às margens da história do Guaí para se ver dentro do “cenário dos engenhos”, na relação entre fazendeiros e escravos, de forma que aquilo fosse entendido também como o próprio passado.

Analisando novamente as três narrativas já enunciadas sobre os engenhos (de Batula, Maceta e Cândido) e mais três narrativas semelhantes colhidas em Baixão do Guaí, percebi memórias diversas para os mesmos fatos históricos: o assassinato dos senhores de engenho em ataques aos engenhos do Guaí, especialmente o de Capanema. Mas também percebi que os enredos se repetiam, mesmo que as narrativas se referissem a acontecimentos distintos. Ou seja, independentemente se ela era sobre um ataque realizado por holandeses, indígenas ou ainda por escravos rebelados (Lenira levantou a possibilidade de o ataque contra os senhores de engenho ter sido feito pelos próprios escravos rebelados), a história sempre fala do homicídio do senhor de engenho e da fuga (ou

⁸⁶ Em relação aos projetos sociais baianos, destaco o “Pedagogia Griô”, de Lençóis (BA), que ganhou o prêmio de melhor projeto social em 2008. O nome do projeto é uma referência à tradição oral encontrada em várias regiões da África. Suas atividades, assim como de muitas outras ONGs baianas, são voltadas para a valorização da identidade afrodescendente com base “no resgate da cultura e da tradição africana”.

⁸⁷ O Decreto 6040/2007 define Povos e Comunidades Tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

abandono) de escravos. Isso nos leva a pensar na direção inversa, partindo dos fatos históricos em direção ao mito, “ao modo como o acontecimento é manipulado pela(s) memória(s)” (MONTERO, 1995:15). Nesse caso, percebemos fatos diversos para uma mesma memória, ou ainda um conjunto de variações de um mesmo “mito” de origem. É possível explorar as narrativas míticas dos moradores do Guaiá como um caminho de reinterpretação do encontro entre brancos e negros, a partir de um novo ponto de vista. Isso porque “a História trabalhada não a reduz ‘àquilo que realmente aconteceu’, mas incorpora os processos pelos quais as experiências dos indivíduos interpretam e criam mudanças sociais” (*Idem*).

O conjunto dessas seis narrativas supramencionadas sobre o *tempo dos engenhos* revelou um quadro de abandono das fazendas da região e dos seus respectivos trabalhadores que foi motivo de reflexão para o grupo. O abandono das fazendas já tinha sido mencionado uma vez, quando as comunidades falaram do fim do “tempo das fazendas”, ou seja, num momento de transição, o que contribuiu para que as pessoas pensassem em possíveis transformações também na “época dos engenhos”. Os moradores do Guaiá que participaram da reunião sobre as histórias dos engenhos começaram a pensar sobre o que pode ter ocorrido com os negros que ficaram temporariamente livres. Os agentes do INCRA e do CPP também foram fundamentais para o processo de formulação dessas hipóteses, uma vez que estavam em constante diálogo com os líderes locais. Para eles, assim como para mim, era fácil pensar que os eventos narrados tivessem possibilitado a formação de quilombos na região. No entanto, a maioria das pessoas não conseguia propor essa hipótese, pois as comunidades quilombolas do Guaiá sempre estiveram no interior das antigas fazendas de cana. A proximidade das ruínas dos engenhos era incompatível com a ideia de fuga e isolamento, bastante difundida no senso comum, associada à formação dos quilombos. Sobretudo no caso das comunidades Guerém e Baixão do Guaiá, cujas ruínas dos engenhos estão sob ou o lado das casas.

Nesse ponto, destaco minha atuação em campo, na desconstrução da noção clássica de quilombos, baseada nos paradigmas de fuga e isolamento. Lembro-me de ter conversado com alguns líderes locais sobre a ressemantização do termo quilombo nos campos da história e da antropologia, onde se multiplicavam estudos sobre os quilombos que se formaram nas proximidades dos engenhos e vilas e estudos sobre o

“aquilombamento” da própria casa grande⁸⁸. Lembro-me ainda que o líder quilombola do Baixão do Guaí, Cláudio Brito Correia, comentou comigo sobre uma passagem do livro *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos do Brasil* (REIS, GOMES, 1996), citado por outro agente governamental que dizia que:

(...) predomina uma visão do quilombo que o coloca 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” do quilombo enquanto sociedade alternativa. Um grande número de quilombos, talvez a maioria, não foi assim. Os fugitivos eram poucos, se estabeleciam próximos às povoações, fazendas, engenhos, lavras, às vezes nas imediações de importantes centros urbanos, e mantinham relações ora conflituosas, ora amistosas, com diferentes membros da sociedade envolvente. Sociedade envolvente e também absorvente, no sentido de que os quilombolas circulavam com frequência entre seus quilombos e os espaços “legítimos” da escravidão (REIS e GOMES, 1996: 332).

Diante dessa passagem, comentei que o mesmo historiador que havia citado os ataques aos engenhos maragojipanos havia descrito a formação de comunidades nas proximidades das lavouras das fazendas do Sul do Recôncavo. Eu me referia à passagem de Schwartz (1988: 378, 379), em que o autor descreve que:

Escravos fugidos começaram a formar comunidades de fugitivos, a princípio denominadas mocambos e, no século XVIII, quilombos. Embora sob certas condições (por exemplo, as guerras luso-holandesas de meados do século XVII) essas comunidades pudessem atingir as grandes dimensões e a força de aglomerações como o Reino Quilombo dos Palmares, a maioria era muito menor e relativamente efêmera. Na Bahia, pontilhavam as fronteiras de engenhos e fazendas, escondidas em mangues e matas, mas relativamente próximas às plantações e cidades, as quais saqueavam em busca de suprimentos, armas e novos recrutas.

Apesar de não ser minha intenção na época, o retorno que eu dava aos líderes locais da pesquisa histórico-documental que estava fazendo contribuía para a sustentação dos novos discursos sobre o passado. Primeiro, porque estimulava a reflexão do grupo, possibilitando a formulação de novas narrativas. Nesse caso, pode-se dizer que o fato histórico era o gerador da memória. Segundo, porque alguns dados

⁸⁸ Nesse ponto me refiro a Almeida (1989), quando esse apontou a desestruturação do o sistema escravocrata possibilitando no primeiro momento uma relativa autonomia produtiva dos escravos e posteriormente a autonomia plena, não só econômica mais social devido a retirada de cena dos fazendeiros em algumas regiões aquilombando a casa-grande.

históricos eram incorporados às narrativas já existentes, tornando-as mais verossímeis, ou eram citados, como forma de dar mais credibilidade a essas narrativas⁸⁹. De acordo com Montero (1995:18), nos processos de emergência étnica, “a Historia (e também, é claro, a Antropologia) se torna um dos instrumentos mais estratégicos para a capacidade dos grupos de fazer parecer verossímil e, conseqüentemente, legítima, sua aspiração de reconhecimento identitário”. Isso pôde ser notado no empenho de Cláudio Brito Correia em me ajudar a encontrar livros sobre quilombos da região e a grande satisfação deste quando encontramos “Os Quilombos Brasileiros”, em que o autor mencionou a existência de quilombos em Maragojipe.

De acordo com Pedreira, em 1706, oficiais da Câmara da Vila de Jaguaripe já haviam denunciado ao Capitão Geral a existência de mocambos nos matos de Jaguaripe, salientando que os homens encarregados de extingui-los não haviam sido bem sucedidos. Dezoito anos após essas denúncias, em 1724, grande parte das matas e mangues de Jaguaripe passou a pertencer à Vila de Maragojipe o que incluiu também as terras das comunidades do Guaí. A existência de quilombos em Maragojipe novamente é citada em uma carta do Capitão Geral e Governador Pedro de Vasconcelos ao Capitão-Mor das Entradas e Mocambos, Antônio Veloso da Silva⁹⁰, datada de 1713, em que o Capitão Geral determinava que se criassem expedições armadas para que fosse feita “a prisão dos negros levantados que andam nos matos dos distritos das freguesias de São Bartolomeu de Maragojipe e São Pedro do Monte, fazendo vários roubos aos moradores das mesmas freguesias” (PEDREIRA, 1973:87). As queixas continuaram em 1752, quando residentes de Maragojipe afirmaram que “bandos de negros e mulatos saqueavam as estradas da região” (SCHWARTZ, 1988:379).

O levantamento histórico, o meu discurso antropológico (bem como o discurso de outros agentes mediadores) foi costurado pelos líderes locais com as experiências que eles historicamente tiveram com os fazendeiros, com suas lógicas, suas estratégias e suas práticas de interlocução anteriores. O que parecia ser uma dedução lógica simples era, na verdade, o resultado de uma complexa formulação que entrelaçava

⁸⁹ Há de se lembrar que muitas vezes o antropólogo em situação de perícia também traça essa mesma estratégia de fazer dialogar as narrativas orais com os documentos escritos, criando um texto composto por uma teia de etnografia e história.

⁹⁰ Documentos históricos – Biblioteca Nacional – Vol. VLII (Bahia, cinco de setembro de 1713, Pedro de Vasconcelos)

visões de mundo, lembranças, projetos futuros, documentos e a conjuntura política, econômica presente.

As narrativas mais atuais transferiram o foco de atenção dos senhores de engenho para os escravos que se refugiaram nas matas e manguezais nos arredores das fazendas, tornando-os protagonistas das histórias. Os moradores do Guai acreditam que esses lavradores negros se sustentaram a partir da agricultura de subsistência e das roças de mandioca voltadas à produção de farinha, as mesmas atividades que são realizadas hoje nas comunidades. Essa noção é bastante sustentada pela historiografia brasileira (cf. SCHWARTZ, 1988; BARICKMAN, 2003), que apoia a coexistência de cultivos de mandioca, de açúcar e de subsistência no Sul do Recôncavo:

Não obstante a existência de oito ou nove engenhos nas margens meridionais da baía, a região, conhecida depois como Jaguaripe e Maragojipe, não chegou a ser grande produtora de açúcar e especializou-se principalmente no cultivo de mandioca e no fornecimento de lenha e madeira para Salvador e as demais áreas do Recôncavo. (...) Solos mais pobres eram usados para o plantio de hortaliças ou mandioca. (...) Finalmente, no sul do Recôncavo, predominou a agricultura de subsistência (SCHWARTZ, 1988: 83).

Em todas as comunidades, reconheceu-se que as famílias do Guai descendem dos escravos lavradores, que podem ter trabalhado tanto nos canaviais dos engenhos, quanto nas roças de mandioca ou de subsistência das comunidades quilombolas formadas próximas às fazendas ou nas fazendas abandonadas. Nesse caso, evidenciou-se uma associação entre as lavouras de cana e a escravidão e entre as roças de mandioca com uma maior autonomia dos trabalhadores. Quando eu perguntei por que, Cláudio Correia explicou que no Baixão do Guai “*sempre se plantou cana para fazendeiro. Mas a mandioca é melhor para nós, porque dá pra comer a farinha, ninguém passa fome tendo farinha. Já a cana ninguém come, né! Se tiver opção, ninguém planta cana.*” A explicação sobre as roças de mandioca dada pela lavradora Joana Muniz de Barros, deixa ainda mais clara essa oposição entre canavial e roça:

“Aqui, na época do alambique, tinha maré, tinha engenho. O povo trabalhava, plantava cana para eles [fazendeiros] e a roça para o povo. É por isso que aqui ninguém planta outra coisa. Não planta inhame, batata, feijão. Só planta roça, porque roça é a criação dos nossos pais. Então o povo daqui só planta mesmo a roça. Roça é o que faz a mandioca. Roça é mandioca que a gente chama. Para fazer farinha, muita farinha. Na fazenda, lá pra baixo [no Baixão do Guai] plantava cana. Ai plantava as canas pra

eles, tinha os dias de plantar a cana, tinha os dias para dar a cana e os dias pra plantar a mandioca e a farinha para nós”(Entrevista com Joana Muniz de Barros, realizada no Guararuçu no dia 31/07/2008).

Apesar dos moradores do Guai se identificarem profundamente com a identidade de lavrador, tanto de cana e quanto de mandioca, há um valor moral, de dignidade, autonomia e tradição, subentendido nos discursos sobre as roças, que marca uma clara diferença entre o *nós* e o *eles*, conforme foi descrito por Joana. De forma interessante Barickman (2003) nos dá elementos para pensar as possíveis origens dessa diferenciação:

“Era mais fácil para os senhores de engenho (...) do sul do Recôncavo cultivar tanto a cana como a mandioca em suas terras. Aproveitando seu tempo “livre” para trabalhar em pequenos lotes de terra que seus senhores lhes cediam, talvez os escravos cultivassem mandioca suficiente para seu sustento. (...) Permitir que os escravos cultivassem roças para proveito próprio era uma prática comum em muitas áreas de agricultura escravista” (BARICKMAN, 2003:106, 107).

Paralelamente ao trabalho nas lavouras as líderes do Guai também acreditam que pesca e a mariscagem sempre tenham ocorrido, mesmo quando os negros ainda estavam submetidos ao regime escravocrata, uma vez que os engenhos do Guai ficavam às margens dos mangues, como no caso do Engenho de Capanema e do São João do Guai. Para elas, a pesca e a mariscagem eram atividades que devem ter complementado a alimentação tanto dos escravos quanto dos quilombos que também devem ter se formado próximos às marés. Como os peixes e mariscos são a base alimentar das comunidades, o discurso sobre uma continuidade histórica ininterrupta das origens até a atualidade se reforçou ainda mais.

De fato, enquanto no Recôncavo e em muitas áreas do litoral nordestino a vegetação florestal original foi destruída pelas *plantations* já em meados do século XVII, no sul do Recôncavo, densas matas foram preservadas, a exemplo da região de Maragojipe (SCHWARTZ,1988:78). O usufruto dessas áreas, bem como dos manguezais, tornavam um pouco melhores as condições de vida da população escrava, que encontrava no extrativismo uma fonte segura de sobrevivência e de alimentação. “Muitos trechos litorâneos eram mangue, um problema para os senhores de engenho

ansiosos para ocupar com canaviais cada centímetro de terra, mas uma salvação para os escravos que se alimentavam de siris, guaiamus, e outros crustáceos” (SCHWARTZ, 1988: 79).

Diante de tantas conversas sobre a história do tempo dos engenhos do Guai – entre líderes quilombolas, entre líderes e agentes da CPP, entre líderes e demais moradores das comunidades, entre moradores, entre mim e os líderes, entre mim e os que não frequentavam as reuniões – chegou a certo entendimento que os moradores do Guai descendem dos escravos que cultivavam e pescavam nas terras dos engenhos da região, seja daqueles que permaneceram nas fazendas abandonadas ou daqueles que constituíram comunidades de fugitivos nas proximidades delas. Desse modo, identificam o lavrador/pescador sem liberdade como um “antepassado genérico” do Guai. Ninguém associou a figura do lavrador/pescador à experiência de liberdade, nem mesmo quando se falou das comunidades quilombolas nas matas, apesar de estudos sobre a região apontarem para a existência, já em meados do século XVIII, de um grande contingente negro alforriado, composto sobretudo por crioulos e mestiços, principalmente nas lavouras de fumo e mandioca do sul do Recôncavo Baiano (BARICKMAN, 2003; PARÉS, 2005; SCHWARTZ, 1988:78) ⁹¹.

O discurso a respeito da invariabilidade e da continuidade do trabalho dos habitantes do Guai desde a *época dos escravos* passou a ser utilizado para explicar situações de discriminação do presente, uma vez que o preconceito era atribuído ao tipo de trabalho exercido no Guai. Os relatos que falavam da vergonha de ser lavrador(a) ou marisqueira são exemplo disso ⁹². No entanto, em alguns desses relatos, a questão racial também estava presente, ainda que não fosse o tema principal. Exemplo disso são os depoimentos de algumas mulheres que preferiam andar pelo mato, no caminho de volta

⁹¹ De acordo com Schwartz (1988), no fim do século XVIII, Maragojipe exibia uma economia rural mista, sendo um município de transição entre as florestas e roças de mandioca de Jaguaripe e as propriedades açucareiras de Cachoeira, havendo uma significativa predominância de negros, livres e escravizados, nas lavouras. Apesar da existência de seis propriedades açucareiras em Maragojipe, a maioria dos “plantéis” era pequena. Destacavam-se apenas dois engenhos de tamanho médio: o Sinunga, de José Alexandre de Queirós, com oitenta escravos e o Engenho Capanema, já propriedade de Jerônimo da Costa Almeida, com setenta e três escravos. Enquanto 29% de todos os escravos viviam em “plantéis” como estes, 71 % se distribuíam entre alguns pequenos engenhos, sítios de fumo e sítios de agricultura de subsistência de negros alforriados (SCHWARTZ, 1988).

⁹² Ninguém expressou vergonha de ser pescador. No entanto, na época (até a década de 1990), as pessoas não entendiam essa atividade como profissão. As atividades pesqueiras masculinas foram pouquíssimo citadas nos relatos sobre o tempo das fazendas.

do mangue, para que ninguém visse suas pernas sujas de lama. Isso porque na estrada havia o risco de cruzar “*um branco*” que podia lhe dizer: “*mulher suja da maré*” (depoimento de Tânia Calheiros, colhido no Jirau Grande em 06/04/09). Discriminações análogas ocorriam com os lavradores, uma vez que muitos contaram que os “*brancos*” falavam que “*o povo roça fedida*” (Depoimento de Antônia Meneses, da Anastácia, colhido na Tabatinga no dia 18/03/2009).

Paralelamente, ocorreu um processo de conscientização coletiva, encabeçada pelas lideranças femininas locais⁹³, acerca da invariabilidade e continuidade também do tipo de relação trabalhista – no caso, escravista - entre fazendeiros e escravos e posteriormente, entre fazendeiros e posseiros. O discurso politizado sobre as relações precárias de trabalho no Guaí não era propriamente novo. Ele já havia sido evocado em outros períodos da história do Guaí, como em meados da década de 1960, durante a inicial mobilização dos lavradores em contato com as Ligas Camponesas, e, posteriormente a partir de 2000, sob a influência do CPP. No entanto, em 2008 o discurso ganhou nova roupagem, na medida em que referentes de ordem mais sociológica (classe social e status, poder) deram lugar a “critérios étnicos”, como raça e parentesco (MONTERO, 1995:18). Assim, os quilombolas fizeram uma “releitura” da secular dominação econômica e política dos fazendeiros e da violência e exploração sofridas pelas famílias do Guaí sob um novo prisma: o racismo.

A ideia de um trabalho secular nas roças e mangues, realizado ininterruptamente e sob as mesmas condições, desde os primeiros ocupantes do Guaí até os atuais moradores possibilitou uma reflexão nas comunidades acerca do lugar do negro na sociedade, que foi bastante estimulada por mim e posteriormente por agentes da SEPROMI e do CEAFFRO. Nas reuniões, constataram que os senhores de engenho do Guaí, que ocupavam o lugar do mando na região, eram sempre brancos, enquanto que os lavradores/pescadores (fugidos ou escravizados) eram sempre negros. Consequentemente, o trabalho do lavrador/pescador ou da lavradora/marisqueira passou a ser entendido como exclusividade da “raça” negra. Isso fica bastante claro quando Mário Soares fala que “*tem que ter raça*”⁹⁴ *pra trabalhar na roça. Esse povo branco aí*

⁹³ Lenira, do Jirau Grande, Janete, do Guarem, Dona Nezinha, do Guarucu.

⁹⁴ Especialmente nesse depoimento, raça aparece com o duplo sentido, uma vez que se remete à ideia de força, disposição e vigor, mas também a ideia de negritude. O branco aparece como oposição à raça nos dois sentidos.

não dá conta não. Porque somos nós [apontado para a cor da pele do braço] é que damos duro” (depoimento colhido em uma conversa na roça de Mário Soares, no Baixão do Guai em abril de 2009). Ou quando Lenira Calheiros afirma que *“tem mulheres negras que não mariscam, que não vão para a roça, senão não ia ter tanta empregada doméstica na cidade. Mas eu não conheço marisqueira, que pegue na enxada, que não seja preta”* (depoimento colhido na oficina de identidade realizada pela SEPROMI em Jirau Grande no dia 11/01/2010).

Percebemos então que a dimensão racial no Guai, assim como em outras comunidades quilombolas localizadas às margens da Bahia do Iguape, foi acionada de modo bastante particular. A noção do que é “ser negro”, que em muitas outras comunidades autorreconhecidas como quilombolas está vinculada predominantemente à “cultura de matriz africana” (estética negra, práticas corporais, artísticas, religião), no Guai aparece diretamente vinculada ao trabalho. Isso fica bastante claro no grito de guerra do movimento quilombola do Recôncavo, criado pela líder de São Francisco do Paraguaçu, a lavradora e marisqueira Maria das Dores de Jesus Correia, que faleceu aos 59 anos em 2008⁹⁵:

*“Eu sou do quilombo, sou nego nagô
Peguei minha enxada e convidei o pescador
Pescador é guerreiro, é da nossa nação
Estamos aqui para ajudar o nosso irmão.”*

Analisando o conjunto de todos os depoimentos que ouvi, tanto sobre o *tempo dos engenhos*, como sobre o *tempo das fazendas*, é possível extrair alguns elementos fundamentais que dizem bastante sobre a construção da identidade comum do grupo. Colocados todos os relatos lado a lado, percebemos uma repetição dos personagens em todas as histórias, como se fossem variações do mito de origem. Mesmo em narrativas aparentemente tão distintas - como numa sobre escravidão nos engenhos e outra sobre

⁹⁵ Esse grito de guerra foi acionado em inúmeros encontros quilombolas e momentos importantes de embate político entre as comunidades quilombolas do Recôncavo e o Estado, a Prefeitura e a Rede Globo de Televisão. No caso, registrei o hino durante o ato público contra a Rede Globo, que ocorreu em Maragojipe em 05/10/2010.

os negros fugidos nas matas - o protagonista passou a ser o negro/lavrador/pescador que não tem liberdade, cujo antagonista é sempre o fazendeiro branco. Sujeito da história tanto no passado como no presente, os “mesmos” negro/lavrador/pescador e negra/lavradora/marisqueira cativos, que supostamente deram origem aos quilombos no tempo dos engenhos, constituíram os quilombos na atualidade, no pedido da certidão de auto-reconhecimento junto à Fundação Palmares, uma vez que os líderes do movimento do Guai costumam afirmar a identidade de quilombola/lavrador/pescador ou quilombola/marisqueira/lavradora e suas variações.⁹⁶ Para Paula Montero (1995:16), esse tipo de “narrativa mítica expressa uma forma de consciência que garante que as oposições socialmente importantes não serão esquecidas”.

A ancestralidade e a identidade negra passaram a ser mencionadas com frequência nos discursos das líderes sobre o passado e o presente, trazendo a questão racial, especialmente do negro, para o centro da discussão política. Nesse processo, a descendência indígena da Tabatinga e do Jirau Grande foi bastante silenciada. Criou-se uma homogeneização entre as comunidades, que antes tinham algumas diferenças entre si, uma vez que antes as pessoas identificavam que no Baixão do Guai tinha “mais pretos” que na Tabatinga, Jirau Grande, Guaruçu e Guerém.

Passou-se então a explicar que se os antepassados das comunidades sofreram toda sorte de violência, foi devido suas condições enquanto negros e negras escravizados, assim como atualmente, no qual se reconhece que as más condições de vida e exploração do trabalho dos quilombolas ainda ocorrem em função de serem negros. Para Lenira, Janete, Cláudio e Dona Nezinha, em ambas as situações, a única alternativa apresentada para a estrutura social que explora ou marginaliza a população negra daquela região é o quilombo. No passado, por uma questão óbvia de sobrevivência e dignidade humana diante de um sistema escravista, e hoje, por um

⁹⁶ As narrativas sobre o passado falaram sobre negros que trabalhavam nas lavouras de cana ou nas roças de mandioca e pescavam. Da mesma forma que no discurso que os líderes quilombolas fazem acerca de si mesmos hoje, com a diferença que agora se afirmam também como quilombolas. Mas há variações, sobretudo daqueles que não participam do movimento quilombola. O termo negro é só para quando perguntam a cor ou quando vão abordar as questões raciais. Nesses casos vemos a afirmação de “*trabalhadora de enxada de roça e maré*” (a enxada é utilizada no cultivo e na mariscagem), *lavrador*, *pescador*, *pescador-trabalhador rural*, *roceira-marisqueira*, *marisqueira da roça*, *pescador-enxadeiro*.

motivo semelhante, uma vez que as comunidades continuam segregadas e com muitos direitos sociais e territoriais negados⁹⁷.

De acordo com a definição que os quilombolas deram para o termo quilombola, e, portanto, para si mesmos, o termo diz respeito à afro-descendência e sobretudo ao modo de vida baseado no trabalho na roça e na maré. Reconhece-se que já na origem das comunidades, as identidades de lavrador e de pescador são constituintes da identidade quilombola. Os primeiros habitantes do quilombo eram escravos lavradores de cana e muitas famílias, sobretudo na comunidade Baixão do Guai afirmam que continuaram a plantar, “*a autêntica cana caiana branca verdadeira, a mesma espécie de cana plantada pelos meus avós, bisavós*”⁹⁸. Esse passado que antes despertava sentimentos como vergonha, e que ficou por muito tempo silenciado, se tornou simultaneamente símbolo das injustiças sociais a serem corrigidas e símbolo de resistência de todos os descendentes de escravos, cuja cidadania foi negada em função de suas origens.

Os líderes do Guai criam formas de representar as diferenças do grupo agenciando algumas categorias já partilhadas pelo grupo antes do autorreconhecimento quilombola e associando-as a novas categorias generalizadoras e silenciando outras, tais como índio(a), moreno(a) e a cabo-verde (usada para as pessoas de pele escura e cabelo mais liso, como algumas do Jirau Grande). A tradução e do negro/pescador/lavrador e da negra/marisqueira/lavradora em quilombola, e vice-versa, foi bastante eficaz no Guai, porque fez com que o termo fosse compreendido, aceito e apropriado por uma boa parcela da população local. Antigos pares de oposição, tais como miúdos/graúdos, lavrador/patrão, posseiros/fazendeiros foram reorganizados e combinados a uma série de enunciados, possibilitando a emergência de um discurso sobre os aspectos comuns do grupo e sobre o perfil do “outro”, enquanto um antagonista. A título de esclarecimento, criei uma tabela com essas oposições, a partir de termos e expressões utilizadas em depoimentos e entrevistas:

⁹⁷ As comunidades continuam sem boas estradas (no tempo das chuvas elas ficam intransitáveis) sem escolas de ensino médio, sem postos de saúde, sem água encanada, sem rede de esgotamento sanitário. Parte do Guarucu ainda não tem (oficialmente) energia elétrica. O transporte para a região é precário (o ônibus da prefeitura faz duas viagens ao Guai por dia, uma pela manhã outra pela tarde). O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território do Guai ainda não foi publicado.

⁹⁸ Depoimento de Cláudio Correia, colhido em sua roça, que fica bem perto das ruínas do antigo casarão da Fazenda Guai, em 05/12/2007.

Tabela 2

QUILOMBOLA	FAZENDEIRO
Negro(a), preto(a), escuro(a)	Branco(a).
Descendente de escravos	Descendente de Senhores de Engenho
Lavrador(a), enxadeiro(a), trabalhador(a) rural, trabalhador(a) de enxada de roça e maré.	Patrão.
Posseiro, “ <i>rendeiro</i> ”, “ <i>arrendado</i> ” ou donos de pequenos sítios	Fazendeiro, “ <i>com papel</i> ” (proprietários de grandes extensões de terras).
Pequenos, miúdos (forma de alguns quilombolas se referirem a si mesmos).	Grandes, graúdos (forma de alguns quilombolas se referirem aos fazendeiros).
Pescador (de pesca de canoa, gamboa e faxeada).	Dono das grandes embarcações (saveiros). Só conduzem, não pescam.
Marisqueira.	Moça de família.
Analfabeto(a).	“ <i>Ltrado</i> ” (segundo grau completo).
Pobre.	Rico(a).
Explorado.	Explorador.
<i>Piaçabeiro e dendezeiro</i> (extrativista de piaçava e dendê)	Revendedor (atravessador) de piaçava, dendê, marisco e produtos da roça.
Sem direito (abandonado pelo poder público).	Com direito (privilegiado pelo poder público).
Conhecedores do território (mateiros).	Não conhecem o território.
Respeitadores do meio ambiente	Desrespeitadores do meio ambiente.
Alimentam-se daquilo que plantam, colhem e produzem.	Comem alimentos produzidos por terceiros e de maior valor no mercado.
Famílias Santos, Nascimento, Calheiros, Brito, Silva, Meneses, Costa, Souza, Hora, Conceição.	Famílias Pereira Guedes, Sá, Guerreiro e Sanchez.

Como se pode perceber, *quilombola* tornou-se uma síntese da trajetória dos negros das áreas rurais e ribeirinhas, um resultado de uma negociação entre negritude, formas tradicionais de uso do território e consciência da exploração do trabalho. A cor, a enxada e os pés sujos de lama, que já eram marcas diferenciadoras do grupo (e motivo de vergonha) foram repensadas pelas pessoas que participaram do movimento quilombolas e tomadas pelos líderes como símbolo quilombola (inclusive desenhados em cartazes). Isso nos remete ao processo descrito por Goffman (1980), em que uma identidade inferiorizada (por exemplo, a do *negro(a) da roça e da maré* e suas variáveis), passa por uma conversão do estigma durante a construção de uma identidade social de grupo (no caso a quilombola). Nesse sentido, o movimento quilombola foi um importante espaço de ressignificação do que é *ser negro*, dando continuidade ao trabalho já iniciado no MOPEBA, de posituação do significado de ser *marisqueira e pescador*. De acordo com Leite (no prelo, 2007:18):

(...) a estratégia desses novos sujeitos é a recusa a esquecer os princípios da exclusão, ou seja, a cor da pele, o cabelo, as feições que conformam um mundo social segregado. Exigem que estes, enquanto princípios de organização e marca do social sejam tomados como patrimônio de uma humanidade destituída, e, portanto, incorporados como valor no processo de resgate identitário.

A dicotomia entre quilombolas e fazendeiros foi fundamental no processo de legitimação do pleito territorial, porque foi a partir dela que se fortaleceu o sentimento de indignação e de vontade de reparação e justiça. E também a partir dela se estabeleceu os critérios de quem poderia ou não permanecer no território quilombola, depois que este fosse titulado. Porém, esse discurso dicotômico, baseado em oposições entre *fazendeiros e quilombolas, brancos e pretos, ricos e pobres, proprietários de terras e posseiros*, apresentou alguns problemas de ordem prática. Muitas famílias do Guaí de fato se encaixam no perfil de quilombola, porém outras não. Como classificar, por exemplo, aquelas famílias negras de lavradores/pescadores que possuem título de média propriedade; pessoas que se auto definiram como quilombolas, mas que cobram renda da terra e “exploram” outros quilombolas em seu sítio, pessoas pobres, que trabalham como lavradores e/ou pescadores, mas que por serem socialmente brancas, não se dizem quilombola? Há ainda aquelas famílias que ficaram na intersecção entre as duas categorias, por exemplo, famílias mestiças, que possuem médias propriedades, com

renda acima dos demais, que trabalham com pesca e lavoura, mas são donas dos meios de produção (como arado e embarcação) e vendem seus produtos. Esse é, por exemplo, o caso da família Negreiros que provocou certa crise classificatória, já que líderes não sabiam dizer, por exemplo, se ela deveria ou não permanecer no território quilombola. A fala de Judite Costa dos Santos (conhecida como Dolores), que pertence a família Negreiros exemplifica essa situação liminar:

“Meus avós por parte de mãe, Evaristo Negreiros e Leandra Negreiros, nasceram na Fazenda Mutamba [comunidade Porto da Pedra]. Ele era branco e minha avó mulata. Quem era dono daquela fazenda era Rosalvo pai, que também era dono da Salamina. (...) Já meu pai nasceu na Fazenda Guai, no Baixão do Guai. Chamava Henrique Costa. Os pais dele também eram de lá: Seu Tomé Costa e Florentina Costa. Minha avó era branca, mas meu avô era bem pretinho. Mas era pescador. Os outros parentes que eram arrendados. Meu pai saiu assim igual ele, bem preto e também gostava de navegar. Era saveirista, amigo de Nelson Pereira Guedes. Nunca foi de pegar enxada não. Meu pai casou com Valdete Negreiros, minha mãe, que também nasceu na Mutamba. Foi só depois que eles vieram morar aqui na Tabatinga. Eles compraram de Juarez Guerreiro. (...) Quando eu nasci ele já estava bem na vida. A gente tinha mais condição que o povo da roça. Que no passado era pior, quem trabalhava em fazenda não passava boa vida” (Judite Costa dos Santos, 67 anos, entrevistada no Guerém dia 20/01/2009).

Nas últimas reuniões sobre o território quilombola, ficou decidido que no caso da família Negreiros caberia aos próprios membros decidir se ficariam ou não no território. Mas observando alguns Negreiros, um se cadastrou no INCRA como quilombola, outro se afirmou não quilombola em função de seu título de propriedade e a grande maioria da família preferiu não se pronunciar e tampouco comparecer às reuniões. A questão de como seria o uso da terra dos Negreiros, se acaso fosse incluída no território se tornou um impasse que foi evitado durante o reconhecimento territorial. Até porque, como os agentes do INCRA e os líderes do movimento quilombola bem sabem, a titulação da terra pode demorar vários anos ou mesmo nem ocorrer. Seria desnecessário entrar numa discussão que poderia causar conflitos internos naquele momento e que poderiam não mais existir no futuro.

CAPÍTULO 5 - A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO

A identificação do território do Guai durou cerca de um ano (de outubro de 2007 ao fim de 2008). Nesse período ocorreram inúmeras reuniões em que foram discutidas as formas de ocupação e uso do espaço tanto no passado e quanto no presente. Nesse processo, outros critérios ainda mais subjetivos se mostraram igualmente importantes na construção dos limites do território.

No dia 04/10/2007 conduzi a primeira oficina de território na Tabatinga, com o intuito de saber o que os moradores do Guai entendiam por território. Participaram da oficina trinta e três pessoas, sendo três líderes comunitários⁹⁹. Após uma longa conversa em grupo, orientada pela questão “*o que é um território?*”, os informantes confeccionaram um pôster no qual registraram a seguinte resposta:

Território é:

1. Terra.
2. Uso dos recursos naturais.
 - a. Barro para fazer panela.
 - b. Cipó para fazer cofo, panacum e balaio.
 - c. Vara para fazer casas.
 - d. Palha de andaiá para cobrir casas e forrar áreas alagadiças.
 - e. Dendê para fazer azeite.
 - f. Mata para criar abelha e retirar mel.
 - g. Lenha para cozinhar.
3. Cultura, tradições e religião.
 - a. Presépio.
 - b. São João.
 - c. Vó do Mato (veste vermelho e tem os cabelo vermelho).
 - d. Candomblé.
 - e. Alimentação.
4. Identidade.
 - a. Parentesco.
 - b. Nascimento no território.
 - c. Casamento entre membros das comunidades.

⁹⁹ Estavam presentes Janete Senna, Lenira Calheiros e Cláudio Correia.

5. Trabalho.
 - a. Extrativismo.
 - b. Agricultura.
 - c. Pesca.
6. Comunidade.
 - a. Casas.
 - b. Cemitérios.
 - c. Estradas e caminhos.
 - d. Campo de futebol.
7. Patrimônios.
 - a. Ruínas dos engenhos.
 - b. Ruínas de casarões coloniais e senzalas.
 - c. Igrejas.
8. Rios e cachoeiras.
 - a. Pesca.
 - b. Lazer aos domingos.
 - c. Banho nos animais.
 - d. Área de lavar roupa.
 - e. Oferenda à Mãe das Águas.
9. Marés.
 - a. Todos mariscam e pescam durante a semana.
10. Liberdade.

O pôster apresentado aos agentes do governo presentes na oficina, sendo um produto originado de um debate, se mostrou um material rico para se pensar a síntese da agência simbólico-discursiva entre categorias gerais e específicas, uma vez que, para sua elaboração, os participantes da oficina tiveram que negociar até chegar a uma forma de representar o território. Há de se destacar o papel dos líderes Lenira, Claudio e Janete, que tomaram a frente na condução da oficina, levantando os tópicos que deveriam ser apresentados, enquanto o restante do grupo dava sugestões dos exemplos desses tópicos.

Analisando o pôster, a primeira coisa que notei foi que as categorias *identidade*, *cultura* e *comunidade*, bastante evocadas pelos agentes do INCRA, do CPP, SEPRMI e pelos líderes comunitários nas oficinas e reuniões anteriores, foram apresentadas como

formadoras do território, ao lado de espaços, equipamentos e recursos naturais. No ato de defini-las, os participantes da oficina trouxeram tanto outros elementos objetivos (imóveis), quanto elementos subjetivos, tais como *parentesco* e *vó do mato* (entidade espiritual), tornando o conceito de território tão específico, a ponto de não poder ser aplicado a nenhum outro local.

Chamou-me a atenção a ênfase dada aos rios, cachoeiras e marés e à atividade pesqueira nesses locais. Nas reuniões do MOPEBA a questão do *território de águas* já havia sido discutida inúmeras vezes, principalmente porque o movimento dos pescadores queria incluir os espaços aquáticos na área da RESEX do Iguape (Reserva Extrativista Marinha Bahia do Iguape). Uma vez que a RESEX foi criada visando preservar o bioma local e a atividade extrativista marinha das comunidades ribeirinhas, faria maior sentido se a área da RESEX contemplasse também o território de água, e não apenas as terras às margens dos rios e mangues. Assim, as líderes quilombolas Janete e Lenira, presentes na oficina, que são também líderes do MOPEBA, retomaram a discussão sobre a inclusão dos espaços de água na constituição do território. Como resultado, notamos a ênfase na atividade pesqueira, uma vez que a pesca é a única prática citada em três itens distintos.

A apresentação da cultura

Lembro-me de ter ficado bastante surpresa, durante a oficina, com o enfoque dado ao complexo item *cultura, tradições e religião*, porque ele apresentava uma festa e uma prática aparentemente católicas (São João e presépios), uma entidade que, segundo os participantes, era herança indígena (a *vó do mato*) e os candomblés. Curiosamente, as igrejas não entraram nesse item, e sim no de patrimônio, junto com outras “*coisas antigas*”, o que me levou a imaginar que eu encontraria terreiros de candomblé espalhados pelo Guaí e apenas as ruínas das antigas igrejas dos engenhos. Mas, ao contrário, observei que a maioria dos habitantes do Guaí se diz católica ou evangélica e frequenta igrejas (inclusive as católicas) construídas por famílias da própria comunidade. Há umas poucas famílias adeptas do candomblé, que frequentam o Terreiro de Iemanjá de Capanema ou terreiros em distritos vizinhos ou na sede municipal. No próprio Guaí, atualmente há apenas uma filha de santo, Maria

Nascimento, conhecida como Maria Preta, que eventualmente realiza festas de candomblé em sua casa no Baixão do Guai¹⁰⁰.

A indicação dos candomblés, porém, não ocorreu sem fundamento. De acordo com relatos de netos e conhecidos das antigas mães de santo, existiam cerca de nove mães de santo entre as comunidades Baixão do Guai, Porto da Pedra, Guerém e Jirau Grande até meados da década de 1960. As mais famosas eram a avó de Isaac, líder do Porto da Pedra, e Dona Maria Cabocla, do Tabuleiro das Aldeias, bastante conhecida pelos mais velhos no Baixão do Guai.

Seu Mário, que nasceu no Baixão do Guai em 1951, lembrou que quando ele era pequeno, a maioria das pessoas era católica, mas também frequentava as festas de caboclo, “*com muito samba de roda*”, de Santa Bárbara, de Oxossi e os carurus. Ele se lembra de que ninguém via problemas em frequentar os dois espaços, esclarecendo que o catolicismo era associado à religião, enquanto que o candomblé era mais associado às festas e à cura, pois a maioria das mães de santo eram também rezadeiras poderosas e “*no fundo todo mundo acreditava também nessas coisas de santo*”. Na época, quem não tolerava os candomblés eram os fazendeiros, que proibiam a construção de barracões¹⁰¹. As festas eram realizadas nas próprias casas das mães de santo e nos “terreiros” dos sítios (o quintal da frente das casas). Seu Mário, Maria Preta e Cláudio disseram que hoje, de modo geral, as pessoas não gostam mais de candomblé e deixaram de serem tolerantes com quem gosta:

“Tem muito preconceito. Acho que é pelo racismo, porque o pessoal daqui diz que é coisa do diabo. Antigamente falavam isso também do Engenho de Capanema, que tinha sido feito pelo diabo. Só porque foram os negros que fizeram” (depoimento de Lenira Calheiros, realizado em Jirau Grande, no dia 06/01/2010).

¹⁰⁰ No início de 2008, o proprietário da fazenda encaminhou à promotoria de Maragogipe um documento pedindo a transferência dessa casa para outro local. Cópia do documento foi anexada nos autos do processo de reconhecimento territorial, em que se destaca o trecho: “*Gostaria que providências fossem tomadas no sentido do traslado da residência de Dona Maria de Preto, situada na entrada da propriedade de Almir Sá, para um outro local a combinar dentro da mesma propriedade, porém afastada da sede tendo em vista a série de acontecimentos desagradáveis como: roubo, incêndio, etc. Para que seja evitada a presença de pessoas suspeitas próximo à sede é necessário que se tome essa posição, inclusive medidas outras já foram tomadas, como a mudança de caminho, mais afastado da sede (...) Não posso acusar ninguém (apenas suspeitos) porém quero diminuir os riscos tendo em vista, esta casa estar situada em local bastante estratégico para se saber toda a movimentação da sede, bem como a presença de pessoas estranhas, inclusive ligadas ao **candomblé**”.*

¹⁰¹ Os terreiros muito provavelmente deixaram de existir em função da expulsão das famílias do interior das fazendas nessa época. O preconceito e a intolerância contra os candomblés por parte dos fazendeiros, relatados por Mário Soares e Maria Preta (candomblezeira do Baixão do Guai) devem ter sido fatores agravantes desse processo.

“O povo do Baixão do Guai a maioria se converteu pra crente. Acabou tudo aqui. Só tem Maria Preta aí, que faz um caruruzinho na casa dela. Às vezes uma festa de samba de caboclo, mas o fazendeiro proibiu. E o povo daqui não gosta mais dessas coisas”. (depoimento de Mário Soares, realizado em Baixão do Guai, no dia 08/01/2010).

A princípio, falar dos candomblés do passado foi uma forma de justificar a inclusão das matas do Baixão do Guai no território, já que além de serem áreas de extrativismo, “antigamente” eram destinadas a cultos religiosos. Mas também foi uma forma de abrir uma discussão sobre preconceito e de valorizar uma possível união e respeito entre as famílias. Acredito ainda que para os líderes presentes foi também uma forma de apresentar aos agentes do Estado, o “elemento afro” da cultura local, entendido por muitos ao longo do processo de reconhecimento territorial como fundamental à legitimidade do grupo.

Se esse discurso fazia sentido aos agentes governamentais em campo (a mim e aos agrônomos), o mesmo não ocorreu com todos os moradores do Guai que esses líderes pretendiam representar. Falar de uma prática religiosa que aparentemente já não existia há tanto tempo e que muitas famílias não estavam mais vinculadas (ou nunca chegaram a se vincular, como no caso de algumas famílias do Jirau Grande, Guarucu e Tabatinga) não foi eficaz, no ponto de vista da representação coletiva. Imagino que também por essa razão, após um ano do início do processo de reconhecimento territorial, o elemento “afro” foi muito mais vinculado à história e ao trabalho do grupo do que à cultura, conforme já foi visto no capítulo anterior.

Já os relatos sobre a festa do São João do Guai, apresentados tanto na oficina de histórico como na de território, tiveram repercussão distinta. A festa de São João era a única festa coletiva do Guai, já que as demais ocorrem no interior dos sítios¹⁰². Quando eu perguntava, dentro ou fora das reuniões, pessoas de várias idades e de várias localidades falavam da festa. Por esta razão eu fiquei por pelo menos dois anos achando que essa festa ainda ocorria. Foi então que passei o São João de 2008 no Guai e a festa não ocorreu. Alegaram que um jovem da comunidade vizinha Kizanga havia se suicidado, e portanto não havia clima para festejos. Em 2009 a festa também não ocorreu, porque outra pessoa havia morrido. Só aí perguntei há quantos anos a festa coletiva não estava acontecendo e para minha surpresa, já havia aproximadamente 40

¹⁰² De acordo com relatos diversos, as festas de Reis e as Esmolas Cantadas (que existiam na época das fazendas) eram festas que podiam até agregar mais pessoas. Mas em geral só envolvia alguns sítios vizinhos e não a comunidade (ou as comunidades) como um todo.

anos. Pela forma que as pessoas falavam da festa, era como se ela estivesse viva enquanto prática do grupo, como se todo ano (nos últimos 40 anos) tivesse havido um motivo excepcional para não fazê-la. Porém, fiquei sabendo que a festa de São João, assim como os demais festejos religiosos, foi transferida para o interior dos sítios familiares, desde a saída da fazendeira Nair Guedes do Guaí, na década de 1970, que organizava a festa. Achei bastante interessante que a festa, enquanto símbolo coletivo das comunidades, foi capaz de despertar o interesse de várias pessoas para a discussão sobre território um território comum.

Os presépios natalinos do Guaí são “verdadeiras instalações”, pois em alguns casos ocupam um cômodo inteiro da casa. Neles são colocados, além do presépio “clássico” (com a sagrada família católica), imagens de santos, papai-noel, mãe D’Água (Iemanjá), perfumes, flores, bonecas, espelhos, joias, folhinhas de jornal, bíblia, fotos, bandeiras, pombas e ovelhas de barro e outros objetos decorativos. Presépios como esse também são vistos na Sede de Maragojipe.



Figura 1: Presépio natalino (2009) de Maria Brito Calheiros (Maceta) – Podemos notar imagens católicas, ao lado de animais de argila e louça e objetos que agradam a mãe d’água (perfumes, joias, flores)

Apesar dos presépios não terem se tornado símbolo das comunidades quilombolas do Guaí e nem uma prática comum a todas elas - até porque são mais as famílias da Tabatinga e Jirau Grande os fazem - eles foram ressignificados pelas famílias bastante envolvidas na luta quilombola. A Durante o processo de reconhecimento territorial, Lenira Calheiros, Tânia Calheiros, Bete Calheiros e Mara

Calheiros passaram a mostrar os tradicionais presépios aos agentes governamentais que visitavam as comunidades. Os presépios de 2008, 2009 e 2010, ficaram parecidos com maquetes do território, uma vez que o cenário clássico com a casinha onde nasceu Jesus, a manjedoura e as ovelhas, foi substituído por um cenário maragojipano, com casas, caminhos, matas, roças, criações, rios e até manguezais, conforme notamos nas fotografias abaixo.



Figura 2: Presépio natalino (2008/2009) de Tânia Calheiros - Destaque para a criação de animais (patos, galinhas, porcos) e para os caminhos até o mangue, representado pelas conchas coletadas na mariscagem.



Figura 3: Presépio natalino (2008/2009) de Mara Calheiros -Destaque para o relevo similar ao do Guaí, que é extremamente acidentado e para os pés de dendê e piaçava, feitos de papel.



do presépio natalino (209/2010) de Tânia Calheiros - Nesse presépio se reproduziu a lógica de ocupação do Guaí, em que a área ocupada por sítios quilombolas (de um dos lados da estrada vicinal) possuem casas, criações de animais, e do outro, uma extensa área sem casas nem árvores, somente destinada a pastagem, como nas fazendas.



Figura 5: Presépio natalino (2009/2010) de Isabel Calheiros e Eliete Calheiros - Esse presépio, além de uma roça (representado por mudas de milho) e de uma floresta (representados por plantas com formato de árvore) tinha igreja, escola e posto de saúde, nesse caso representando não apenas o que se tem no território, mas também o que se espera ter.

A vó do mato (ou caipora) e outros encantados (vó do mangue, mãe d'água, lobisomem e saci) já haviam sido sinalizados na oficina de histórico, dentro de uma lista de características da cultura local, tais como os sambas de roda, as rezas, o uso de plantas medicinais, e foi retomada na oficina de território. Em conversas informais

posteriores, quando eu perguntava a respeito dessas entidades, a maioria das pessoas falava que elas são lendas maragojipanas e que muita gente no Guaiá acredita que essas entidades habitam e são donas das paisagens naturais. A *vó do mato* seria dona das florestas; a *vó do mangue* e o *lobisomem* dos mangues; os *sacis* dos bambuzais às margens dos rios e a *mãe d'água* dona dos rios, poços e cachoeiras.

Em conversa com Mário Soares, em seu sítio no Baixão do Guaiá em 16/04/2008, Mário afirmou que por conta dos inúmeros danos ambientais ocorridos nas fazendas do Guaiá, as entidades, até alguns anos atrás, se vingavam dos homens e mulheres no momento de trabalho. Mario Soares contou que em função do desmatamento, a *vó do mato* fazia as pessoas se perderem ou não conseguirem encontrar nenhum pé de dendê ou de andaiá. Em respeito à “dona das matas”, o correto seria retirar madeira suficientes apenas para a construção de casas e cercadinhos e utilizar como lenha somente os galhos encontrados no chão.

Se as pessoas não preservassem a vegetação do estuário, a *vó do mangue* também fazia com que estas adentrassem o mar e se perdessem. Ou fazia com que pescadores e marisqueiras não encontrassem as próprias armadilhas de pegar peixes e mariscos. O *lobisomem* também aparecia diante daqueles que pescam ou mariscam demais. Por isso é recomendável que se pesque ou marisque apenas o suficiente para o próprio consumo, ou para comercialização em pequena escala, nunca com o uso de explosivos. Ainda de acordo com Mário, “a *mãe d'água também ficou revoltada com o desrespeito às margens das cachoeiras*”. Para ele, o desmatamento no entorno do Poço da Sereia, localizado no Rio Guaiá, foi tão agressivo que a *mãe d'água* se mudou de lá, pois já não havia mais sombra para ela se esconder do sol. Com medo da ira da *mãe d'água*, que já levou um quilombola para o fundo do rio, as famílias do Guaiá pararam de frequentar o poço aos domingos e nas festas de fim de ano.

Não apenas Mário Soares, como outros líderes do movimento (Janete, Claudio, Lenira) e Maria Nascimento enfatizaram, em diversas conversas informais ao longo de 2008, que os danos ambientais causados pelos antigos fazendeiros provocaram essas reações dos encantados, como forma de resistência. Maria, Mário e Janete chegaram ainda a afirmar que a ação dos novos fazendeiros na década de 1990 foi tão predatória, em termos ambientais, que obrigou a *vó do mato* e a *vó do mangue* a migrarem para outras localidades mais preservadas.

Analisando a “trajetória dos encantados” no tempo das fazendas, notamos que ela é análoga a das famílias quilombolas, na medida em que em ambas, o fazendeiro aparece como criador de obstáculos na permanência tanto de posseiros como de encantados no Guai. O fazendeiro não entra em confronto direto com posseiros ou encantados, mas ao impor condições impossíveis para a permanência - pelo desmatamento ou pela terça - obriga-os a deixar as fazendas. Assim, a história dos encantados do Guai pode ser entendida como uma metáfora da história de resistência secular seguida de expropriação e desterritorialização de muitas famílias do Guai, especialmente da antiga comunidade Anastácia.

Nas narrativas sobre os encantados observei ainda outro aspecto bastante importante, ligado à gestão ambiental. O respeito aos encantados e o medo de uma possível reação negativa frente a danos ambientais orienta a prática do extrativismo nas matas e mangues, como uma “consciência ecológica” nativa do uso dos recursos naturais. Com base nesse entendimento, os líderes quilombolas estabeleceram uma rígida diferenciação entre fazendeiros ambientalmente irresponsáveis, que desmatam qualquer área para fazer pastos e quilombolas “ecologicamente corretos”, em harmonia com a natureza e com os encantados. Desse modo, a preservação ou não do meio ambiente entrou no discurso dicotômico de classificação do “nós” e do “outros”, como mais um par de oposição (conforme tabela 2, página 105).

Apesar da crença nos encantos orientar a atividade extrativista, no sentido que aponta como é certo proceder, ela não garante que os quilombolas não desmatem ou não marisquem em excesso. Vi em campo duas mulheres de Capanema que “negociaram” com a vó do manguê em Guerém, oferecendo presentes em troca dos mariscos que haviam pegado a mais. Benedito da Hora, conhecido como Capau, também falou, em uma conversa informal, que há rezas para caçar e cortar árvores sem ser pego pela caipora (ou vó do mato)¹⁰³. Da mesma forma, o fato dos fazendeiros não acreditarem nos encantados não significa que necessariamente vão desrespeitar o meio ambiente. A maioria de fato desmatou extensas áreas para pasto, porém as grandes fazendas do Bãixão do Guai e do Porto da Pedra preservam florestas e nascentes. Nesse caso,

¹⁰³ Há ainda pescadores que não se importam ou mesmo não acreditam nos encantados e pescam como bem entendem.

acredito que o discurso sobre o “respeito dos quilombolas à natureza” é uma forma estratégica de representar o grupo, que tem grande efeito simbólico.

Para Conklin (1997) há uma pressão da sociedade nacional, da mídia e das ONGs para que os ativistas das populações tradicionais se adequem a determinadas imagens. Em consequência, líderes de grupos indígenas e quilombolas, por exemplo, produzem discursos eco-políticos que correspondem a essas expectativas. O simbolismo está no centro desse processo porque a política de aliança entre ambientalistas e grupos étnicos é primariamente uma política de símbolos (*Idem*). Os símbolos são importantes em todas as políticas, mas eles são centrais no ativismo de grupos étnicos, que não tem força eleitoral ou influencia econômica, dispondo quase que exclusivamente do que Bourdieu (1977) chamou de “capital simbólico”. De fato, a construção das diferenças entre quilombolas e fazendeiros, no que se refere à preservação dos recursos naturais, conferiu maior capital simbólico aos quilombolas, nas lutas pelo reconhecimento territorial e pela inclusão das comunidades ribeirinhas na Reserva Extrativista Marinha Baía do Iguape.

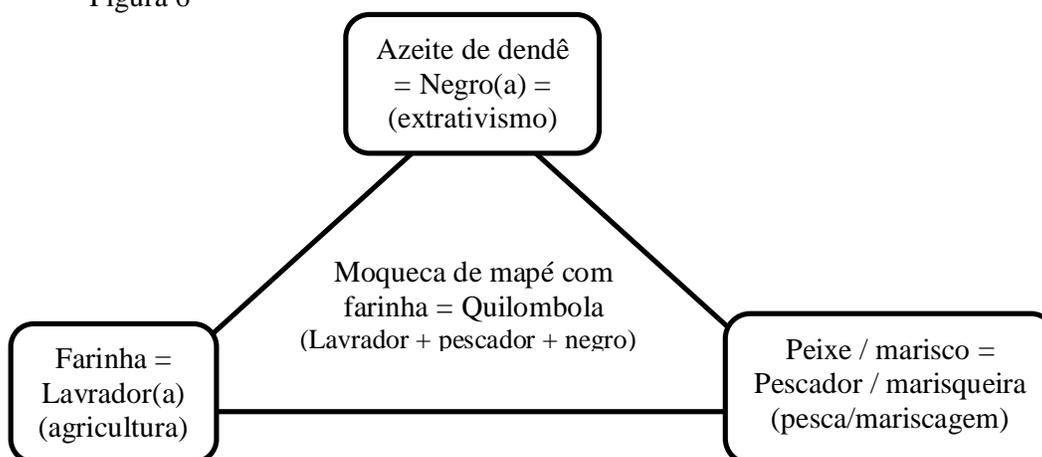
A escolha dos elementos da “cultura” a serem apresentados na oficina de território, em meio as práticas culturais correntes no Guaí, mostrou-se bastante interessante, do ponto de vista da agência. Mais do que acionar os elementos “afro”, “branco” e “indígena” – conforme eu havia pensado inicialmente – a seleção dos *candomblés*, da *festa de São João* e da *vó do mato* acionavam discursos, respectivamente, sobre tradição/raça, práticas coletivas/comunitárias e ecológicas. Simultaneamente, esses mesmos elementos da cultura foram material simbólico para a (re)construção desses mesmos discursos, na medida em que novas diferenças foram produzidas.

O último subitem de cultura (*alimentação*), só fez sentido para mim depois que eu acompanhei o processo de fortalecimento da história, e conseqüentemente, da identidade quilombola no Guaí. Durante a oficina de território os líderes falaram que o hábito alimentar de comer peixes, mariscos e farinha era um “traço da cultura” local. A questão dos alimentos já havia sido discutida anteriormente, em reuniões do MOPEBA, quando agentes do CPP apresentaram informações sobre os valores nutricional, econômico e “cultural” do pescado, com a intensão de valorizar a prática da pesca e da mariscagem. Entretanto, ao longo da pesquisa, percebi que havia outros significados associados a esses alimentos.

A pesca e a agricultura no Guáí geram uma renda mínima, fazendo com que a maior parte dos alimentos daí provenientes seja consumido nas próprias comunidades. Praticamente tudo é produzido pelos lavradores, pescadores de marisqueiras do Guáí e por membros de suas famílias. Assim, no processo de fortalecimento da comunidade, sentimentos de solidariedade e pertencimento comunitário foram associados a esses alimentos, uma vez que a necessidade deles mantém o vínculo entre as pessoas no Guáí.

Depois da construção da história do Guáí, os líderes retomaram o tema da “tradição alimentar” local e aos poucos a moqueca de mapé (um tipo de marisco) com farinha foi tomada por eles como símbolo da identidade quilombola do Guáí. A princípio pensei que isso se devia ao costume de se comer moqueca com farinha quase todos os dias, ou ao fato de ter uma forma de preparo característica da região. Mas no convívio percebi que o prato típico, preparado quase que cotidianamente era uma metáfora do quilombola, na medida em que ela reunia os “ingredientes-símbolo” das identidades de trabalho. A figura abaixo ilustra essa relação:

Figura 6



O hábito de comer moqueca com farinha frequentemente, o que antes causava constrangimento¹⁰⁴, foi convertido positivamente como uma tradição e uma comunhão entre todos que partilham de uma mesma identidade. Indo além, o hábito de comer com frequência uma mesma comida (que todos comem) é também como uma incorporação

¹⁰⁴ Alguns depoimentos indicam que “antigamente” alguns lavradores/pescadores ficavam constrangidos de não ter muitas opções de comida para oferecer para as visitas. A moqueca de mapé (que não tem valor de mercado) com farinha era bastante desvalorizada porque era tida como “comida de pobre”.

da identidade. Lembro-me de ouvir, após passar 15 dias no Guáí em minha penúltima ida a campo, o seguinte comentário: “*Desse jeito, comendo moqueca de mapé todo dia, a Bruna vai acabar virando quilombola*”¹⁰⁵. Sobre esse tema da consubstancialidade produzida pelas relações físicas e pela comensalidade no contexto das relações interculturais (no caso do estudo da autora, entre brancos e Wari), Aparecida Vilaça (2000) descreve:

Essa consubstancialidade produzida pelas relações físicas e pela comensalidade (...) é tão efetiva quanto aquela dada pelo nascimento, de modo que aqueles que vivem juntos, comem juntos ou partilham a mesma dieta alimentar vão se tornando consubstanciais, especialmente se passarem a casar entre si.

No caso do Guáí, a comida não constitui por si só a identidade. Mas passar a comer todo dia um mesmo alimento, produto das diversas atividades diárias, só ocorre com quem partilha um modo de vida e relações de trabalhos específicas, que, essas sim, constituem identidade. Nesse sentido, a comida torna-se símbolo dessa especificidade. Essa perspectiva amplia os horizontes para se pensar a questão do parentesco, apresentada no item *identidade* do pôster da oficina.

O parentesco de sangue, umbigo e história.

O parentesco no Guáí se constitui de diferentes formas. As chamadas “famílias” de cada sítio são formadas por grupos de parentes ditos “*próximos*”, como tios, primos, irmãos, filhos e os respectivos cônjuges, ou seja, grupos baseados na noção de consanguinidade e no matrimônio. Há ainda os “parentes próximos” (irmãos, primos) que vão morar em sítios vizinhos da mesma comunidade ou de outras comunidades do Guáí após se casarem. É comum também o casamento com pessoas de outras comunidades reconhecidas como quilombolas, tais como Kizanga e Salamina e com pessoas da Vila de Capanema (não quilombola). Em função disso, os quilombolas reconhecem a consanguinidade entre famílias de todas as comunidades, já que é comum que um dos noivos (em geral a mulher) migre de sua comunidade de origem para outra e passe a integrar a família do sítio de destino.

¹⁰⁵ Comentário de Zenilda Calheiros, colhido no Jirau Grande no dia 17 de janeiro de 2010.

Apesar desse costume, há casos de moradores do Guai que se casam com moradores da sede municipal ou de outros distritos rurais como Piedade, São Roque do Paraguaçu ou ainda de comunidades rurais de municípios confinantes como Nazaré das Farinhas, São Felipe. Isso tem ocorrido com mais frequência ultimamente, porque muitos jovens do Guai vão estudar na sede municipal e acabam conhecendo pretendentes de outras regiões. Quando eu perguntei sobre isso, Tânia Calheiros disse que no Guai *“as pessoas podem casar com quem elas quiserem, de “fora” ou daqui mesmo. Mas é sempre melhor casar com gente conhecida, que a gente conhece a família. E também fica mais perto pra visitar”* (depoimento colhido em 06/01/2010).

Infelizmente, em função das dificuldades de circulação em campo (na maior parte só é possível a pé ou a cavalo), das distâncias entre os sítios e do grande número de famílias espalhadas pelo Guai, não foi possível fazer um estudo mais aprofundado que apontasse as porcentagens dos casamentos intracomunidade, intercomunidades quilombolas (Guaruçu, Guerém, Tabatinga, Jirau Grande, Porto da Pedra, Baixão do Guai, Kizanga, Salamina), e entre as comunidades do Guai e os “de fora” (sede municipal, Guapira, Piedade, São Roque, São Felipe). Pude constatar apenas, observando a composição das famílias com as quais mantive mais proximidade (ligadas ao movimento quilombola) que são mais comuns os casamentos entre comunidades. Em função desses casamentos, há aqueles primos de quarto ou quinto grau, que habitam outros sítios na mesma comunidade ou nas comunidades vizinhas, que são entendidos como “parentes distantes”, em termos biológicos.

Até aproximadamente a década de 1990, havia ainda a de formação de relações de parentesco a partir do nascimento, em que a mulher que tivesse cortado o umbigo de um bebê recém-nascido se tornava sua segunda mãe, a “mãe de umbigo”. Assim, logo que cheguei no Guai vi que a *“candomblezeira”* Maria Preta, que também era parteira, chamavam algumas pessoas de filho(a) e que algumas pessoas a chamavam de mãe. Na Tabatinga ouvi, numa conversa informal, a história de uma moça que tinha feito o parto de sua mãe. Como ela cortou o umbigo do bebê, ele, que já era seu irmão de sangue, se tornou também seu filho de umbigo. Em função de nos últimos vinte anos ninguém mais realizar partos no Guai (e sim no hospital na sede municipal) essa forma de constituir parentesco não tem ocorrido.

Há ainda uma terceira forma de constituir parentesco. Algumas famílias são reconhecidas, sobretudo pelos líderes, como “*parentes mesmo que não tenham o mesmo sangue*”¹⁰⁶. São aqueles que durante toda sua vida (e de seus antepassados) realizaram os mesmos tipos de trabalhos sob as mesmas condições no Guai, compartilham a mesma trajetória nas fazendas do Guai, a mesma “*raça*”¹⁰⁷ e, atualmente, a mesma luta política pelo território do Guai. Sobre isso (WEBER, 1998) já tinha apontado que alguns valores compartilhados supostamente por um grupo em situações específicas, sobretudo se esse grupo também compartilhar lembranças de trajetórias individuais ou coletivas comuns, podem levar à crença em um parentesco comum.

Essa modalidade de parentesco, construída durante o reconhecimento territorial, incorpora as dimensões da história e da identidade do Guai, também (re)construídas nesse processo, em que foram valorizados os modos de vida baseados no uso da terra e da água. Isso explica os líderes reconhecerem como parentes aquelas pessoas que não nasceram no Guai, mas que casaram com moradores nascidos no Guai, desde que estes exerçam o “trabalho de preto” nas roças e mangues, ainda que não tenham a pele escura. Porém, aquele que “*nunca pegou numa enxada ou numa rede de pesca*” nunca se torna parente e será sempre “de fora”, ainda que tenha a pele escura. Essa concepção de “parente” me fez lembrar de um depoimento de uma líder macuxi de Roraima, que após muitos encontros com líderes quilombolas em 2003, para discutir a questão do reconhecimento territorial, concluiu que “*quilombola também é parente*”, porque tanto índios como quilombolas precisam da terra para fazer os mesmos trabalhos e ambos estão marginalizados, em termos de direitos¹⁰⁸. Nesse sentido, fica claro que a ampliação das noções de parentesco comum também resulta de agenciamentos políticos em situações históricas específicas, que também devem ser levados em conta no reconhecimento de um território.

¹⁰⁶ Depoimento de Laurência Dias dos Santos, colhido em seu bar no Baixão do Guai no dia 4 de abril de 2008.

¹⁰⁷ Lembrando aqui que, conforme apontei no capítulo 5, raça tem ligação com o trabalho exercido nas roças e no mangue, ou seja, o “trabalho de preto”.

¹⁰⁸ Ouvi esse depoimento em 2003, da coordenadora da Organização das Mulheres indígenas de Roraima na Terra Indígena macuxi Raposa Serra do Sol, em Roraima. A frase foi tão marcante, em termos simbólicos, que passou a ser diariamente citada por líderes da Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ) e da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) em um encontro de indígenas e quilombolas do norte e nordeste, promovido pelo Programa Populações Tradicional da Oxfam Foundation, em 2003, em Recife.

limitando os sítios. Nos mapas foram desenhadas todas as casas de cada sítio, mas excluíram as áreas agricultáveis e de criação de animais entre eles. Do modo como foi desenhado, ficou difícil identificarmos quais casas pertencem a um mesmo sítio e quais casas pertencem a sítios localizados no interior das fazendas (na condição de posse). A leitura que fiz foi que os participantes da oficina reproduziram a lógica da ocupação territorial anterior à aquisição dos sítios, quando os posseiros dispunham somente das casas e o restante das terras pertencia às fazendas.

Em termos numéricos, desde 1990 predominam no Guaiá as micro propriedades quilombolas: os sítios. Analisando a ocupação territorial do Guaiá, a equipe técnica do INCRA estima que haja aproximadamente oitenta sítios distribuídos por todas as comunidades, sendo aproximadamente cinquenta e cinco propriedades privadas e vinte e cinco posses em fazendas. Há no Guaiá cerca de quinze médias propriedades e cinco grandes propriedades (três em Baixão do Guaiá e duas em Porto da Pedra) que ocupam a maior parte da extensão territorial. Em geral os sítios quilombolas são muito pequenos (de dois a dez hectares), e neles habitam em média de três ou quatro famílias nucleares de um único grupo familiar.

Croqui 3: Croqui de Guarufu, elaborado na oficina de território em 04/10/2007.



Legenda: Há apenas duas estradas, representadas pelas linhas duplas, e os caminhos que levam aos sítios, que em média são formados por 3 casas (em verde) e uma casa de farinha (em vermelho).

Um observador externo, sem um conhecimento mais aprofundado da área, não conseguiria identificar a existência dos diversos sítios e pensaria tratar-se de uma imensa fazenda ocupada por vários posseiros, como de fato o era décadas atrás, ou de casas esparsas, com áreas públicas entre elas (ver croquis 2 e 3).

Os sítios quilombolas em geral são constituídos por quatro casas (em média), uma casa de farinha, o terreiro (área coletiva de lazer da família, onde também são realizadas as festas e criados os animais domésticos), um quintal (com pomar e criatório de galinha e porco), uma horta (onde se plantam temperos e plantas medicinais) e a roça, em que se cultiva em quase toda área agricultável disponível¹⁰⁹. Em alguns casos, sobretudo no Jirau Grande e Baixão do Guaí, há ainda pequenas áreas de mata nativa entre os sítios. Na ausência dessas matas, a divisa entre os sítios é feita com as próprias roças, pelo cultivo de produtos diferentes.

Croqui 4 - Croqui elaborado por mim de seis sítios entre o Jirau Grande e Tabatinga, como se fossem vistos de cima.



Legenda: As áreas avermelhadas são destinadas à moradia (incluindo os terreiros).
As áreas amarelas são as hortas e roças. As áreas verdes são as matas de uso comum.

¹⁰⁹ No Guarucu há uma proporção de três casas de moradia para cada casa de farinha, uma vez que a maioria das pessoas vive mais do plantio de mandioca e a atividade pesqueira é baixa, em função da distância da maré. Em decorrência disso, o Guarucu não tem nenhum representante no movimento dos pescadores, como ocorre nas outras comunidades e é onde se menos ouve falar da identidade de pescador ou marisqueira.

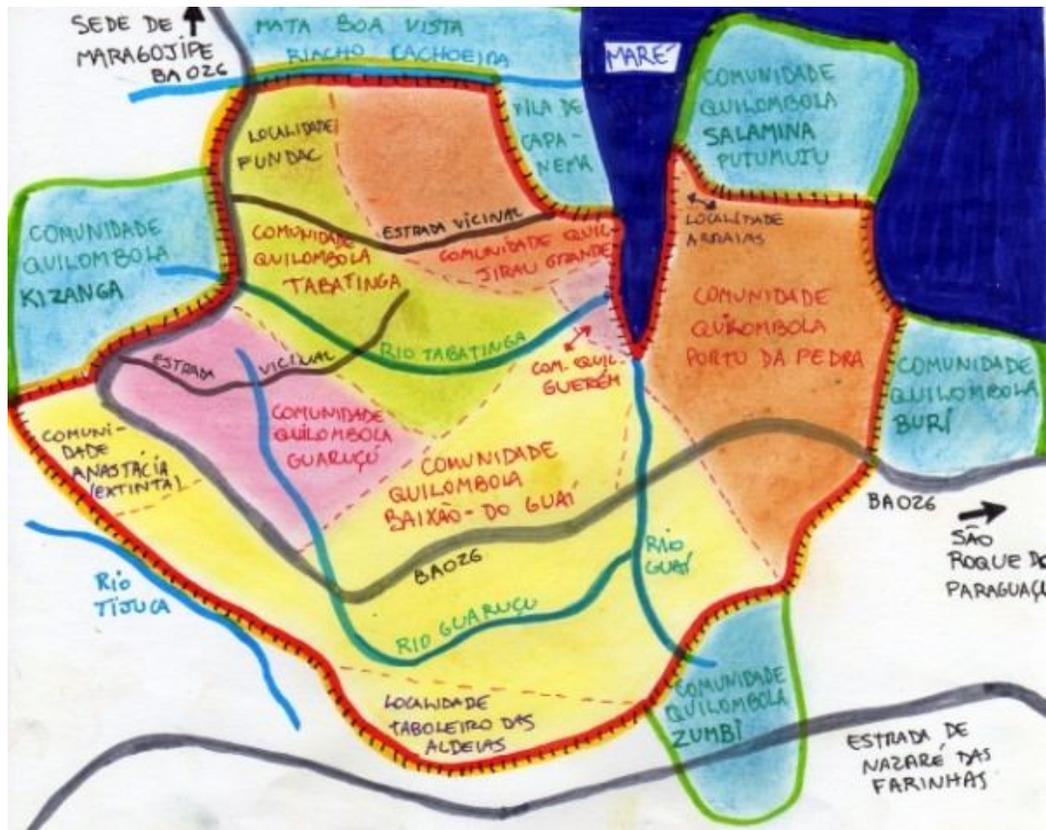
O croqui 4 ilustra bem a ausência de cercas entre os sítios. No entanto, isso nunca foi um problema para os quilombolas, já que os limites das propriedades são conhecidos e respeitados por todos, através de um acordo tácito entre as famílias desde a compra dos sítios. A única demarcação visível é entre os sítios e as fazendas, porque além das cercas nas fronteiras das propriedades, as formas de ocupação do espaço são diferentes. As fazendas (não quilombolas) da Tabatinga e do Guaruçu, que são de médio porte e possuem áreas desmatadas ocupadas predominantemente por pastagens de gado bovino. Já as extensas fazendas da comunidade Baixão do Guáí (onde ainda se vê famílias na condição de posseiras), possuem áreas de pasto, plantio e, principalmente, extensas matas. Elas conformam um imenso corredor florestal quando somadas às reservas legais das Fazendas Copacabana, Santa Ângela, e Serra D'Água.

Em relação às comunidades, ninguém sabia afirmar a fronteira em cada uma delas, pois esses limites não faziam sentido ao grupo e não havia motivo para pensar neles. Nos quatro mapas não foram desenhadas linhas limitando o território de cada comunidade, tampouco marcos que apontassem suas fronteiras. Pelo contrário, os limites da comunidade ficam “em aberto”, conforme pôde ser observado anteriormente no croqui do Guaruçu (página 125). Esta mesma lógica se repetiu também no momento de definir as fronteiras do território como um todo.

No dia seguinte à confecção do mapa de cada comunidade (cinco de outubro de 2007), dois representantes de cada grupo juntaram-se formando um novo grupo para a confecção de um croqui de todo o território. A partir de um desenho feito pelo engenheiro agrimensor do INCRA, indicando apenas as coordenadas da rodovia BA026, da maré e dos rios Guáí e Cachoeirinha, os participantes indicaram a localização de cada comunidade e de algumas fazendas e sítios. Nesse croqui, os limites do território também não ficaram claros, até porque nas primeiras oficinas eles ainda não haviam sido construídos simbolicamente pelo grupo. Sabia-se apenas quais eram as comunidades confinantes, mas ninguém sabia indicar espacialmente onde deveria ser a fronteira do território, para fins de demarcação. Apenas o riacho Cachoeira, ao norte do território, foi indicado como divisor, uma vez que os moradores do Guáí nunca fizeram uso da Mata Boa Vista que fica além do riacho, e que pertence a proprietário desconhecido. Além desse não houve indicação de mais nenhum marco físico,

tampouco um uso específico das terras, conforme pode ser observado no seguinte croqui:

Croqui 5- Comunidades quilombolas do Guai e comunidades confinantes.



Legenda: Croqui do território quilombola do Guai (abrangendo as comunidades quilombolas Baixão do Guai, Guerém, Guarauçu, Tabatinga, Porto da Pedra e Jirau Grande), com base no croqui produzido na oficina de território do dia 05/10/2007. Somente depois de um ano os limites do território (realçados pela linha vermelha pontilhada), foram definidos, estabelecendo fronteira com as comunidades quilombolas Salamina, Buri, Zumbi e Kizanga e com comunidades não quilombolas.

Como um dos principais critérios para a identificação do território, apresentados desde o início pelos líderes, foi o parentesco, “o território deveria ir até onde tem sítio de parente, incluindo as terras onde antigamente tinham parentes”¹¹⁰. Porém, esse critério se mostrou bastante subjetivo, na medida em que havia “parentes distantes” (“de sangue”) em outras comunidades fora do Guai, tornando as fronteiras territoriais bastante dinâmicas. Nesse caso, as delimitações da identidade quilombola com base na história e no modo de vida comuns foram decisivas na indicação das fronteiras

¹¹⁰ Entrevista realizada com Claudio de Brito Correia, no Baixão do Guai no dia 17/04/2008.

territoriais. Foi a partir da reflexão coletiva sobre onde habitam ou trabalham os parentes (ou onde antigos parentes habitavam e/ou trabalhavam), que o grupo de representantes das comunidades definiu a primeira “versão” do território.

Os quilombolas indicaram todas as áreas do Guai (Guaruçu, Gurém, Tabatinga, Jirau Grande, Baixão do Guai) ocupadas pelos sítios quilombolas, a área da FUNDAC (onde os quilombolas também fazem roça) e grandes extensões de floresta ao fundo das fazendas do Baixão do Guai. Quando questionei a inclusão dessas áreas, que não estavam ocupadas por sítios, os líderes informaram que antepassados dos atuais moradores do Baixão do Guai já haviam habitado, circulado e trabalhado nessas áreas que hoje estão interditas aos quilombolas. Os participantes também apontaram a necessidade de incluir a área da Anastácia, porque entendiam que essas terras sempre pertenceram ao território, já que muitas pessoas haviam habitado e trabalhado lá desde o “*tempo dos engenhos*”.

As terras da comunidade Kisanga, que não eram entendidas como “território tradicional” do Guai (como ainda não são), também foram indicadas pelos líderes do Baixão do Guai e Jirau Grande, para compor o território, não por uma justificativa de ocupação centenária, como as demais, mas porque lá moram e trabalham parentes que foram expropriados da Anastácia e de outras fazendas do Guai. Nesse caso, os líderes tomaram a decisão política de incluir a Kisanga visando garantir os direitos de uma população que já havia sido desterritorializada e reterritorializada.

Após inúmeras reuniões ao longo de um ano, no fim de 2008, a configuração territorial sofreu alterações. Em uma reunião do Conselho Quilombola de Maragogipe (CQM), com representantes de todas as comunidades quilombolas de Maragogipe, saiu a indicação de que as terras da comunidade confinante Porto da Pedra deveriam ser incluídas no território do Guai. Diferentemente da Kisanga, tratava-se de um território tradicional, assim como o Guai e a Salamina (comunidade confinante), já que a ocupação também era centenária, desde o “tempo dos engenhos” e baseada em relações trabalhistas precárias entre fazendeiros e posseiros, assim como no Guai. Porém não havia tanto o sentimento de partilha de uma trajetória comum, uma vez que a história do tempo das fazendas do Guai foi um pouco diferente da história da fazenda Porto da Pedra. Todas as famílias da comunidade Porto da Pedra continuam na condição de posseiras e não dispõem de áreas agricultáveis. Os moradores do Porto da Pedra

também mariscam e pescam no mangue do Guai, mas também trabalham como extrativistas de piaçava para os fazendeiros. Nesse aspecto, a trajetória, a ocupação e o uso territorial do Porto da Pedra têm particularidades que a assemelham à história da Salamina. Até porque as terras de ambas as comunidades possuem a mesma lógica de ocupação e no passado pertenceram à mesma família Sanches. Porém, se reconhece que os quilombolas do Porto da Pedra têm “*parentesco de sangue*”, tanto na Salamina quanto no Guai, já que lá “*tem uns primos distantes e tem gente do Guai, igual a Tina, que casa com o pessoal de lá*” (depoimento de Lenira Calheiros, colhido em Jirau Grande no dia 08/1/2010).

A decisão dos líderes do CQM, do Guai e do Porto da Pedra, de inclusão das duas grandes fazendas onde se localiza a comunidade Porto da Pedra, foi principalmente uma estratégia política. O relatório antropológico da Salamina já estava publicado e o do Guai seria publicado em breve. Assim, no grande “corredor quilombola” entre a Salamina e o Guai restaria apenas uma “ilha” sob domínio dos fazendeiros. Com medo que o INCRA não abrisse um novo processo de regularização fundiária em Maragojipe - em função da grande demanda das comunidades e movimentos sociais do oeste da Bahia ou pior, pela Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) movida pelo PFL/DEM contra o Decreto 4887/2003 – a comunidade Porto da Pedra aderiu ao processo de reconhecimento territorial do Guai.

As terras da Kisanga, pelo contrário, foram excluídas do território contínuo do Guai porque até então nenhum morador da Kisanga havia comparecido às reuniões sobre a regularização fundiária para demonstrar interesse em “*participar do território*”. Até então, nas reuniões, os líderes do Baixão do Guai e Jirau Grande sempre falavam em nome de todas as comunidades quilombolas do sul maragojipano, inclusive da Kisanga. Mas durante o reconhecimento do território, percebemos alguns quilombolas que haviam sido expropriados da Anastácia na década de 1990 e que haviam adquirido pequenos lotes na Kisanga, não estavam dispostos a abrir mão desses lotes por um território coletivo. No entanto, os quilombolas do Guai decidiram em assembleia que, se acaso esses mudassem de ideia, ainda lhes restaria a possibilidade de fazer parte do território quilombola, pois eles poderiam voltar a ocupar as terras da Anastácia. Isso fez com que a configuração do território se constituísse, até junho de 2009, conforme o mapa 3 apresentado no segundo capítulo (página 42).

Há de se entender, portanto, que os limites do território do Guai não estavam definidos *a priori*, apenas em função de uma ocupação tradicional, mas foram construídos no presente, não em um sentido histórico, mas em um sentido político e geográfico, a partir de uma permanente negociação. Assim como qualquer coisa que é produzida social e politicamente, a construção de um território se dá em contextos específicos de disputas de poder e de reivindicações de direitos, sendo seu significado constantemente reelaborado (HALL, 2000). Conseqüentemente, suas fronteiras também podem ser repensadas, a partir de critérios diversos, assim como de novos critérios que podem ser construídos no próprio de reflexão acerca do território.

Apesar de toda discussão sobre a inclusão ou não de terras onde a trajetória das comunidades foi distinta da trajetória do Guai (tais como da Kizanga, Zumbi e Buri, Porto da Pedra), no fim, os quilombolas optaram estrategicamente por incluir somente a comunidade Porto da Pedra, além das terras do Guai. Ou seja, optou-se por delimitar as terras que foram *locus* da histórica relação entre os fazendeiros Sá, Pereira Guedes e Guerreiro e os posseiros de suas fazendas, onde, conforme já foi dito, houve uma sobreposição de territorialidades bastante distintas.

Uma vez que o critério para delimitar o território (por georreferenciamento) foi basicamente a história dos quilombolas nas fazendas (e antes nos engenhos), as fronteiras do território quilombola deveriam coincidir exatamente com as fronteiras externas das antigas fazendas do Guai e do Porto da Pedra, que pertenceram às famílias supracitadas e à família Sanches (no caso do Porto da Pedra). Porém maior parte das pessoas desconheciam os limites dessas fazendas, porque apesar da maior parte delas estar ocupada por quilombolas, havia extensas áreas de florestas interditadas para uso há 40 anos. Apenas algumas pessoas bastante idosas do Baixão do Guai sabiam alguns marcos, como o Rio Tijuca, aos fundos do Baixão do Guai e o Rio Cachoeira, aos fundos da Tabatinga. Foi aí que se destacou a participação da equipe técnica do INCRA na delimitação das fronteiras.

Eu já possuía dados sobre os limites das antigas fazendas, colhidos a partir de escrituras da década de 1970, consultadas no cartório de Maragogipe. Algumas divisas entre fazendas eram bastante antigas, pois já haviam sido citadas em registros de

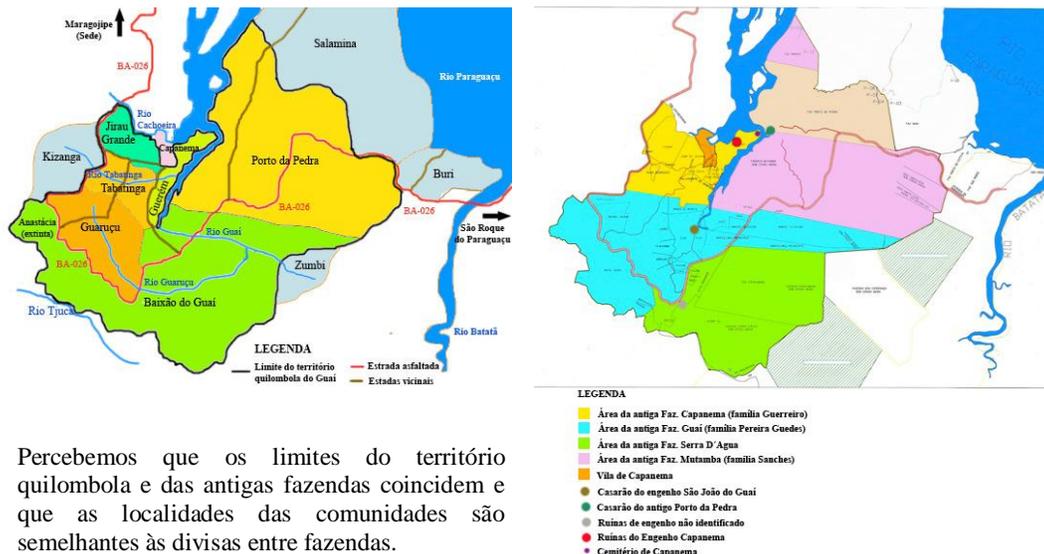
engenhos da região nos anos entre 1855 e 1858¹¹¹. A equipe de agrimensores responsáveis pela delimitação também já havia encontrado os mapas elaborados na década de 1960, das grandes propriedades da região no banco de dados do INCRA. Desse modo, os conhecimentos técnicos e a pesquisa histórica também foram fundamentais na construção geográfica do território.

Como resultado dessa formulação conjunta entre equipe técnica e membros do movimento quilombola, chegou-se ao entendimento de que o território deveria ser composto por todas as propriedades localizadas no Guerém, Tabatinga e Jirau Grande, desmembradas da antiga Fazenda Capanema de Juarez Guerreiro (sem incluir a Vila de Capanema); todas as propriedades localizadas em Baixão do Guai e Guarucu e Anastácia, que pertenceram às terras da antiga Fazenda Guai, da família Pereira Guedes; as propriedades desmembradas da Fazenda Serra D'Água, dos Sá e as fazendas Porto da Pedra e Mutamba, que pertenceram à família Sanches, com uma extensão territorial de aproximadamente 9.000 hectares. Desse modo, a área e limites do território quilombola coincidiram exatamente com as fronteiras externas das antigas fazendas do Guai e do Porto da Pedra, conforme pode ser observado na comparação entre os mapas do território quilombola e das fazendas da década de 1960 (mapa 4, na próxima página).

A delimitação do território foi realizada por uma equipe composta por técnicos do INCRA e líderes quilombolas na maior parte do percurso. Apenas nas floretas ao fundo das grandes fazendas entre a Anastácia e o Baixão do Guai, onde se encontra o Rio Tijuca, o percurso foi realizado somente pela equipe técnica e por Benedito da Hora (Capau), que habita a região, em função das ameaças dos fazendeiros. Nessa região bastante distante (foram três horas de caminhada na mata só para chegar no local) encontrei quatro famílias de posseiros que habitavam o local, das quais duas pessoas já haviam comparecido nas reuniões quilombolas.

¹¹¹ Refiro-me aqui aos registros de terras encontrados no Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB. Seção: Arquivos Colonial e Provincial. Fundo: Governo da Província. Série: Agricultura. Maço: 4739 – Livro de Registros Eclesiásticos de Terras da Freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe– 1857/1875 (registros 64, 65, 125, 180). Seção: Arquivos Colonial e Provincial; Fundo: Governo da Província; Série: Viação; Maço: 4842. Terras (assuntos) – Período: 1865/187

Mapa 4- Comparação entre mapas do território quilombola e das fazendas em 1950.



Percebemos que os limites do território quilombola e das antigas fazendas coincidem e que as localidades das comunidades são semelhantes às divisas entre fazendas.

Conflitos na definição das fronteiras sociais e territoriais

Na produção discursiva sobre o passado, os líderes locais chegaram a entendimento de que as famílias de lavradores e pescadores negros habitavam o Guai há mais de três séculos, desde a fundação do Engenho de Capanema. Mas em nenhum momento chegaram a afirmar a inexistência de fazendeiros na região. Pelo contrário, todos os relatos sobre o tempo das fazendas e sobre o tempo dos engenhos reafirmaram a presença daqueles que se apresentavam como donos da terra. A descoberta de registros de várias terras do Guai entre 1856 e 1875 (logo após a promulgação da Lei de Terras de 1850) em que já apreciam os nomes das famílias Sá e Pereira Guedes¹¹², reforçando a ideia de que os fazendeiros descendiam dos senhores de engenho e fortalecendo ainda mais a noção de continuidade histórica das relações de dominação no Guai.

O quilombo chega até os dias atuais, sobretudo como denúncia das novas formas e expressões decorrentes da continuidade destas relações de dominação, embora elas próprias tenham se alterado enormemente. De algum modo, a extinção do escravismo institucional não resultou em perda substancial de seu sentido anterior, sobretudo

¹¹² Em anexo constam transcrições de alguns desses documentos, em que são citados os engenhos São João do Guahy, Santo Antônio de Capanema, São Francisco de Capanema e algumas fazendas e sítios da região.

porque muitas daquelas práticas e relações de dominação se mantiveram ou pouco se alteraram, ou quando se alteraram ainda continuaram sendo percebidas como tal. Com isto, podemos concluir que o fim da escravidão não eliminou o sentido de resistência como oposição, como reação (LEITE, no prelo, 2007:3).

A dupla ocupação centenária de um mesmo espaço, feita por fazendeiros e quilombolas, fez com que muitos moradores do Guai não identificassem o Guai como um território propriamente quilombola, mas um território de conflitos e disputas históricas entre dois grupos sociais antagônicos. É como se houvesse uma sobreposição de territorialidades, sendo uma oficial, legitimada pelos documentos, e outra velada, clandestina. Por exemplo, quando eu perguntava sobre os usos dos recursos naturais do Guai no passado e no presente, os relatos muitas pessoas faziam questão de reforçar que o uso não era consentido, embora ocorresse diariamente. Moradores da Tabatinga e do Baixão do Guai disseram que era proibido pelos fazendeiros (como ainda é) retirar lenha das matas das fazendas, mas isso sempre foi feito por todas as famílias, às escondidas. Assim como era proibido o extrativismo, a construção de casas e a abertura de picadas e caminhos sem autorização. É interessante que enquanto muitos grupos quilombolas pleiteiam “territórios tradicionalmente ocupados”, cujas terras pertenceram ao quilombo no passado, no Guai se reivindica um território que tradicionalmente lhes foi negado.

Como todas as famílias do Guai sempre ouviram dos fazendeiros que aquelas terras não lhes pertenciam, o processo de reconhecimento territorial não foi fácil. Os líderes comunitários e alguns moradores mais envolvidos com os movimentos quilombola e dos pescadores se sentiram bastante a vontade para reivindicar o território, entendendo a política de regularização fundiária como uma política de reparação social e racial frente a injustiças cometidas no Guai. Entretanto, muita gente, sobretudo da Tabatinga e do Guaruçu, se absteve durante o processo de reconhecimento territorial. Ninguém (com exceção de fazendeiros) chegou a questionar a legitimidade do pleito territorial ou do processo de autor reconhecimento quilombola liderado por Lenira. Na realidade, poucas pessoas chegaram a se declarar publicamente contrárias ao território quilombola. Porém, conversando com pessoas que ficavam a margem do movimento social, pude entender seus pontos de vista sobre a questão.

Algumas pessoas da Tabatinga preferiam não falar muito sobre a questão da terra, porque achavam que tanto fazendeiros como quilombolas deveriam ter os

mesmos direitos sobre as terras Guai. Quando ficaram sabendo que no processo de desapropriação o fazendeiro seria indenizado, acharam que os líderes quilombolas estavam então com a razão, pois quem de fato usa e precisa da terra são os quilombolas e os fazendeiros não seriam prejudicados. O discurso sobre a necessidade da terra e da água para a reprodução de um modo de vida com base no trabalho agrícola e na pesca, nesse caso aparece como legitimador da reivindicação territorial. Na concepção dos líderes do Guai, o “trabalho de preto” vincula pessoas ao território, uma vez que somente quem trabalha na terra ou na maré deveria é de fato dono dele. Aquele que tem o documento da terra mas não “usa” o território através do trabalho, não merece a posse da terra. Portanto, independentemente dos documentos encontrados no cartório de Maragojipe e no arquivo público da Bahia que atestam o domínio das famílias Guedes e Sá sobre a região desde meados do século XIX, eram os escravos, e posteriormente os posseiros, que ocuparam e utilizaram o território, através da relação direta do corpo com a terra e com a água.

Apesar de toda essa discussão acerca da legitimidade do pleito territorial, o entendimento acerca da coletivização do título de propriedade ficou longe de ser homogêneo. Como exemplo posso citar dois jovens do Guarucu, que nunca haviam comparecido às reuniões do movimento ou do INCRA, e que acharam a desapropriação “*injusta*”, entendendo que isso era “*se apossar da terra dos outros*”¹¹³. A justificativa era que os pais deles haviam pagado aos fazendeiros pelo título dos sítios, enquanto que as lideranças estavam incentivando quem não tinha documento a permanecer no Guai de graça. Esse último ponto de vista evidenciou uma preocupação de alguns moradores do Guai com a questão do título de propriedade, na medida em que ao falarem de injustiça, estavam em boa parte se referindo a um sentimento em relação a possível perda, com a titulação do território quilombola, de seus próprios títulos de posse. O depoimento de Antônio Xavier da Silva Filho (Seu Toti), que nasceu na Anastácia, assim como o pai e os avós paternos e que adquiriu um sítio e se mudou para a Tabatinga após ter sido expropriado da Anastácia, é um exemplo de outros pontos de vista acerca do título coletivo da terra.

¹¹³ Frase citada por Ademir Dos Anjos Correia, em entrevista realizada em Guarucu no dia 08/01/2010.

“As pessoas vêm aqui caçando negócio de quilombo. O ‘terrenozinho’ daqui é de 30 tarefas [aproximadamente 15 hectares] e tem umas 13 ou 14 casas. Já têm umas 60 pessoas morando e todo mundo vive de plantar os pezinhos de mandioca. Se vier alguém do governo aqui eu digo que sou trabalhador da roça, que trabalho bastante e não dou problema a ninguém. Eu nunca concordei com esse negócio de quilombola. Para que eu vou querer isso? Veio pessoa do INCRA aqui e enrolou Seu Salvador, dizendo que o terreno dele é no quilombo. E não é, ele não concorda. Não sei pra que serve. Explicaram que era bom para todo mundo e para mim também. Que iria chegar energia elétrica, casa de farinha. Mas ninguém pode chegar assim e dizer o que você é. Aqui o terreno é meu e ninguém assinou nada de quilombo” (entrevista com Antônio Xavier da Silva Filho, realizada em Tabatinga no dia 07/01/2010).

Para Seu Toti, assim como para alguns outros moradores do Guai que possuem pequenas propriedades (sobretudo na Tabatinga e no Guarucu), a ideia de abrir mão de uma propriedade privada em prol de um título coletivo é bastante problemática. A princípio achei que isso de devia ao fato de toda propriedade dentro de um território quilombola se tornar obrigatoriamente inalienável e pró-indivisa, e portanto deixar de ter valor de troca. De fato, algumas poucas pessoas chegaram a demonstrar preocupação com isso, alegando que o título coletivo as prenderia para sempre no Guai, pois se acaso optassem por deixar o Guai, não teriam mais dinheiro para comprar outra terra. No entanto, muitas famílias que possuem sítios privados no Guai - inclusive todos os líderes quilombolas, com exceção dos líderes da Kisanga - se mostraram dispostas ao título coletivo, pois as terras dos sítios estão insuficientes para tantos moradores¹¹⁴ e porque *“ninguém tem intenção de sair do Guai. Mesmo com tanta dificuldade, o povo daqui só sai em último caso”* (depoimento de Lenira dos Santos Calheiros, em 07/04/2008).

Mas há ainda outras questões que preocupavam os moradores do Guai, principalmente aqueles que pouco participavam (ou que não participavam) do movimento quilombola. Cheguei a ouvir, de um morador da Tabatinga, que o território coletivo seria um retrocesso histórico, uma vez que significaria voltar à mesma situação do tempo das fazendas, em que ninguém possuía o documento da terra. *“Ter o papel da terra”* teve um efeito simbólico tão forte associado à melhoria da qualidade de vida e autonomia das famílias – tanto no fim da época das fazendas (década de 1970) quanto em 2007, no processo de elaboração do passado - que a ideia de deixar de tê-lo não foi tão simples. Segundo porque o território haveria de ter uma associação que o administrasse, e isso deixava algumas pessoas temerosas de que essa administração

¹¹⁴ De acordo com os agrônomos do INCRA, os sítios quilombolas de 2 a 4 hectares são bem menores do que o módulo rural de Maragojipe, que estabelece que as pequenas propriedades rurais, para agricultura familiar, tenham que ter no mínimo 30 hectares.

fosse ruim ou que não respeitasse as atuais áreas dos sítios das famílias. Pelo menos umas cinco pessoas demonstraram, entre elas Seu Toti, medo de serem desapropriadas, de terem seus sítios invadidos, ou de serem obrigados, no futuro, a ter uma forma de vida ou trabalho diferente da atualidade. O argumento mais comum era que dentro do Guai não havia muita união entre as famílias e que algumas famílias desconfiavam de outras. Nesse sentido, percebi que tanto os agentes comunitários como os agentes governamentais fizeram, por meses e mesmo anos, um trabalho contínuo de construção da identidade, mas não aprofundaram ou não amadureceram questões mais práticas, relacionadas ao associativismo¹¹⁵.

Por conta da baixa mobilização no Guai, da inexistência de uma associação (comunitária ou quilombola) e dos problemas relacionados à possível titulação coletiva, a chefia do departamento da estrutura fundiária do INCRA solicitou à SEPRMI (em 2009) apoio para ações pudessem mobilizar o Guai, com vistas a formação de uma associação. Em maio de 2010, quando eu estava em campo, a SEPRMI designou um grupo de trabalho para conduzir novas oficinas de identidade no Guai, que seria a primeira etapa de um plano de ações. Depois das oficinas de identidade, seriam feitas oficinas de formação de lideranças e um curso sobre fortalecimento institucional. Quando os moradores do Jirau Grande souberam dos tipos de atividades que seriam feitas ficaram chateados, porque, de acordo com Zenilde Calheiros:

“O povo do Guai não aguenta mais essa coisa de identidade. Quer que chegue logo a casa de farinha que a SEPRMI prometeu em 2007. A terra que mediu, mediu e não deu em nada. E o projeto das casas também não chegou ainda. Fica só nesse papo do que a gente é, e nada de resolver nossos problemas” (depoimento de Zenilde Calheiros, coletado em Jirau Grande em 06/01/2010).

O depoimento de Zenilde nos dá pistas de que assim como o discurso dos mediadores locais, o discurso dos agentes governamentais também se baseia em uma sinonímia entre história, cultura, identidade e território, desconsiderando demandas materiais e questões bastante práticas, de ordem econômica, latentes na comunidade. Isso ficou bastante evidente quando acompanhei as oficinas de identidade promovidas pela SEPRMI no Jirau Grande, Tabatinga e Guerém.

¹¹⁵ Desde 2003 já havia a Associação Guaípanema, de pescadores e marisqueiras da região, mas essa não é uma associação exclusivamente quilombola ou de moradores do Guai. Ela inclui pescadores e marisqueiras de Capanema também.

A primeira oficina programada para ocorrer no Guarucu no dia 14/05/2010 foi cancelada porque ninguém compareceu. Segundo Lenira Calheiros, as pessoas não quiseram discutir mais uma vez identidade porque elas queriam saber das políticas públicas para a região. Quando perguntei a um morador do Guarucu porque ele não foi, a resposta foi que *“esse assunto assim não dá em nada. Se fosse as casas eu iria”*. Na semana seguinte acompanhei a primeira oficina no Jirau Grande, no dia 22/05/2010. Somente membros da família Calheiros (da líder Lenira) e mais seis vizinhos participaram. Na primeira parte da oficina, que durou cerca de duas horas, a história dos quilombos foi mais uma vez discutida, em que a facilitadora iniciou falando sobre a fuga dos escravos para as matas longe dos engenhos e sobre as populações indígenas não haviam sido escravizadas no Brasil e portanto viviam em liberdade nas matas, diferentemente dos negros¹¹⁶. Em seguida as pessoas começaram a contar muitas das histórias que eu já havia ouvido, sobre a invasão holandesa no Engenho de Capanema, sobre o preconceito contra as marisqueiras sujas de lama, até que novas histórias fossem contadas. Lenira contou sobre um avô que foi escravo e sobre um tio da mãe que havia trabalhado dobrado para pagar a carta de alforria. Contou também a história da Cabeça do Nego e da Pedra do Capitão¹¹⁷, que eu já havia ouvido pela primeira vez em São Francisco do Paraguaçu e pela segunda vez em 2009 no Buri (comunidade próxima que meses depois se autorreconheceu como quilombola). Foi bastante interessante porque percebi que junto com os líderes quilombolas, as histórias também circulam pela rede social formada pelas comunidades e movimentos sociais de apoio, sobretudo aquelas que enfatizavam a resistência quilombola.

No dia seguinte (23/05/2010) ocorreriam simultaneamente a segunda parte da oficina do Jirau Grande e a oficina da Tabatinga. Em função disso, Lenira que atua como líder nessas duas comunidades (no movimento quilombola do Guaí não há nenhum líder da Tabatinga) optou por ficar no Jirau Grande (onde mora). A Tabatinga ficou sem líder e achei uma oportunidade única para ver como pessoas que não

¹¹⁶ Acredito que discursos como este, associando o índio à liberdade, contribuíram para que as comunidades não mais mencionassem os antepassados e a “cultura” indígena em oficinas de identidade em Jirau Grande e em Tabatinga, que inicialmente falavam muito da “fundadora” índia Leandra.

¹¹⁷ Cabeça do Nego é o nome dado a uma pedra localizada às margens do Paraguaçu, na comunidade São Francisco do Paraguaçu, onde um negro foi executado após tentar fugir a nado. E Pedra do Capitão é o nome dado à uma pedra localizada no Buri, na outra margem do rio, onde um capitão foi executado pelos negros fugidos, em resposta à ao negro executado em São Francisco. É importante lembrar nesse contexto que chegou a cogitar a inclusão do Buri no território do Guaí (ver croqui 5, página 127).

costumavam frequentar reuniões do movimento quilombola se comportariam frente aos agentes do Estado. Cabe aqui uma breve explicação.

Em todas as reuniões anteriores marcadas pelo INCRA, SEPROMI, SESAB na Tabatinga Lenira compareceu e conduziu as discussões com os agentes externos. As demais pessoas falavam pouquíssimo, apesar de concordarem e apoiarem Lenira. Nos últimos dezoito meses os moradores da Tabatinga não estavam mais comparecendo às reuniões sobre quilombos nas outras comunidades, acredito que em função da titulação coletiva. Assim, era a primeira vez que eu tinha chance de ouvi-los num espaço mais propício à atividade mediadora (apesar de já ter entrevistado Seu Toti antes), de forma que busquei prestar bastante atenção à linguagem empregada por eles.

Pouco antes de a oficina começar, ouvi uma conversa entre a agente da SEPROMI que visitava pela primeira vez um quilombo e uma moça que varria o a casa de farinha, onde seria feita a oficina. A agente perguntou se no Guai havia festas, tradições, samba de roda e a moça respondeu: *“Até tem gente que tem CD disso aí. Mas aqui a gente gosta é mesmo de arrocha”*. Achei esse breve diálogo bastante interessante porque mostrou, por um lado, a expectativa em relação à “cultura” e a “tradição” quilombola e por outro, mostrou que saber corresponder a essa expectativa, ou seja, saber qual deve ser a resposta faz parte de um processo de aprendizado dos próprios movimentos sociais, em que a mediação se mostra fundamental. Pensando nas vezes que eu havia perguntado, durante reuniões, sobre as tradições do Guai, os líderes Lenira, Cláudio, Janete sempre falavam dos sambas de roda ou das esmoladas cantadas, ainda que as pessoas ouçam mais o “arrocha” atualmente. Nessas reuniões, os demais participantes foram entendendo os sentidos em jogo e incorporando a linguagem da “cultura”. No caso, aquela moça da Tabatinga, que nunca havia participado de nenhuma reunião, não dispunha desse “vocabulário étnico”.

Na oficina compareceram aproximadamente dez adultos e dez crianças. Estranhei a presença de Antônio Xavier (Seu Toti) e de seus familiares, pois ele nunca havia preenchido o cadastro do INCRA como quilombola com receio de perder seu sítio. Pouco antes do início da oficina soube que os moradores da Tabatinga haviam sido avisados, dias antes pelos líderes comunitários, de que os técnicos da CONDER que tratam da construção das moradias quilombolas iriam fazer uma atividade na Tabatinga. De fato técnicos da CONDER haviam agendado uma visita, mas os

moradores da Tabatinga confundiram os órgãos governamentais e foram à oficina. Como era minha segunda experiência como observadora numa reunião, optei por apenas ver o que ocorreria. Foi então que a agente da SEPROMI, após se apresentar, voltou-se ao mais velho presente e deu início à oficina:

Agente da Sepromi: Como o senhor se sente em relação a ser quilombola?

Antônio: Eu sou “colombola”. Todos aqui somos “colombolas”. Da parte de Ninha (Lenira Calheiros). Nós somos da parte de Ninha. A gente nunca arriou Ninha.

Agente da Sepromi: É ruim ser ou é bom ser quilombola?

Antônio: Para mim, até a data de hoje, não é ruim não. O projeto tá indo legal.

Agente da Sepromi: Mas quilombo, o termo quilombo, vocês sabem o que é ou não?

Vários: não!

Agente da Sepromi: Então a gente tem que falar de história, para que vocês entendam. Quem está dizendo que vocês são quilombolas não sou eu não. É a história, dos antecedentes de vocês. O Brasil foi descoberto pelos portugueses. Depois trouxeram os negros, que na África eram livres. E aqui passaram a ser escravos. Daí, os negros que não aceitavam a condição de ser escravos, que resistiram, que queriam justiça e igualdade, eles fugiam das fazendas para formar os quilombos. Então, se hoje vocês tão aqui, é porque os antecedentes de vocês foram esses negros que não quiseram trabalhar como escravos. Foram negros que fugiram das fazendas onde estavam, e vieram para aqui, onde formaram comunidades livres. Então foi assim que surgiu o quilombo. Agrupamento de três ou quatro pessoas, que foram casando e deram origem a muitas pessoas, tudo da mesma família.

Eu: Tem história disso aqui? Porque pode ter outras histórias.

Antônio: Não, foram essas mesmo!

Agente da Sepromi: E agora, sobre o modo de vida de vocês, o que vocês acham que é bom? Por que aqui é bom? Porque aqui vocês tem muita riqueza. Riqueza natural, riqueza imaterial. Porque aqui vocês têm as festas, as tradições. Queriam que vocês dissessem, porque é bom ser quilombola e porque é bom viver aqui?

(Silêncio de 2 minutos)

Antônio: Fala aí alguém.

(Silêncio).

Agente da Sepromi: Aqui tem muito paz, não é isso?

(Silêncio)

Agente da Sepromi: O que vocês fazem aqui que vocês gostam? O que eu gosto muito daqui é o ar. O ar fresco!

(Silêncio de 1 minuto)

Agente da Sepromi: E o que é ruim?

Maria: A água que nós pegamos. A estrada para botar cascalho. A escola que lá em Maragojipe (...)

Os breves seis minutos iniciais da oficina foram bastante esclarecedores, do ponto de vista das várias possibilidades de agenciamento. Primeiro, porque vi uma mesma pessoa se declarar quilombola numa circunstância, mas não o fazer em outra. Perante o INCRA, seu Toti se afirmou não quilombola, muito provavelmente por não concordar com o território coletivo, mas em relação aos outros projetos se mostrou favorável. Com isso pude perceber que as pessoas que permaneceram afastadas do movimento quilombola e que não fizeram parte dos processos de construção da história do grupo, acionavam a identidade quilombola somente em situação de déficit de direitos. Por não terem incorporado todo o universo do “tronar-se quilombola” construído com base na história, raça, cultura e território, essas pessoas ora se aproximam e ora se afastam da identidade coletiva, o que nunca ocorreu com os líderes comunitários. Assim, ter permanecido em silêncio, sem se posicionar perante o discurso dicotômico de “quilombolas X fazendeiros”, se mostrou, ao fim de um processo, uma estratégia que permitiu uma maior mobilidade entre as duas categorias classificatórias, e com isso uma maior possibilidade de acesso a direitos.

Por exemplo, durante quase um ano (de outubro de 2007 a outubro de 2008), com exceção dos líderes comunitários, pouca gente participava das reuniões sobre quilombos, ficando um grande contingente de pessoas sem emitir opinião, nem favorável nem contrária. No entanto, em uma visita do Secretário da SEDES, Valmir Assunção, ao município em meados de 2008, a possibilidade de recuperação da Escola Agroindustrial de Maragojipe foi discutida. A proposta animou as comunidades, cujos moradores estão sem perspectivas de trabalho. No entanto, no projeto de revitalização da escola também constava a retomada das medidas socioeducativas voltadas a adolescentes infratores da FUNDAC, que ficariam no Guáí em regime de liberdade assistida. A possibilidade da volta da FUNDAC causou desespero e revolta entre os moradores do Guáí.

De todo tempo que permaneci em campo, muitos conflitos tinham ocorrido, nos quais posso listar uma tentativa de homicídio contra um líder quilombola, uma casa derrubada, uma plantação incendiada, uma tentativa de remoção do último terreiro de candomblé do Guáí e ameaças diversas. Mas em nenhum desses casos houve tanta indignação, mobilização e união da comunidade, como no “caso FUNDAC”. Desde que foram informados, os moradores, sobretudo os mais idosos, se posicionaram

radicalmente contrários ao retorno da FUNDAC e se mobilizaram pra impedir a aprovação da proposta, através do registro de atas de assembleias com a presença de agentes do INCRA, da SEPRMI, e da Prefeitura de Maragogipe e de um abaixo-assinado elaborado em 2008 e entregue ao Grupo de Ação Intersectorial para quilombos. Após essa mobilização, alguns moradores do Guai novamente pararam de comparecer nas reuniões do movimento quilombola de discussão sobre a regularização do território.

Não digo com isso que cada agente social “escolhe” em cada contexto uma identidade étnica, para abandoná-la tão logo ela lhe resulte inconveniente (VILLAR, 2004). Tanto que há casos empíricos nos quais indivíduos ou grupos se aferram à sua identidade étnica, mesmo quando isso lhes causa problemas. Porém, percebi que no Guai, aquelas pessoas que aparentemente estavam sendo guiadas por líderes quilombolas - que pouco ou nunca participaram de reuniões, que nunca representaram o grupo e que optaram por não oficializar a própria identidade¹¹⁸ - ficaram mais livres para calcular os custos e benefícios antes de empreender qualquer ação. Já os líderes, por estarem à frente da produção das diferenças classificando a própria realidade do grupo e a si mesmos, ficam mais comprometidos afetivamente e politicamente, perante os agentes do Estado.

Outra coisa que me chamou a atenção na oficina da Tabatinga foi que, na tentativa de conhecer a “identidade do outro”, o agente mediador construiu, ali mesmo, a história do outro. Uma história baseada em uma definição “clássica” de quilombos, que em nada se assemelha com a história construída coletivamente no Guai. Pelo contrário, a ideia de fuga, liberdade e riqueza (natural e imaterial, conforme foi falado), foi muito mais associada aos fazendeiros que aos quilombolas¹¹⁹. Conforme já foi apresentado no terceiro e quarto capítulos, a identidade quilombola no Guai se associou muito mais à ideia de exploração do trabalho e escravidão do que à liberdade. Os participantes da oficina, que não haviam acompanhado o processo de produção da história do grupo, e quiseram falar nada com medo de errar alguma coisa com isso perder a casa. Isso porque durante toda a oficina Seu Toti e sua família continuaram

¹¹⁸ Refiro-me aqui às pessoas que não participaram do processo de autorreconhecimento da comunidade como quilombola e que não se cadastraram como quilombola no INCRA ou na SEPRMI.

¹¹⁹ O único caso de fuga havia me sido contado por Maria Calheiros (na época com 86 anos) que narrou que alguns antigos moradores do Guai haviam fugido do recrutamento da Guerra do Paraguai.

acreditando se tratar de uma etapa para a aquisição da moradia quilombola. Tanto que a oficina terminou (após as crianças realizarem desenhos livres com guache) com o questionamento de seu Toti: “*mas então, a gente vai ter as casas*”?

Até então, desde o autorreconhecimento da Tabatinga como quilombola, conduzido por Lenira, somente o benefício da energia elétrica tinha chegado à comunidade. Na verdade, os poucos benefícios como as cestas básicas para quilombos (fornecidas por apenas três meses), foram distribuídas pelas líderes Janete e Lenira somente às famílias que haviam se cadastrado no INCRA como quilombolas, uma vez que o número de cestas correspondia ao número do cadastro quilombola. Diante disso, veio o questionamento, por parte de vários moradores do Guaruçu, Tabatinga, Guerém, e até mesmo das lideranças que já estavam bastante desgastadas com o processo:

Para que ficar três anos falando o tempo todo de identidade, de território, para conseguir só luz? Quer dizer, a gente tem que se reconhecer, viajar pra cima e para baixo, passa por uns apuros, ficar doente de tanto batalhar, para no fim, só vir o Luz Para Todos? Se já era para todos não precisava ser quilombola, não é mesmo? (Depoimento de Lenira dos Santos Calheiros, no Jirau Grande em 11/01/2010).

Apesar disso, para aqueles que se constituíram como líderes no processo de identificação do território, a afirmação de ser quilombola trouxe outros benefícios não previstos. Ao perguntar para algumas pessoas o que havia mudado com o autorreconhecimento, obtive as seguintes respostas:

Para mim se reconhecer quilombola mudou financeiramente, porque antes, quando a gente plantava uma lavoura, o fazendeiro mandava um jagunço repartir e cobrar a parte dele. Depois do nosso movimento, protestando e correndo atrás, os fazendeiros ficaram de olho e continuaram falando que iam cobrar a terça. Mas a gente não pagou mais para eles, porque soube dos nossos direitos, e eles ficaram mansos (Entrevista com Mario Soares, no Baixão do Guai em 08/01/2010).

Mudou, porque antes a gente não podia tirar uma lenha, tirar uma madeira para construir casa. A gente ficou mais livre, um pouco. Aconteceu também que a gente construiu a casa da gente, à vontade. E de tijolo. Porque quando ele [o suposto fazendeiro Claudio, cujas terras na verdade ainda pertencem a Nair Pereira Guedes] achava que não era quilombo, a gente construiu a casa de barro e ele derrubou. Aí quando a gente reconheceu mesmo e disse que a gente é quilombo, a gente conseguiu construir a casa em paz e plantar essa roça aí. Mas ainda falta muita terra para a gente plantar, porque aqui tem muita gente e essa terra é pouca. (Entrevista com Sandra Conceição Lessa, no Guaruçu, em 08/01/2010).

“Antes eu achava que ser negro era obra do diabo. E depois dessa coisa de quilombos, ser negro é estar com liberdade e ousadia para afrontar esses caras que acabam com a gente e que acabaram com nossos antepassados. Hoje não tenho mais vergonha de chegar em qualquer lugar e chamar esses fazendeiros de ladrão. De dizer que eles roubaram a gente na África e continuam roubando” (depoimento de Lenira dos Santos Calheiros, colhido no Jirau Grande, em 10/01/2010).

“Eu acho que negocio de quilombo foi bom porque a gente não precisa mais pagar o sindicato do trabalhador rural para aposentar e nem pedir para fazendeiro documento de arrendamento. E também, a luz, se gastar menos de 50 kw, se você for do quilombo, você fica isento” (depoimento de um lavrador da Tabatinga, colhido depois da oficina de identidade no dia 23/05/2010).

“Ser quilombola é bom porque você é aceita. A sociedade vê com seus olhos, com preconceito, mas pelo menos vê” (depoimento de Zenilde Calheiros, colhido no Jirau Grande no dia 18/05/2010).

Em termos sociais e simbólicos, ser quilombola trouxe grandes benefícios à comunidade, na medida deu a ela visibilidade e ressignificou o estigma do negro(a), da marisqueira e do lavrador. Também foi interessante do ponto de vista político, na medida em que fortaleceu as comunidades para o enfrentamento com os fazendeiros e as empoderou acerca dos direitos agrários, em especial a lei de usucapião. Por mais que não seja necessário comprovar o tempo de ocupação do território quilombola, o processo de regularização fundiária evidenciou uma posse centenária e as organizações de apoio, como CPP, CETA e AATR capacitaram os líderes do Guáí sobre as várias formas de acesso a terra¹²⁰.

Porém, no que se refere aos direitos específicos, voltados aos quilombolas, pouquíssimo foi obtido. Além do programa Luz Para Todos, até o fim de 2010 nada havia chegado no Guáí e nem os projetos comunitários voltados para quilombos foram aprovados. Por conta disso, os líderes locais voltaram a encaminhar projetos pelo Movimento dos Pescadores. Em 2009 e 2010, os barcos de pesca, os frízeres para o armazenamento do pescado, as centrífugas para a produção de mel foram obtidos por ações coordenadas pelo movimento dos pescadores junto à Bahia Pesca, empresa vinculada à Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária da Bahia (SEAGRI).

¹²⁰ Chegou-se a pensar em dar início a um processo de usucapião em áreas ocupadas a mais de 20 anos, para garantir a posse quilombola, uma vez que, durante os vários processos de reconhecimento dos territórios quilombolas do Recôncavo, tais como em São Francisco do Paraguaçu e Salamina, os fazendeiros entraram com ações de reintegração de posse.

Nesse caso, fica claro que a emergência de uma identidade não pressupõe a desaparecimento de outra. Pelo contrário, elas são articuladas entre si e acionadas em situações específicas.

Algumas pessoas do Guarucu, que estavam “ser terra” no Guai (expropriados pelos fazendeiros) e que tinham esperanças no território quilombola, passaram a integrar a CETA e a FETAG em 2010, em função da demora da política territorial. Apesar do enfraquecimento da mobilização quilombola, as líderes do Guai continuam lutando pelos direitos territoriais, aguardando pela publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do INCRA, que ainda não ocorreu. Sobretudo em função da ameaça da construção (com apoio dos Governos do Estado e Federal) do maior Polo Industrial Naval da América Latina nas terras das comunidades quilombolas Buri e Enseada do Paraguaçu, nas proximidades do Guai. Nesse sentido, fica bastante difícil prever se no governo Dilma haverá avanços na titulação dos territórios quilombolas ou na concretização de políticas de combate a pobreza, voltadas aos quilombolas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a identidade se constrói na interação social ao passo que as diferenças são estabelecidas, por meio de uma marcação simbólico-discursiva em relação a outras identidades. Sendo relacional, a identidade para existir, depende do que está fora dela, depende da existência do “outro” (WOODWARD, 2000). Assim, no processo de construção da alteridade, identificar quem é esse outro, quais são seus interesses e qual é a posição que ele ocupa nas relações de poder, se mostra fundamental. Todavia, a experiência no Guáí mostrou que esse “outro” também é produzido no processo de comunicação, no seio das relações interculturais.

Nas reuniões com agentes do INCRA para a indicação não apenas dos usos do território do Guáí, mas de seus limites, os participantes do movimento quilombolas se viram também diante da necessidade de definir as fronteiras sociais do próprio grupo. As oficinas voltadas a “apresentação” da história do Guáí foram importantes nesse sentido, pois se mostraram espaços privilegiados de partilha de experiências de vida comuns, importantes no processo de construção do passado do grupo. A situação presente desencadeou o curso da memória e, uma vez que o horizonte de possibilidades das lembranças se constitui no social, assim como o recordador (BOSI, 1979:17), algumas pessoas elegeram falar sobre suas trajetórias nas fazendas do Guáí, especialmente da conflituosa e desigual relação entre posseiros e fazendeiros.

Ao serem apresentadas em público, as experiências pessoais de desrespeito e exploração adquiriram caráter cada vez mais coletivo, na medida em que foram tomadas e reconhecidas como típicas. A recorrência do mesmo perfil de relatos evidenciou uma trajetória compartilhada pelo grupo, que alimentou, além de uma identificação coletiva, uma indignação do “nós” contra “eles”. Assim, antigas diferenças entre posseiros e fazendeiros foram enaltecidas, novas foram produzidas e alguns sinais de similaridade foram silenciados. Nesse processo de lembrar o passado, novas líderes emergiram no Guáí, estimuladas pelo momento político mas também por suas trajetórias de resistência à exploração e à pobreza no “tempo das fazendas”.

Não demorou para que esse discurso pautado na “luta de classes no campo” fosse “relido” sob uma perspectiva distinta, a partir do acionamento de outras categorias, tais como raça e tradição. Isso não quer dizer que a questão racial ou as tradições não estivessem presentes nas narrativas sobre pescadores, lavradores ou fazendeiros. Porém elas não eram utilizadas enquanto retórica para falar de si mesmos, ou seja, para representar o grupo. Essa nova roupagem do discurso, de caráter mais racial e coletivo, foi construída a partir da combinação de uma série de enunciados produzidos na negociação com agentes do CPP, AATR, MOPEPA, INCRA, SEPRMI em diferentes momentos.

Na interação com agentes da CPP e AATR alguns pescadores e marisqueiras já haviam se apropriado de conhecimentos básicos sobre direito agrário e direito dos povos e populações tradicionais, em que tiveram contato com uma nova linguagem de negociação com o Estado. Nesse processo, a valorização da união e organização dos moradores do Guai para a criação de projetos que pudessem beneficiar a coletividade fez com que emergissem no Guai líderes comunitários e novas formas de associação em torno das identidades de pescador e marisqueira, que fortaleceram o sentimento de pertencimento às comunidades, o que mostra que o “processo histórico de formação de identidades que não é exclusividade dos grupos chamados étnicos” (OLIVEIRA, 2004:30).

Porém na mediação entre agentes comunitários e agentes do INCRA, com vistas ao reconhecimento do território quilombola, o processo de identificação compartilhada pelo grupo se intensificou. A produção das semelhanças entre os quilombolas, baseadas na crença em uma origem e trajetória comuns desde o “tempo dos engenhos” e numa continuidade histórica das relações de dominação até a atualidade, sustentou uma ação coletiva, num processo que pode ser descrito como “etnogênese” (OLIVEIRA, 2004).

A etnicidade enquanto linguagem implicou numa ressignificação da noção de pertencimento, na medida em que passou a levar em conta, além do parentesco, a partilha da história, a ausência de liberdade e um modo de vida baseado no “*trabalho de preto*”, ou seja, na pesca e na agricultura. Nesse processo, elementos apresentados inicialmente como sendo da “cultura indígena” deixaram de ser evocados, da mesma forma que a índia Leandra não mais foi citada na história do Guai. Uma vez que

escolhas são feitas, alguns elementos diferenciadores são ressignificados ou mesmo abandonados pelo caminho, mas não significa que futuramente, em outros contextos políticos, não possam ser retomados. É por isso que falar em entogênese não significa dizer que o processo de construção da identidade começa ali, e sim que ela toma uma determinada configuração num momento histórico específico.

Como vimos, às identidades laborais de lavrador e pescador/marisqueira já haviam sido acionadas em momentos anteriores, e mais do que simplesmente garantir direitos, elas também diziam respeito aos modos de vida e mobilizavam afetivamente e simbolicamente o grupo. Porém, elas não foram descartadas ou substituídas, mas reinterpretadas e incorporadas à identidade quilombola ou acionadas concomitantemente a ela. A diferença, no que se refere à identidade quilombola, é que seu próprio autorreconhecimento é de caráter coletivo.

Enquanto um indivíduo pode, por exemplo, se afirmar pescador ou lavrador para acessar direitos previdenciários ou defeso de pesca sem que com isso haja um grande impacto na comunidade – ou mesmo sem que haja uma comunidade - o acionamento da identidade quilombola envolve uma mobilização em torno da identificação étnica, mas também de interesses coletivos. Assim, diante da construção de um território quilombola cujas terras serão pró-indivisas e inalienáveis, as pessoas se veem tendo que se posicionar num sistema classificatório que está longe de ser apenas discursivo. Se afirmar quilombola traz implicações práticas, tais como permanecer nas terras ocupadas, mas deixar de ter título de propriedade. E se afirmar não quilombola poderia significar ter que deixar o território do Guáí no futuro. Porém, frente a isso, alguns moradores preferiram se abster.

Entendendo a identidade quilombola como a adesão a um programa do Governo Federal de redução da pobreza, de acesso a terra e a equipamentos públicos, alguns moradores do Guáí acionaram a identidade quilombola situacionalmente, em momentos de déficit de direitos. Assim, aqueles que não estavam a favor de um território coletivo não frequentavam as reuniões do INCRA, mas em outras situações, como no cadastro para recebimento das moradias quilombolas, a identidade era acionada, ficando clara a estratégia de se posicionar conforme o interlocutor. Diante disso, acredito que se faz

necessário ampliar as formas de abordar a questão da articulação política dos grupos étnicos.

Muitos estudos pensam os grupos étnicos como grupos que utilizam os “idiomas” religioso ou cultural como base para as reivindicações políticas e econômicas. Mas também é preciso levar em conta quando os grupos étnicos estão falando o idioma próprio da política. No caso do Guaí, isso se mostrou uma questão quando percebi que as discordâncias internas ao grupo, no que se refere ao território coletivo, foram interpretadas pelos agentes do Estado como um problema de reconhecimento. Assim, se explicou que os quilombolas estavam desmobilizados porque a identidade quilombola não estava fortalecida e não porque estavam decepcionados ou discordando de algumas das políticas para quilombos.

Diante da terceira oficina de identidade marcada nas comunidades quilombolas do Guaí, pouca gente via sentido em discutir novamente a história, a tradição e a cultura do grupo sem que se discutisse a real possibilidade de redistribuição e justiça social. Nesse sentido, acho pertinente a crítica de Nancy Fraser (1997), quando ela aponta que muitos autores e movimentos sociais – e eu diria ainda agentes governamentais - privilegiam a questão da construção ou da preservação identitária em contextos de extrema desigualdade, relegando a um segundo plano a questão das demandas materiais, sem levar em conta que essas demandas também fazem parte da constituição das identidades.

Com isso não quero dizer que reconhecimento identitário não seja fundamental. Sem ele não é possível haver conquistas nos planos social, político e simbólico. Conforme vimos, o quilombo jurídico-formal lançou luz sobre conflitos que foram produzidos em séculos de história - “aquilo que sustentou a própria ordem jurídica hegemônica” (LEITE, no prelo, 2007:10) - e deu visibilidade aos grupos rurais negros. A nível pessoal, a identidade quilombola também teve extrema importância, uma vez que reverteu estigmas, possibilitando o aumento da autoestima, conforme relatou Lenira, que hoje se orgulha de se afirmar “eu sou marisqueira, lavradora e quilombola”. Porém, quando a identidade deixa de ser protesto, oposição e se torna um direito, uma política de Estado, acredito que é preciso ampliar as formas de abordagens.

Frente a isso, futuros estudos sobre comunidades quilombolas poderiam vir a abordar a questão dos impasses que a política para quilombos tem gerado, por exemplo, em comunidades cuja maioria dos moradores possui título de propriedade, o que, aliás, tem sido bastante recorrente na Bahia e tem gerado inúmeros conflitos internos às comunidades. Seria igualmente interessante analisar processos inversos, em que grupos quilombolas inicialmente mobilizados, se desmobilizam e passam a integrar outros movimentos sociais ou voltam a se articular em torno de “antigas” identidades (de pescador, por exemplo) como vem ocorrendo em comunidades no sul do Recôncavo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as novas etnias. *Revista Palmares* (FCP-MINC), Brasília, nº 5, 2000, p. 163-182.

_____. *Os Quilombolas e a Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara*. Brasília: MMA, 2006a. Vol. I, p. 27-42.

_____. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, 'Babaçuais Livres', 'Castanhais do Povo', Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-Ufam, 2006b.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Iê, Viva Meu Mestre: a Capoeira Angola da Escola Pastiniana como práxis educativa* (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2004.

ARRUTI, José Maurício. Sobre o Conceito “Remanescente de Quilombos” e sua Aplicação. In: KOINONIA. *Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade Remanescente de Quilombos da Ilha de Marambaia*. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2003, p. 12-57.

_____. *Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. A produção da Alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.

_____. Agenciamentos Políticos da "Mistura": identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-asiáticos*, v.23, nº 2, Rio de Janeiro, 2001.

BANFIELD, Edward. *The Moral Basis of a Backward Society*. Nova York, Free Press: 1958.

BARTH, Frederik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: P. Poutignat e Jocelyne Streiffe-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998 [1969], p. 185-227.

_____. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Contra Capa, 2000, p. 107-139.

BARTOLOMÉ, Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Poder Simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 83-108.

BOSI, Ecléa. *Memória: Lembranças de Velhos*. São Paulo: EDUSP, 1987.

BULCÃO SOBRINHO, A. *Famílias Bahianas*. Salvador, v.2. 1946.

BRASIL. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado 1988.

COHEN, Abner. Introduction. In: _____.(org). *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974, p. 9-24.

COHEN, Anthony *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge, 1985.

CONKLIN, Beth Ann. "Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*. 1997: vol. 24 n°4, 711-37.

CUNHA, Manuela Carneiro (org). "Parecer sobre os Critérios de Identidade Étnica" In: Comissão Pró-Índia- São Paulo. *O Índio e a Cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.96-100.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Etnicidade, Indianidade e Política*. In: _____. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ERIKSEN, Thomas H. *Ethnicity e Nationalism: Anthropological Peerspectives*. London: Pluto Press, 1993.

FERNANDES, Florestan. "Cor e estrutura social em mudança". In: BASTIDE, Roger; FERANDES, Florestan (orgs.). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO/Anhembi, 1955.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 245 - 282.

GATTI, Bernardete Angelina. *Grupo Focal na Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas*. Brasília: Líber Livro, 2005.

GINSBURG, Faye. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Califórnia: University of California Press, 1989.

- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, São Paulo: Zahar, 1980.
- GONDAR, Jô. Quatro Proposições sobre Memória Social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é Memória Social*, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*. Vol.9 nº 20, Porto Alegre: 2003.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- HALL, Stuart; Significação, representação, ideologia; Que negro é esse na cultura negra?. In: *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p.160-198; p. 335-349.
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.
- HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo: USP, 2005, p 6774-6792.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org). *História Geral da África. Metodologia e pré-história na África*, vol. 1. São Paulo: Ática; Unesco, 1982.
- HARRIS, Marvin. *Tow and country in Brazil: a socio-anthropological study of a small brazilian town*. New York: Columbia University Press, 1956.
- HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das Tradições. In: _____. RANGER, Terence (Org). *A Invenção das Tradições*: Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997, p 9-24.
- HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: editora 34, 2003.
- KEANE, Webb. Self-interpretation, agency, and the objects of anthropology: Reflections on a genealogy. *Comparative studies in Society and History*. n. 45 (2), 2003, p. 222-248.
- LEITE, Ilka Boaventura. *O Quilombo Transhistórico, Jurídicoformal e Pósutópico*. In: Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico Project. “no prelo”, 2007.
- LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade, Brasília: UNB, 2002.
- MAHMOOD, Saba– *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, Princeton University Press, 2005.
- MAIO, Marcos. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14 nº 41, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objetivo, método e alcance dessa pesquisa. In: _____ *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922]).

MALIGHETTI, Roberto. História viva. In: _____. *O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira remanescente de escravos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p. 201-248.

MILTON, Aristides. Ephemérides Cachoeiranas, Salvador, 1903.

MONTERO, Paula. O V centenário entre o mito e a história. In: _____ (org.). *Entre o Mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p.9-27.

_____. Missionários, índios e mediação cultural; Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: _____ (org.) *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-66.

MONTERO, Paula, ARRUTI, José M. e POMPA, Cristina. Para Uma Antropologia do Político. In: GURZA, Adrian (org.) *O Horizonte da Política. Agendas de Pesquisa e Questões Emergentes*. São Paulo: Cosac Naify, no prelo: 2009.

MOURA, Margarida Maria. De como favor e contrato de transformam; A situação na terra livre. In: *Os Deserdados da Terra*. São Paulo/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988a, p. 33-51 e 125-195.

MÜLLER, Cintia Beatriz. Novos Movimentos Sociais: luta por reconhecimento. ULBRA (org.). *Teoria dos Movimentos Sociais*. Curitiba: IBPEX, 2008, p. 97-117.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. A parentalidade como constituinte do território em rede: perspectivas de construção de um sujeito coletivo de direitos. In: MULLER, Cintia B. e CHAGAS, Miriam F. (Org.). *Dinâmicas de Cidadania: abordagens etnográficas sobre a diferença*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2010 (no prelo).

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: CAVALCANTI, Maria Laura (org.). *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, EDUSP, 1998.

_____. *Camponeses*. São Paulo, SP: Ática. 1988b.

O'DWYER. Eliane Cantarino (org). Apresentação. In: _____ *Terras de Quilombos*: Rio de Janeiro: ABA, 1995, p.1-2.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____ (org). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. Os (Des)caminhos da Identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, nº 42, 2000.

_____. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: *Caminhos da Identidade: ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006, p.19-58.

PARÉS, Luis N. O processo de Crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, 2005, p. 87-132.

PEDREIRA, Pedro Tomás. *Os Quilombos Brasileiros*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 1973.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio, in *Estudos Históricos*, vol.2 nº 3, Rio de Janeiro, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura. *O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, SP, Ed. Vozes. 1976.

REIS, Elisa Pereira Desigualdade e Solidariedade: Uma releitura do “Familismo Amoroso” de Banfield (1995). In: _____ *Processos e Escolhas: estudos de sociologia política*. Rio de Janeiro: Contracapa. (1998).

REIS, João e GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SÁ, Osvaldo. *Histórias Menores: Capítulos da História de Maragogipe*, vol. 1 Maragogipe: Gráfica e Editora ODEAM Ltda, 1981.

SÁ, Osvaldo. *Histórias Menores: Capítulos da História de Maragogipe*, vol. 2 Maragogipe: Gráfica e Editora ODEAM Ltda, 1982.

_____. *Documentário de Maragogipe com seus Distritos de Outrora: São Felipe, Conceição do Almeida, Cruz das Almas, até o Rio Dona*. Maragogipe: 1997.

SÁ, Fernando. *Maragogipe no Tempo e no Espaço*. Maragogipe: Prefeitura municipal, 2001.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio De Janeiro: Zahar, 1990.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é objeto em via de extinção (parte 1 e 2). *Mana* 3(1) e 3(2), 1997.

SAYAD, Abdelmalek. *A Migração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

SCHWARCZ, Lilia. Uma história de diferenças e desigualdades: as doutrinas raciais do século XIX. In: *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.43-66.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial, 1550-1835*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Tapanhus, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, n. 29/30, 2003, p. 13-40.

SILVA, Aracy. Há Antropologia nos Laudos Antropológicos. In: SILVA, Orlando et al. *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: Edufsc, 1994, p. 60-66.

SILVA, Tomas T. Produção social da identidade e da diferença. In: _____(org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.

SILVA, Valdélino S. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. *Revista Afro-Ásia* n° 23, Salvador, 1999, p. 267-295.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires, Losada: 1947 [1887].

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.), *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

VILACA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2000, vol.15, n.44, pp. 56-72.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana*. 2004, vol.10, n°1, pp. 165-192.

WACQUANT, Loïc J. Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano. *Mana* vol. 2 n°2 Rio de Janeiro, 1996.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I, Brasília: Editora da UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WOODWARD, Katryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72.

WOORTMANN, Ellen F. Da Complementaridade à Dependência: a mulher e o ambiente em comunidades "pesqueiras" do nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 18, ano 7, 41-61, Rio de Janeiro: ANPOCS, 1992.

ANEXOS

Transcrição literal de registros de terras de Maragogipe disponíveis para consulta no Arquivo Público do Estado da Bahia

Registro 65

Dona Francisca de Sousa Paraíso Moura possui nesta Freguesia de São Bartholomeo da Cidade de Maragogipe hua porção de terras, em que tem edificada sua propriedade de **Engenho denominado – São Francisco de Capanema** com hua legua de fundo e dividi-se pelo “seguinte e pela frente pelo rio Guahí, pelo Norte com terras do Coronel Miguel José Maria de Argolo e pelo fundo com terras da fazenda da Barra e Batatá, pelo Sul com terras de Thomaz Pedreira Geremoabo. Maragogipe dezanove de Abril de mil oito centos e cincoenta e oito. Como administrador de minha mãe a Senhora Dona Francisca de Sousa Paraíso Moura. Francisco Malaquias Paraíso Moura (grifos meus)¹²¹.

Registro 125-

O Coronel Firmino José da Silva e Almeida possui nesta freguesia de Maragogipe, districto de Capanema, **huma propriedade de engenho denominado Santo Antonio de Capanema**, em terras proprias divididas pelo sul com terras de Thomaz Pedreira Geremoabo e Manoel Soares de Jesus, e pelo Norte com terras do tenente Coronel Gustavo Adolfo da Costa e Almeida, Padre Antonio Maria de Jesus e o tenente Coronel Manoel Alves Fernandes Sicopira (Sucopira), e pelo poente com o capitão Antonio Filippe de Melo e os herdeiros do fallecido João Marcelo Alves Barbosa e do fallecido ajudante que as houve por herança de seu fallecido sogro **o capitão-mór Jeronymo da Costa e Almeida, mais hua porção de terras na fazenda do engenho velho da Luz**, que se divide da parte do Norte com o tenente coronel João Cardoso Soares, estrada real que vai para Capanema até o Salgado, dividindo pela mesma estrada com terras do tenente Ernesto Frederico da Costa e Almeida; outra porção de terras, que principia marinhas até os picos dos outeiros, e divide da parte do Sul com o tenente Ernesto Frederico da Costa e Almeida, e da parte Norte com o tenente Coronel João Cardoso Soares, os quais houve por compra ao mesmo tenente Ernesto Frederico da Costa e Almeida. Firmino José da Silva e Almeida (grifos meus)¹²²

Registro 164

Declara pelo exemplar o **Barão de Paramirim** possuidor no districto de Paramirim digo da Freguesia de São Batholomeo do Município da Cidade de Maragogipe o terreno em que se acha situada sua **Fasenda denominada Purto da Pedra** em que tem criação de gado, plantação de legumes, e serventia de lenhas e madeira para os seus Engenhos cujas Fasendas se dividem pelo lado do Norte com terras do Engenho Novo, de Thomaz

¹²¹ Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB. Seção: Arquivos Colonial e Provincial. Fundo: Governo da Província. Série: Agricultura. Maço: 4739 – Livro de Registros Eclesiásticos de Terras da Freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe– 1857/1875 (registros 65 e 125)

¹²² Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB; Seção: Arquivos Colonial e Provincial; Fundo: Governo da Província; Série: Agricultura; Maço: 4739 - Registros Eclesiásticos de Terras da Freguesia São Bartolomeu de Maragogipe – 1857/1875.

Pedreira Geremoabo, pelo do Sul, com a Fazenda Capanema, e encontra nos fundos a Fazenda São Roque do Capitão Antonio Bernardino (?) Cavalcante, pelo Oeste em que faz frente com o rio Salgado de Capanema, e pelo Leste e fundo da mesma Fazenda com terras (trecho indecifrável) de assucar, cujo terreno assim confrontado, comprehender a umas mil e quatrocentas tarefas (nome indecifrável) mais ou menos. Tendo já satisfeito este preceito de Lei... do documento junto pude o competente registro para seu título, com observancia do despacho do Capitão Senhor Presidente de Província de 6 de Outubro de... Engenho Almas. E de Novembro 1862 Barão de Paramirim. Foi-me apresentado para o registro no dia 10 de Setembro de 1862. Maragogipe. ... O Vigário... (nome indecifrável)¹²³

(Registro 180) Lourenço Augusto da Sa. Santa Barbosa. Apresentado para registro no dia 7 de julho de 1870. Declaração para o registro – **Lourenço Augusto da Sa. Santa Barbosa quer registrar suas terras do Engenho São João do Guahy** situado na freguesia de São Bartholomeu de Maragogipe se divide pelo norte com a fazenda Guahy de Thomaz Pedreira Geremoabo, e pelo Sul com terras de Manoel Pinto Coelho; e diversos, pelo nascente com a fazenda de São Roque, Olho de Vidro e Batatau, pertencente a Antonio Bernardeiro Cavalcante comprehendendo **a dita propriedade com seis mil leguas de frente**. Bahia 7 de julho de 1870. Lourenço Augusto da Sa. Santa Barbosa.

Informou-se de conformidade com o que diz a Contadoria e o senhor Procurador Fiscal – Thesouraria da Bahia – 23 de junho de 1870. Diz Lourenço Augusto da Silva Santa Barbosa hum dos herdeiros do finado Ignácio Rigaud que tendo os outros coherdeiros feito abstenção da herança acha-se o supplicante na posse e domínio do único bem do casal que é o **Engenho São João do Guahy** o qual deixou de ser levado ao registro da terra pelo sogro do supplicante o finado Ignácio Rigaud. E porque o supplicante tendo agora conhecimento da falta do registro, e queria registral – o, vem implorar Vossa Excelência que se digne dispensalo da multa e autorizar o registro para o que declara que o referido Engenho está situado na freguesia de São Batholomeo de Maragogipe e se divide pelo norte com a fazenda Guahy de Thomaz Pedreira Geremoabo e pelo sul com terras de Manuel Pinto Coelho – pela nascente com a fazenda São Roque de Antonio Bernardino José Cavalcante, e pela frente com diversos – Nestes termos espera que Vossa Excelência conceda ao supplicante a mesma dispensa, que tem sido concedida a outros possuidores como ultimamente do Bacharel Firmino Pacifico Duarte Gameleira requerida. Na relação dos multados por falta do registro de terras assignado pelo Vigário da Cidade de Maragogipe, e datado, Fernando de Meirelles Pinto Barreto e datado em 16 de agosto de 1858, está incluído Ignácio Rigaud, em consequência de não ter registrado o que possuía naquela cidade, dentro do 2º. praso marcado na Lei que... (trecho indecifrável) quantia por ajuizado como consta da conta n. 3.888 B na importância de 75\$000 remetida pelo juiz ... em 23 de novembro de 1859¹²⁴.

Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor Vice Presidente da Província. **Alexandre Pereira Guedes**, Cidadão Brasileiro, domiciliado no Termo de Maragogipe, já tendo a Vossa Excelência requerido dispensa da multa, em que incorrera por não ter em tempo registrado suas terras, e já também tendo Vossa Excelência indeferido, vem de novo implorar a dita izenção; porque, como Vossa Excelência verá do documento junto, **mora o suplicante distante da Cidade de Maragogipe** tres legoas, e pelo que não soube do Edital, que na quella Cidade se affixou, convidando os proprietários a fazerem registrar suas terras; e a não ser essa inteira ignorancia de semelhante Edital, nenhum outro motivo alega incorrer em tal pena que é certo que tal registro nenhum onus tras aos proprietários: alem de que é principio de direito, que a impossíveis ninguém é

¹²³ *Idem*
¹²⁴ *Ibidem*

obrigado; e sendo impossível ao supplicante cumprir o preceito de uma lei, que inteiramente ignorava; não parece de justiça ser o supplicante multado; tanto mais quanto é certo que muitos outros proprietários em idênticas circunstancias, e outras até morando, tem sido relevados de taes multas. Nestes termos espera o supplicante confiado na imparcialidade, e justiça, que Vossa Excelência tem a todos distribuído, e pelo que é considerado o Governo de Vossa Excelência como um dos mais felizes, que tem tido esta Província, se dignará relevar ao supplicante da referida multa; pelo que...Ba. 23 de Outubro de 1861. Como Procurador – Antonio Placido da Rocha¹²⁵.

Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor. Diz **Alexandre Pereira Guedes** morador na Freguesia de São Bartholomeo da Cidade de Maragogipe que sendo tutor nato dos menores seus filhos, por ignorar deixou de registrar com tempo... (palavra indecifrável) sitio de terra própria, que na mesma freguesia possuem os filhos do supplicante por cuja razão foi o supplicante multado e pelo que vem o supplicante implorar a Vossa Excelência para que por equidade o releve da multa feito o competente registro. Para Vossa Excelência deferimento...(nome indenticavel) Maragogipe 18 de Março de 1865. Alexandre Pereira Guedes¹²⁶

Apresentado para o registro no dia 18 de março de 1865. O Vigário José de Araújo Matto Grosso. O Tenente **Alexandre Pereira Guedes quer registrar hum sitio** terra própria que na Freguesia de São Bartholomeo da Cidade de Maragogipe possuem os menores seus filhos de José, Firmino(?), Cordolei...(nomes indecifráveis) he elle tutor nato cujo sitio se divide pelo Nascente com terras do Tenente Coronel Antonio Felipe de Mello, pelo Poente com terras do cazal do Capitão Manoel José Gomes, pelo Sul com terras do referido cazal do Capitão Manoel José Gomes, e pelo Norte com terras do Capitão Clementino da Rocha Passos. Maragogipe 18 de Março de 1865. Alexandre Pereira Guedes¹²⁷

Excelentissimo Senhor Prezidente de Província. Feito o registro seja relevado da multa. Palácio do Governo da Bahia, 8 de Agosto de 1866. [Nome indenticável]. Pedro Antonio dos Santos pela cabeça de sua mulher ...[1º. nome indecifrável] Maria de São José, Firmino Pereira Guedes, e José Pereira Guedes, **da Fazenda Iriquitia** que lhes tocou no inventário e partilha de sua sogra D. Anna Joaquina de São José ... fazenda do seo sogro o finado Tenente Alexandre Pereira Guedes por descuido ou negligencia deixou de registrala no prazo legal, pelo qual incorreu na multa por falta de registro, e não sendo os actuaes possuidores entao menores cumpli-se dessa falta o supplicante requer e Para Vossa Excelência se digne dispensal-os das multas incorridas e mandar que se proceda seo registro. Pedro Antonio dos Santos¹²⁸

Apresentado para o registro no dia 5 de Agosto de 1866.

Vigário José de Araujo Matto grosso

Declaração para o registro: Pedro Antonio dos Santos, por cabeça de sua mulher D. Cordulina (?) Maria de São José vem registrar a **Fazenda Iriquitia** da qual é

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ Seção: Arquivos Colonial e Provincial, Fundo: Governo da Província Série: Viação - Terras (assuntos) – Período: 1865/1873; Maço: 4842

¹²⁷ *Idem*

¹²⁸ *Ibidem*

possuidores comum com Avelina (?) Maria de São José, Firmino Pereira Guedes e José Pereira Guedes cujas divizas são as seguintes = Pelo nascente por um riacho acima que o divide da Fazenda do falecido Antonio Barboza, ao sul diviza com a terra do Capitão Manoel José Gomes, e segue rumo direito pelo puente por um riacho que desagua no tanque(?) do finado Tenente Coronel Manoel Alves Fernandes Sucopira, e pelo tanque abaixo em direção ao norte vai encontrar de novo com o mesmo riacho do falecido Antonio Barboza. Maragogipe 4 de Agosto de 1866. Pedro Antonio dos Santos¹²⁹

Possue **Joaquim Pereira de Sá** nesta Freguesia de São Batholomeo de Maragogipe hum sitio de terras próprio denominado – Santa Anna, que comprou a seu irmão **Manoel Pereira de Sá** e sua mulher Dona Bernardina de Loyola do Espírito Santo cujas demarçaoens são as seguintes. Pello Nascente na fonte do Nascimento riacho acima pella parte do Norte com terras de Antonio Carneiro e chegando em cima largando o riacho grande sobe pello rego d’agua direito acima até a estrada confrontando tão bem pella parte do Norte com terras do Casal do Capitão Mór Antonio Jose da Silveira, e da mesma estrada acima até o atalho que entra para a caza de Antonio Ribeiro cortando rumo direito pello tabolero até desser ahúa baixa, e desta subindo acima direito ao Pau-sangue, e dáhi descendo rumo direito a fonte do Nascimento confrontando pella parte do sul com terras do ditto Antonio Ribeiro. Possui mais o mesmo Joaquim Pereira de Sá nesta dita Freguesia outro sitio de terras próprias por compra feita a Manoel Jose Carneiro denominado o referido **sitio – Bento Sardinha** cujas divisas são da maneira seguinte pella parte do sul se divide com terras do dito vendedor pello riacho de agua denominado Gameleira e deste acima vai ahuns pés de dendezeiros e dos ditos pés de dendezeiros vai directo ahum riacho dos degrãos e segue riacho acima até encontrar com terras de Nicolau Francisco da Fé, rego abaixo vai encontrar no dito riacho da Gameleira – Maragogipe oito de Agosto de 1857. Joaquim Pereira de Sá¹³⁰

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ Seção: Arquivos Colonial e Provincial; Fundo: Governo da Província; Série: Viação - Terras (assuntos) – Período: 1865/187; Maço: 4842



Desenho de mulher preparando moqueca de mapé, elaborado na oficina de identidade do INCRA, realizada no dia 03/10/2007, na comunidade Baixão do Guai, em Maragojipe.



Desenho de festas de samba de roda elaborado na oficina de identidade do INCRA realizada no dia 03/10/2007, na comunidade Baixão do Guai, em Maragojipe.



Assembleia de Abertura do processo de regularização do território quilombola, realizada no dia 03/10/2007, na comunidade Baixão do Guai, em Maragojipe.



Assembleia para delimitação do território em Baixão do Guai



Fotos das Oficinas de Território, realizadas no dia 04 e 05/10/2007 na Tabatinga. À esquerda, integrantes das comunidades do Baixão do Guai, Guarucu, Tabatinga, Jirau Grande e Guerém constroem coletivamente o mapa do território quilombola. À direita: moradores do Baixão do Guai elaboram mapa da própria comunidade.



Foto da única casa da Anastácia. O Fazendeiro não permite a reforma da casa.



Sítio de Antonio Xavier e família, na Tabatinga



Mulheres mariscando em Guerém



Família voltando da roça de mandioca



Família do Guarucu fazendo farinha



Mulheres de Jirau Grande raspando mandioca



Aqueduto do Engenho de Capanema



Ferramentas e máquinas dos antigos engenhos espalhados pelo Baixão do Guai.