



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JUCÉLIA BISPO DOS SANTOS

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA:
DIREITO, TERRITÓRIO E IDENTIDADE**

Aracaju, 2014

JUCÉLIA BISPO DOS SANTOS

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA:
DIREITO, TERRITÓRIO E IDENTIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe sob a orientação do professor Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves.

Aracaju, 2014

JUCÉLIA BISPO DOS SANTOS

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S237c

Santos, Jucélia Bispo dos

Comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia: direito, território e identidade / Jucélia Bispo dos Santos; orientador: Paulo Sergio da Costa Neves. – São Cristóvão, 2016.

234 f.: il.

Doutorado (Tese em Ciências sociais) – Universidade Federal de Sergipe, 2016.

1. Comunidades rurais. 2. Quilombos. 3. Direito. 4. Identidade social. 5. Geografia humana. I. Neves, Paulo Sergio da Costa, orient. II. Título.

CDU:316.334.55(813.8)

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA:
DIREITO, TERRITÓRIO E IDENTIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe sob a orientação do professor Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves (Orientador)– Programa de Pós-Graduação em Sociologia(PPGS)/ Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dr. Frank Nilton Marcon– Programa de Pós-Graduação em Sociologia(PPGS)/Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dr. Wilson José F. de Oliveira – Programa de Pós-Graduação em Sociologia(PPGS)/Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dra. Jane Felipe Beltrão – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)/Universidade Federal do Pará (UFPA)

Dr. Wilson Roberto de Mattos- Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGduc) /Universidade do Estado da Bahia

Aracaju, 03 de novembro de 2014

DEDICATÓRIA

Aos moradores das comunidades quilombolas de Irará- BA, especialmente aos que residem na comunidade de Olaria. Sem a participação desses sujeitos, esse trabalho não seria efetivado, uma vez que eles estiveram sempre dispostos a contribuir com entrevistas e sugestões.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível graças à colaboração direta e indireta de muitas pessoas. Manifesto minha gratidão e reconhecimento a todas elas e de forma particular: Agradeço ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, seus coordenadores e professores, pelo acolhimento e estímulo para a realização desta tese. À CAPES, pelos auxílios concedidos para a realização desta pesquisa. Ao meu orientador, Professor Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves, sobretudo por sua compreensão e paciência ao longo da realização deste estudo, e pelo constante estímulo para o meu envolvimento com o estudo das comunidades quilombolas e da teoria do reconhecimento.

Aos professores doutores, Wilson José Ferreira de Oliveira e Hippolyte Brice Sogbossi, pela leitura cuidadosa e pelas importantes contribuições ao desenvolvimento dessa pesquisa a partir do exame de qualificação.

Aos meus pais, Ubaldo e Maria Julieta, pelo apoio incondicional e por estarem sempre presentes, mesmo quando os caminhos escolhidos nos separavam. Aos meus irmãos: Janeide, Uilson, Edevaldo e Ubaldo Júnior. Ao meu cunhado, Antônio Lima dos Santos, que, ao longo da produção dessa tese, deu-me uma aula sobre luta e superação: quando obtive o diagnóstico de um câncer hematológico (Mieloma Múltiplo); passou pelos tratamentos de autotransplante de célula tronco e recuperação da doença. Quando eu me colocava em seu lugar, via que o “bicho papão” (tese de doutorado) era nada diante de tudo que ele conseguiu superar.

Aos meus colegas do NPPCS, Maria do Socorro, Miguel e Alfrâncio, pelas trocas de informações e pelos relatos de suas próprias experiências de pesquisa – essenciais para a reflexão sobre o meu trabalho.

Também devo agradecer de uma forma especial aos meus amigos e parentes que estiveram me dando força, especialmente: Margarida Cerqueira, Soraia Brito, Luana Farias, Maria Cristina Machado, Cynthia Almeida, Nilza Soares, Francisco Nunes Neto, Claudete Lisboa, Gilcélia Pires, dentre outros. Enfim, obrigada a todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram neste processo por vezes muito solitário, mas bastante enriquecedor e gratificante.

RESUMO

Essa pesquisa analisa situações de reconhecimento de comunidades quilombolas no território do Portal do Sertão da Bahia a partir da efetivação do Artigo 68 da Constituição Federal e do Decreto nº 4887/2003, que reconhecem a identidade quilombola através do critério da autodeclaração. Depois da criação de novas políticas públicas para quilombolas, algumas comunidades negras do Portal do Sertão da Bahia buscaram o reconhecimento. Atualmente, existem oito comunidades quilombolas reconhecidas nessa região: Paus Altos e Gavião (Antônio Cardoso); Massaranduba, Tapera Melão, Olaria, Pedra Branca e Baixinha (Irará); Lagoa Grande (Feira de Santana); Bete II (São Gonçalo). A memória de quilombos foi estimulada a partir de 2008, visando à construção da autodeclaração da comunidade como quilombola. Foram criados grupos que se organizaram em torno das reuniões de associação de moradores e das pastorais católicas. Nesse momento, os artifícios da memória e dos discursos étnicos foram utilizados visando ao reconhecimento e, assim, articularam-se o governo local e os cidadãos da comunidade. Dessa forma, o discurso da etnia foi especificado como fonte de significado da identidade dentro de uma perspectiva de engajamento. Tais construções discursivas construíram novos códigos culturais a partir da matéria fornecida pela história e pelo engajamento político. Por meio do trabalho de campo realizado na comunidade de Olaria, Irará (BA), buscou-se abordar a releitura da experiência histórica de resistência pelas comunidades negras após a legislação estatal que lhes confere novos direitos. Desse modo, deu-se ênfase aos discursos que estão associados à concepção de saber/poder, que implicam na realização de novos projetos políticos. Na análise desses discursos é possível perceber manipulação de falas que se relacionam às concepções de justiça, direitos e narrativa de memórias quilombolas.

Palavras-chave: Quilombos. Direito. Identidade. Território.

ABSTRACT

This research analyzes situations of recognition of Quilombola communities in Portal do Sertão da Bahia territory, from the implementation of article 68 of the Constitution and Decree No. 4887/2003, which acknowledge the quilombola identity through the criterion of self-declaration. After the creation of new public policies for quilombolas, some black communities of the Portal do Sertão da Bahia sought recognition. Currently, there are eight Quilombola communities recognized in this region: Paus Altos e Gavião (Antônio Cardoso); Massaranduba, Tapera Melão, Olaria, Pedra Branca e Baixinha (Irará); Lagoa Grande (Feira de Santana); Bete II (São Gonçalo). The memory of quilombos was stimulated from 2008, aiming at building the self-declaration of the quilombola community. Groups have been organized due to the meetings of residents' Association and of the Catholic Pastoral. At that moment, the tricks of memory and the speeches were used for ethnic recognition and thus articulated the local government and Community citizens. Thus, the discourse of ethnicity was specified as a source of meaning of identity within a perspective of engagement. Such discursive constructions built new cultural codes from the material provided by history and by political engagement. Through the fieldwork carried out in Olaria community, in Irará (BA), it has been sought to address the re-reading of historical experience of resistance by black communities after State legislation that give them new rights. Thus, there has been emphasis on speeches that are associated with the conception of knowing/power, involving in the realization of new political projects. In the analysis of these speeches it is possible to perceive certain manipulation relating to conceptions of justice, rights and narrative of quilombolas memories.

Keywords: Quilombos. Law. Identity. Territory.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1– Divisão territorial da Bahia, território de identidade do Portal do Sertão da Bahia, www.ebah.com.br, consultado em 23/09/2012 113
- Figura 2– Mapa da comunidade de Olaria, Geograr, Universidade Federal da Bahia 122
- Figura 3– Relações de parentesco entre os membros consanguíneos. Fonte: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912. Entrevista cedida no dia 14/08/2006. 133
- Figura 4– Relações de parentesco no grupo pesquisado. João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912. Entrevista cedida no dia 14/08/2006. 134
- Figura 5– perfil das casas da comunidade. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. 173
- Figura 6– perfil da cozinha das casas que são construídas de taipa. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. 174
- Figura 7– Imagem que aponta como as mulheres carregam água na comunidade investigada. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. 177
- Figura 8– Mulher lavando roupa no quintal de casa. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. 177
- Figura 9– Crianças produzindo objetos de barro. Fonte pessoal da pesquisadora. 185
- Figura 10– Processo de fabricação de cerâmicas utilitárias na comunidade de Olaria. Fonte pessoal da pesquisadora. 187

LISTA DE QUADROS

Quadro 1–	Configuração Espacial das Comunidades de Quilombos do território do Portal do Sertão, Bahia (ANJOS, 2005, p.43).	17
Quadro 2–	Comunidades quilombolas do Portal do Sertão reconhecidas pela Fundação Palmares. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPRMI, Bahia): Mapeamento das Comunidades Quilombolas do estado da Bahia, 2013.	20
Quadro 3–	Procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de acordo com o Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003.	63
Quadro 4–	Comunidades quilombolas reconhecidas durante o governo Lula.	74
Quadro 5–	Senso da população de Água Fria, em 1786.	76
Quadro 6–	Distribuição dos escravos no território do Portal do Sertão baiano de acordo com os plantéis	95
Quadro 7–	Principais políticas para quilombolas no Brasil atual.	165
Quadro 8–	Ações desenvolvidas em torno do PAIF	169

LISTA DE SIGLAS

- ACN** – Associação Cultural do Negro
- ABA** – Associação Brasileira de Antropologia
- ADIN** – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ADCT** – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- APEB** – Arquivo Público do Estado da Bahia
- ANPOCS** – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
- BA** – Bahia
- BR** – Bancada Ruralista
- CCP** – Centro Cívico Palmares
- CDR** – Comitê de Decisão Regional
- CF/88** – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
- CEBs** – Comunidades Eclesiais de Base
- CEF** – Centro de Estudos Feirenses
- CONAQ** – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais
- CNACNRQ** – Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais
- CNPIR** – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
- CPDCN** – Conselho da Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra
- CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- CRAS** – Centro de Referência da Assistência Social
- GTI** – Grupo de Trabalho Interministerial
- Decreto 4.887/03** – Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003
- DEM** – Partido Democrata
- DTR** – Desenvolvimento Territorial Rural
- EBDA** – Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola
- EMBRAPA** – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
- FAO** – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
- FCP** – Fundação Cultural Palmares
- FN** – Frente Negra
- GT** – Grupo de Trabalho
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- INSS** – Instituto Nacional do Seguro Social

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MIN – Ministério de Integração Nacional
MNU – Movimento Negro Unificado
MPF – Ministério Público Federal
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PAIF – Programa de Atenção Integral à Família
PBQ – Programa Brasil Quilombola
PC do B – Partido Comunista Brasileiro
PIB – Produto Interno Bruto
PFL – Partido da Frente Liberal
PN – Pastoral do Negro
PPA – Plano Plurianual
PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio
PNPIR – Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PT – Partido dos Trabalhadores
PSD – Partido Social Democrático
REDA – Regime Especial de Direito Administrativo
SECULT – Secretaria de Cultura do Estado
SEDESO – Secretaria de Desenvolvimento Social
SDT – Secretaria de Desenvolvimento Territorial
SEPLAN – Secretaria de Planejamento
SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SUAS – Sistema Único de Assistência Social
TEM – Teatro Experimental do Negro
UDN – União Democrática Nacional
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
I ESTRUTURAÇÃO DOS CAPÍTULOS	27
CAPÍTULO I: REFLEXÕES CONCEITUAIS	
1.1 Autores mobilizados e conceitos: identidade de projeto, reconhecimento, redistribuição.....	30
1.2 Considerações sobre o conceito de quilombo	36
1.3 Legislação a respeito dos quilombos no Brasil: da constituição de 1988 aos dias atuais	45
1.4 Políticas públicas postas em prática nos últimos anos: focadas exclusivamente nos quilombos	59
CAPÍTULO II: O CONTEXTO REGIONAL: BREVE HISTÓRIA DA REGIÃO ...82	
2.1 Os jesuítas no Portal do Sertão da Bahia	87
2.2 Formação de comunidades quilombolas no Portal do Sertão da Bahia	93
2.3 Mudanças na política do Estado da Bahia (regiões identitárias): como isso vai afetar a questão quilombola	113
CAPÍTULO III: COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA: RELATO HISTÓRICO DA COMUNIDADE DE OLARIA	122
3.1 História, expropriação fundiária e construção de processo de resistência	138
CAPÍTULO IV: DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE OLARIA, IRARÁ(BA)	159
4.1 Imersão no campo de pesquisa	162
4.2. Aspectos socioeconômicos da comunidade de Olaria	172
4.3Engajamento político e empoderamento de lideranças	192
4.4Uso instrumental da identidade para obter melhorias das condições de vida: reivindicação étnica?	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
REFERÊNCIAS	222

INTRODUÇÃO

A presente tese surgiu através da experiência da pesquisa de mestrado num trabalho produzido na Universidade Federal da Bahia, no Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos, no qual se pesquisaram comunidades quilombolas por meio do trabalho intitulado: “Etnicidade e Memória entre Quilombolas em Irará-Bahia”. Esse estudo centrou-se na análise etno-histórica da comunidade da Olaria, que se localiza no município de Irará (BA). No percurso da construção dessa pesquisa de mestrado, outras comunidades da mesma região se voltaram para a busca da autodeclaração da identidade quilombola e da luta pelo reconhecimento jurídico do grupo. O surgimento desse processo de articulação política nas comunidades provocou a pesquisadora a conduzir uma nova investigação na área de Ciências Sociais, por meio de um projeto de pesquisa cujo propósito passou a ser uma análise dos discursos sobre os direitos dos quilombolas para o território de identidade do Portal do Sertão.

A realização desta pesquisa tornou-se relevante, especialmente porque as temáticas dos remanescentes de quilombos receberam uma atenção especial na sociedade brasileira nos últimos anos. Atualmente, o Direito brasileiro se encontra aberto para as demandas coletivas das minorias étnicas. Assim sendo, essa análise buscou identificar elementos de uma situação jurídica que melhor representem as circunstâncias vivenciadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos no Brasil, a fim de compreender como o conceito de quilombo passou por algumas mudanças. Inicialmente a ideia de quilombos estava associada à noção de fugas de escravos. No século XX, militantes do movimento negro, historiadores e antropólogos passaram a reivindicar um novo conceito de quilombo, a partir da concepção de reminiscência e construção de território para os egressos do cativeiro. Nota-se que o conceito de quilombo surge no texto constitucional de 1988, porém ele contou com contribuição dos agentes políticos, organizações como ONG e movimentos sociais para ganhar uma efetivação para os sujeitos.

A aproximação do campo de pesquisa ocorreu em dois momentos: primeiro, em 2006, na ocasião da experiência do mestrado; segundo, entre 2010 e 2012, na experiência da pesquisa do doutorado. Nesse trabalho de campo, a pesquisadora participou de diversas reuniões como observadora e como sujeito social acompanhando as comunidades quilombolas de Irará e de outros municípios do Portal do Sertão. Nessas reuniões eram discutidos e traçados planos políticos que redefiniam a relação das comunidades com os agenciamentos discursivos que visavam à mobilização da identidade quilombola e a busca do

reconhecimento. Durante esse período, ocorreu o envolvimento de sujeitos políticos diferenciados nessas comunidades, à medida que o termo quilombola ganhava novos sentidos: a princípio, o conceito estava associado à ideia de desconhecimento; depois, ganhou um contorno na mobilização política, o qual visava forjar uma identidade quilombola segundo o critério da autoatribuição. Por fim, o uso do termo foi articulado com o processo de reconhecimento, que visava a luta por redistribuição de políticas para as comunidades quilombolas.

No primeiro momento da experiência de campo (2006), o principal objetivo era: pesquisar como os sujeitos que residem na Olaria se veem e são vistos pelos outros na condição de quilombolas. Observou-se que várias pessoas que residem na comunidade da Olaria e outras localidades do município de Iará nunca tinham ouvido falar sobre o codinome quilombos nem qualquer fato que lembrasse a história dos quilombos no Brasil. Até mesmo o tão famoso quilombo de Zumbi dos Palmares, essas pessoas disseram nunca terem ouvido falar. Quando os sujeitos eram questionados sobre esse assunto, alguns sorriam ironicamente, como se a indagação se tratasse de uma piada, e respondiam: “*Zumbi é uma assombração!*” (*mais risos*). Na região pesquisada, Zumbi se constitui numa lenda: para os nativos, existe um espírito nas matas, que assombra as pessoas. Segundo a mitologia local, o *Zumbi* é um ser que morre, ou seja, é a alma de um cavalo ou pessoa que vaga pela noite; ao regressar à vida, transforma-se em ser perseguidor das pessoas. Quando esse espírito aparece, apresenta-se em forma de imagens de animais ou de monstros. Em contrapartida, o grande herói dos quilombos, Zumbi, que se tornou o ícone de resistência negra, principalmente entre os intelectuais e militantes do movimento negro, não é conhecido por aqueles que moram em regiões que são consideradas como espaços da resistência negra.

Na comunidade da Olaria, o termo quilombos era visto inicialmente como mais uma designação negativa, dentre outros termos que eram usados para etiquetar pejorativamente os moradores das comunidades negras. De acordo com os entrevistados, eles afirmavam que eram considerados por outras pessoas que não residiam na comunidade como “favela rural”, pisadores de barro, pessoas violentas que gostavam de brigas, dentre outras identificações associadas à exclusão social daquele povo. Na análise do discurso dos entrevistados, observou-se que os moradores da Olaria conheceram o termo quilombo através das telenovelas da Rede Globo, quando em 2006, a televisão reproduzia a novela *Sinhá Moça*.

¹Percebe-se que os moradores dessa comunidade associavam o termo quilombo à ideia de sofrimento²:

Quilombo é uma comunidade de Santanópolis, que fica no distrito do Espanto. Aqui não é uma comunidade de quilombo. Quilombo é uma coisa ruim. A novela mostra que as pessoas sofrem no quilombo. As pessoas sofrem no quilombo do Espanto, em Santanópolis. Mas, esse quilombo não é igual o quilombo da novela. O quilombo do Espanto foi formado por pessoas alegres. As pessoas de lá não sofrem como na novela. Nós moramos numa comunidade rural. Mas, dizem que novela não é verdade...

Observa-se nessa fala uma confusão conceitual entre os saberes prévios dos nativos e os saberes jurídicos e políticos que estão articulados em torno da categoria quilombo e suas derivações. Partindo das análises anteriores, os moradores dessa comunidade passaram a rejeitar a ideia de quilombola que foi inicialmente designada por agentes externos que serão identificados no decorrer desse texto.

Nesse período, algumas comunidades quilombolas da Bahia já buscavam o processo de reconhecimento e outras já haviam conquistado a demarcação do território, como a comunidade de Rio das Rãs, situada no município de Bom Jesus da Lapa, entre o rio São Francisco e o rio das Rãs. A comunidade remanescente de quilombo Rio das Rãs teve seu território titulado pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2000 com 272 mil hectares. No início da década de 1970, os moradores dessa comunidade enfrentaram conflitos em torno da luta pela terra com os fazendeiros locais. Nessa luta, alguns quilombolas foram expulsos, e assim algumas localidades acabaram se extinguindo. No início da década seguinte, com a aquisição dessas terras pelo Grupo Bial-Bonfim Indústria Algodoeira, os conflitos na região foram intensificados e os moradores da comunidade de Rio das Rãs se aproximaram do conceito jurídico de quilombolas, presente na Constituição Federal de 1988, com o apoio de diversos aliados, como: Ministério Público Federal (MPF), Movimento Negro Unificado (MNU) e CPT, Comissão Pastoral da Terra (SILVA, 1998).

Os remanescentes dos quilombos dessa comunidade passaram por um momento-chave em suas organizações políticas e conseguiram reaver os territórios subtraídos por agentes expropriadores em vários momentos da história do grupo. A comunidade saiu vitoriosa e conseguiu, em 2000, o título de sua terra. Desse modo, a comunidade do Rio das Rãs tornou-se exemplo de luta e estímulo para outras comunidades quilombolas da Bahia e do

¹**Sinhá Moça:** telenovela brasileira produzida pela Rede Globo e exibida no ano de 2006. www.wikipedia.com.br (consultado em 25 de julho de 2013).

² Entrevista concedida por D. Filhinha, senhora de 96 anos, entrevista concedida em 24/04 2006.

Brasil por sua resistência e suas conquistas³. Nesse contexto, a categoria quilombo estava associada à perspectiva política, que agenciou embates para obter benefícios, como o acesso a terra e outros. Esse agenciamento se deu em torno do acionamento de uma memória ancestral ligada ao cativo.

Em 2006, a comunidade da Olaria ainda não era reconhecida através da titulação e demarcação de suas terras, apesar de ter sido identificada pelo censo da Fundação Cultural Palmares (FCP). Nos anos 90 do século XX, depois da criação da Fundação Cultural Palmares, ocorreu a catalogação de algumas comunidades quilombolas brasileiras. Nesse momento, entendeu-se que era relevante mapear as principais comunidades quilombolas brasileiras, visando a atender a efetividade do Artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988. Ou seja, não bastava apenas designar constitucionalmente que os quilombolas possuíam direito à demarcação do território; era preciso criar uma cartografia desses territórios desconhecidos da sociedade brasileira.

De acordo com a primeira configuração espacial dos territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil, nos anos 90 do século XX, existiam cerca de 2 milhões de quilombolas⁴. Nos dias atuais, a Bahia possui 396 grupos registrados como comunidades de quilombos, que estão espalhados entre os 417 municípios do estado. Conforme a abordagem de Sanzio dos Anjos (2005, p.40), “a extensão dos quilombos e as revoltas dos povos negros no Brasil dão a configuração territorial etnológica africana no país e a distribuição da população negra em várias regiões da Bahia”. Esse mapeamento dos remanescentes de quilombos no país mostra os territórios quilombolas que já foram demarcados desde a Constituição de 1988, inclusive no território do Portal do Sertão, que possui as seguintes comunidades:

Quadro 01: Configuração Espacial das Comunidades de Quilombos do território do Portal do Sertão, Bahia (ANJOS, 2005, p.43).

CONFIGURAÇÃO ESPACIAL - CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA DA UNB – BRASÍLIA. ELABORAÇÃO: SEAGRI-SPA/CPA		
FEIRA DE SANTANA	5	Lagoa do Negro
		Lagoa Grande
		Lagoa Salgada
		Matinha

⁴Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura. **Projeto de Melhoria da Identificação e Regularização de Terras das Comunidades Quilombolas Brasileiras**, 2003.

		Roçado
ÁGUA FRIA	1	Paramirim dos Crioulos
IRARÁ	4	Crioulos
		Mocambinho
		Olaria
		Tapera

O censo das comunidades quilombolas produzido pela Fundação Cultural Palmares criou uma cartografia desses territórios; contudo, não gerou uma articulação entre as garantias constitucionais e as pessoas concretas que residiam nos diversos municípios do Brasil. Durante a experiência de campo, foi possível perceber que as pessoas que moravam na comunidade de Olaria ainda não reconheciam o direito que lhes fora conferido pela Constituição Brasileira de 1988, da garantia aos remanescentes de quilombos da demarcação de suas terras. Com a reformulação da Constituição, o Governo Federal reconheceu as terras onde vivem remanescentes de quilombos como sendo propriedades deles, garantindo seus direitos de posse e cidadania, e confirmando o direito dos quilombolas de se expressarem culturalmente. O Estado brasileiro aponta a possibilidade de reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombos; no entanto, esses sujeitos nem mesmo sabem que são remanescentes de quilombos; não sabem que são cidadãos de direito.

Durante a execução do trabalho de campo, os quilombolas da comunidade da Olaria tiveram a curiosidade de saber por que as pessoas de fora sabiam que eles eram quilombolas, sendo que eles, até aquele momento, não sabiam disso. As pessoas quiseram saber como essas outras sabiam da história delas, enquanto elas mesmas não fazem uso dessa história para transformar as condições sociais que apontam para o processo de marginalização e pobreza. E mais: como as pessoas que registraram as comunidades como quilombolas conseguiram essas informações. Assim sendo, os sujeitos objetivaram entender de uma forma mais pontual como se processou a marginalização das comunidades. Como eles disseram: *“a gente sabe o que a gente sofre aqui, mas por que ninguém nunca fez nada pela nossa gente?”* Ou seja, além de entenderem o processo de marginalização que sofrem, essas pessoas também sonham com a transformação de sua comunidade.

No discurso da comunidade existia uma denúncia de exclusão social, a qual era materializada através de uma situação de extrema pobreza, conceito que está associado à ideia de privação de recursos. Essa privação não se estabelece apenas nas relações econômicas, mas avança para questões simbólicas, como a ausência de atividades culturais e sociais dentro das comunidades em que os sujeitos estão inseridos.

Nessa ocasião, os moradores da comunidade denunciavam que faltavam atividades interessantes nas escolas, assim como cursos profissionalizantes que preparassem os jovens para o mercado de trabalho, uma vez que eles precisavam migrar da comunidade quando adultos, pois as terras eram insuficientes para reproduzir as atividades agrícolas. Aqui a pesquisadora deixava de ser observadora e se tornava ouvinte da comunidade. Eles viam as entrevistas como um mecanismo de denúncia, o qual poderia ser usado para promover a mudança das questões socioeconômicas da comunidade. A produção desse trabalho, portanto, promoveu um envolvimento da comunidade nas discussões que tratavam dos direitos dos quilombolas.

Os sujeitos que residiam na comunidade da Olaria viram que era possível, a partir da articulação política e da luta por direitos sociais, manipular o conceito de quilombos para alcançar melhorias para essa comunidade que vivia num cenário de miserabilidade e exclusão. De acordo com a produção sociológica, o conceito de exclusão social refere-se à falta de integração social que se manifesta através de regras que limitam o acesso de grupos ou pessoas aos recursos ou direitos de cidadania (MARTINS, 1995). A exclusão social é apropriada para descrever a sociedade brasileira, uma vez que um terço dos brasileiros vive na pobreza, e entre eles se encontra uma maioria composta por negros. A exclusão dos negros é vista como uma característica específica da sociedade brasileira.

Esse trabalho de campo foi finalizado em 2007, quando a pesquisadora se afastou da comunidade para produzir a escrita da dissertação de mestrado. Na dissertação destacou-se que na comunidade quilombola investigada existe um ordenamento jurídico próprio, intrínseco, que define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo e as relações com o território. Todos esses elementos citados consolidaram a formação da comunidade, o que permitiu a geração dos princípios de uso e usufruto do território com base na relação de parentesco que se estabeleceu por meio da consanguinidade e do casamento. Deste modo, decorre a noção de herança que demarca o espaço de cada grupo familiar na região em que essas comunidades estão inseridas. Percebeu-se que o território da comunidade quilombola da Olaria é ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais entre parentes e os outros que não fazem parte da comunidade.

No processo de construção da pesquisa de mestrado foi identificado que existem outras comunidades quilombolas mapeadas pela Fundação Palmares no território do Portal do Sertão, no qual o município de Irará está localizado. Atualmente, esse território possui um

quadro de comunidades quilombolas que foram reconhecidas pela Fundação Palmares, e outras que foram apenas recenseadas⁵:

Quadro 02: Comunidades quilombolas do Portal do Sertão reconhecidas pela Fundação Palmares. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI, Bahia): Mapeamento das Comunidades Quilombolas do estado da Bahia, 2013.

MUNICÍPIO	COMUNIDADES
Antônio Cardoso	Paus Altos e Gavião
Irá	Massaranduba, Baixinha, Tapera Melão, Olaria e Pedra Branca
Feira de Santana	Lagoa Grande
São Gonçalo dos Campos	Bete II

Quadro 03: Comunidades quilombolas do Portal do Sertão que foram recenseadas, mas ainda não obtiveram o reconhecimento da Fundação Palmares. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI, Bahia): Mapeamento das Comunidades Quilombolas do estado da Bahia, 2013.

MUNICÍPIO	NÚMERO	COMUNIDADES
Água Fria	1	Paramirim dos Crioulos
Feira de Santana	4	Lagoa do Negro
		Lagoa Salgada
		Matinha
		Roçado
Santanópolis	1	Mocambo

Dessa forma, resolveu-se continuar essa pesquisa de doutoramento com um projeto de investigação que almejava entender como os moradores dessas comunidades se apropriam das discussões que tratam sobre os direitos dos quilombolas e das perspectivas de reconhecimento. E, assim, objetivou-se ampliar uma discussão sobre as comunidades quilombolas na Bahia, investigando outras que estão localizadas no território de identidade do Portal do Sertão, no mesmo estado.

O trabalho de articulação política das comunidades dessa região foi intensificado entre 2007 e 2008 e contou com a participação de novos atores políticos. Dessa forma, a presente

⁵ As comunidades recenseadas Pela Fundação Palmares podem receber algumas políticas federais destinadas aos quilombolas, porém ficam excluídas do processo de regularização fundiária previsto no Artigo 68 da Constituição Federal.

pesquisadora resolveu voltar ao campo para entender como esses novos agentes políticos estavam mobilizando a memória de quilombo para acionarem o reconhecimento de comunidades quilombolas de acordo com a legislação vigente.

O projeto inicial do doutoramento tinha como objetivo principal analisar como a ordem jurídica de um gruposocial é cultural e historicamente construída, pautada na forma como os sujeitos concebem suas relações sociais. A princípio, pensava-se centrar essa pesquisa em todas as comunidades quilombolas do Portal do Sertão. Assim, objetivou-se destacar como os nativos construíram a concepção de território quilombola e as práticas jurídicas locais; descrever como se sucedeu a identificação e a representação do quilombo, e o que se torna base para a sobrevivência física e cultural. Partiu-se da hipótese de que existia na região investigada um processo de reenraizamento social e espacial, e de criação de territorialidade com base na identidade quilombola. Acreditava-se que esse processo estava vinculado com o saber local, que se aproximava do texto da Constituição por meio do sentimento de injustiça que é conjeturado coletivamente⁶.

Em 2010, obteve-se aprovação na Universidade Federal de Sergipe, no Programa de Doutorado em Sociologia, com o projeto intitulado: Comunidades Quilombolas do Portal do Sertão Da Bahia: direito, território e identidade. Depois disso, a pesquisa ganhou novos direcionamentos, sobretudo depois das orientações de pesquisa, da participação nas aulas do referido programa e no exame de qualificação de doutorado. Durante esse processo, foram feitas algumas críticas e sugestões referentes ao processo de investigação da identidade quilombola na região investigada, e propostas metodológicas. As principais críticas foram direcionadas para a necessidade de se buscar uma neutralidade científica e sair do engajamento político. A fim de fugir das armadilhas do discurso militante, essa pesquisa se aproximou de uma análise que visa perceber como os diversos atores sociais construíram nessas comunidades quilombolas uma articulação política, a qual visava perspectivas de reconhecimento, redistribuição (FRASER, 2001) e “paridade participativa”, uma vez que essas categorias vêm sendo muito utilizadas no debate sobre a questão da identidade.

Desse modo, um novo problema de pesquisa foi pensado através do mesmo objeto em questão, com as contribuições teórico-metodológicas da área de Sociologia, o qual pretendeu responder o seguinte questionamento: como as comunidades quilombolas do Portal do Sertão Baiano configuram suas lutas em torno dos direitos dos quilombolas, os quais estão

⁶ Essa nova relação que cerca cada comunidade quilombola permite a elaboração de novas formas de relacionamento entre a ordem jurídica local e a estatal, pois as leis do Estado são pensadas como a possibilidade de restabelecerem a ordem interna, de colocar no lugar aquilo que lhes foi retirado por expropriadores.

articulados em torno de elementos, como: identidade, reconhecimento e redistribuição? Assim, pretende-se avaliar os elementos que têm sucedido à efetivação do direito quilombola, no tocante a garantia de direito a partir do reconhecimento de identidades, à redistribuição material, como terras e políticas afirmativas. Nesse processo surgiram vários atores sociais que atuaram como mediadores na constituição de uma arena política, visando à garantia do direito quilombola na Constituição de 1988, que acolhe a entrada de marcos legais específicos. Em 2002, com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva a presidente do Brasil pelo PT, vários militantes assumiram a função de gestores. Partindo da consolidação desse novo cenário político, o estado brasileiro passou a efetivar o direito das comunidades de quilombo através da criação de políticas afirmativas, as quais serão analisadas no decorrer dos quatro capítulos desta tese.

Com o avanço e aprofundamento da pesquisa, depois do exame de qualificação, entendeu-se que era pertinente restringir o escopo da análise e fazer um estudo geral da organização do Portal do Sertão da Bahia, através da análise da estruturação dos territórios rurais e da implementação das políticas para comunidades quilombolas. Em seguida, iria-se destacar a articulação do discurso da identidade quilombola e da luta por reconhecimento e redistribuição a partir da delimitação do estudo em torno de uma única comunidade. Dessa forma, esse estudo centrou-se em torno da comunidade de Olaria, em Irará-Bahia, uma vez que foi em torno dessa comunidade que ocorreu o projeto de origem da organização política das comunidades quilombolas reconhecidas na região.

A partir de 2007, os moradores da comunidade de Olaria se aproximaram dos agentes do estado que criaram um projeto de fomentação de políticas territoriais para as comunidades rurais da região de Feira de Santana. Depois desse momento, esses sujeitos, que antes não se viam como quilombolas, passaram a compreender os discursos jurídicos e políticos que tratam da questão quilombola no Brasil. A partir daí, ficaram dispostos a rever o conhecimento de suas comunidades. Para isso, eles acionaram o Artigo 68 da Constituição Federal, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Depois desses encontros com os agentes externos, os quilombolas da comunidade da Olaria se voltaram para a luta pela permanência na terra e pela autodeclaração dessa comunidade como negra e quilombola, em decorrência da aplicabilidade da Constituição Federal de 1988. A comunidade foi reconhecida em dezembro de 2010 como remanescente de quilombo no Diário Oficial da União, nº 247 – Seção 1 de 27 de dezembro de 2010, através da Portaria nº 162, de 21 de dezembro de 2010 da FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES.

Foi através do movimento político estruturado na comunidade de Olaria, que as demais comunidades quilombolas do Portal do Sertão (recenseadas pela Fundação Palmares) buscaram inspiração para a conquista do reconhecimento jurídico de sua identidade. Dessa forma, os grupos passaram a acionar os processos de implementação dos dispositivos constitucionais do Artigo 68 da ADCT, dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 e do Decreto 4.877/2003. Por fim, ocorreu a busca de reconhecimento dessas comunidades a partir do discurso da identidade quilombola, que foi arquitetado através de uma relação construída por diferentes atores sociais, políticos e/ou estatais.

De acordo com Castells(1999, p. 24-6), no mundo contemporâneo, caracterizado pela globalização econômica, observa-se a consolidação de desigualdades socioeconômicas cada vez mais acentuadas. Na nova sociedade, as tradições que sustentavam uma estabilidade da identidade coletiva e individual se veem minadas com a aceleração do tempo e com o aumento da produtividade econômica. Diante do poder dessa cultura, difundida por meio da tecnologia informatizada e de veículos de comunicação de massa, a afirmação de identidades vem construindo vários projetos de resistência. Dessa forma, a identidade ganha destaque nas ciências sociais. Para Manuel Castells em seu livro “O poder da identidade” (1999, p.23), a construção das identidades acontece mediante o seguinte processo:

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

Castells identifica três processos em torno da construção das identidades: o primeiro se estabelece através da “identidade legitimadora”, a qual é estruturada em torno das instituições dominantes de uma sociedade; essa identidade promove a racionalização e a dominação dos atores sociais, a qual dá origem a uma sociedade civil. O segundo processo fomenta a “Identidade de resistência”, que é criada pelos atores que se encontram subalternizados pela lógica da dominação. Assim, eles criam comunidades de resistência e sobrevivência com base em princípios próprios e diferenciados das instituições da sociedade. Por fim, o terceiro processo, no qual ocorre a formação da “identidade de projeto”, que é fomentada quando atores sociais utilizam-se dos discursos culturais para redefinirem sua posição na sociedade e para buscar a transformação da estrutura social. Para Manuel Castells, em seu livro “O poder da identidade” (1999, p. 23), a construção das identidades acontece mediante o seguinte processo:

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

Nessa fase, os atores sociais utilizam-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, visando à construção de uma nova identidade, capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. Tais fenômenos mostram a necessidade de análises sobre as diversas comunidades que surgem dentro das sociedades capitalistas plurais e democráticas.

De acordo com Castells (1999), no mundo contemporâneo, o indivíduo situa-se diante de signos e símbolos efêmeros, porém poderosos, os quais movimentam os fluxos globais que caracterizam a era da informática. Esse novo contexto social promove a articulação de valores que são usados como subsídios de construção do discurso que sustenta a afirmação de novas identidades, como projetos que visam favorecer e ampliar espaços de efetivo exercício da cidadania. Os movimentos sociais se incumbem de produzir a fomentação da identidade como projeto, e assim articulam símbolos, signos e significados que contribuem para o surgimento de um discurso engajado.

Podem-se observar esses processos na construção da identidade em torno da história das comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia: a identidade de resistência, forjada primitivamente pela escravidão e, posteriormente, pela constituição étnica desses grupos; durante o século XX, existia o caráter primário como elemento definidor da identidade social, o qual se fundou na relação com a terra, através de um modo de vida camponês⁷, objetivando o primado da família; por último, a partir dos anos 2000, quando esses sujeitos ressignificaram o estigma de uma identidade étnica originada na escravidão brasileira em uma identidade de projeto de reconhecimento de quilombolas. A noção de identificação aproxima-se da ideia de identidade enquanto processo dinâmico de constituição da vivência das interações com a sociedade e com os outros em que os indivíduos constroem ações que orientam suas atitudes perante si mesmos e perante os demais.

⁷ De acordo com Maria Isaura de Queiroz, o camponês possui certas características que estão vinculadas com a prática produtiva do campesinato, o qual cria uma estrutura social, como: conjunto organizado e interligado de posições sociais, que distribuem os indivíduos e os grupos num espaço social dado; a estrutura é construída segundo princípios que diferem conforme a sociedade e que são sempre valorativos, podendo ser afirmado que para conhecê-la, em profundidade, é necessário conhecer também o sistema de valores sobre que se apoia (QUEIROZ, 1973, p. 235).

Nessa construção da identidade de projeto para comunidades quilombolas, os atores sociais passam a ser, em primeiro lugar, mobilizadores de símbolos. Esses agentes disputam o poder ao produzir e distribuir códigos culturais que representam a noção de ser quilombola. Essa construção de identidade aproxima-se de um conceito de etnicidade que Barth (1997) destaca como uma forma de organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de uma origem suposta e validada na interação social. Para promover essa relação interacional, os sujeitos acionam signos culturais socialmente diferenciados. Tal definição é, no mínimo, suficiente para descrever o estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos atores, os quais se identificam e são identificados pelos outros com base nas dicotimizações entre o Nós/Eles. Assim, o problema da atribuição aparece nas relações sociais, possibilitando a criação de fronteiras que separam grupos com base no critério da dicotomização. Essa relação dialética cria definições endógenas e exógenas e transforma a etnicidade das comunidades quilombolas num processo dinâmico sujeito à definição e à recomposição, sendo manipuladas por sujeitos internos e externos.

A identidade envolve múltiplas dimensões que podem ser vistas numa espécie de encruzilhada entre o indivíduo e a sociedade e, nessa relação, ambos vão se constituindo mutuamente. Nessa construção, os sujeitos sociais articulam o conjunto de referenciais que orientam sua forma de agir e mediar seu relacionamento com os outros. O indivíduo promove a articulação do discurso da identidade por meio da própria experiência de vida e das representações da experiência coletiva de sua comunidade e dos projetos que reproduzem. Nessa acepção, a identidade reside na construção de uma consciência sobre si e sobre os outros do grupo.

Dessa forma, foram criadas as seguintes hipóteses que nortearam o desenvolvimento desse trabalho:

Entende-se que a organização do território das comunidades quilombolas do Portal do Sertão construiu uma hierarquia social baseada na concepção de status e raça, a qual foi demarcada a partir do uso e da apropriação do território. Parte-se da hipótese de que, ao longo dos processos de ocupação do Sertão baiano, foram criadas diferentes formas de demarcação de territorialidades. Os sujeitos que foram segregados da posse da terra dessas comunidades se tornaram quilombolas a partir do agenciamento da memória promovido por mediadores externos, os quais se aproximaram do artigo 68 da Constituição Federal de 1988. Parte-se, então, do seguinte pressuposto: o processo de construção da identidade quilombola dos sujeitos que habitam o Portal do Sertão da Bahia foi criado através do debate que gira em

torno das discussões para sistematização da aplicabilidade do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 e do Decreto 4.887 de 2003. Com a apropriação desse discurso jurídico, os sujeitos que habitam a região pesquisada passaram a se apropriar de discursos que giram em torno das questões da distribuição (e redistribuição) de bens (materiais e simbólicos), os quais foram reafirmados a partir da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Programa Brasil Quilombola (PBQ) e das políticas de desenvolvimento para os territórios rurais do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

Nota-se que ocorreu uma articulação entre o discurso quilombola das comunidades do Portal do Sertão e a perspectiva da conquista de direitos, uma vez que foram fomentados, através de uma relação que aproxima a afirmação de direitos da construção da memória social do grupo. Essa memória, por sua vez, foi fomentada através de uma relação que aproximou agentes internos e externos. Esses discursos evocam a identidade quilombola a partir da noção de parentesco comum, que sustentaria a concepção de identidade social do grupo. Assim, os construtores desse projeto de identidade de resistência se aproximam de uma concepção essencialista da identidade.

Foi então desenvolvida uma luta por reconhecimento (HONNETH, 2003) do grupo pesquisado a partir dos discursos que giram em torno do Direito do Étnico como uma forma de efetivação do reconhecimento quilombola, através de uma concepção de justiça social abrangente, a qual deve contemplar as categorias do reconhecimento, criando-se uma redistribuição de recursos, viabilizados pela demarcação e pela titulação de terras coletivas do território. Na produção do discurso interno, as temáticas de reconhecimento e redistribuição estão vinculadas aos projetos de justiça social. A ideia central dessa luta pelo conhecimento das identidades gira em torno da concepção que diz que não basta garantir direitos iguais entre os membros das minorias e os da maioria cultural. O novo padrão de justiça exige o reconhecimento público dos direitos diferenciados, cujos portadores não são indivíduos, são grupos. Conceder direitos diferenciados para as comunidades quilombolas significa que o estado brasileiro admite que quaisquer formas de tratamento dispensado aos membros individuais da comunidade poderão ser justificadas em nome da preservação da identidade coletiva.

A fim de evidenciar os aspectos teóricos dessa pesquisa, foi feita uma análise no plano normativo do direito quilombola, a partir da definição legal que reconhece o sujeito de direito e dos critérios que são utilizados no processo de identificação. Conseqüentemente

analisaram-se as etapas e competências jurídico-políticas necessárias ao reconhecimento desse direito.

I- ESTRUTURAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Além da presente introdução que consta da descrição de sua estrutura, esta tese tem mais cinco capítulos, os quais foram estruturados da seguinte forma:

O primeiro capítulo, “Reflexões conceituais”: faz uma análise da construção teórica da tese e destaca especialmente o conceito de quilombos e de reconhecimento. Assim é feita uma descrição histórica da construção do conceito de quilombos e como o mesmo é concebido no Brasil atual. Apresenta o conceito de “reconhecimento jurídico” de quilombolas por meio da apreciação da jurisprudência, que garante o reconhecimento da identidade quilombola e redistribuição de recursos através do direito à terra, concedido aos quilombolas pelo artigo 68 do ADCT e do Decreto nº 4887/2003, que reconhece o direito quilombola através da autodeclaração. Pretende-se destacar os discursos que giram em torno da judicialização da política, sobretudo das decisões do Supremo Tribunal Federal em torno da questão quilombola, mediante o estudo dos argumentos utilizados nos tribunais, em contraste com argumentos apresentados perante o STF na Adin 3239/04.

O segundo capítulo, intitulado: “Contexto Regional”, aborda o processo de organização do território das comunidades quilombolas nesse espaço. Nesse capítulo, busca-se apresentar as principais características do território dos quilombolas do Portal do Sertão da Bahia. Dessa forma, pretende-se destacar como esse território, ao longo da sua formação, foi permeado por diferentes formas de apropriação da terra. Esse capítulo destaca como ocorreu a origem dos quilombos na organização do espaço regional que se formou através do projeto de colonização do sertão baiano. Portanto, destaca-se que as possíveis origens das comunidades de quilombos do território do Portal do Sertão ocorreram através de duas linhas de raciocínio: primeira, que essa região, desde a colonização, especialmente a região que abrigou os aldeamentos jesuítos, recebia um número considerável de escravos fugidos que viviam nas matas com os indígenas; segunda, buscam-se as origens das comunidades de quilombos na estruturação da sociedade colonial e nos processos de resistências que os cativos organizaram, sobretudo da formação da família escrava. Com o passar dos anos, os negros articularam identidades em torno das relações de parentesco. Com isso, criaram grupos coesos que desafiavam a sociedade escravagista formando bandos e comunidades livres. Por fim, destaca

como o território do Portal do Sertão ganhou novas configurações depois da criação dos territórios de identidade e das políticas para comunidades rurais.

O terceiro capítulo, “Comunidades Quilombolas do Portal do Sertão da Bahia: relato histórico da comunidade de Olaria” apresenta uma análise da origem dessa comunidade e como os nativos construíram uma trajetória demarcada entre o processo de resistência e exclusão da propriedade terra. De acordo com as entrevistas, alega-se que a origem dessa comunidade está associada a esse processo de resistência que se deu especialmente no final do século XIX, quando a economia açucareira entrou em crise e os movimentos de intinerâncias de escravos aumentaram na região pesquisada. Dessa forma, passou a existir uma constante circulação de uma população negra que percorria esse território em busca de terras para trabalhar. Ao longo desse capítulo, destaca-se como o discurso étnico, da memória e dos conflitos em torno da terra foi apropriado pelos nativos na luta pelo reconhecimento.

O quarto capítulo cujo título é: “Descrição do processo de Construção da Identidade Quilombola na Comunidade de Olaria, em Irará (BA)”, traz uma abordagem do processo de construção da identidade quilombola dos sujeitos que habitam na comunidade de Olaria Irará (BA), através da observação dessa comunidade. Dessa forma, busca-se destacar como os sujeitos que moram nessa comunidade se apropriaram do debate que gira em torno das discussões para sistematização da aplicabilidade do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988. Assim, objetivou-se analisar as questões da distribuição (e redistribuição) de bens (materiais e simbólicos) que aparecem no modelo de Estado emergente após a Constituição Federal de 1988, em especial com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e do Programa Brasil Quilombola (PBQ). Por fim, pretende-se aproximar da teoria do reconhecimento e teorizar o lugar da cultura no capitalismo e pensar padrões de Justiça na organização do movimento quilombola no contexto brasileiro.

Na conclusão, além de expor uma breve recapitulação dos resultados do estudo, este trabalho defende a tese de que o reconhecimento desses novos sujeitos sociais – os quilombolas – nasceu da necessidade de se criar políticas afirmativas, capazes de possibilitar igualdade de condições a essas comunidades. Desta forma, a construção do engajamento das comunidades quilombolas brasileiras está associada à aproximação dos movimentos sociais do campo e do movimento negro do projeto de implementação de políticas afirmativas para comunidades quilombolas, criado a partir da fundação da SEPPIR. A aproximação dos sujeitos quilombolas dos representantes dos movimentos sociais e dos intelectuais que atuam nas universidades e no poder público, criou um discurso voltado para a construção da

identidade quilombola, o qual deu um novo sentido de pertencimento para os sujeitos que residem nessas comunidades.

1 REFLEXÕES CONCEITUAIS

Essa é uma pesquisa qualitativa que dará ênfase à sociologia que trata das questões raciais brasileiras. Vale ressaltar que essas pesquisas da sociologia afro-brasileira aproximam-se de três correntes: a primeira postula que não existe discriminação racial no Brasil, uma vez que existe uma fluidez entre as raças e, assim, sustenta-se a ideia de democracia racial, segundo a qual o Brasil era a única sociedade que incluía negros. O conceito de democracia racial e miscigenação, enquanto aspectos positivos das relações raciais no Brasil, foi plenamente desenvolvido por Gilberto Freyre nos anos 30 e na sequência foram defendidas pelos brasilianistas americanos: Donal Pierson, Marvin Harris, Charles Wagley e Carl Degler. Esses teóricos acreditavam que as desigualdades raciais presentes na sociedade brasileira eram provenientes tanto da escravidão dos negros como da aderência a valores culturais tradicionais, os quais desapareceriam em pouco tempo. Ou seja, acreditava-se que as diferenças raciais eram fluidas e condicionadas pela classe social, enquanto a discriminação era elemento moderado e praticamente irrelevante. A segunda corrente afirma que existe discriminação racial ampla, generalizada e transitória, e essa geração desafiou a tese da democracia racial, argumentando que o Brasil se caracterizava pela exclusão social. A terceira considera que a discriminação racial é estrutural e persistente (TELLES, 2003). Essa ideia surgiu nos anos 50 do séc. XX, quando os sociólogos brasileiros, liderados por Florestan Fernandes evidenciaram em vários debates que a democracia racial era um mito. Assim, a presente tese se aproxima da análise das duas últimas correntes, para tentar entender como o discurso quilombola foi articulado politicamente em torno dos movimentos negros brasileiros.

O procedimento metodológico desta análise voltou-se para os pressupostos teóricos e metodológicos da análise do discurso, tal como é desenvolvida por Michel Foucault. Na análise foucaultiana, o discurso é visto como um instrumento que é articulado em torno das relações de poder que possibilitam seu exercício, e seu efeito quando é produzido por ele: “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”. De acordo com Foucault (2006, p.30), o discurso pode ser compreendido através de dois métodos: a arqueologia e a genealogia. O primeiro método possibilita análise sobre a discursividade local; já o segundo apresenta formas de resistências e de lutas contra os discursos legitimados em determinada sociedade. Essa pesquisa dará ênfase para os dois métodos propostos através da compreensão de Foucault.

A contribuição teórica da análise do discurso de Foucault possibilita delinear, nessa pesquisa, o tema quilombo e as construções discursivas que envolvem essa temática, como: reconhecimento, identidade, demarcação de território e redistribuição de políticas públicas e outros recursos materiais, como a propriedade da terra. Para compreender o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas do Portal do Sertão de Bahia, utilizou-se um método de análise do discurso que permitiu abordar os conflitos, assim as contradições foram estabelecidas num engajamento político organizado por mediadores. Dessa forma, busca-se uma análise da genealogia que se configura em torno da palavra autorizada e/ou da interpretação, capaz de promover sentido através dos textos que são produzidos pelos atores da sociedade civil e ordenamento jurídico produzido pelo estado. Nota-se que o discurso construído em torno da questão quilombola aparece como um objeto de análise indispensável para quem quer compreender o campo de relações entre saber e poder. O conceito de quilombo é demarcado nos campos jurídico e político, e está inserido num contexto de relações de poder capaz de convencer e governar outras pessoas. Pretendeu-se com esse estudo abordar que a construção do conceito de quilombo foi produzida mediante os processos descontínuos e conflitantes, cujas marcas definem a categoria quilombola como uma concepção jurídica demarcada numa seara de disputas etnológicas e políticas.

Dessa forma, fez-se um estudo a partir da análise dos documentos institucionais, como normas e diretrizes políticas, bem como dos diversos sistemas de informações referentes à população analisada, como: relatórios anuais do Programa Brasil Quilombola; os documentos expedidos pelo Programa Brasil Quilombola; a Constituição Federal de 1988; as decisões do Supremo Tribunal Federal (presentes nos sites da internet), dos Tribunais Estaduais e Federais do País, que falam sobre o direito à terra, reservado aos quilombolas pelo artigo 68 do ADCT; textos produzidos através de relatórios técnicos e entrevistas semiestruturadas concedidas pelos sujeitos que residem no território pesquisado; os relatórios da Secretaria de Agricultura do Estado da Bahia, do INCRA, bem como entrevistas realizadas com lideranças quilombolas, com funcionários públicos envolvidos em políticas quilombolas e com agentes de ONGs que atuam na rede que se constituiu em torno da questão quilombola.

Para analisar o processo de formação histórica do Território do Portal do Sertão, fez-se uma busca nos principais arquivos da região, como: o Arquivo Público Municipal de Irará⁸, o Arquivo Público Municipal de Feira de Santana, o Arquivo Público do Estado da Bahia e o Centro de Estudos Feirenses (Museu Casa do Sertão-Universidade Estadual de Feira de

⁸Esse Arquivo não é organizado conforme os padrões dos grandes arquivos. O mesmo já sofreu várias transferências de espaço, e que nessas mudanças muitos documentos foram perdidos.

Santana). As fontes ali encontradas, referentes à formação das comunidades quilombolas, tratam da marginalização desses sujeitos: ações de condenação, processos-crimes, correspondências emitidas denunciando esses grupos como espaços perigosos.

Nos Livros de Notas dos Tabeliães encontraram-se informações que tratam da economia escravista e do tráfico interno de escravos no Território do Portal do Sertão. Os inúmeros registros de compra e venda dos escravos são interessantes para o resgate desse comércio no Sertão da Bahia. Foram encontrados também dados demográficos sobre os escravos, assim como registros de cartas de alforria. Os dados sobre as alforrias e manumissões existentes nesses livros são importantes para a reconstituição das relações sociais entre os senhores e os escravos daquela região.

Os Livros de Casamento das Igrejas são outra fonte primária valiosa para o estudo da escravidão na região pesquisada; neles estão registrados os casamentos inter-raciais e, principalmente, entre os próprios cativos, o que sugere um comportamento dos proprietários mais favorável à constituição das famílias e ao matrimônio entre seus escravos. Além desses, os livros de batismos, óbitos e também os inventários são fontes imprescindíveis para se conhecer a organização de família branca, indígena, negra e mista (entre índios e negros, brancos e índios, brancos e negros).

O tratamento dos dados tem como meta destacar as ordens de grandezas em que os atuantes se situam, quando deles demanda a justificação de ações de mediação. O trabalho analítico com o material documental e de entrevistas, neste estudo, visa menos à explicitação de estruturas subjacentes que orientam inconscientemente as estratégias dos atores, mas muito mais a operação da reconstrução das competências em jogo como gramáticas contextualmente elaboradas pelos atuantes quando se engajam em disputas por justiça.

Essa pesquisa também se aproximou do movimento social articulado entre os quilombolas da região pesquisada, o qual toma força a cada novo momento na luta por direitos sociais e territoriais, e parece estar baseado no sentimento de injustiça que toma as comunidades pela sua história ligada à exploração de seus antepassados como escravos, pela expropriação de seus territórios e pela situação de invisibilidade que ainda sofrem. Esse sentimento de injustiça presente nas comunidades quilombolas será interpretado através do conceito de sensibilidade jurídica local de Geertz (1997, p 36). De acordo com este antropólogo, essas comunidades desenvolvem o sentimento de (in)justiça que se caracteriza pelo rompimento do ordenamento jurídico local de que são vítimas por agentes externos ao grupo. Dessa forma, o sentimento de injustiça impulsiona a organização das comunidades

quilombolas em movimentos sociais para dialogar com o Estado, a fim de corrigirem situações de iniquidade que acompanham historicamente cada grupo no país.

Quase sempre, as pesquisas qualitativas produzidas em comunidades quilombolas são executadas a partir do método etnográfico ou da pesquisa participante. Porém, na realização desta pesquisa optou-se pelo grupo focal, no qual foram produzidas entrevistas. Por meio dessa técnica, foi possível discutir tópicos da pauta dos quilombolas. Esse grupo se congregava no contexto das reuniões da Associação Rural da comunidade da Olaria. Nesses eventos foi possível entrevistar moradores da comunidade e entender como os mesmos passaram a utilizar o discurso de remanescente de quilombos presente no artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988 e o Decreto 4.887 de 2003. Nesse universo foram pesquisadas pessoas que assumem lideranças na comunidade, sendo estas jovens e idosas. Essa técnica de grupo focal promoveu a catalogação de opiniões que reflete a situação da comunidade e as expectativas que foram agenciadas em torno da construção de uma identidade quilombola.

A organização do grupo focal seguiu a seguinte estrutura:

- **Grupo focal 01:** idosos e idosas de 70 a 90 anos;
- **Grupo focal 02:** senhores e senhoras na faixa etária entre 35 e 69 anos;
- **Grupo focal 03:** pessoas de idade entre 18 e 34 anos;
- **Grupo focal 04:** lideranças das comunidades quilombola, como presidente da associação de moradores, agentes de saúde, líderes religiosos, pai de santo e outros.
- **Grupo focal 05:** mediadores externos que articularam a identidade de projeto na comunidade.

Para preservar a identificação dos entrevistados, optou-se em utilizar as iniciais de seus nomes. Nos encontros foi possível perceber as expectativas direcionadas em torno da categoria política de quilombo, assim como as representações sociais e conceitos vigorantes em torno da construção da comunidade. Cabe ressaltar que essas entrevistas também aconteceram no contexto do cotidiano dos moradores dessa comunidade: casas, sede de associação de moradores, centro comunitário, terreiro de candomblé e sala de aula.

Do ponto de vista dos conceitos teóricos, esta tese se debruça sobre a teoria social que tem se aproximado dos temas relacionados ao reconhecimento, à construção do ser e à identidade. A reflexão sobre a identidade baseada na noção da etnicidade é bastante difundida nas ciências sociais. No Brasil, esses estudos vêm sendo feitos desde os textos de Roberto Cardoso de Oliveira, no início dos anos 1970, a partir dos estudos sobre os indígenas. Essas produções se aproximam de Barth (1996) enquanto uma referência teórica sobre os grupos

étnicos e suas fronteiras. Por esses mesmos motivos, a teoria da etnicidade tem, nesta tese, o papel de compreender o conceito de quilombolas e como esse vem sendo incorporado na construção discursiva que visa ao autorreconhecimento.

O conceito de identidade discutido nesse estudo casa-se com as noções de parentesco e território, os quais são analisados conjuntamente, enquanto elementos essenciais na construção identitária. Acredita-se que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior, como a comunidade. Pode-se perceber que o território quilombola também constitui a identidade de uma forma bastante fluída, levando em conta a concepção de F. Barth (1976) de flexibilidade dos grupos étnicos e, sobretudo, a ideia de que um grupo confrontado por uma situação histórica peculiar realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião.

Ao analisar as formas de direito à terra, evidenciou-se o território como fundamental para o usufruto de uma área, pois é a partir disso que se define o patrimônio familiar e se estabelecem laços de troca. Compreende-se que o limite no qual se pode marcar uma área não é o território físico da comunidade, mas se aproxima das relações simbólicas do grupo familiar. Ou seja, cada família compreende a posse da terra como fonte de manutenção da vida. Nesse processo, existem duas formas de marcar o território: o direito local, que cria as formas intrínsecas de compreender e organizar as práticas jurídicas; e as noções de direito e justiça, que constituem um campo fértil de análise para compreender os princípios de gerenciamento de conflitos, ordenamento das relações sociais e seus aspectos simbólicos.

Os conceitos de identidade étnica e de reconhecimento são destacados para compreender como os sujeitos pesquisados articularam um discurso sobre a memória de quilombos. A questão do reconhecimento vem se constituindo como um tema importante para os estudos da sociologia. Essa questão está associada a fenômenos como a etnia e a moralidade, observáveis no plano das relações socioculturais. Essa natureza de entendimento alimenta os debates sobre as diferenças entre os grupos sociais e ocasiona novas definições de direitos, de identidade, de justiça e cidadania no mundo atual, e leva grupos sociais diferenciados à luta pelo reconhecimento. Nesse caso, o discurso da sociologia se aproxima do pensamento filosófico, o qual tem Hegel como um dos primeiros teóricos a debater o tema, e outras contribuições recentes presentes na produção de Nancy Fraser e Axel Honneth.

Esses teóricos contribuíram na organização do arcabouço analítico da tese. Entretanto, vale ressaltar que esta pesquisa não pretendeu analisar o debate filosófico em torno da

perspectiva do reconhecimento e da redistribuição através das contribuições dos dois autores supracitados; apenas utiliza essas categorias para realizar um debate a respeito da identidade e do reconhecimento de quilombolas no lócus dessa investigação. Cabe ressaltar ainda que esses autores possuem construções teóricas sobre reconhecimento e redistribuição que ora se imbricam e ora se distanciam, sobretudo na compreensão que é feita sobre os movimentos sociais. As formulações teóricas propostas por Nancy Fraser e Axel Honneth em torno da teoria crítica fornecem elementos para se pensar no enfrentamento e nos desafios colocados ao processo democrático e à inclusão de grupos sociais historicamente excluídos, como os quilombolas. Ou seja, esses dois autores, apesar de divergentes em alguns aspectos, apresentam subsídios para a construção de uma teoria social crítica capaz de estabelecer análises dos enfrentamentos vivenciados pelos quilombolas na atualidade. Apesar das teorizações desses autores serem favoráveis para abalizar alguns temas da questão quilombola no Brasil, ressalta-se que as teorias de ambos foram formuladas no contexto da realidade dos movimentos sociais das sociedades dos países centrais.

A partir dos referenciais citados e dos devidos conceitos teóricos explicitados, foram traçados os principais objetivos dessa pesquisa, que tem como proposta analisar como os quilombolas do território de identidade do Portal do Sertão estão discutindo os direitos conferidos aos remanescentes de quilombos, os quais estão presentes na Constituição Brasileira de 1988 e no Decreto nº 4887/2003.

A construção desta tese pretendeu alcançar a seguinte dimensão: inicialmente, foi definido o objetivo da pesquisa e, em seguida, foi feita uma descrição passo a passo de todos os procedimentos metodológicos utilizados. Nessa parte, apresentou-se a natureza da pesquisa, a qual é de caráter qualitativo, realizada através do trabalho de campo com técnicas de entrevistas em grupo focal. Na sequência, pretendeu-se apresentar ao leitor uma breve introdução dos conceitos fundamentais da obra de Axel Honneth (2003), Nancy Fraser (2001), a fim de co-relacionar com a perspectiva do reconhecimento das comunidades quilombolas no atual momento brasileiro. Nessa parte do trabalho, foram tecidas algumas considerações acerca da identidade quilombola que tomaram maior visibilidade a partir da Constituição Federal de 1988, a qual garantiu o direito à propriedade da terra a esses grupos sociais.

Taylor (1994) destaca que a manipulação do direito nas comunidades de minorias (nesse caso, as comunidades quilombolas) exigia várias transformações na concepção do sujeito e da identidade. De acordo com Honneth (2003), a política do reconhecimento nos

permite vislumbrar a dimensão moral no discurso dos movimentos sociais, os quais questionam a dimensão moral do desrespeito.

A questão do reconhecimento das comunidades quilombolas brasileiras está associada à evolução da atuação dos movimentos sociais que lutam pelas minorias étnicas. Partindo desse pressuposto, desenvolveu-se uma reflexão sobre a identidade e o reconhecimento de quilombolas. Nessa dinâmica, foram consolidados alguns discursos que propuseram mudanças culturais e sociais para a população negra brasileira. O tema quilombola foi abordado como um movimento sociológico espacialmente situado, o qual promoveu a emergência de novos sujeitos políticos. No século XX, surgiram reflexões que tratavam da realidade social das comunidades negras, essas reflexões promoveram classificação, com o intuito de organizar politicamente os egressos da escravidão. Esse tipo de classificação fugiu do modelo da identidade essencialista para se respaldar no contexto contemporâneo do reconhecimento que, por sua vez, se baseia na reconfiguração do ordenamento jurídico. A fim de delimitar melhor esse objeto, escolheu-se estudar o processo de reconhecimento a partir da organização das primeiras comunidades que entraram nessa luta. Dessa forma, pretendeu-se destacar as comunidades do município de Iará, pois essas foram pioneiras como quilombolas reconhecidas no Portal do Sertão Baiano.

1.1 AUTORES MOBILIZADORES E CONCEITOS: IDENTIDADE DE PROJETO, RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO

No contexto brasileiro, o reconhecimento de comunidades quilombolas aproxima-se das questões que se estabelecem entre o discurso da diferença cultural e o discurso da desigualdade social. Esse processo já passou e passa por várias redefinições discursivas, as quais marcam a história dos movimentos sociais negros (Frente Negra, Teatro Experimental do Negro e movimentos negros contemporâneos) e a discussão sobre o reconhecimento dos quilombos brasileiros. Essas questões encontram-se reunidas em torno da problemática do processo de construção da identidade dos brasileiros de ascendência africana. Por meio desse discurso, reivindica-se a identidade cultural e o reconhecimento da especificidade por meio da implementação das políticas compensatórias.

A evolução da questão da identidade dos afrodescendentes no Brasil é compreendida no âmbito da construção discursiva de atores sociais que reivindicam os direitos dos negros enquanto minorias oprimidas dentro do Estado democrático. Essa crítica põe em cena diferentes debates sobre o tema violação e construção de identidade. Nessa dinâmica

reivindicatória dos movimentos sociais foram articulados diversos projetos em torno da identidade dos quilombolas, os quais objetivaram mudanças sociais e culturais para essas comunidades. A constituição de identidades de projeto dos quilombolas no Brasil foi estabelecida em circunstâncias histórico-culturais específicas do contexto social.

A questão racial está correlacionada com o debate dos quilombolas e outros temas correlatos. Tendo em vista que a categoria raça é um tema controverso e sensível, cabe definir raça de acordo com o consenso da Sociologia (NASCIMENTO, 2003), a qual destaca a construção da categoria de raça por meio da construção social, com nenhuma base biológica. Dessa forma, a raça é analisada através das ideologias racistas. No século XIX, os seres humanos eram divididos em tipos raciais distintos, ordenados hierarquicamente segundo a ideologia que estabelecia que tais características estavam correlacionadas com traços intelectuais e comportamentais de uma pessoa. Atualmente, essas teorias foram desacreditadas pela comunidade científica, que interpreta o conceito de raça relacionando-o às práticas sociais. Dessa forma, o conceito de raça está arraigado nas práticas sociais (NASCIMENTO, 2003).

A literatura que aborda a presença do negro na sociedade brasileira centrou-se inicialmente nas abordagens de cunho cultural (NASCIMENTO, 2003). Na sequência, foi elaborada uma construção discursiva em que o negro era visto a partir de uma imagem extremamente restritiva na luta que almejava a sua participação na vida social. Para descrever a questão quilombola no Brasil, é relevante ressaltar como as relações raciais foram interpretadas nos contextos social, cultural e intelectual, onde as ideias sobre raça emergiram e se disseminaram. Esse capítulo apresenta a evolução do pensamento brasileiro sobre raça e, conseqüentemente, sobre a questão quilombola, com enfoque no início do século XX e no contexto contemporâneo. Também discute a importância do discurso acadêmico e o modo com que ele influenciou a construção do conceito de quilombola por meio de propostas de reconhecimento e redistribuição de políticas afirmativas. Os questionamentos dos movimentos negros brasileiros e dos intelectuais que discutem a questão racial no Brasil foram fundamentais para as mudanças ocorridas. Esse grau de influência foi desenvolvido através do poder de criar ideologias e argumentos fortes que foram inseridos na cultura popular através da organização dos movimentos sociais.

Ao delinear a história das relações raciais no Brasil contemporâneo, torna-se importante ressaltar os avanços do ativismo negro. Nessa trajetória, podem-se identificar três períodos: o primeiro, quando ocorreu a organização da Frente Negra, entre o fim dos anos 20

e meados dos anos 30 do século XX; o segundo momento, em 1945, quando Abdias do Nascimento fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), o qual produziu algumas discussões sobre a desigualdade racial no Brasil; e o terceiro momento, que fomentou a organização de várias organizações negras, como: O Movimento Negro Unificado (MNU) e Pastoral do Negro (Ligada à Igreja Católica). (SANSONE, 2004).

Os movimentos negros surgem no Brasil no início do século XX como herdeiros da continuação de uma luta já em movimento, desde os primórdios da constituição do Brasil. Os registros que tratam desses movimentos na primeira metade do século XX são bastante precários. Porém, alguns documentos que ressaltam a ação dos negros organizados na luta por reconhecimento, como livros, folhetos, jornais e documentos relativos às organizações e às atividades coletivas encontram-se guardados em arquivos particulares (NASCIMENTO, 2003). A falta de registros oficiais justifica-se numa trajetória de uma comunidade destituída de poder econômico e político. As fontes supracitadas são encontradas em obras como as de Florestan Fernandes (1964) e de Roger Bastide (1973), ricas em transcrições de fontes primárias extraídas de documentos da época.

Nesse período, proliferaram-se associações sociais e recreativas afro-brasileiras, tal como a imprensa negra. Essas entidades eram de cunho social, mas assumiam também uma dinâmica de atividade pública mais ampla, tais como: o Centro Cívico Palmares e o Centro Afro-Campineiro. Essas associações se respaldavam na luta por reconhecimento dos negros brasileiros, que lutavam por visibilidade e cidadania. Essa imprensa tinha a missão de denunciar preconceitos, como a exclusão do negro no mercado de trabalho, no sistema de ensino e na atividade política da sociedade civil. Os discursos produzidos por essas entidades tinham como objetivo principal alcançar politicamente as comunidades de egressos da escravidão e conduzi-los para uma participação efetiva na sociedade da qual eram excluídos.

Além de denunciarem o preconceito, os membros dessas associações também propunham e cumpriam, eles mesmos, um papel educativo. Um exemplo interessante dessa dinâmica foi o Centro Cívico Palmares, o qual, em 1920, coordenou um projeto que promoveu a criação de biblioteca só para negros. Segundo José Correia Leite, esse centro tinha a seguinte finalidade (LEITE, 1994, ms, s.d, p.7-8, *apud* Fernandes, p.319):

A finalidade era nitidamente cultural como que surgiu (organização de uma biblioteca) foi superada por força das condições em que vivíamos, passando essa sociedade a ter um papel na defesa dos negros e dos seus direitos. É esclarecedora, nesse sentido, a campanha que fez contra a portaria do chefe de polícia, Dr. Bastos Cruz que impunha a condição de branco para aceitação na Guerra Civil. Consegui Palmares que o deputado Orlando de Almeida

Prado fizesse um discurso de grande repercussão, o qual provocou a queda dessa determinação.

Essas organizações foram ganhando espaço e se fortalecendo, projetaram-se e criaram oportunidades e reconhecimentos para os negros no meio em que viviam. Nessa fase, as organizações negras criavam estratégias para combater a polarização racial, por meio de ações que tentavam combater o racismo.

Em 1924, a Frente Negra Brasileira se estruturava no estado de São Paulo. Esse movimento protestava contra a discriminação racial da população negra e denunciava a situação do negro na sociedade. Naquele momento, questionava-se o lugar do negro no mercado de trabalho. A população negra brasileira do período era rural e vivia alijada do mercado de trabalho da industrialização. Os homens e mulheres negras não tinham empregos fixos e viviam o tipo de trabalho que é conhecido como biscates ou empregos eventuais e temporários, os quais não garantiam o sustento básico (DOMINGOS, 2007). O principal objetivo era: congregar, educar e orientar, com a pretensão de alcançar a meta preconizada ao longo das décadas anteriores: “projetar a integralização completa do negro na sociedade nas dimensões: política, social, religiosa, econômica, operária, militar, diplomática, etc”. (BASTIDE, 1973, p. 156). Dessa forma, a Frente Negra organizou, dentro de sua sede, uma escola para crianças e cursos de alfabetização para adultos. Além dessas atividades, a Frente Negra também organizava desfiles, atos públicos, conferências públicas, seminários e outros eventos para protestar contra a discriminação racial. Esse projeto alcançou vinte núcleos locais e 6 mil membros efetivos de outros estados, como: Maranhão, Pernambuco, Bahia, Sergipe, Rio Grande do Sul, Minas Geras, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Depois que o regime do Estado Novo decretou a ilegalidade das atividades políticas no Brasil, a Frente Negra foi fechada como os demais partidos. Depois desse episódio, esse movimento passou a se chamar União Negra Brasileira e, mais tarde, se transformou no Clube Recreativo Palmares.

Com a cassação das atividades políticas, os ativistas negros se aproximaram de outras organizações a fim de estabelecerem discussões sobre o processo de reconhecimento dos negros no Brasil. Nessa fase, foi estabelecida uma forte conexão com os intelectuais brasileiros. Em 1938 foi organizado o Congresso Afro-Campineiro, que agregou alguns intelectuais, dentre eles estavam: Abdias do Nascimento, Agur Sampaio, Geraldo Campos de Oliveira, Jerônimo e José Alberto Ferreira. O principal objetivo do evento era “combater o separatismo ostensivo, típico dessa cidade, e, de maneira mais ampla, avaliar a situação global do o Brasil” (NASCIMENTO, 1968, 1976, p.31).

Entre os anos 40 e 50, a influência do multiculturalismo no movimento negro possibilitou a construção de discursos sobre ações afirmativas e políticas públicas antirracistas. Essas propostas expressam de forma explícita a preocupação com a justiça social e as desigualdades sociais, as quais reivindicavam ações concretas para diminuir a pobreza e combater os efeitos da discriminação. Trata-se de uma reivindicação pelo reconhecimento dos direitos e da identidade como estratégia que consolidaria o direito à cidadania, cujos portadores não são os sujeitos, mas os grupos. Assim, esperava-se que essa política oferecesse benefícios para a sociedade como um todo.

Em 1944, foi criado o Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro. Essa foi a primeira entidade afro-brasileira que buscou uma proposta de reconhecimento dos negros, através de uma estratégia que articulava a teoria com a prática. Essa proposta visava construir um discurso de afirmação e de resgate da culturabrasileira de origem africana com a atuação política. Dessa forma, foi introduzida uma nova abordagem sobre a luta negra do século. XX. De acordo com Abdias do Nascimento (1968, p. 51), o TEN tem a seguinte proposta:

Fundado o Teatro Experimental do Negro em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural e artístico e função social[...] De início, havia a necessidade de resgate de uma cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados[...] o negro não deseja a ajuda isolada e paternalista, como um favor especial. Ele deseja e reclama um status elevado na sociedade, na forma de oportunidade coletiva, para todos, a um povo com irrevogáveis direitos históricos[...] a abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural e social, para o negro, respeitando-se sua origem africana.

Esse plano pretendia mudar a condição coletiva do negro, priorizando a educação como proposta de mudança. Assim, criaram-se projetos voltados para a educação inicial que tinham como público alvo negros favelados, operários, empregadas domésticas e outras pessoas pobres da sociedade. Esse processo de alfabetização era oferecido juntamente com aulas de cultura geral e palestras com diversos convidados. O TEN também organizou concursos de artes plásticas e de beleza com o intuito de exaltar a beleza negra.

Em 1946, o TEN organizou a Convenção Nacional do Negro brasileiro, em São Paulo, e, em seguida, no Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, o TEN mantinha um diálogo com os setores acadêmicos e criticava os intelectuais que tomavam o negro como objeto de estudo e não apresentavam respostas para os seus problemas no Brasil, centrando-se apenas nos aspectos exóticos da cultura afro-brasileira. Assim, o TEN criticou a objetividade científica que buscava uma distância entre pesquisador e objeto, propondo uma postura crítica para os

estudos que tomavam o negro como objeto, bem como a sua cultura, tornando-se algo estático e fossilizado. Para os ativistas do TEN, esse procedimento de pesquisa negava o ser humano real, membro da sociedade e portador de direitos e deveres, ou seja, o cidadão (NASCIMENTO, 2003).

O TEN deixava claro que era necessário criar uma resposta científica que colocasse o negro como protagonista histórico, sujeito de seu destino. No final da convenção, foram registradas algumas deliberações, incluindo a aprovação do Manifesto à nação brasileira. Esse manifesto conclamava os negros brasileiros à unidade em torno das seguintes reivindicações:

- 1) Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca.
- 2) Que se torne matéria de lei penal, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de cor e raça.
- 3) Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preconceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e instituições de ordem pública e particular.
- 4) Enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares.
- 5) Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejarem estabelecer-se como qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com capital não superior a Cr\$ 20.000, 00.
- 6) Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros (NASCIMENTO, 1968, p.58-61).

Esse Manifesto foi enviado para todos os partidos políticos brasileiros da época. A convenção recebeu cartas de apoio da União Democrática Nacional (UDN), do Partido Social Democrático (PSD) e dos dirigentes do Partido Comunista, de Luís Carlos Prestes. Foi o manifesto que inaugurou a luta dos movimentos negros brasileiros em torno do reconhecimento nesse período histórico. A luta estava voltada para a construção de uma identidade de projeto de caráter integracionista, que reagia em primeiro lugar contra o racismo, a discriminação do negro no mercado de trabalho, no ensino e na sociedade civil. Esses movimentos reivindicavam a participação dos negros em todos os níveis da sociedade brasileira. Eles não questionavam a sistematização das estruturas de dominação econômicas e socioculturais mais amplas, assim como não reclamavam de forma direta a reivindicação da identidade cultural de afrodescendentes.

Entre 1950 e 1960 surgiu a Associação Cultural do Negro, fundada numa convenção realizada em São Paulo, em 1956, que contou com a colaboração de José de Assis Barbosa, José Correia Leite, Geraldo Campos de Oliveira, Américo dos Santos, Américo Orlando, Roque da Silva e outros. Essa associação tinha como objetivo produzir obras literárias, e publicou em 1957 o livro “Quinze Poemas Negros, de Carlos Assumpção e Oswaldo de Camargo (NASCIMENTO, 2003).

Na década de 1950, intelectuais e militantes do movimento negro denunciavam que a democracia racial – ideia fundamentada na produção de Gilberto Freire nos anos 1930 e defendida pelos brasilianistas dos Estados Unidos, dentre eles Donald Pierson, Marvin Harris, Charles Wagley e Carl Degler – era um mito (TELLES, 2003). Nesse período, Florestan Fernandes produziu uma pesquisa para a UNESCO, na qual destacou que a suposta harmonia racial brasileira não era real. Na verdade, o discurso da harmonia obscurecia uma realidade marcada pelos horrores do racismo e do genocídio. Dessa forma, Fernandes chegou à conclusão que o racismo era generalizado na sociedade brasileira e previu que ele desapareceria com o desenvolvimento do capitalismo, ainda que os brancos tentassem manter seus privilégios e status.

Na organização do 1º Congresso Negro Brasileiro, em 1951, o TEN propunha-se a promover um encontro com intelectuais, pesquisadores do meio acadêmico e militantes do movimento social, com o objetivo de proceder a uma formulação de ações que beneficiassem a população afrodescendente. Essa seria a construção da identidade de projeto, subsidiada pelo conhecimento científico com base em ações concretas, não se limitando às cogitações teóricas desligadas da problemática concreta do negro brasileiro. Diversos estudiosos atenderam à convocação do TEN enviando trabalhos científicos para o evento. Dentre os intelectuais participantes, destaca-se o sociólogo francês Roger Bastide. Arthur Ramos apresentou um projeto de pesquisa patrocinado pela UNESCO, cuja pretensão era a realização de um grande ciclo de pesquisas sobre a questão das relações raciais no Brasil.

Em 1962, Gilberto Freyre usou pela primeira vez o termo democracia racial, o qual ele defendeu com fervor. O discurso da democracia racial chegou ao ápice como um dogma no governo dos militares, entre 1964 e 1985(NASCIMENTO, 2003). Os protestos do movimento negro eram vistos como uma ameaça para a segurança nacional, de acordo com os militares. Para evitar as mobilizações dos ativistas negros, os governos militares agiram para dissipar qualquer acusação de que o governo fosse racista. Dessa forma, eles reforçaram as ideologias de democracia racial como sinônimos de nacionalismo.

Antes do fim da década de 1970, as associações de negros no Brasil tinham uma tendência culturalista e objetivos assimilacionistas; além disso, “estavam engajadas com as perspectivas de políticas clientelistas e corporativistas. Embora algumas garantias constitucionais tenham sido restabelecidas desde 1978, o Brasil retornou à democracia em 1985” (TELLES, 2003, p. 71). A democratização do país ocorria nesse período devagar e de forma desigual. Em resposta às crescentes demandas do movimento negro, alguns estados implementaram conselhos especiais sobre a condição dos negros, os quais tinham como objetivos monitorar a legislação que defendia a população negra e sugerir projetos para a Assembleia Legislativa e setores do Poder Executivo. O primeiro foi o Conselho da Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (CPDCN) de São Paulo, fundado em 1984. A experiência paulista serviu como modelo para a criação de outros conselhos em todo o Brasil, como: Bahia (1987), Rio Grande do Sul (1988) e Rio de Janeiro (1991).

Na década de 1980, proliferaram entidades formadoras de uma nova etapa do movimento negro, esta etapa se aproximou da proposta do multiculturalismo e questionou as teorias do marxismo e da democracia racial, uma vez que ambas possuíam foco universalista e se recusavam a reconhecer o racismo à brasileira e a legitimidade das reivindicações específicas dos afrodescendentes (TELLES, 2003). De acordo com Amauri Mendes Pereira (1997), no processo de redemocratização da sociedade brasileira, no início dos anos 80 do século XX, o Movimento Negro Unificado (MNU) passou a denunciar o racismo como parte estruturante da sociedade brasileira e a exigir políticas de ações afirmativas para um amplo escopo de demandas. Em 1988, comemorava-se o centenário da abolição da escravatura no Brasil havendo, portanto, uma discussão na sociedade sobre as questões dos afrodescendentes e de suas lutas por inserção social e reconhecimento.

Desse modo, a luta contra o racismo entrou na pauta dos debates que preparavam o processo da Constituinte. Assim, em 1987, na 1ª Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizado em Brasília: “nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, e configurou a partir desse momento a luta contra o racismo uma luta de toda a sociedade brasileira” (PEREIRA, SILVA, 2009, p. 224).

Os diversos direitos reivindicados pelos negros eram vistos como uma suposta ameaça ao nacionalismo (PEREIRA, SILVA, 2009, p. 224). O discurso político multiculturalista denunciava as desvantagens dos negros no Brasil, sobretudo de natureza cultural e econômica, e propunha como remédio o reconhecimento das distinções culturais e a redistribuição de recursos, os quais viriam através das políticas antirracistas. Esse novo discurso dos ativistas

negros se aproxima de um discurso de identidade, o qual é assinalado por Castells (1992), como reconhecimento da identidade e como proposta de democratização, ou seja, com abordagens do multiculturalismo. Dessa maneira, a proposta do multiculturalismo entrou na demanda do movimento social sobre a questão racial no país e na produção de autores afro-brasileiros. A pluralidade étnica da sociedade brasileira passou a constituir um discurso fundamental na busca da cidadania dos grupos que se viam discriminados na hierarquização da sociedade brasileira, como: negros e indígenas. De acordo com Taylor (1994), o multiculturalismo centra-se na política do reconhecimento e denuncia a subordinação e a exclusão das identidades como forma de opressão. Assim, as afirmações étnicas entram no jogo da disputa de poder.

Vale ressaltar que o tema do multiculturalismo surgiu nos Estados Unidos, Canadá e Europa, as chamadas sociedades pluralistas; porém, no Brasil, esse discurso foi usado no debate político dos grupos minoritários. A demanda multiculturalista dos movimentos sociais brasileiros se aproximou do tema da educação e insistiu na reformulação do currículo escolar e das práticas pedagógicas vigentes.

A partir do momento em que movimento negro brasileiro aproximou-se do discurso do multiculturalismo, surgiu novo espaço sobre a questão da identidade na proposta política das demandas para os afrodescendentes (PEREIRA, SILVA, 2009, p. 224). Antes, a questão da identidade era vista como um fator particularista e subjetivo do indivíduo ou dos grupos específicos, portanto, pertencia à esfera privada. A partir dos anos de 1980, a questão da identidade foi articulada na dimensão pública e englobou interesses políticos marcados por interesses universais. De acordo com Taylor, “o reconhecimento do direito e das identidades culturais aproximaram do fundamento que visa atribuir valor a todas as culturas” (TAYLOR, 1994, p.68-73).

No final dos anos de 1990 e início dos 2000, a categoria raça começou a ser apreciada nas ciências sociais brasileiras como um campo legítimo de estudos. Assim, considerava-se que raça e racismo eram questões importantes na análise da sociedade brasileira. Vários estudos que tratavam da questão racial no Brasil se proliferaram nas universidades, através de pesquisas que abordavam essas questões étnicas de forma mais ampla. Tal mudança sinalizou uma transformação importante na esfera acadêmica, de meados dos anos 90 até meados dos anos 2000, atraindo diversas pesquisas (TELLES, 2003). Tal questão pode ser observada pelo número significativo de painéis que foram apresentados nas reuniões acadêmicas da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais).

Nessa fase, surgiram novos estudos raciais das ciências sociais brasileiras que abordavam, especialmente, o tema da desigualdade racial no Brasil. Esses estudos contribuíram significativamente para as demandas do movimento negro contemporâneo. Além dos trabalhos produzidos no âmbito das universidades, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), órgão do Governo Federal, tem produzido alguns trabalhos que tratam da questão racial no Brasil. Em 2001, o IPEA conduziu uma pesquisa que demonstrava o quadro das desigualdades raciais no Brasil contemporâneo e, assim fundamentou os elementos que foram apropriados ao discurso do movimento negro (TELLES, 2003).

Segundo Paulo Neves (2005), no Brasil, a experiência do movimento negro está associada aos debates que giram em torno da redistribuição e reconhecimento, elementos que perpassam as demandas estabelecidas em torno das discussões sobre a questão racial. O discurso da discriminação racial dos negros pode ser entendido para a interpretação das desvantagens sociais de outros grupos, como os quilombolas. Conforme Almeida(2002), para conceituar quilombos, nos vigentes dias, deve-se levar em consideração o critério da autodefinição dos agentes sociais, a autonomia do grupo social, o modo de apropriação ou posse e o uso dado aos recursos naturais disponíveis. Quando se fala em quilombos, logo se faz uma relação entre presente e passado de um povo que precisa garantir um futuro mais digno, onde todas as discriminações possam ser reparadas numa nova expectativa de cidadania.

1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE QUILOMBOS

Sabe-se que o termo quilombo surgiu oficialmente no Brasil em 1740, quando o Conselho Ultramarino valeu-se da definição de que quilombo era “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (GOMES, 1996, p.6). Essa definição foi utilizada no Brasil durante vários anos. Alfredo Wagner de Almeida (1999, p. 12) tece algumas críticas para essa definição e nos mostra que ela se constitui basicamente de cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma “natureza selvagem” do que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo “rancho”; 5) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. De acordo com Almeida, essa noção limita-se a uma concepção de quilombo unicamente associada à reunião de escravos fugidos que

resistiam às tentativas de captura ou morte. Este exemplo poderia ser compreendido na identificação de “grupos de fugitivos que viviam na estrada à custa de roubo às fazendas ou mesmo aos passantes, ou seja, uma espécie de grupo nômade de economia predatória até uma organização complexa” (ALMEIDA, 2002, p. 17).

O conceito de quilombo foi inserido, inicialmente, nos debates historiográficos brasileiros para caracterizar a narrativa da resistência à escravidão. Estas produções científicas debruçaram-se nos documentos oficiais que retratavam as fugas e as resistências dos grupos de escravos que fugiam da escravidão. A luta por reconhecimento dos negros no Brasil foi ampliada no abolicionismo protagonizado por figuras, como: Luiz Gama, José do Patrocínio, os irmãos Rebouças, assim como os heróis anônimos da revolta dos Búzios, dos Malês e outros. Dessa forma, o quilombo foi fundamentado através de análises que se prendiam, exclusivamente, no perfil das fugas dos negros escravos e na posterior organização desses sujeitos:

Um quilombo é um esconderijo de escravos fugidos. É preciso distingui-lo dos verdadeiros movimentos insurrecionais organizados contra o poder branco. O quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela polícia ou pelo exército que tentam destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência. Quilombos e mocambos são constantes na paisagem brasileira desde o século XVI. Reação contra o sistema escravista? Retorno à prática da vida africana ao largo da dominação dos senhores? Protesto contra as condições impostas aos escravos, mais do que contra o próprio sistema, espaço livre para a celebração religiosa? Os quilombos são tudo isso ao mesmo tempo (MATOSO, 1990, p.158-9).

Essa noção de quilombos traz uma significação presa ao passado remoto de nossa história, ligado exclusivamente ao período no qual houve escravidão no Brasil. Nessa perspectiva teórica, o quilombo era exclusivamente formado através da rebelião contra esse sistema colonial escravista, ou seja, após as fugas, os negros iam se esconder e se isolar do restante da população nos lugares mais remotos da colônia. Os ex-escravos formavam agrupamentos que recebiam nomes variados, conforme as específicas regiões do Novo Mundo: quilombos ou mocambos no Brasil; palenques na Colômbia e em Cuba; cumbes, na Venezuela; marrons no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de cimarrones, em diversas partes da América Espanhola; maroons, na Jamaica, no Suriname e no sul dos Estados Unidos (REIS&GOMES, 1996).

Tal discussão passou a fazer parte do que se chama de historiografia clássica dos quilombos, que foi utilizada no Brasil por alguns intelectuais. Esse aspecto historiográfico foi responsável pela construção da ideia de quilombo como um local isolado, formado por

escravos negros fugidos. Nesse exemplo, surge logo a reflexão do quilombo de Palmares, com seu herói Zumbi, elemento que foi utilizado no discurso do movimento negro. Essa perspectiva historiográfica ganhou ênfase, no Brasil, até meados dos anos 70, especialmente através das contribuições de Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1958). Esses autores atribuíam, excepcionalmente, a origem dos quilombos a um passado histórico, cristalizando sua essência ao período em que vigorou a escravidão no Brasil. Dessa forma, os quilombos eram exclusivamente caracterizados como expressão da negação do sistema escravista, ou seja, a formação de quilombos era vista como um fato estabelecido no passado, bem distante do tempo presente.

Nos anos 1960, século XX, a historiografia brasileira questionou a ideia do caráter benevolente e não violento da escravidão, a qual foi propagada através da produção de Gilberto Freire em *Casa-grande e Senzala*. Nesta obra, Freire apresentou um discurso historiográfico em que as sociedades escravistas brasileiras foram destacadas a partir de um caráter benévolo. Ou seja, aparecia uma relação de doçura na convivência entre os senhores e os escravos domésticos. A partir dessa crítica, identificou-se que o sociólogo pernambucano generalizou sua análise em torno das categorias de espaço e tempo. Além dessa crítica feita à obra de Freire, outras propostas revisionistas foram feitas nesse período. Devem-se destacar os seguintes enfoques: a ideia de coisificação do escravo, destacada especialmente pela chamada “escola paulista”, representada por Florestan Fernandes, Emília Viotti, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni; a ênfase na resistência e heroísmo dos cativos, como destacado, por exemplo, nas obras de Clóvis Moura, Luís Luna, José Alípio Goulart e Décio Freitas. Essa última proposta realizou uma revisão do conceito clássico de quilombos, construindo um novo discurso sobre a resistência escrava no Brasil e, assim, identificou que a exploração do negro africano era acompanhada de constantes atos de rebeldia, desde tentativas de assassinato de feitores e senhores até fugas, suicídios, através da organização de comunidades negras chamadas de quilombos.

Posteriormente, foram elaboradas novas interpretações sobre a história dos quilombos no Brasil. Os estudos recentes se empenham em entender a complexa rede estabelecida entre os quilombolas e os diversos grupos da sociedade com quem os fugitivos mantinham relações (CARVALHO, 1996). Essas novas discussões apontam que os quilombos mantiveram relações com a sociedade ao seu redor, ou seja, a mesma sociedade que os dominou, muitas vezes manteve contato com quilombolas em troca de benefícios econômicos.

Os autores João José Reis e Flávio José Gomes mostram como um quilombo podia manter relações de sociabilidades com “outros” sujeitos que viviam ao redor das comunidades quilombolas. Eles “exemplificam essa consideração, através das análises como as que foram desenvolvidas em torno da história dos coiteiros no quilombo do Oitizeiro - Bahia, 1806” (REIS&GOMES, 1996 p. 12). João Reis problematiza a perspectiva historiográfica que considerava que escravos fugidos viviam escondidos, estabelecendo apenas relações divergentes com os moradores livres. Na rediscussão do conceito de quilombos, Flávio dos Santos Gomes apresenta a ideia de "campo negro". Essa relação destaca como “os negros viviam uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados que envolveram, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos” (REIS&GOMES, 1996 p. 23).

Os debates historiográficos que enfatizavam a construção de um discurso de quilombos através de um engajamento social procuram dar ênfase às diversas formas de resistência escrava. Segundo Munanga e Gomes (2006), a história da escravidão no Brasil foi articulada mediante a luta que estabeleceu uma organização dos escravos. Esses movimentos eram caracterizados através de atos de coragem, os quais eram caracterizados pelo que se convencionou chamar de “resistência negra”. De acordo com essa análise, os processos de resistência foram desencadeados através de diferentes formas. Contudo, as que ganharam destaque foram as seguintes: a insubmissão às condições de trabalho; as revoltas; as organizações religiosas, como as irmandades e terreiros de candomblé; e as fugas, até mesmo da formação dos chamados mocambos ou quilombos.

A partir dos novos debates revisionistas produzidos no âmbito da historiografia brasileira, concluiu-se que o conceito de quilombo não estava vinculado apenas ao passado remoto da escravidão. Esses historiadores denunciavam que os remanescentes de comunidades de quilombos desenvolveram vários processos de organizações sociais do território, a partir das seguintes características: fugas com ocupação de terras livres; ocupação de terras doadas; ocupação de terras de heranças; ocupação de terras recebidas como pagamento de serviços prestados ao Estado, dentre outros. Desse modo, foi possível inferir que muitos dos atuais quilombos se formaram antes e depois da Abolição. Assim, os quilombos são analisados como um dos inúmeros movimentos sociais da resistência dos negros na América⁹.

⁹ As contribuições destes autores são importantes, todavia essas não destacam as diversidades das relações entre escravos e sociedade escravocrata e nem as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra.

Nos novos estudos sobre quilombos, eles não são mais vistos como grupos que surgiram genuinamente, através da resistência que os negros estabeleceram no período da abolição. Os estudiosos dessa temática costumam apontar diversas possibilidades para explicar a origem dos quilombos contemporâneos. Sendo que as mais prováveis se enquadram nas seguintes probabilidades: da prestação de serviços guerreiros, em períodos de guerras ou rebeliões; de prestações de serviços religiosos; de desagregação de fazendas de ordens religiosas; da ocupação de fazendas desagregadas devido a enfraquecimento econômico; da compra e doação ou herança, entre outros (ABA, 1994, n.1). O problema maior é que esses casos não esgotam as múltiplas realidades das comunidades quilombolas, ou seja, admitir que há várias realidades de quilombolas já é um bom começo.

No Brasil, a partir dos anos 70 do século XX, sobreveio uma preocupação acentuada em torno da discussão da identidade das comunidades negras rurais. Esses debates formam travados especialmente pelos antropólogos e militantes dos movimentos sociais, com ênfase maior do movimento negro. Esta luta proclamava reivindicação de uma reparação da incomensurável dívida do Estado brasileiro para com a população negra, que sofre a dupla opressão: como camponesa e como parte de um grupo racial inserido numa sociedade pluriétnica, mas desigual. Por conta desses debates, foram promovidas novas perceptivas em torno da conceituação de quilombos. Portanto, essas abordagens associam a ideia de quilombos à formação dos grupos dos descendentes de pessoas que foram escravizadas que vivem tanto no período do Brasil colonial, como em períodos posteriores. Com isso considera-se que ocorra um processo de resistência permanente por parte dos sujeitos, que vivem nessas comunidades.

O movimento negro (BRASIL, 2008) prefere utilizar, no momento atual, a denominação comunidades negras rurais, pois tem uma significação muito abrangente, podendo ser empregada para indicar qualquer situação social em que os agentes a ela referidos se autorrepresentem como “pretos” e/ou descendentes de escravos africanos que vivam em meio urbano ou rural (ALMEIDA, 1996). Tal discussão acionou a crescente organização dos trabalhadores do campo e a ascensão do movimento negro enquanto movimento político, que afirma a identidade étnica inserida no conjunto das lutas dos trabalhadores pela posse da terra.

Conforme Almeida, para conceituar quilombos nos dias vigentes, deve-se levar em consideração o critério da autodefinição dos agentes sociais, a autonomia do grupo social, o modo de apropriação ou posse e o uso dado aos recursos naturais disponíveis (ALMEIDA,

(1996). Esses agrupamentos que são vistos pelas abordagens atuais recebem diferentes nomenclaturas, como: terras de preto, território negro e comunidades de quilombos. Contudo, todas essas denominações são utilizadas por vários autores para enfatizar a categoria de quilombo como uma *coletividade camponesa*, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade (ALMEIDA, 1999). Presentemente, a identidade quilombola vem sendo discutida, no Brasil, a partir da necessidade de lutar pela terra. A consciência em torno da identidade quilombola constitui o critério fundamental para o reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombo. Assim sendo, o processo de conscientização da identidade quilombola tornou-se um critério essencial na luta pelo reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombos.

Os estudos sobre a identidade quilombola têm preocupado muitos intelectuais, sobretudo os antropólogos, pois vários grupos quilombolas estão no processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. As teorias enfatizam os estudos das diferenças culturais dessas comunidades quilombolas, que são reconhecidas como grupos étnicos. A fim de amparar essa discussão, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do ADCT anunciou, em 1994, um balanço que define o termo “remanescente de quilombo (ABA, 1994, n.1):

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

Essa definição da ABA promoveu uma mediação em intelectuais e moradores das diversas comunidades brasileiras que passaram a usar essa definição visando à aplicação da lei. Nessa fase, os estudos antropológicos eram utilizados, ora para comprovar, ora para negar a existência de comunidades quilombolas, as quais podem ser vistas como comunidades tradicionais, com culturas, dialetos, formas de produção e regras internas próprias. Dessa forma, as relações sociais que caracterizam um perfil especial de identidade étnica são expressas por sinais diacríticos e nas experiências simbólicas.

Atualmente, no Brasil, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, conceito construído com base em conhecimento

científico antropológico e sociológico, e fruto de ampla discussão técnica, reconhecido pelo Decreto nº 4.887/03 em seu art. 2º (ARRUTI, 2004,¹⁰). Cabe ressaltar, inclusive, que esse critério de identificação foi utilizado na convenção 169 da OIT e acabou repercutindo na legislação nacional. O Estado brasileiro, por meio dos órgãos públicos, trabalha com esta categoria, assim como toda a sociedade: imprensa, órgãos públicos e agentes políticos. Hoje se fala de quilombos como uma designação jurídico-constitucional para delimitação do território quilombola. Portanto, entende-se que é relevante a elaboração de estudo aprofundado que ampare os elementos constituintes do conceito de quilombo.

A caracterização de um grupo como remanescente de quilombos baseia-se nos seguintes elementos: identidade étnica, territorialidade, autonomia¹¹. Na atual discussão da antropologia, os quilombos são percebidos como “grupos étnicos”, mediante a análise da organização social de comunidade. Assim, o foco da investigação torna-se, de fato, a “fronteira étnica que define o grupo” (BARTH, 1998, p. 185-227). Esta, segundo Barth, não pode ser vista como uma forma de organização social definitiva; o que interessa, de fato, é a autoatribuição e a atribuição por outros, ou seja, a atenção que recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como uma população distinta. Portanto, a interação não é, em si, o único fator gerador de cultura e de limites para cada grupo. Também se observam os contatos externos a um grupo, que se configuram como constitutivos da estrutura desse grupo enquanto comunidade. Esta, por sua vez, é organizada por meio de uma construção coletiva, simbolicamente instituída.

A comunidade como experimentada por seus membros — não consiste em estrutura social ou “no fazer” do comportamento social. Ela é inerente “no pensar” sobre ela. É nesse sentido que podemos falar de comunidade como um construto simbólico antes que estrutural. Ao se procurar compreender o fenômeno da comunidade, nós temos que considerar suas relações sociais constituintes como repositórios de significado para seus membros, não como um conjunto de elos mecânicos. (Cohen, 1985, p. 40).

Este conceito de comunidade serve para analisar que a etnicidade se constrói nos limites da sociedade menor. A estrutura comunitária das comunidades de quilombos se estabelece por meio de vínculos demarcados pelo pertencimento. O sentimento de pertença, que é articulado nas comunidades quilombolas se estabelece através da ligação do grupo à

¹⁰ Entrevista concedida em 10/03/2004. Disponível em www.comciencia.br

terra, o que se configura na expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. Nessas comunidades, o parentesco constitui-se por meio de normas que indicam ligação ou exclusão de membros.

O uso comum da terra é caracterizado através da ocupação do espaço que tem por base os laços de parentesco e de vizinhança, assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade (ARRUTI, 2006). Dessa forma, as comunidades de quilombos podem ser vistas como grupos minoritários que valorizam acentuadamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas, a fim de ajustar-se às pressões sofridas. Nessa perspectiva, os indivíduos constroem identidades que estão relacionadas e em conexão com a terra, enquanto território impregnado de significações referentes à resistência cultural.

O recente conceito de quilombos que é desenvolvido no Brasil, sobretudo nos estudos antropológicos, discorre acerca da luta política em torno das reivindicações das comunidades que se inserem no perfil de remanescentes de quilombo. Essa causa tem movido diversos movimentos sociais no campo, que se baseiam na seguridade do direito da terra, determinado através da constituição de 1988(ANDRADE, 2000). Ao tomar como base a vigência da lei estabelecida constitucionalmente e novas discussões teóricas dos quilombos, a Fundação Palmares catalogou e reconheceu diversas comunidades no Brasil (BRASIL, 1998).

1.3 LEGISLAÇÃO A RESPEITO DOS QUILOMBOS NO BRASIL: DA CONSTITUIÇÃO 1988 AOS DIAS ATUAIS

As demandas por reconhecimento e redistribuição das comunidades quilombolas brasileiras surgiram em torno da estruturação da Nova Constituição Nacional. O termo remanescente de quilombo surgiu no Brasil depois da produção da Constituição de 1988, como resultado da mobilização do movimento negro, que assegurou às comunidades quilombolas a propriedade de suas terras. O texto constitucional entendeu o conceito como uma categoria histórica atemporal, por isso estabeleceu uma relação direta entre a ideia de quilombo e a organização do território étnico. Dessa forma, o direito constitucional brasileiro determinou a revisão do conceito de quilombos, uma vez que compreende o quilombola não necessariamente, como descendente de escravos que fugiam e se embrenhavam nas matas antes do fim da abolição (SILVA, 1991). O conceito jurídico de quilombo surgiu depois da elaboração da Constituição, a qual é considerada um marco importante no tocante aos direitos

e às políticas sociais dos quilombolas. Antes da Constituição de 1988, as lutas das comunidades estavam inseridas no contexto dos movimentos sociais que reivindicavam políticas em torno da posse da terra e do território.

Após a Constituição de 1988, o Estado brasileiro passou a ter a obrigação de catalogar e identificar as comunidades quilombolas, onde se localizam, quantos moradores possuem, como vivem e quais dificuldades fundiárias encaram. Desse modo, foi articulada uma luta empreendida entre ativistas, dirigentes dos movimentos sociais, membros de organizações não governamentais, bem como intelectuais empenhados na transformação social progressista. Esse movimento tem promovido a visibilidade desses grupos, até então desconhecidos da sociedade e ignorados pelo poder público. Como frutos dessa luta, podem-se citar: a construção de um arcabouço de leis e normas; o estabelecimento de políticas públicas e programas governamentais dirigidos aos quilombolas; além de uma centena de titulações.

Logo após a declaração da Constituição de 1988, surgiram alguns questionamentos sobre os critérios de identificação dos remanescentes de quilombos, tais como: quem seriam considerados remanescentes. As lideranças negras inquietaram-se com o uso da expressão “remanescente”, pelo medo de que fossem beneficiadas apenas as antigas comunidades quilombolas, excluindo de serem contempladas as demais comunidades negras. Observa-se que, após a promulgação da Constituição de 1988, foi estabelecido um campo de disputas simbólicas em torno da lei, uma vez que o Art. 68 ADCT, que suscitou estranhamento, pois ele, para muitos, era tudo, menos claro. Parecia tratar-se de uma indenização, mas outro fator que intrigava ainda mais era o da definição de Remanescente de Quilombolas e como seriam reconhecidas essas comunidades. O que não imaginavam é que todo o Artigo traria um ciclo de discussões a fim de obstar o direito garantido constitucionalmente.

A princípio, pensou-se na possibilidade de buscar as características biológicas dos sujeitos que habitavam os sítios dos antigos quilombos (BRASIL, 2008). Dessa forma, surgiu a necessidade de se efetivar o mapeamento e o reconhecimento dos sujeitos que residiam nos antigos sítios. O primeiro passo para garantir a efetivação dos direitos dos negros e dos quilombolas foi a criação da Fundação Cultural Palmares, no dia 22 de agosto de 1988. Esse novo órgão do Estado brasileiro nasceu associado ao Ministério da Cultura (Minc) e tinha como principal objetivo estabelecer uma gestão voltada para a garantia dos direitos constitucionais reivindicados pelos movimentos negros em suas variadas derivações, como o movimento quilombola. O principal discurso que fundamentou a criação da FCP foi a ideia de

promoção da igualdade no Brasil. No aniversário de 21 anos da FCP o então presidente da fundação, Zulu Araújo, afirmou o seguinte¹²:

Nessa trajetória, a liderança que a Fundação exerceu no campo institucional é incontestável. Esteve presente nos vários espaços onde a questão racial se desenrolava. Na luta pela aprovação do Estatuto da Igualdade Racial e na defesa dos quilombolas. Na valorização, preservação e difusão das manifestações culturais afro-brasileiras e na campanha pelas cotas na Universidade e no registro da capoeira como Patrimônio Cultural Brasileiro. Enfim, muitos debates, reflexões, troca de experiências, erros, acertos (muitos acertos) e tudo que uma caminhada de 21 anos pode proporcionar. Mas nada disso nos tira o direito de afirmar que valeu e continua valendo a pena, como dizia o grande poeta português, desde que a alma não seja pequena.

No decorrer dos anos de 1990, a FCP atuou na perspectiva de promover o reconhecimento das comunidades quilombolas brasileiras por conta da necessidade de promover a demarcação das mesmas. O texto constitucional não deixava claro como seria efetivada a garantia do direito às terras para os quilombolas. Nessa fase, o Estado brasileiro, por meio da FCP, visava responder às seguintes perguntas: Quem são os quilombolas? Seriam apenas os descendentes de escravos que fugiam e se embrenhavam nas matas? Onde eles residem? Como o Estado poderá garantir seus direitos? Diante dessas questões, a Fundação Palmares, com o apoio da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), chegou à conclusão de que os quilombolas seriam reconhecidos por qualidades culturais substantivas e por sua história de lutas pretéritas demarcadas através da memória social (ARRUTI, 2006).

Durante o período de 1990-2000, tornou-se comum no Brasil ouvir a expressão quilombolas ou remanescente de quilombo. Porém, é importante salientar que essas terminações possuem uma conotação que está marcada a partir de diversos contextos e por múltiplas análises. No biênio 1994-96, a diretoria da ABA escolheu o tema dos quilombos como eixo central da sua gestão. Essa escolha foi respaldada na experiência reflexiva e prática acumulada pelos antropólogos brasileiros na defesa dos grupos minoritários estudados, sobretudo os povos indígenas e as populações negras. A partir do projeto Terra de Quilombos, a ABA promoveu uma aproximação entre as Comunidades Negras do Brasil e os dispositivos da Lei e, assim, surgiram discussões travadas sobre o reconhecimento dos quilombolas (O'DWYER, 1995).

No período 1998-2000, o Projeto da ABA Terras de Quilombos organizou dois encontros, os quais objetivaram capacitar lideranças para o exercício de luta de reconhecimento dos direitos dos quilombos através das discussões sobre identidade étnica e

¹²Artigo publicado no *Jornal A Tarde*, 19/08/2009.

territorialidade (BRASIL, 2007). Nesses encontros foram desenvolvidos trabalhos de mobilização visando à implementação do Artigo 68. As pessoas que participavam desses eram representantes de comunidades que participavam de encontros, seminários, cursos de formação ou de capacitação. O principal objetivo desses espaços de discussões era o de promover a aprendizagem sobre uma série de conhecimentos considerados necessários para seu reconhecimento e legitimação das comunidades quilombolas¹³. Portanto, a grande maioria dos estudos desenvolvidos ressaltava a diversidade dos processos que deram origem à formação dos antigos quilombos e a complexidade das relações estabelecidas entre essas comunidades e os demais grupos sociais residentes a sua volta.

A ABA teve um papel determinante na evolução dos debates sobre quilombos no Brasil e isso nos mostra que a questão quilombola, como toda questão pública, foi construída pelos atores sociais. Isso não foi uma mera consequência de um passado histórico ou de memória da escravidão. Convencionou-se interpretar que o que caracteriza uma atual comunidade quilombola é sua descendência do campesinato negro constituído durante o período escravocrata¹⁴. Com isso, os antropólogos passaram a participar ativamente dos processos de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Esses pesquisadores utilizaram teorias que enfatizam os estudos das diferenças culturais das comunidades quilombolas que são reconhecidas como grupos étnicos.

Cabe ressaltar, conforme já foi citado no presente capítulo, que essa discussão tornou-se acalorada depois de 1988. Contudo, o processo de identificação dos quilombolas está associado a um período que antecede a produção da Nova Constituição. De acordo com Arruti (1997), o movimento que busca a identificação das comunidades quilombolas brasileiras foi influenciado pela discussão da questão indígena, nos idos anos 30 do século XX. A partir da década de 1970, o campo indigenista aproximou-se das discussões sobre emergências étnicas. Neste novo cenário, o autor afirma que nessa década surgiram os primeiros trabalhos que deixaram de tematizar o desaparecimento dos grupos indígenas do Nordeste ao se utilizar outros referenciais analíticos e, cada vez mais, repensá-los sob o modelo da etnicidade.

¹⁴ BRASIL, (2008), Instrução Normativa n.º 49 do INCRA. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

De acordo com O'Dwyer (1995), foram formulados os novos significados de quilombo, sobretudo no início dos anos 90 do século XX. Isso aconteceu em outubro de 1994, em reunião realizada pelo Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia, quando foi elaborado um documento contendo posições sobre os diversos significados de quilombo (NUER, v. 1, n. 1, 1997). Conforme esse documento destaca, o termo quilombo adquiriu novos significados na literatura e também para os grupos, indivíduos, associações, além de organizações. Tal documento era destinado ao Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela Fundação Cultural Palmares, pois estava em pauta a aplicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal, que “confere às Comunidades Remanescentes de Quilombos o direito ao Título de Domínio de posse das terras que ocupam” (NUER, v. 1, n. 1, 1997). Nota-se que dentre os intelectuais brasileiros mais engajados nos debates sobre os quilombolas, os antropólogos ganham maior destaque, pois foi no âmbito dos grupos de estudos da ABA que a nova noção de identidade quilombola foi redefinida no Brasil.

No governo do presidente Fernando Henrique Cardoso (de 1995 a 1998 e de 1999 a 2002), o reconhecimento e a demarcação de território quilombola eram feitos através das orientações dos laudos antropológicos. Entre dezembro de 2000 e janeiro de 2001, a Presidência da República editou duas medidas provisórias visando criar novas competências funcionais para a Fundação Cultural Palmares, com o intuito de promover a celeridade dos processos de identificação, delimitação e demarcação das terras desses remanescentes.

No dia 10 de setembro de 2001, foi publicado o Decreto n.º 3912/2001, com o objetivo de regulamentar as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas (TRECCANI, 2006). Esse novo decreto especificava quais seriam as áreas que poderiam ser consideradas propriedade das comunidades remanescentes de quilombolas. O Decreto n.º 3912/2001 foi editado com base nas determinações da subchefia para Assuntos Jurídicos da Casa Civil da Presidência da República, a qual considerou que o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA produziram ações ineficazes para promover os processos de desapropriações e reconhecimento do domínio de terras em favor das comunidades quilombolas. Naquele momento prevalecia o entendimento de que o Estado deveria reconhecer somente os territórios que estivessem ocupados pelos quilombos desde 1888 e houvesse a presença de remanescentes em outubro de 1988. Assim, o Estado brasileiro estabeleceu que os critérios dos

processos de reconhecimento deveriam incluir as análises antropológicas e sociológicas desenvolvidas por técnicos contratados pelo Estado.

A fim de amparar essa discussão, a ABA, na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do ADCT, anunciou, em 1994, um balanço que define o termo “remanescente de quilombo”¹⁵:

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

Dessa maneira, os estudos antropológicos compreendiam essas comunidades como comunidades tradicionais, com culturas, dialetos, formas de produção e regras internas próprias (ABA, 1994). Deste modo, as relações sociais deveriam caracterizar um perfil especial de identidade étnica, e serem expressas por sinais diacríticos e nas experiências simbólicas. Para esses estudos antropológicos, a caracterização de um grupo como remanescente de quilombos baseia-se nos seguintes elementos: identidade étnica, territorialidade, autonomia (ARRUTI, 2006). Na atual discussão da antropologia, os quilombos são percebidos como “grupos étnicos”, mediante a análise da organização social de comunidade. Assim, o foco da investigação torna-se, de fato, a “fronteira étnica que define o grupo” (BARTH, 1998). Esta, segundo Barth, não pode ser vista como uma forma de organização social definitiva. O que interessa, de fato, é a autoatribuição e a atribuição por outros. Ou seja, a atenção recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como uma população distinta. Portanto, a interação não é, em si, o único fator gerador de cultura e de limites para cada grupo. Também se observam os contatos externos a um grupo que, são também constitutivos da estrutura desse grupo enquanto comunidade, a qual é organizada por meio de uma construção coletiva, simbolicamente instituída.

A comunidade como experimentada por seus membros — não consiste em estrutura social ou “no fazer” do comportamento social. Ela é inerente “no pensar” sobre ela. É nesse sentido que podemos falar de comunidade como um construto simbólico antes que estrutural. Ao se procurar compreender o fenômeno da comunidade, nós temos que considerar suas relações sociais constituintes como repositórios de

¹⁵ ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. In: Boletim Informativo NUER, n.1.

significado para seus membros, não como um conjunto de elos mecânicos. (COHEN, 1985, p. 98).

Por meio desse conceito de comunidade, compreende-se que a etnicidade se constrói nos limites da sociedade menor. Portanto, a estrutura comunitária das comunidades de quilombos era pensada através da análise dos vínculos demarcados pelo pertencimento. Compreende-se que o sentimento de pertença, que é articulado nas comunidades quilombolas, se estabelece através da ligação do grupo à terra, o que configura a expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. Assim, os laudos antropológicos passam a analisar, nessas comunidades, a significação do sentido do parentesco no contexto da articulação das relações sociais e na demarcação do território, por meio de normas que indicam ligação ou exclusão de membros. Consequentemente, para emitir um laudo antropológico leva-se em consideração a perspectiva do uso comum da terra, o qual é caracterizado através da ocupação do espaço que tem por base os laços de parentesco e de vizinhança, assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade (ARRUTI, 2006).

Nesse período, além da ABA, outros segmentos da sociedade civil se estruturaram no contexto da luta por afirmação de direitos das comunidades quilombolas. No período de 17 a 19 de novembro de 1995 foi realizado, em Brasília (DF), o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais com o objetivo de debater as principais demandas das comunidades quilombolas brasileiras e, assim, efetivar as conquistas adquiridas a partir da constituição de 1988. Nesse encontro foi constituída a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais (CNACNRQ), composta de oito integrantes: sete representantes de associações locais – Conceição das Crioulas (PE), Silêncio do Mata (BA), Rio das Rãs (BA), Kalungas (GO), Mimbó (PI), Furnas do Dionísio e Boa Sorte (MS) _ e uma entidade de representação em nível regional, a Coordenação Estadual dos Quilombos do Maranhão. Depois dessas reuniões, o movimento foi se consolidando numa dimensão nacional e constituindo-se como interlocutor indispensável aos antagonismos sociais que envolvem aquelas territorialidades específicas. Por isso, as comunidades de quilombos podem ser vistas como grupos minoritários que valorizam acentuadamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas, a fim de ajustar-se às pressões sofridas. Afinal, acredita-se que os indivíduos constroem identidades que estão relacionadas e em conexão com a terra, enquanto território impregnado de significações relacionadas à resistência cultural.

1-4 POLÍTICAS PÚBLICAS POSTAS EM PRÁTICA NOS ÚLTIMOS ANOS: FOCADAS EXCLUSIVAMENTE NOS QUILOMBOS

No início do Governo Lula, em 2003, foram adotadas novas medidas em prol do direito quilombola. Nesse momento, foram mobilizadas diversas manifestações de organizações ligadas às comunidades negras, as quais criaram expectativas positivas em relação à possibilidade de que o Governo Lula pudesse levar a essa mudança de paradigma no processo de reconhecimento das comunidades quilombolas. Vários militantes que atuavam na luta por reconhecimento das populações negras concentraram-se nos centros de poder que gravitavam em torno da Presidência da República (ALMEIDA, 2005). Em dezembro de 2003, a Coordenação Nacional Quilombola enviou uma carta ao então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, destacando o estágio no qual se encontravam os processos de reconhecimento das comunidades quilombolas brasileiras. Nesta carta havia a denúncia de que a Fundação Cultural Palmares (FCP) não tinha quadros qualificados para assumir a tarefa de titulação (TRECCANI, 2006).

Nesse período, o Brasil torna-se signatário da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), que trata dos povos tradicionais. Com isso, várias medidas foram adotadas, especialmente em seus Artigos 13 a 19, nos quais estão elencadas prioridades sobre a titulação e garantia de uso dos recursos naturais das terras ocupadas pelos povos tradicionais. Essa convenção está de acordo com o Pacto Internacional dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas da Organização das Nações Unidas¹⁶, o qual considera que as minorias étnicas e nacionais são grupos que se diferenciam da maioria da população em razão de sua língua, nacionalidade, religião e/ou cultura. Dessa forma, acredita-se que essas minorias criam relações com o território, desempenhando uma função fundamental na construção de sua identidade cultural coletiva.

A Convenção 169 da OIT considera as comunidades quilombolas como “povo tribal”, portanto os direitos dos quilombolas estão inseridos no contexto dos povos tradicionais, incluindo nesse exemplo os povos indígenas. Nos subsequentes artigos estão presentes os seguintes dispositivos:

¹⁶ BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos. Portal SDH. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.gov.br/> Consultado em 23/05/2013.

Artigo 13 –

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

No artigo 14 linha 1 põe em destaque esta questão ao assinalar que:

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. (...)

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Partindo desse conceito, os direitos dos quilombolas foram inseridos numa interpretação mais abrangente, o que permitiu aplicar os argumentos do Direito Internacional no processo de reconhecimento desses povos por meio da Convenção 169 da OIT, a qual assegura que: “o que deve ser considerado no processo de identificação é a forma de criar, fazer e viver dos povos tradicionais, independentemente do tempo e do local¹⁷.” Vale observar que o Brasil é signatário da Convenção 169 da OIT e que esta está contida na Constituição Federal desde 2003. É, portanto, um dispositivo de extrema importância para fundamentar e auferir às lutas enfrentadas pelas comunidades quilombolas principalmente o fundamento jurídico em torno das garantias de seus direitos. O governo brasileiro passou a partilhar o entendimento da legislação internacional e a aplicar a referida convenção com relação às comunidades quilombolas paralelamente ao relatório do Estado Brasileiro.

A Convenção 126 da OIT reforça a arguição de inconstitucionalidade: ainda quando não se queira comprometer o Tribunal com a tese da hierarquia constitucional dos tratados sobre direitos fundamentais ratificados antes da Constituição, o mínimo a conferir-lhe é o valor de poderoso reforço à interpretação do texto constitucional que sirva melhor à sua efetividade: não é de presumir, em Constituição tão ciosa da proteção dos direitos fundamentais quanto a nossa, a ruptura com as convenções internacionais que se inspiram na mesma preocupação (ADI 1.675- MC, Rel. Min. Sepúlveda Pertence, julgamento em 24-9-97, DJ de 19-9-03).

¹⁷Organização Internacional do Trabalho (OIT): **Convenção relativa a Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes** (Nº 169). 1989.

A Convenção 169 da OIT foi ratificada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20/6/2002, e entrou em vigor em 2003. Esta confirmação é compreendida pelo STF como condição necessária e suficiente para a introdução da norma internacional em caráter de lei ordinária e de aplicação direta. A Convenção da OIT assegurou o direito de reconhecimento da identidade e da demarcação de terras das comunidades quilombolas nos seus artigos 13 a 19, nos quais se encontram elencadas primazias sobre a titulação, a garantia de uso dos recursos naturais e sobre o demarcação das terras tradicionalmente ocupadas. Embora os tratados internacionais tenham eficácia de lei ordinária no Brasil, estes têm um caráter especial oriundo da própria procedência, e são distintas de simples leis ordinárias na sua forma de operação, anulação e reivindicação. De fato, para parte respeitável da doutrina, os tratados internacionais devem ser interpretados como normas de camada intermediária, na medida em que são inferiores às normas constitucionais, mas necessariamente interpretadas como superiores às normas ordinárias.

Na perspectiva de promover mudanças efetivas no processo de garantia de direitos das comunidades quilombolas e assim atender às expectativas dos movimentos sociais vinculados a essas comunidades e dos organismos internacionais como a OIT, o governo Lula criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a qual tinha como principal objetivo a consolidação do reconhecimento e redistribuição de direitos das comunidades negras. Esse grupo de Trabalho (GT) foi formado a partir de um vínculo intersetorial com 14 ministérios, contou com a participação ativa de três representantes das comunidades de quilombos escolhidos pela SEPPIR, e foi coordenado pela Casa Civil e pela própria SEPPIR (TRECCANI, 2006). Depois da criação da SEPPIR, o governo criou um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), o qual se voltou para essa temática. A consolidação desse grupo promoveu a assinatura, em novembro de 2003, do Decreto n.º 4.887, que regulamentava os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

O GTI promoveu novos debates sobre o reconhecimento das comunidades quilombolas no Brasil e, assim, a legislação local foi modificada visando atender as especificidades da legislação internacional. Essa discussão da temática dos quilombos foi acalorada especialmente a partir dos finais dos anos 90 do século XX, quando a Fundação Palmares identificou, por meio de um censo, os antigos sítios das comunidades quilombolas do Brasil. O autorreconhecimento foi garantido no Estado do Pará em 1999 (Decreto nº 3.572,

de 22 de julho de 1999)¹⁸. Depois desse critério que surgiu na região norte, todo o Brasil passou a considerar remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição. Esses grupos são identificados de acordo com análises sobre as relações territoriais específicas, como: presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência contra a opressão histórica sofrida. Dessa forma, surgiram as primeiras possibilidades de se promover o reconhecimento de identidades e de direitos, bem como a redistribuição material e simbólica, e a representação política no espaço público para os quilombolas.

A partir de 20 de novembro de 2003, foi outorgado pelo Presidente da República o Decreto 4.887/03, que trata do procedimento de demarcação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras quilombolas. Esse decreto revogou o Decreto nº 3912/2001, reafirmando a competência do INCRA, sem excluir a participação do Ministério da Cultura e da Fundação Cultural Palmares, além de estabelecer o critério de autoatribuição ou autodefinição como o legal para a identificação das comunidades dos “remanescentes de quilombos”, em concordância com os conceitos modernos da Antropologia e com o direcionamento dado pelo Direito Internacional. Finalmente, o artigo 2º do Decreto 4887/2003 consagra¹⁹:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

¹⁸ **PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA.** Diagnóstico de Ações Realizadas, Julho de 2012.

¹⁹ Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/hm/leis/fed4.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2012.

O novo decreto foi o regulamento criado em prol da efetividade do Art. 68. Ele, além de ter definido o critério da autoatribuição como forma de identificação das comunidades “remanescentes de quilombolas” em observância às normas internacionais e aos conceitos contemporâneos da antropologia, fixou como sendo do INCRA a responsabilidade de delimitar, demarcar e titular essas áreas, mediante uso, se necessário, da desapropriação. Através desses novos artigos, passou-se a promover políticas públicas afirmativas, como também a preservar a cultura tradicional das comunidades quilombolas no Brasil. Portanto, a legislação abriu possibilidades de se analisar as várias formas de expressão e modos de viver desses grupos.

O Decreto de 2003 determinou novos procedimentos para o reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios quilombolas, a fim de atender ao art. 68 do Ato Disposições Constitucionais Transitórias. De acordo com o Decreto n.º 4887/2003, as etapas do procedimento de regularização dos territórios são as seguintes:

Quadro 04: Procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de acordo com o Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003.

Etapas	Definição
1ª	O início do procedimento da regularização do território pode surgir da iniciativa do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ou por requerimento de qualquer interessado da comunidade, assim como qualquer entidade ou associação representativa quilombola.
2ª	Autodefinição da comunidade como remanescente de comunidade de quilombos.
3ª	Inscrição da declaração de autodefinição junto à Fundação Cultural Palmares visando a expedição da certidão de registro.
4ª	Identificação e delimitação do território executada pelo INCRA.
5ª	Publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) no Diário Oficial da União e do estado no qual se localiza o território.
6ª	Notificação dos ocupantes do território a ser realizada pelo INCRA sobre prazo para apresentação de contestação ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).
7ª	Apresentação de contestações ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) feitas pelos interessados no prazo de 90 dias.
8ª	Consulta aos órgãos federais para manifestarem-se concomitantemente no prazo de 30 dias sobre o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).
9ª	Julgamento das contestações pelo Comitê de Decisão Regional do INCRA.
10ª	Publicação de portaria de aprovação definitiva do

	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) pelo INCRA que reconhecerá e declarará os limites do território quilombola a ser titulado.
11 ^a	Apreciação da circunstância fundiária do território pleiteado, considerando-se a possibilidade de reconhecimento da incidência dos mesmos sob áreas públicas ou privadas após o julgamento das contestações.
12 ^a	Realização de procedimento desapropriatório de particulares, que possuam títulos de domínio particulares válidos.
13 ^a	Reassentamento de ocupantes não quilombolas pelo INCRA, caso preencham os requisitos da legislação agrária.
14 ^a	Demarcação do território pelo INCRA.
15 ^a	Concessão do título de reconhecimento de domínio pelo INCRA à comunidade quilombola, em nome da respectiva associação legalmente constituída.
16 ^a	Registro cadastral do imóvel pelo INCRA.
17 ^a	Registro do título no Registro de Imóveis de acordo com a Lei Federal de Registros Públicos.

Fonte: PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. Diagnóstico de Ações Realizadas, Julho de 2012.

O novo Decreto alterou a noção de territorialidade das comunidades quilombolas brasileiras, uma vez que considerou como critério legítimo de identificação territorial, a ligação dos remanescentes das comunidades quilombolas com a terra em que se encontram. O próprio INCRA, em sua Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, instituiu que caberia à FCP a certificação da declaração escrita de autoatribuição de qualquer comunidade que desejasse ser beneficiária da norma através da expedição de Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos. Esse procedimento acontece por iniciativa do INCRA ou por requerimento de qualquer comunidade que se autoidentifique como descendente de quilombos. E, a partir desses passos, iniciam-se os estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, em que constarão informações cartográficas, fundiárias, agrônomicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas com elaboração a cargo da Divisão Técnica da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, depois de concluído, ao Superintendente Regional para decisão e encaminhamentos subsequentes²⁰.

²⁰ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <<http://www.cpsp.org.br/htm/leis/fed4.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2012.

Conforme Artigo 10 da citada Instrução Normativa Nº 20 do INCRA, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação será feito por etapas, e deverá conter: um relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural do território quilombola; a planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área; o cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos; o cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio relativos ao território pleiteado; o levantamento da cadeia dominial completa do título de domínios e de outros documentos similares inseridos no perímetro do território pleiteado; o levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira ou situadas em terrenos de marinha, em terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou pela Superintendência de Patrimônio da União (SPU) em terras dos estados e municípios; e parecer conclusivo da área técnica sobre a legitimidade da proposta de território e a adequação dos estudos e documentos apresentados pelo interessado por ocasião do pedido de abertura do processo.

Logo após, o Superintendente Regional dará publicidade do Relatório, notificará os confrontantes e comunicará aos órgãos e entidades relacionadas no art. 12. A partir daí, os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação junto à Superintendência Regional, juntando as provas pertinentes. As contestações e manifestações serão analisadas e julgadas pelo Comitê de Decisão Regional (CDR), depois de ouvidos os setores técnicos e a procuradoria regional. Realizado o julgamento das contestações e manifestações, o CDR aprovará definitivamente o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território e o submeterá à Presidência do INCRA para publicação de portaria reconhecendo e declarando os limites do território quilombola. A Instrução Normativa Nº 20, com base no Decreto 4887/2003, orienta²¹:

Art. 16. Incidindo os territórios reconhecidos e declarados sobre unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional e áreas de faixa de fronteira, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando garantir a

²¹Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/hm/leis/fed4.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2012.

sustentabilidade dessas comunidades, ouvidos, conforme o caso, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente - IBAMA, ou a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional.

Art. 17. Se os territórios reconhecidos e declarados incidirem sobre terrenos de marinha, a Superintendência encaminhará o processo a SPU, para a emissão de título em benefício das comunidades quilombolas.

Art. 18. Constatada a incidência nos territórios reconhecidos e declarados de posse particular sobre áreas de domínio da União, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando à retomada da área.

Art. 19. Incidindo os territórios reconhecidos e declarados sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos municípios, a Superintendência Regional encaminhará os autos para os órgãos responsáveis pela titulação no âmbito de tais entes federados.

Parágrafo único. A Superintendência Regional poderá propor a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação, visando à execução dos procedimentos de titulação nos termos do decreto e desta instrução.

Art. 20. Incidindo nos territórios reconhecidos e declarados imóvel com título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, a Superintendência Regional adotará as medidas cabíveis visando à obtenção dos imóveis, mediante a instauração do procedimento de desapropriação previsto no artigo 184 da Constituição Federal.

Parágrafo único. Sendo o imóvel insusceptível à desapropriação prevista no caput, a obtenção dar-se-á com base no procedimento desapropriatório previsto no artigo 216, § 1º, da Constituição Federal, ou, ainda, mediante compra e venda, na forma prevista no Decreto 433/92 com alterações posteriores.

Dentre os artigos supracitados, as discussões giram em torno do Art. 20 que descreve sobre a utilização da desapropriação nos casos em que os territórios de “remanescentes de quilombolas” sejam identificados em áreas particulares, cujos títulos sejam válidos. Imaginar um particular deixar as terras sobre as quais possui título dominial válido, sem qualquer recompensa financeira, é temerário. Em contrapartida, não admitir que seja aplicada a desapropriação nesses casos acirraria ainda mais os conflitos em torno dessas áreas, dificultando a efetivação do art. 68 do ADCT.

As modalidades expropriatórias que podem ser utilizadas, justamente para regularizar a situação fundiária e garantir indenização a posseiros que residam e/ou cultivem as terras dos remanescentes de quilombos, são as clássicas desapropriações por utilidade pública (prevista no Decreto-Lei 3.365/1941) e por interesse social (prevista na Lei 4.132/1962), que podem ser procedidas pelos Estados, Distrito Federal e Municípios, na medida de suas possibilidades²².

Apesar dessa possibilidade legal, ainda persistem as discussões acerca da possibilidade, ou não, da utilização da desapropriação nos casos das comunidades “remanescentes de quilombos”. Neste pensamento, não há nova forma de desapropriação, pois as diversas modalidades expropriatórias já existentes destinam-se à regularização

²² BRASIL. Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962. Define os casos de desapropriação por interesse social e dispõe sobre sua aplicação.

fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades quilombolas. Destaca-se que o Decreto 4887/2003 versa em seu artigo 17 que a titulação das áreas das comunidades “remanescentes de quilombolas” será reconhecida e registrada através de outorga de título coletivo e pró-indiviso, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. O parágrafo único acresce, ainda, que as comunidades deverão estar representadas por suas associações legalmente constituídas.

De todos os decretos publicados sobre o reconhecimento dessas comunidades, o que mais se aproximou da concretização do direito a terras de que trata o Art. 68 do ADCT foi o Decreto 4887/2003. Cabe ressaltar que essa nova lei trata sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR), enquanto que o Decreto 4.886 instituiu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR). A partir dos Decretos 4883 e 4884, o órgão do governo federal responsável pela direção do processo de titulação das terras de quilombo foi o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, bem mais equipado e preparado para lidar com as dificuldades vinculadas à regularização fundiária das terras particulares. A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) da Presidência da República tomou parte do processo, competindo a ela assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, a fim de garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos nos termos de competência legalmente fixada.

Essa nova legislação considerou o critério de autodefinição no processo de reconhecimento das comunidades quilombolas. Assim, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, conceito construído com base em conhecimento científico antropológico e sociológico, e fruto de ampla discussão técnica, reconhecido pelo Decreto nº 4.887/03 em seu art. 2º. O novo Decreto da autodeclaração rompe com o modelo padrão de reconhecimento, uma vez que compreende que a identidade quilombola se fundamenta num modelo de identidade cultural que não pode ser atribuída por terceiros. Assim, surgiu uma ruptura no processo de reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil. Antes, esse processo era demarcado através da comprovação material da existência do sítio arqueológico quilombola; atualmente,

esse processo é feito através do conceito de “etnia”, que tem sido aplicado institucionalmente como “critério de identificação”, e a autoatribuição. Segundo José Maurício Arrutti (2002, p.95), tal mudança provocou um deslocamento do critério da “fronteira” para o campo da subjetividade:

A autoatribuição não é, na verdade, apenas uma fórmula econômica ou mesmo uma simplificação do conceito de etnicidade. Ela implica um “deslize semântico” que desloca o foco da análise, que para Barth era a fronteira – produzida por uma série de processos sociais objetivos – para um tipo de sentimento, de compreensão e de representação de si; enfim, para uma propriedade subjetiva dos indivíduos projetada no grupo (Arrutti, 2002, 95).

Dessa forma, o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Esse novo Decreto só começou a ser operacionalizado através da Instrução Normativa nº 20 de setembro de 2005, a qual está vinculada ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

O critério de identificação por meio da autoatribuição permitiu que várias comunidades negras brasileiras pudessem usar dispositivo da lei na luta pelo reconhecimento e pela propriedade da terra. Essa questão tem levado inúmeras comunidades a habilitarem-se ao pleito do reconhecimento jurídico de comunidade quilombola. Essas comunidades negras rurais se voltaram para um movimento que busca na memória social elementos coletivos de identificação, a fim de encontrarem visibilidade.

A categoria de remanescente de quilombo enfatiza os elementos identidade e território. Nesse aspecto, as lutas por reconhecimento estão dissociadas das lutas por redistribuição. A identidade declarada e, conseqüentemente reconhecida, permite as possibilidades de demarcação de conquista de terras. Desse modo, as injustiças culturais e a injustiça socioeconômica estão presentes nas comunidades quilombolas das sociedades contemporâneas. Na prática, como enfatiza Fraser (1997, p.93):

Longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente. Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas.

Esse modelo de reconhecimento rompe com a ideia padrão do reconhecimento e da “identidade”. Nesse exemplo, observa-se que o que determina o reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. Dessa forma, acredita-se que as esferas da economia e da cultura se encontrem absolutamente acopladas. Fraser destaca que essas esferas estão literalmente integradas, que cada uma delas poderia, inclusive, levar ao reconhecimento de injustiças que estariam, em princípio, pautadas à outra.

O reconhecimento de quilombolas, prognosticado no Decreto 4.887/2003, também prevê que a cultura poderia provocar injustiças relativas à redistribuição e à economia; e, da mesma forma, injustiças relativas ao reconhecimento. Desse modo, o documento estabelece que os mecanismos econômicos e culturais estejam interligados e se reforcem mutuamente. De acordo com Nancy Fraser, os desenvolvimentos históricos do sistema teriam se diferenciado relativamente das formas de interação social e, por isso, precisam ser compreendidos através de suas especificidades. Para ela, mesmo que a cultura e a economia ou a interação social e a sistêmica, permaneçam interligadas, elas teriam se diferenciado no decorrer do procedimento de modernização social e não poderiam, por isso, ser esclarecidas uma a partir da outra. Nesse sentido, Fraser assegura que as disparidades sociais não podem ser claramente distinguidas no interior da sociedade e defende que cada um deles remonta a um tipo de injustiça que não pode ser reduzido ao outro (FRASER, 2007).

Segundo Arruti (2006), a identidade quilombola não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada que se estabelece através do engajamento político. Através dessas novas concepções do conceito de quilombolas, entende-se que o reconhecimento da comunidade quilombola não está literalmente preso ao conceito clássico de quilombos, que entendia essa organização social apenas no período da escravidão.

O reconhecimento da identidade por meio da autodeclaração, previsto no Decreto 4.887/2003, articulou um discurso sobre a identidade quilombola que é construído por alguém que fala, por um grupo que reproduz e por um enunciado que se pretende legítimo, submergindo outras falas; ou seja, alguma pessoa ou algo fala, relata uma situação e propõe uma solução. Tal efeito mobilizou uma luta para reconhecimento de quilombola e mobilizações de rejeição dessa identidade. Nesse processo de autodeclaração coletiva é possível observar que os discursos se estabelecem visando constituir-se como reveladores de uma verdade, e expressam um desejo coletivo. Contudo, esse desejo é estabelecido através de conflitos, como o que se deu no processo de reconhecimento das comunidades da Reserva de Sapiranga, em Praia do Forte, Bahia. Os moradores da região buscaram o reconhecimento de suas comunidades através do critério da autodeclaração. O documento do reconhecimento jurídico foi concedido no dia 12 de julho de 2005, no Diário Oficial da União. Mas, depois que esses moradores descobriram que perderiam direito à propriedade individual a partir da conversão de terras em área quilombola, criaram protestos para anular o documento de reconhecimento²³:

²³ JORNAL A Tarde, 21 de junho de 2007, Salvador, BA.

Ânimos exaltados, gritaria e discórdia. Foi neste clima a reunião para discutir a validade do processo de identificação de uma área de mais de 6,5 mil hectares (cada hectare equivale a uma quadra urbana de 100m x 100m) como pertencente a remanescentes de quilombos, na escola da comunidade de Pau Grande, próximo à Praia do Forte, no município de Mata de São João, a 56 km de Salvador. O processo, movido pela Associação Tupinambá, representante local, reconheceu as comunidades de Pau Grande, Tapera e Barreiro como remanescentes de um suposto quilombo que teria havido naquele local. A certidão emitida pela Fundação Palmares, órgão governamental responsável, foi publicada no Diário Oficial da União no dia 12 de julho de 2005. Muitos moradores, contudo - inclusive os que assinaram o requerimento para o reconhecimento da comunidade quilombola -, estão revoltados, porque consideram ter sido ludibriados pela Associação Tupinambá. A revolta decorre do fato de que, ao ganharem o status de quilombolas, os moradores perderam a suposta posse de suas terras para a chamada "posse coletiva", que fica sob responsabilidade da associação.

Nessa relação, os discursos são expressos como legítimos ou ilegítimos para compreender a representação da identidade do sujeito e da comunidade. Nota-se que os envolvidos nesse processo de reconhecimento e demarcação de terras de comunidades quilombolas não têm um discurso próprio (ou comum e unificado). A ideia de engajamento político está presente entre os líderes coordenadores do movimento, sobretudo os mediadores externos, que, às vezes, dispõem de um conjugado de discursos que são construídos fora da realidade vivida pela população quilombola. Pode-se concluir que essa autodeclaração afirmada, e posteriormente negada, nasce da enunciação de discursos produzidos, alheios ao objeto e de suas condições de existência, ou seja, é manifestada através da exterioridade ou do relato do objeto. Isso corresponde a um modelo discursivo marcado pela seleção, inclusão ou exclusão de fatos, cujas narrativas são produzidas coletivamente e criam possibilidades de diferentes tipologias discursivas. Essas lutas por reconhecimento podem mobilizar diferentes princípios para justificarem suas demandas, tais como: o da igualdade de direitos, da conquista do território, ou o da estima social.

Existem atualmente dois caminhos abertos para os sujeitos demandarem o reconhecimento da particularidade de sua situação de vida ou personalidade, para conseguirem lutar por uma maior quantidade de estima social e, conseqüentemente, mais recursos: Por um lado, até um determinado limiar, politicamente negociado, é possível mobilizar a aplicação de direitos sociais que garantam a todo membro da sociedade um mínimo de bens essenciais independentemente de sua produção; o caminho aberto com isso segue o princípio da igualdade de direitos na medida em que, por meio da mobilização argumentativa do princípio da igualdade, podem-se aduzir fundamentos normativos que façam com que um mínimo de bem-estar econômico seja um imperativo do reconhecimento legal. Por outro lado, contudo, na realidade social cotidiana do capitalismo, existe também a possibilidade de apelar para as conquistas de alguém como algo "diferente", uma vez que elas não recebem

consideração suficiente ou estima social sob a estrutura hegemônica de valores prevaiente. Uma figura suficientemente diferenciada desse tipo de luta por reconhecimento só é possível, certamente, quando levamos em consideração o fato de que tanto a demarcação social de profissões quanto a forma da divisão social de trabalho é, como um todo, o resultado das valorações culturais das capacidades específicas para a produção. Hoje tem se tornado particularmente claro que a construção social dos campos de atividades profissionais é determinada e perpassada por preconceitos sobre o perfil e o limite das capacidades femininas. [...] Tudo isso mostra o quanto a legitimação da ordem de distribuição social deve a visões culturais sobre a contribuição de diferentes grupos ou estratos para a reprodução social. Não somente quais atividades podem ser valorizadas como 'trabalho' e, portanto, elegíveis à profissionalização, mas também quão alto deve ser o retorno social para cada atividade profissionalizada é determinado por um modelo de classificação e esquemas de valores que estão profundamente ancorados na cultura da sociedade capitalista-burguesa. (HONNETH, 2003b, p.181-182)

Os conflitos discursivos na luta pelo reconhecimento podem surgir de acordo com as disputas materiais e simbólicas. Isso depende do conjunto de bens sociais que a sociedade considera legítimo garantir a todos, independentemente da produção de cada um. Para Honneth, é possível afirmar que o mercado capitalista e suas formas de distribuição de renda são aceitáveis exclusivamente na medida em que se fundamentam em relações de reconhecimento e dispõem de legitimidade por parte dos que são por ele afetados, dependendo, por sua vez, das competências socialmente valorizadas em uma sociedade, bem como do grau de importância de que dispõem as diferentes concepções de bens. Desse modo, os grupos sociais, como as comunidades quilombolas, podem ser analisados através das disputas que eles constroem internamente em torno da posse do território.

Nesse processo, a luta por reconhecimento mobiliza a necessidade de pertencimento dos indivíduos e dos grupos em busca de afirmação cultural e política que se desencadeiam por meio de conflitos estabelecidos interna e externamente (HONNETH, 2003). Às vezes, os discursos não são homogeneizados: as divergências discursivas podem gerar disputas políticas conflituosas, as quais podem produzir ações litigiosas. Os sujeitos políticos envolvidos nessas disputas podem lutar por um reconhecimento coletivo no sentido subjetivo da identidade, mas quando entram na disputa pelo território, ou seja, quando partem para a redistribuição de bens, eles criam a ideia de propriedade de acordo com diferentes princípios de reconhecimento. Dessa forma, as concepções de assimetria de renda e de recursos são remediadas nas diversas relações de reconhecimento que as regem e embasam normativamente, e não como afirma Fraser (1997). Essas podem regular ou alterar de fora os mecanismos sistêmicos da economia, através das medidas de redistribuição.

A efetividade do Decreto 4.883/200 criou uma arena de conflitos sobre o processo de reconhecimento e demarcação de comunidades quilombolas no Brasil. Com a aprovação do

Decreto surgiram embates de diversas naturezas que, frequentemente, estão imbricados entre aqueles que passam a defender o direito das comunidades negras quilombolas à sua territorialidade e os seus antagonistas. A regularização dos territórios quilombolas toca em pontos ligados a uma estrutura agrária fundiária, algo que gerou novas preocupações para a elite agrária. Esses conflitos foram estabelecidos entre as comunidades quilombolas e alguns segmentos que representam as elites agrárias brasileiras através do acionamento dos órgãos do Estado.

Antes do Decreto 4.883/2003, os processos de reconhecimento e da demarcação de terras dos quilombos só eram possíveis através do levantamento das características históricas e antropológicas dos grupos supostamente quilombolas. Esse trabalho era feito por especialistas, dentro de uma equipe multidisciplinar composta por profissionais das ciências sociais e da história, os quais tinham a missão de reconhecer as comunidades quilombolas. Contudo, o Artigo 1º do Decreto 4.883/2003 afirma que a identidade quilombola deve ser reconhecida através do critério do autorreconhecimento de que trata o § 1º. Isso criou uma celeuma sobre a concessão de títulos para essas comunidades. Essa crítica partiu da bancada ruralista que ocupa o espaço da Câmara dos deputados federais e do Senado Federal. De acordo com Barcelos e Berriel (2009, p.14), os defensores da bancada ganharam forças no período de 2007/2011:

A Bancada Ruralista buscou novas alianças e se fortaleceu institucionalmente. Ocupando quase 23% de toda a Câmara dos Deputados, a BR superou suas expectativas históricas e despontou como o *maior grupo de interesse* do parlamento brasileiro. Seu crescimento pode ser apontado por dois grandes motivos: i) pela perda de confiança e desalento da sociedade e dos movimentos sociais no avanço da democracia no campo, após o primeiro mandato do Governo Lula, que sinalizou em suas campanhas uma mudança radical na geografia fundiária nacional, porém não se efetivou; e ii) pela inflamada campanha pró biocombustíveis e transgênicos construída pelo governo federal, que rearticulou as forças do poder agrofundiário em nível nacional, permitindo uma nova agenda política para a expansão e consolidação do agronegócio

O crescimento da bancada ruralista criou impasses para que o Governo Lula pudesse efetuar mudanças radicais na estrutura fundiária brasileira, no tocante à regularização fundiária das comunidades quilombolas. Nos anos de 2000, ocorreu uma redução da atividade parlamentar voltada para a regulamentação da titulação dos territórios quilombolas; essa perda de intensidade inicialmente se deu por parte daqueles que defendem a regulamentação do direito à territorialidade desses grupos. Nota-se, portanto, que o avanço da bancada ruralista provocou uma diminuição das propostas parlamentares voltadas para a defesa do direito quilombola na Casa Legislativa.

Em 2003, o Deputado Valdir Colatto apresentou o Projeto de Decreto Legislativo (PDC-44/2007), o qual empatou a aplicação do Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, visando regulamentar como procedimento de reconhecimento de comunidades quilombolas os critérios de: reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Transcreve-se, a seguir, o parágrafo 1º e os itens I e II:

§ 1º O título de propriedade definitiva será concedido aos remanescentes das comunidades de quilombos, observados os seguintes requisitos:
I – que o beneficiário comprove suas referências culturais que possam caracterizá-lo como remanescente de comunidade quilombola; II – que a área reivindicada esteja localizada em zona rural, e que esteja efetivamente ocupada e habitada pelo pretendente e sua família (CÂMARA DOS DEPUTADOS, PL 3.654/2008)271.

Este projeto apresenta um questionamento a respeito da necessidade de prova cultural da identidade quilombola, uma vez que afirma que o Decreto de n.º 4.887 possui um critério extremamente subjetivo na avaliação de tais grupos étnicos. Entende-se que esse discurso apresenta uma preocupação das elites agrárias sobre a questão da regularização fundiária das comunidades quilombolas, as quais compreenderam que o Decreto de n.º 4.887 representava uma ameaça à secular concentração de terras nas mãos daqueles que exerciam o poder econômico e político, promovendo violentas dessemelhanças de cunho racial.

Atualmente, a constitucionalidade do Decreto 4887/2003 vem sendo questionada por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade, cujo entendimento do conceito de quilombola é o conceito histórico clássico. O referido Decreto, desde sua publicação, sempre sofreu forte rejeição por parte dos setores mais reacionários da política brasileira. O Superior Tribunal Federal (STF) julga a ADIN (Ação Declaratória de Inconstitucionalidade) 3239 ajuizada pelo DEM (Partido Democratas), antigo Partido da Frente Liberal (PFL), em que há a alegação de que haveria uma nova forma de desapropriação, alargando os limites constitucionais do direito à propriedade, proporcionando a insegurança jurídica do Estado sobre tal questão (TRECCANI, 2004). De acordo com a concepção do impetrante, entende-se:

O ato normativo ora contestado refoge — e muito — à matéria de que trata o mencionado dispositivo, pois disciplina direitos e deveres entre particulares e administração pública, define os titulares da terra onde se localizavam os quilombos, disciplina procedimentos de desapropriação e, conseqüentemente, importa aumento de despesas. (ADIn, n. 3.239-9/2004)

A Ação Direta de Inconstitucionalidade está fundamentada na clássica definição de quilombos, que se baseia nas seguintes características (TRECCANI, p. 34 2004):

As comunidades dos quilombos eram grupos formados durante o período escravista no Brasil, predominantemente por escravos fugidos do cativeiro, que se homiziavam em lugares ermos e quase inacessíveis, onde podiam encontrar espaços para prover livremente a sua subsistência e em cujo meio também se acoitaram índios e eventualmente brancos socialmente desprivilegiados.

Esse discurso questiona o conceito determinado pela antropologia e defende o princípio de que a identidade quilombola só pode ser comprovada com base no critério da comprovação da reminiscência e não da descendência. Nota-se, nessa concepção, um exemplo dos argumentos que têm sido recorrentemente utilizados por essa bancada na defesa dos interesses das elites agrárias brasileiras. Dessa forma, os direitos das comunidades tradicionais são vistos como ameaças aos interesses dos ruralistas. O texto da ação aponta que os processos de caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos se ocasionariam a partir de distorções na titularidade da demarcação das terras. A análise dessa ação aponta que existem hoje, no Brasil, lutas que são travadas entre o movimento quilombola e seus “opositores”. Esses sujeitos estão vinculados nos setores tanto da sociedade civil quanto do próprio aparelho estatal. Em suas ações, eles influíram no perfil das regulamentações, na atuação dos órgãos responsáveis pelas titulações, bem como no grau de investimento despendido pelo Governo Federal para a efetiva regularização das áreas. Essa é a luta dos grandes latifundiários e de setores econômicos interessados na permanência da posse dessas propriedades, mantendo os costumes de dominação e marginalização que se fazem presentes desde o colonialismo.

A interposição da referida ação não surpreende, por ser alvo principal o instrumento legal de reconhecimento, identificação, delimitação e demarcação das áreas quilombolas. O Partido dos Democratas (DEM) solicitou juridicamente a revisão do Decreto n.º 4887/2003, que regulamenta o procedimento para titulação das terras de comunidades quilombolas, previsto no Art. 68 da ADCT. Essa ação foi denominada de Ação Direta de Inconstitucionalidade de n.º 3239/03, a qual foi ajuizada no STF diante da argumentação central, que reside na tentativa de deslegitimar a política de autorreconhecimento prescrita no artigo 2º, §1º do mencionado Decreto.

No dia 18 de abril de 2012, ocorreu uma Audiência Pública para o julgamento da ADIN, ação ajuizada pelo DEM contra o Decreto 4887/2003, que contou com a presença dos

*Amicus Curie*²⁴, os quais se manifestaram no plenário do Supremo Tribunal Federal. Nesse julgamento, atores sociais dos diversos segmentos em questão questionaram e defenderam os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das Comunidades Quilombolas através do critério da autoatribuição. Esse último critério prevê que a identificação dos remanescentes dos quilombos se dê pela lógica da "autoatribuição", segundo a qual a própria comunidade se declara tradicional.

Os discursos que alegam a inconstitucionalidade do Decreto 4.887/03 se fundamentaram em técnicas argumentativas dos contextos formais. O ministro Cezar Peluso usou quatro argumentos para comprovar a inconstitucionalidade do Decreto 4.887/03 através da ADIN n.º 3239²⁵:

Primeiro argumento: o decreto é via imprópria para a regulamentação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, cuja adequada regulamentação deve ser feita por via de lei;

Segundo argumento: a desapropriação prevista no referido decreto é inconstitucional, pois o papel do Estado no reconhecimento da propriedade definitiva das terras de quilombos se resume à emissão dos respectivos títulos;

Terceiro argumento: a configuração dos titulares do direito à propriedade definitiva das referidas terras na forma regulamentada é igualmente inconstitucional, em razão da adoção do critério da autoatribuição;

Quarto argumento: o critério estabelecido no Decreto para configuração das terras em que se localizavam os quilombos é inconstitucional, por demasiado amplo e sujeito a indicativos fornecidos pelos interessados.

O ministro relator da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) 3239, ajuizada pelo DEM contra o Decreto 4.887/2003, Cezar Peluso, presidente do STF, naquela data – após ter proferido seu voto pela procedência da ação de inconstitucionalidade do decreto questionado – considerou o seguinte: “em respeito ao princípio da segurança jurídica e aos cidadãos que, da boa-fé, confiaram na legislação posta e percorreram o longo caminho para obter a titulação de suas terras desde 1988”²⁶. Assim, o relator decidiu modular o efeito da decisão para “declarar bons, firmes e válidos” os títulos de tais áreas, emitidos até a presente

²⁴Para Fredie Didier Jr. (2003) *Amicus curiae* é termo de origem latina que significa "amigo da corte". Atualmente é uma espécie peculiar de intervenção de terceiros em processos, onde uma pessoa, entidade ou órgão com profundo interesse em uma questão jurídica levada à discussão junto ao Poder Judiciário, intervém, a priori como parte "neutra", na qualidade de terceiro interessado na causa, para servir como fonte de conhecimento em assuntos inusitados, inéditos, difíceis ou controversos, ampliando a discussão antes da decisão final.

²⁵ Idem.

²⁶ <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=205330>, acessado no dia 23/07/2012.

data do julgamento. Para evitar conflitos, o relator defendeu ainda que as terras já tituladas desde 1988 devem continuar a valer. Segundo o Decreto, o critério para identificar os remanescentes dos quilombos é a "autoatribuição", segundo a qual a própria comunidade se declara tradicional. Essa ação buscou fundamentos em leis federais anteriores (Lei n 9.649/98 e Lei nº 7.668/88) e até mesmo em norma internacional já ratificada pelo Congresso Nacional, não tendo, por isso mesmo, extrapolado o seu poder regulamentar. Em seu discurso, o ministro apontou alguns argumentos para defender a tese da inconstitucionalidade através dos seguintes argumentos: “para julgar procedente a ação ajuizada pelo DEM está a violação do princípio da reserva legal, ou seja, que o Decreto 4.887 somente poderia regulamentar uma lei, jamais um dispositivo constitucional”. Outra inconstitucionalidade por ele apontada está na desapropriação das terras, nele prevista. Isso porque “a desapropriação de terras públicas é vedada pelos artigos 183, parágrafo 2º, e 193, parágrafo único, da CF.”

De acordo com o discurso do ministro Cezar Peluso, o Decreto 4.887/2003 não promoveu impactos significativos na efetivação de direitos dos quilombolas, uma vez que²⁷:

São pequenos os avanços no sentido de concretizar a previsão do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), no sentido da concessão das áreas de quilombos aos seus ocupantes tradicionais, que neles se encontravam radicados na data de promulgação da Constituição Federal (CF), em 5 de outubro de 1988.

Assim sendo, segundo advertiu o ministro, “nem os que defendem os direitos dos quilombolas estão satisfeitos com o atual estado das coisas”. É que a profusão de normas regulando o assunto só dificulta a titulação, sem falar na inoperância dos órgãos envolvidos com a questão. Ele mencionou que, atualmente: “78% dos mais de 1.000 processos de titulação que tramitam no Incra apenas foram protocolados, mas ainda não foram examinados”²⁸. As terras tituladas pelo Governo Federal no Governo Lula (2003-2009) não correspondem às expectativas das comunidades quilombolas. De acordo com o seguinte quadro, observa-se:

Quadro 05: Comunidades quilombolas reconhecidas durante o Governo Lula

Terra titulada	Unidade da Federação	População	Dimensão da área titulada	Data da Outorga do título	Órgão expedidor
Bela Aurora	Pará	32 famílias	2.410,2754 hectares	14/12/2004	INCRA

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

Paca e Aningal	Pará	22 famílias	1.284,2398 hectares	14/12/2004	INCRA
Conceição do Macacoari	Amapá	20 famílias	8.465,471 hectares	02/01/2006	INCRA
Furnas da Boa Sorte	Mato Grosso do Sul	52 famílias	1.475,7104 hectares	14/07/2000; 02/08/2006	Fundação Cultural Palmares; Idaterra
Parateca e Pau d'Arco	Bahia	500 famílias	7.801,4484 hectares	24/08/2006	Secretaria de Patrimônio da União
Mel da Pedreira	Amapá	25 famílias	2.600 hectares	21/03/2007	INCRA
Jatobá	Bahia	69 famílias	1.778,89 hectares	21/05/2007	Secretaria de Patrimônio da União
Família Silva	Rio Grande do Sul	12 famílias	0,23024	21/09/2009	INCRA

Fonte: BRASIL. Relatório de Gestão Programa Brasil Quilombola, 2012.

O parecer do ministro Peluso garante, porém, a manutenção dos títulos de terra emitidos desde que o Decreto entrou em vigor. Conforme o ministro destacou, o caminho até o registro em cartório de tais áreas é “uma verdadeira *via crucis*”, pois arrasta mais de 20 etapas: primeiro, passa pela burocracia do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); segundo, passa pelo crivo da Fundação Cultural Palmares; depois o processo é analisado pelo Instituto Chico Mendes, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); em seguida, acontece a análise da Secretaria Executiva do Conselho de Segurança Nacional. Peluso criticou a burocracia do Decreto 4.887/2003 e suas demoradas e complexas etapas no procedimento de titulação. Segundo Peluso, órgãos federais (tanto civis como militares) envolvidos nos casos concretos não contam com a assistência técnica para promover a eficácia do Decreto. Por fim, o ministro destacou que “teria sido melhor que o Congresso Nacional tivesse editado uma lei, em vez de o Poder Executivo editar uma série de normas sobre o assunto, muitas vezes umas revogando as outras, configurando uma verdadeira legislação perversa”²⁹.

De acordo com Peluso, o governo Lula se deparou com dificuldades estruturais de enfrentamento das questões que ligam raça e terra no Brasil. Desse modo, o direito à

²⁹ Idem.

territorialidade dos quilombola – foco maior do Decreto 4.887/03 – que seria a questão prioritária para esses grupos, não fora consolidado. Sendo assim, argumentou que não se pode exigir de um Governo que ele dê conta de resolver problemas estruturais em apenas oito anos. Segundo o ministro, o decreto invade a esfera reservada à lei e, conseqüentemente, disciplina procedimentos que resultam em aumento de despesa para os cofres públicos. O argumento da defesa da inconstitucionalidade aponta que a desapropriação das terras prevista no Decreto 4.887/03 é proibida pela CF/88, sobretudo porque a desapropriação de terras públicas é vedada pelos artigos 183, parágrafo 2º, e 193, parágrafo único, da Constituição Federal.

Em seguida, os defensores da constitucionalidade do Decreto 4.887/03 se afastaram das premissas formais e apresentaram um discurso jurídico, político e social, reproduzindo os princípios do ordenamento jurídico à defesa da cultura e ao contexto de grande estudo que originou a norma impugnada. O advogado-geral da União, Luís Inácio Adams, defendeu o decreto assinado por pelo Presidente Lula. Para ele, a regulamentação tem objetivo apenas de estabelecer procedimentos e organizar o Estado. "O estado está de fato dando efetividade, não suprimindo a competência legislativa, mas apenas dando efetividade ao texto constitucional, claramente definido na nossa Carta Magna", afirmou Adams³⁰.

Depois de 15 anos da promulgação da nova Constituição Federal brasileira, a partir de 2003, os dispositivos constitucionais dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT – foram regulamentados através da publicação do decreto 4.883/2003, quando o Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA – e o INCRA adquiriram a jurisdição de promover a regulamentação das terras quilombolas no âmbito do exposto pelo artigo constitucional 68. Vale ressaltar que, antes, essa tarefa era desenvolvida pelo Ministério da Cultura, cuja função atualmente é de apenas acompanhar os procedimentos de demarcação, visando garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades de quilombolas.

Os discursos que defendem a constitucionalidade do decreto sugerem que o critério de autoidentificação das comunidades seja respaldado no processo de Universalização dos Direitos Humanos. Tal sistema é integrado por tratados internacionais de proteção que refletem, sobretudo, a consciência ética contemporânea compartilhada pelos Estados, na medida em que invocam o consenso internacional acerca de temas centrais aos direitos

³⁰Extraído de: **Supremo Tribunal Federal** - 18 de Abril de 2012

humanos, na busca da salvaguarda de parâmetros protetivos mínimos – do “mínimo ético irreduzível”³¹.

Os argumentos da constitucionalidade do Decreto 4.887/03 defendem que o mesmo está entrelaçado com uma nova compreensão dos Direitos Humanos e do constitucionalismo brasileiro. Assim, apontam os seguintes avanços nesse edito: a importância da participação das comunidades quilombolas no processo de autodefinição como uma ação do Estado democrático que visa a formulação de políticas públicas, dotando-lhes de maior transparência e *accountability*; a participação popular na gestão do orçamento público e na construção e implementação de políticas públicas; proteção às necessidades básicas de justiça social, enunciando a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, segundo a qual: “A pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento e deve ser ativamente participante e beneficiária do direito ao desenvolvimento” (PIOVESAN, 2011, p. 67); a necessidade de adotar programas e políticas nacionais, como de cooperação internacional – já que a efetiva cooperação internacional é essencial para prover aos países em desenvolvimento meios que encorajem o direito ao desenvolvimento.

Assim, adiciona-se o artigo 4º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o qual considera que os estados têm o dever de adotar medidas, individuais ou coletivamente, voltadas a formular políticas de desenvolvimento internacional, com vistas a facilitar a plena realização dos direitos, acrescentando que a efetiva cooperação internacional é essencial para prover aos países em desenvolvimento meios que encorajem o direito ao crescimento. Desse modo, entende-se que o Decreto 4.887/03 está respaldado no discurso da indivisibilidade dos direitos humanos, o qual prevê o combate da violação aos direitos econômicos, sociais e culturais. Para Amartya Sen (2000, p. 109), “A negação da liberdade econômica, sob a forma da pobreza extrema, torna a pessoa vulnerável a violações de outras formas de liberdade (...). A negação da liberdade econômica implicam a negação da liberdade social e política.” Por fim, prevê-se que o argumento da constitucionalidade respalda a consolidação do Estado de Direito nos planos internacional, regional e local, demandando o fortalecimento da justiça internacional. Isso porque no Estado

³¹ As pessoas são dotadas de dignidade, na medida em que possuem um valor intrínseco. Desse modo, ressalta Kant, trate a humanidade, na pessoa de cada ser, sempre como um fim mesmo, nunca como um meio. Adiciona Kant que a autonomia é a base da dignidade humana e de qualquer criatura racional. Lembra que a ideia de liberdade é intimamente conectada com a concepção de autonomia, por meio do princípio universal da moralidade, que, idealmente, é o fundamento de todas as ações de seres racionais (PIOVESAN, 2011).

Democrático de Direito é o Poder Judiciário, na qualidade de poder desarmado, que tem a última e decisiva palavra, sendo essa a afirmação do primado do Direito.

O Ministério Público Federal, na mesma sessão, destacou não haver sentido no argumento que combate o critério de autoatribuição, sendo esta tratada como a forma mais adequada na identificação das comunidades “remanescentes de quilombolas” visto que se sustenta nos conceitos contemporâneos da antropologia e nas diretrizes do Direito Internacional. Sustenta, ainda, o porquê do Decreto 3.912/2001, igualmente editado diretamente para regulamentar o art. 68 ADCT, mas cuja disciplina inadequada inviabilizava o efetivo reconhecimento da propriedade das terras de remanescentes de comunidades de quilombos, ter passado ileso à declaração de inconstitucionalidade ou à sustação. Ainda quanto à utilização da desapropriação, argumenta-se não haver qualquer inconstitucionalidade, principalmente se for levado em consideração o interesse social envolvido nas questões quilombolas, sendo esse o meio mais justo e menos conflituoso, ideal para ser aplicado aos casos em que as comunidades negras se assentam sobre terras particulares, cujos títulos sejam válidos.

O julgamento foi interrompido com o pedido de vistas da ministra Rosa Weber, após o voto pela inconstitucionalidade do decreto proferido pelo relator da ADIN, ministro Cesar Peluso, presidente do STF. Até o presente momento, essa audiência ainda não tem data para ser reiniciada no Supremo. Essa paralisação no julgamento ainda preocupa os representantes dos movimentos sociais que lutam pelos quilombolas, pois o presidente do STF, na ocasião, o ministro Cesar Peluso, votou pela procedência da ADIN 3239 e pela inconstitucionalidade do decreto. Depois da paralisação da audiência, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais (Conaq) lançou campanha nacional em defesa do direito dos quilombolas.

O líder da Frente Parlamentar Mista pela Igualdade Racial e em Defesa dos Quilombolas, na Câmara dos Deputados, o deputado federal Luiz Alberto (PT/BA), acredita na derrota da ADIN, que alega a inconstitucionalidade do Decreto 4.887/03: “Esse decreto foi um marco do reconhecimento dos direitos do povo quilombola, no país, e não pode ser renegado. Esta reparação histórica àqueles cujos antepassados viveram três séculos e meio sob o sistema de escravidão, precisa ser mantida e garantida pelo Estado brasileiro”.

Para as comunidades quilombolas é frustrante ter de conviver com o suspense sobre esses questionamentos ao decreto regulamentador, há aproximadamente 15 (quinze) anos. As alegações baseiam-se em ter havido o uso inadequado da via regulamentar; de que não seria

coerente a utilização do instituto da desapropriação para os casos das comunidades que se localizam em áreas particulares; de que seria subversão da lógica constitucional admitir o critério de autoatribuição, adotado para fins de identificação dos destinatários da norma; além de ser questionada a competência do Poder Executivo em legislar, já que compete ao Poder Legislativo tal sucumbência.

Observa-se que o governo Lula foi responsável pela transição de paradigmas do processo de reconhecimento das comunidades quilombolas brasileira. Dessa forma, ocorreram alguns sinais de retrocessos em relação ao enfrentamento das questões estruturais que impedem a titulação das áreas de quilombos. Nos dias atuais, as comunidades quilombolas brasileiras estão envolvidas em relações intensas com o Estado, o qual formula, como princípio ideológico, que somente ele pode construir e atribuir direitos aos grupos sociais dentro de suas fronteiras. Esta perspectiva não invalida outras lógicas de direito, outras práticas jurídicas que não estejam de acordo com a estatal. Contudo, o reconhecimento pelo Estado brasileiro da especificidade sociocultural das comunidades quilombolas, atribuindo-lhes direitos sociais promoveu vários conflitos entre diversos atores da sociedade.

Existe uma tendência a naturalizar as desigualdades raciais presentes nos interesses dos grandes proprietários rurais que, atualmente, se fazem representar no espaço público nacional com forte poder de agenda, sobretudo pelos representantes da Bancada Ruralista (BR). Assim, o processo de reconhecimento da identidade quilombola no Brasil está longe de ter um consenso, uma vez que essa construção passa pelo jogo das disputas e dos conflitos que visam ao conhecimento cultural e à criação das políticas compensatórias. Contudo, entende-se que ser quilombola no Brasil é acionar elementos culturais atemporais, mutáveis e que são transmitidos coletivamente numa dinâmica que não cessa de evoluir.

Os grupos que buscam o reconhecimento afirmam diferença e particularismo, são antiuniversalistas e veem o universalismo do direito como um mecanismo de dominação, o qual serviu para legitimar o status das elites. Essa crítica situa-se em uma relação complexa com o discurso do direito constitucional brasileiro, que passa a ser redefinido a partir de 2003 como aceitação do direito à diferença. Isso promoveu um aumento das antinomias internas, as quais foram organizadas em torno dos movimentos sociais. Dessa forma, novas identidades coletivas foram construídas em paralelo com as políticas de ações afirmativas orientadas para igualar as chances de vida, e os novos atores sociais que representam os quilombolas propõem políticas visando fortalecer as identidades e corrigir as desigualdades.

2- O CONTEXTO REGIONAL: BREVE HISTÓRIA DA RIGIÃO

Esse capítulo apresenta o percurso histórico da formação das comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia, através da análise que aponta a construção das relações raciais ao longo da história no Brasil. Assim, a compreensão dos modos de percepção da raça e do *status* do afrodescendente no projeto de construção da sociedade sertaneja são essenciais para entender como as elites agrárias e o Estado levaram à frente ações ligadas à distribuição de terras, desde o período da colonização até o final do século XIX.

A colonização do Brasil criou um modelo agrário que contribuiu para ampliar as desigualdades socioeconômicas, gerando uma distribuição desigual da propriedade das terras durante séculos, passando tanto pelos regimes colonial e imperial, quanto pelo republicano. Assim, os grupos racializados, especialmente os indígenas e quilombolas, foram deixados à própria sorte e excluídos das legislações que contemplavam a distribuição de terras.

A sesmaria foi uma concessão de terras aos sesmeiros, feita pela Coroa Portuguesa no período da colonização do Brasil. Essa prática era condicionada a algumas obrigações vinculadas ao fundamento do cultivo e prosperidade do território. Caso esses acordos não fossem obedecidos, acarretaria a anulação da terra doada, que voltava ao domínio real, e poderia ser concedida, novamente, em sesmaria a um terceiro sesmeiro. Os sesmeiros eram pessoas escolhidas pelas câmaras municipais da América Portuguesa, considerados “homens-bons” (CAETANO, 2000).Dentre as principais obrigações dos sesmeiros, a dominação dos nativos, os povos indígenas, era considerada um ponto fundamental. A região do Portal do Sertão, antes da colonização, foi ocupada primeiramente pelos indígenas Paiaiás (TAVARES, 1987, p.50): “O Vale do Rio Paraguaçu e Serra do Sincorá com prováveis incursões pelas serras de Juazeiro e Caetité, Carlos Ott, acredita que os maracás são os paiaiás dos documentos antigos”.

Segundo Luiz Henrique Tavares (1987), o território do Portal do Sertão da Bahia foi inicialmente desbravado em 1553, quando D. João III doou a Antônio Guedes de Brito³² terras que abrangiam grande parte do Sertão da Bahia. Neste período, o maior interesse da coroa portuguesa era a expansão territorial de seus domínios e a necessidade de “domesticar” e

³²Foi o fundador da Casa da Torre, que adentrou o sertão baiano com o objetivo de obter crescentes lucros através da exploração de sesmarias e expansão de seus currais. Esse desbravador trilhou os seguintes caminhos: saindo de Itapagipe e passando em seguida por Itapoan estabeleceu-se em Tatuapara, em 1560, região de Mata de São João, dali penetrando nos vales do Itapicuru e do Rio Real. Os Ávilas promoveram expedições armadas em toda mesorregião do Nordeste da Bahia, onde proveram guerra contra os índios e obtiveram em recompensa, grandes sesmarias, nas quais se expandiriam também os seus rebanhos. TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: UFBA, 1974.

realizar alianças com os indígenas, visando quase sempre aos objetivos militares. As entradas de Antônio Guedes de Brito promoveram a conquista definitiva das terras, uma vez que ele foi invadindo aldeias indígenas, dizimando índios ou fazendo-os fugirem para o interior, longe das cidades (NEVES, 1998).

Conforme documentos do período, o bandeirantismo teve espaço nesse território, promovendo a redução do número de habitantes indígenas nas áreas desbravadas. De tal modo, o processo de povoamento foi caracterizado por grandes vazios demográficos, sobretudo devido ao extermínio de indígenas (ANDRADE, 1990). Os bandeirantes legitimaram seus domínios, mediante o processo de extermínio dos povos indígenas: os sertanistas penetraram o sertão com a missão de amansar o gentio. Para a exploração colonial avançar, foi preciso expulsar os seus antigos moradores para instalar: vilas, currais e fazendas. Durante as décadas de 50, 60 e 70 do século XVII, foram organizadas circulações de pessoas para o sertão, visando combater os povos indígenas. Nesse período, a ideia de desbravamento construiu a definição do espaço que não era conhecido pelos colonizadores como sertão.

A colonização do Portal do Sertão baiano sobreveio dos seguintes atrativos: a ação dos bandeirantes através da caça e aprisionamento dos índios; e a implantação das criações bovinas.³³ Ambas as circunstâncias exigiam relações conflituosas que geravam cobiça e temores. O receio se consolidava na luta contra os seres reais e imaginários, de animais e plantas fantásticos, dos índios considerados bárbaros e selvagens. Depois de instalados, os colonizadores recebiam cartas de ocupação territorial que visavam à criação de um modelo de povoamento (ANDRADE, 1990). Este processo foi movido por estratégias militares e ideológicas que pretendiam proporcionar lucratividade e demarcação de poder na região explorada. Uma destas medidas esteve relacionada com a implantação da exploração da pecuária, firmou, portanto, o perfil da economia sertaneja.

Entre os séculos XVII e XVIII ocorreram os deslocamentos da criação de gado do litoral para o interior. Esta ação nasceu graças às pressões exercidas em torno da organização da colônia como um todo. O governador Tomé de Souza propôs a separação das duas maiores atividades econômicas da colônia: a produção da cana-de-açúcar e a pecuária. Assim, ele proibiu a criação de gado a menos de 10 léguas do litoral, em 1701 (ABREU, 1930). A Zona da Mata foi destinada ao plantio da cana-de-açúcar e ao Sertão ficou reservada a pecuária. Depois desse ajuste, o gado foi deslocado para regiões interioranas, distantes daquelas

³³ Idem.

destinadas ao cultivo da cana. Devido a isso, os colonizadores foram em busca da conquista das terras do Sertão. Terras estas que já eram ocupadas por muitas tribos indígenas, dentre elas os Paiaaiás, muito comuns no território do Portal do Sertão.

Com a expansão da pecuária, a colonização seguiu Sertão adentro em busca de terras para a instalação de currais de gado. Deste modo, novas entradas foram abertas. A cidade de Cachoeira era o início de vários caminhos, pois o gado era desembarcado em seu porto. Subindo a estrada de Cachoeira, primeiro se chegava à Santana dos Olhos D'Água, atual Feira de Santana, onde se estabelecia uma divisão em dois caminhos. Um dos caminhos seguia por Santana do Camisão (Ipirá), Mundo Novo e Jacobina, tornando a dividir-se. A partir de Jacobina, um dos caminhos ia para Remanso e interior do Piauí, e o outro seguia para Juazeiro e interior de Pernambuco (ANDRADE, 1990).

Depois que a pecuária passou a ser especificamente desenvolvida no Sertão, foram concedidas sesmarias para impulsionar a criação de gado. As sesmarias eram terras com extensões de até quatro léguas. Essas foram doadas para homens brancos, especialmente os de origem europeia. Das primitivas sesmarias foram, aos poucos, aparecendo roças, engenhos, currais e moradas. Lentamente, as terras foram ocupadas e as pessoas foram se radicando ali, dedicando-se à pecuária e à agricultura.

No processo de aquisição das terras, o sesmeiro assinava um acordo com a Coroa Portuguesa, que legitimava direitos e deveres, os quais determinavam o perfil da ocupação do território conquistado. Neste processo, o outorgado, quando aceitava a concessão de terras, assumia uma série de condições que lhe eram impostas, as quais lhe obrigavam a pagar uma pensão anual ao proprietário do domínio direto, razão pela qual se transformava em foreiro do último. Não cumprindo o foreiro as condições do contrato, o domínio útil se revertia ao detentor do domínio direto.

Com o passar dos anos, Guedes de Brito havia deixado de promover a utilização de grandes áreas de seus domínios, bem como vários outros sesmeiros brindados com largas porções de terras nos dois primeiros séculos de colonização, os quais sequer haviam chegado a tocar o solo de suas propriedades. Conforme Erivaldo Fagundes Neves (1998), a família Guedes de Brito possuía uma imensa propriedade de terra que fora concedida pela Coroa, e mais extensões territoriais conseguidas à força e por dominação servil. Por decorrência desse processo, a propriedade formou o morgado da família Guedes de Brito, o qual fora instituído por testamento no século XVII por Antônio de Brito Correa e sua esposa Maria Guedes, sendo transmitido ao seu herdeiro Antônio Guedes de Brito.

Nos anos de 1615, 1619 e 1655, o comércio do gado teve expansão na Bahia. Os comerciantes e curraleiros procuraram as melhores vias para a sua locomoção. Nesse contexto, João Lobo Mesquita recebeu por cessão do proprietário da sesmaria "Casa da Ponte" uma grande área de terras, povoando-a com gado, escravos e moradias, abrindo a "Estrada de Boiadas" para o Sertão. Em 1650, João Lobo de Mesquita concedeu parte de suas terras situadas entre Jacuípe e Água Fria a João Peixoto Viegas, essa região abrangia o atual território do Portal do Sertão do Bahia (GALVÃO, 1988).

Na carta de concessão da sesmaria que foi doada a João Peixoto Viegas, evidenciam-se detalhes sobre os compromissos entre as partes: sesmeiro e doador. Também aparecem aspectos a respeito das propriedades, tais como: os limites geográficos, a fertilidade das terras, se estão na região de caatinga, se são habitadas por brancos ou por gentios (índios da tribo paiaiaí), como também são citadas as riquezas naturais presentes nessas terras, a exemplo de rios³⁴:

João Peixoto Viegas Senhor Possuidor das terras da Agoa Fria Itapororocas Jacuibe Velho que hummas e outras São hereos vizinhas dos Tocos [...] vizinhas das dos Tocos e Pinda em Razão de não Sabermos aonde fin 25 da alias Sabermos aonde Chegão e acabão entre nos as ditas terras temos duvida parecendo a cada qual que nos entrarmos e tomamos hum ao outro. Viemos a Com cordarmo nos e acordamos amigavelmente por Conservarmos nossa antiga e boa amizade e evitar o trabalho e gasto de demarca das entre nos e nossos herdeiros conviemos e acordamos que a presente digo que a partir e Sorte das Terras dos Toco e Pinda se me fez a primeiro Seguindo a data 15 della pela forma que se diz e se marca a Provizão da Sua Sesmaria e Se ponhão marcas e Signais que Serão para Sempre de divizão com 20 as terras de Agua fria Itapororocas e Rio Jacuibe velho que tem a Sismaria de mim João Peixoto Viegas porquanto as ditas 25 terras de Toco e Pinda ficão ao Norte do dito Rio e Itapororocas Agua Fria [...]

De acordo com esse documento, nota-se que João Peixoto Viegas recebeu a sua sesmaria, a qual era composta pelas seguintes localidades: Água Fria (localidade na qual o município de Irará estava inserido na época) e Itapororocas (Feira de Santana e Jacuípe, região que abrange, atualmente, o território do Portal do Sertão da Bahia). Essa concessão de terras tinha como finalidade a implantação do povoamento de vastas regiões nas quais viviam populações indígenas e cujas terras eram ameaçadas constantemente por invasores estrangeiros, nesse caso, os holandeses. Essas terras foram destinadas, muitas vezes, a homens cuja principal fonte de renda viria da exploração de suas fazendas e da produção sertaneja

³⁴ BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). **Documentos históricos [Tombo das Cartas de Sesmarias do Rio de Janeiro dadas por Cristóvão de Barros (1573-74) dadas por Salvador Correia de Sá (1578-79)] / Biblioteca Nacional**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1928.

como um todo, fosse com a comercialização do gado ou com a arrematação de cobrança dos dízimos.

A carta de concessão de sesmarias de 03 de julho de 1655 faz referências aos perigos da região promovidos pela luta com os indígenas. Nessa mensagem destaca-se a ameaça de assaltos e morte de escravos no confronto com os indígenas.³⁵ É possível observar nas entrelinhas dessas informações que os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região, uma vez que podiam deixar o boi solto, e este acabava por invadir o espaço do nativo. Logo, o homem branco invadia o espaço cultural dos indígenas, e essa dupla ação deu origem a muitos conflitos entre portugueses e indígenas. Quando os nativos atacavam o gado, os vaqueiros reagiam, e o conflito muitas vezes terminava desfavorável para os antigos donos do Sertão. Por conta desse fator, nos séculos XVI e XVII, as regiões do Sertão da Bahia foram palcos de grandes conflitos envolvendo índios e brancos colonizadores (GALVÃO, 1988).

Em 20 de março de 1676, João Peixoto Viegas executou uma petição à Coroa Portuguesa, solicitando o apoio militar nessa região. Assim, esse senhor de mais de 150 léguas de terras, as quais abrangiam a região de Irará, pedia apoio à Coroa para expulsar os indígenas de suas terras, os índios bárbaros paiaiás (ANDRADE, 1990). Seu objetivo era conquistar reforços na exploração do espaço de suas terras, uma vez que ele disputava com os antigos moradores (jesuítas e indígenas) as áreas que seriam utilizadas na produção agrícola e criação de bovinos.

Nessa época, os índios eram encontrados em abundância nos sertões, e constituíam a mão-de-obra preferencial das fazendas do lugar. Porém, contrariamente ao que se pensava, a população autóctone não figurava como maioria dos trabalhadores, ao menos em certas partes do interior nordestino. A população nativa passou por intenso processo de mudança de sua representação social (GALVÃO, 1988, 10): “de donos da terra, os indígenas passaram a ser considerados como invasores, gentios, bárbaros e preguiçosos, para depois se tornarem vadios, facínoras e vagabundos”.

Os povos colonizadores tratavam os indígenas genericamente como o “gentio bárbaro”. Os indígenas, “animalizados”, viviam como servos, vítimas de toda a sorte de arbitrariedades cometidas pelos latifundiários—estes sempre acobertados pela proteção dos policiais e políticos. Do mesmo modo, a violência física foi naturalizada, o estigma e o preconceito denegriram a imagem dos nativos e dos seus descendentes perante a sociedade, e

³⁵ **PROVISÕES, alvarás e sesmarias.** Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170, 348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

ainda hoje permanecem como cultura inferior (GALVÃO, 1988). Não tendo noção de propriedade, muitos grupos indígenas atacavam o gadocriado solto nas fazendas pelo fato de enxergarem como a caça algo que fazia parte da natureza. Assim, os indígenas exerciam fortes ameaças para os colonos, uma vez que atacavam as vilas, plantações e fazendas dos moradores³⁶. Esta prática causava grandes transtornos aos curraleiros e denúncias a este respeito eram recorrentes da época. A maior parte da documentação pesquisada faz referências aos perigos que os indígenas oferecem a essas regiões do sertão baiano, já que representavam uma assustadora e constante ameaça de ataque.

2.1 OS JESUÍTAS NO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA

A colonização das terras dos municípios do Portal do Sertão foi inicialmente promovida pelas missões jesuíticas. Durante a segunda metade do século XVII, algumas expedições jesuíticas foram montadas a fim de combater os índios que estavam atacando as vilas do território do Portal do Sertão baiano. A Companhia de Jesus instalou capelas na região com o objetivo de implantar a catequese, que significava a imposição de outra cultura, a cristã.

No Centro de Estudos Feirenses existe uma documentação que trata da ocupação do lócus dessa pesquisa. Nesses registros é possível perceber informações referentes à conduta dos jesuítas no processo de colonização³⁷: eles fundaram muitas vilas nessa região. Um dos marcos da presença deles ali procede da construção de um colégio em Água Fria, em 1562. Assim, as missões conduziam a política de aldeamento da Coroa Portuguesa, que assegurava os diversos interesses da colonização, como também respondia aos objetivos religiosos dos missionários da Igreja. A destruição da cultura indígena representava o sucesso dos aldeamentos e da política metropolitana inspirada por eles.

As vilas e as cidades que emergiram da sesmaria de Água Fria são todas provenientes dos aldeamentos jesuíticos que foram instalados na região. Portanto, cidades do território do Portal do Sertão tiveram como sítio histórico as antigas vilas formadas pelos jesuítas na segunda metade do século XVII. A formação de aldeias foi considerada como um meio imprescindível para cristianizar os índios e para aproximá-los da sociedade colonial.

³⁷ **RELAÇÃO dos Fogos da Freguesia de Água Fria do Termo da Vila da Purificação.** Centro de Estudos Feirenses.

Ao se aproximar das perspectivas dos estudos da arqueologia, é possível visualizar vestígios aparentes da experiência das missões jesuíticas na região do Portal do Sertão baiano. As capelas mais antigas dos municípios que compõem esse território têm como marca as datas de inauguração, as quais comprovam a relação das missões jesuítas. Essas capelas desenvolviam e coordenavam a administração das aldeias na época em que os jesuítas residiam no território. Esses espaços eclesiais eram habitados pelos administradores ligados às missões jesuítas, aos índios e aos negros fugidos (GALVÃO, 1988). Assim, eles davam apoio às autoridades civis na administração das terras distantes dos grandes centros produtivos. De modo que a cristianização foi utilizada para garantir o controle dos temidos sertões. Para os missionários que ocuparam essa região, esses empreendimentos tinham como objetivo principal a transformação dos nativos, os indígenas Paiaíás, que seriam catequizados tidos como "civilizados", saindo do estado de barbárie em que se encontravam. Ou seja, seriam transformados em cristãos, verdadeiros "homens bons".

Uma das estratégias que foram utilizadas para “amansar” os indígenas foi o trabalho na roça (ALMEIDA, 2003). Assim, os padres desenvolviam dois objetivos bem definidos: o de ensinar a religião e o de explorar o território; portanto, a missão desenvolvia a formação de uma reserva de mão-de-obra para o crescimento da colônia. Desse modo, os aldeamentos funcionavam levando em conta que neles se cruzavam os interesses das autoridades locais, dos administradores coloniais, da burocracia provincial, dos seus diretores civis, das populações brancas que viviam em seu entorno, dos padres jesuítas e dos índios.

Os espaços das missões eram administrados por leis rígidas que estabeleciam a organização social, o que direcionava o projeto da catequização. Alguns desses controles tiveram significância através de leis rígidas. Padre Antônio Vieira (1951) entre 1658 e 1660, relata, em um documento chamado “Visita”, como essas regras eram encaminhadas para as regiões ocupadas pelos padres da Companhia de Jesus. De acordo com Vieira, observa-se que os aldeamentos eram rigidamente controlados por meio das seguintes obrigações: participação ativa dos chefes indígenas na administração para resolver os pequenos problemas e brigas entre os ameríndios; catequese regular para transmitir os conhecimentos rudimentares da fé; liturgia bastante solene para impressionar os recém-convertidos; aprovação de certos costumes indígenas que não tivessem uma aparência “supersticiosa”; implantação de um regime de trabalho comunitário bem diversificado para garantir o autossustento.

No processo de controle dos aldeamentos, as roças eram criadas, pois o projeto de catequização provinha da aplicação da disciplina que era desenvolvida mediante a ação do

trabalho. Portanto, esses espaços abrigaram uma produção agrícola num estilo de trabalho característico da categoria de roceiros (DIAS, 2007).

Nos núcleos de povoadamentos dos jesuítas eram desenvolvidas, especialmente, as produções de milho, feijão, fumo e mandioca. Os índios e os mestiços foram aproveitados pelos portugueses na obra da colonização, não apenas para obtenção de produtos nativos, mas como elemento participante da colonização, pois os colonos viam o nativo como um trabalhador aproveitável, enquanto a metrópole, como um povoador. Os indígenas, mesmo não sendo cativos, participavam do trabalho da colônia. Existia também a presença de profissionais leigos que representavam a Coroa Portuguesa nos aldeamentos (DIAS, 2007). Os administradores leigos estabeleciam taxas, modos de pagamento e tempo de serviço, além de cuidar do funcionamento burocrático das vilas. Isto já fora visto como “bom resultado” da catequização.

Com o passar dos anos, as ordens religiosas passaram a arrendar suas terras. Os jesuítas possuíam centenas de foreiros³⁸, além de alugarem suas terras. As terras eram arrendadas por um foro contratual e ficavam sob o comando de pequenos plantadores e vaqueiros, na qualidade de rendeiros de grandes sesmeiros. Essa região era vista como uma fronteira que se traduzia em maior pressão sobre o acesso à terra. Havia terra disponível para cultivo nas regiões de maior densidade populacional ainda em fins do século XVIII. Assim, as terras devolutas estavam sendo rapidamente apropriadas.

Durante o século XVIII, os proprietários de terras do território do Portal do Sertão passaram a ter uma maior influência na vida político-administrativa local. Depois da instalação do arcebispado da Bahia, criaram-se enormes freguesias no sertão, que variavam entre oitenta, cem léguas ou mais. Ali era cobrado o imposto meio civil, meio eclesiástico do dízimo. Os dizimeiros que o arrematavam, depois de ter feito a experiência, preferiam deixar para outros o trabalho da arrecadação: um dos fazendeiros ou qualquer pessoa capaz do interior, em seu nome, ia pelos vizinhos recolher os bezerros dizimados, pois a paga realizava-se em gênero. Depois de alguns anos, três ou quatro, conforme a convenção, prestavam contas e cabia-lhes pelo trabalho um quarto do gado, exatamente como aos vaqueiros. Essas medidas visavam à criação de núcleos de controle administrativo, como as vilas. Com esse controle maior, os espaços regionais prosperaram (ABREU, 1930).

Conforme os registros de monsenhor Renato Galvão, a Biblioteca do Vaticano guarda os originais do relatório do arcebispo D. João Franco de 1694, incluindo São José como

³⁸**FOREIRO:** o proprietário atribui a outra pessoa o domínio útil do imóvel.

freguesia. O Centro de Estudos Feirenses, localizado no Museu Casa do Sertão, na Universidade Estadual de Feira de Santana, guarda informações sobre a capela de Água Fria, através de um livro de batizados e casamentos da freguesia de São José das Itaporocas, no período de 1685 a 1710. A freguesia unia as paróquias às comunidades vizinhas, dentro do território que abrangia as paróquias, as quais desenvolviam ações religiosas, como casamentos, batismos e registros de óbitos. Ou seja, essa estrutura vinculada à Igreja funcionava como um corpo administrativo.

Durante todo o século XVIII e início do XIX, a Freguesia de São José pertenceu à Vila de Cachoeira. Essa região já era bastante povoada na época. Existia um número bem expressivo de propriedades. Assim, os senhores passaram a adquirir bens, como escravos. Os bens inventariados fornecem, portanto, uma fonte de respostas para indagações referentes ao peso de cada categoria de bens no total de ativos, especialmente o estoque de escravos, e à evolução desses pesos ao longo do tempo. Quase sempre os fazendeiros do Sertão eram senhores de muitas terras que moravam nas fazendas e dirigiam seus vaqueiros e negros de lavoura, comandando-os nas vaquejadas, estimulando-os com sua presença nas limpas dos pastos ou nos plantios e colheitas de feijão, milho e mandioca³⁹.

Através dos dados de inventários *post mortem*, é possível desenvolver uma análise da estrutura da riqueza dos fazendeiros da região, incluindo bens como escravos. Percebe-se que a escravidão no Sertão se firmou através de relações diferentes das que foram estabelecidas na região açucareira. O poeta Eurico Alves (1992) já dizia que a aristocracia do Sertão era diferente da aristocracia do Recôncavo (OLIVEIRA, 1999). Ele descreve que a aristocracia sertaneja era suarenta, requeimada de sol; que, em vez de se deixar transportar pelos escravos nas padiolas, rasgava as roupas no cerrado, correndo atrás de boi bravo, nos seus cavalos de campo. O poeta ainda ilustra o perfil dos fidalgos que viviam de gibão e chapéu de couro. Às vezes, esses não viviam nas fazendas como parasitas, mas tinham um estilo de vida como autênticos vaqueiros. Esses fazendeiros experimentavam todos os riscos que os seus camaradas e agregados enfrentavam na faina campeira.

A típica fazenda pecuarista sertaneja era composta de uma casa senhorial, simples, de taipa, rodeada por currais, roçados e casebres de agregados e escravos. Teodoro Sampaio oferece, em seu relato de viagem ao Rio São Francisco, uma visão geral sobre a moradia dos fazendeiros sertanejos (SAMPAIO, 1905, p. 98):

³⁹ **Inventários dos moradores da vila de Nossa Senhora da Purificação dos Campos.** Arquivo Público Municipal de Irará. Maço dos inventários(1790-1898).

As habitações constroem-se aqui pequenas e baixas, à falta de madeira, empregando-se por essa razão até mandacaru, cujo tronco mais grosso fornece um tabuado branco, aproveitando para portas e para o pobre mobiliamento que se usa [...] No interior das casas não havia mais que sala, quarto, corredor e cozinha; o chão duro, mas escavados pelo transitar e varrer; as paredes barreadas e enegrecidas pela fumaça; o teto de palha não tinha o menor aspecto.

Pelo fato de as principais atividades agrícolas do Sertão serem a pecuária e a agricultura de subsistência, essas atividades não produziavam grandes fortunas. A produção de milho, fumo e feijão proporcionava uma lucratividade esporádica. Com isso, os senhores de terras tinham hábitos modestos e poucos escravos. Portanto, a escravidão esteve presente no contexto da colonização do Sertão de uma maneira bem diferente da do Recôncavo. Essa questão pode ser explicada pelo fato de que não se consolidou uma elevada produção agrícola, por parte dos proprietários de terras, os quais utilizavam poucos escravos em seus plantéis (NEVES, 1998). Tudo indica que os fazendeiros sertanejos eram proprietários que trabalhavam juntamente com os seus escravos na produção, sendo os escravos utilizados principalmente em atividades relacionadas à agricultura e em outras funções domésticas. Na relação com os senhores, muitos dividiam o mesmo teto, estabelecendo uma relação de escravidão do perfil de agregados.

O aldeamento da Purificação (atuais, Água Fria, Iará e Santanópolis) era oficialmente o abrigo dos indígenas e escravos que viviam sob o comando dos padres. No entanto, do século XVIII até o final do século XIX, esses espaços tiveram outros fins. Muitos negros e mestiços livres passaram a utilizar e ocupar as antigas terras que pertenciam aos indígenas. Vários deles passavam a viver sob o comando das regras dos missionários católicos e, em troca, recebiam terras para trabalhar (GALVÃO, 1988). Esses sujeitos não indígenas utilizavam as instalações dos aldeamentos visando a uma sobrevivência mais tranquila que a do cativo nas fazendas.

Em 1786, a freguesia de Água Fria, da qual o aldeamento da Purificação fazia parte, registrava os seguintes números relativos à quantidade de habitantes:

Quadro 05: Senso da população de Água Fria, em 1786.

Casais de Índios Aldeados	32
Livres	527
Escravos	469
Pardos Livres	289
Forros	101
Índios	72
Total de Sujeitos	1490

Fonte: APEB, Seção Histórica, Cartas ao Governo, maço 242.

Naquela vila existiam 527 homens livres, 469 escravos, 101 forros, 72 índios aldeados e apenas 4 morando nas fazendas. Esse censo, cujos dados são mais precisos, permite perceber que grande parte dos pardos livres (ao todo 289) eram filhos de pardos forros. O segundo censo consta que, em Água Fria, a proporção era semelhante, constando de 381 cativos pretos, em um total de 469. Sobre esta conjuntura, Stuart Schwartz demonstrou que, entre 1778 e 1798, houve uma saída de 2844 cativos para o Sertão. Dentre as nações africanas que vinham para essa região, as que receberam maior destaque foram: angolas, benguelas e congos (contando 2163 pessoas), seguidos pelos minas, nagôs e jejês.

No final do século XVIII, o aldeamento da Purificação passou a possuir uma população numerosa. Muitas vezes, os números dos negros e dos aldeados era maior que o da população branca. Por outro lado, alguns sujeitos brancos também disputavam essa região, visando à implantação de currais de gado. A partir daí, existiram muitas revoltas entre curraleiros e índios. Os conflitos surgidos a partir do processo de colonização foram resultado direto da escravização imposta aos indígenas e da expropriação de suas terras pelos agentes coloniais.

Um dos momentos de maior intensidade desses conflitos deu-se em 1687, quando diversos povos indígenas formaram aliança e se lançaram em ofensiva contra os colonizadores. Nestes casos, os indígenas saqueavam e tocavam fogo em fazendas, bem como invadiam as propriedades dos homens brancos (GALVÃO, 1988). Documentos oficiais mostram que, nesse período, passaram a existir muitas comunidades de quilombos em todo território do Portal do Sertão: essas estratégias de resistência eram montadas pelos negros fugidos que encontravam apoio nas regiões próximas das vilas e dos aldeamentos.

As terras das missões jesuíticas estavam localizadas a norte e a oeste do território do Portal do Sertão, e atualmente correspondem aos municípios de Água Fria, Iará e Santanópolis. Nos dias atuais, as comunidades de quilombos que foram recenseadas pela FCP (Fundação Cultural Palmares) estão presentes na área que, no século XVIII, pertencia ao projeto dos religiosos.

As propriedades das ordens religiosas permaneceram até o final do século XIX, e depois foram repassadas da Igreja ao Estado, originando várias comunidades rurais. Essa região faz limite com o município de Santanópolis e, nesse município, encontram-se outras comunidades que os nativos denominam de: Quilombos, Tapera, Mocambo e Tanque Senzala (GALVÃO, 1988). Conforme as informações dos moradores da região de Iará, todas essas

comunidades do município vizinho têm um passado vinculado à memória do cativo. Dessa forma, é possível considerar que a parte norte do território do Portal do Sertão tornou-se um grande foco de resistência escrava entre os anos finais do século XVIII e todo o século XIX.

Os jesuítas permaneceram no território do Portal do Sertão baiano até 1759. A partir de então, foram confiscados os bens da Companhia em toda a colônia, pois o Marquês de Pombal fez publicar uma lei que dava os jesuítas como "desnaturalizados, proscritos e exterminados" em Portugal e nas colônias. Nesta ação contra os religiosos, foram processadas as deportações de alguns jesuítas para os Estados Pontifícios (GALVÃO, 1988). Essa expulsão foi decorrente de uma série de disputas por poder, privilégios e riqueza, promovidas pelos grandes proprietários de engenhos, fazendas de cana, habitações e escravos que representavam uma grande riqueza e proporcionaram um enorme poder político.

Com a expulsão dos jesuítas da colônia, aumentaram-se as buscas por terras na região do Sertão da Bahia e eram vários os conquistadores que passaram a ocupar essa região. Entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII, os colonizadores que consistiam em um acoplado de guerreiros e que viviam em arraiais transformaram-se em curraleiros.

Aos poucos, as terras do território do Portal do Sertão iam recebendo uma nova demarcação. Assim, os fazendeiros foram anexando mais terras ao seu domínio, sobretudo as terras que pertenciam à Companhia de Jesus, implantando fazendas e currais de gado (GALVÃO, 1988). Com a expulsão dos missionários católicos, ocorreu a criação de vilas e a incorporação dos contingentes indígenas à população colonial, os quais não só dificultavam a manutenção das terras designadas, como pareciam dar suporte às declarações acerca da inexistência de indígenas "puros". Ou seja, seria preciso demarcar os indígenas puros, a fim de garantir a continuidade de sua estrutura social. Com isso, os negros que viviam nesses espaços também passaram a ser perseguidos.

2.2 FORMAÇÃO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO TERRITÓRIO DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA

As populações de escravos nos aldeamentos assustavam os colonizadores. O sertanista João Peixoto Viegas, em cartas enviadas ao governador da Bahia, destaca a ameaça de

assaltos e morte de escravos no confronto com os indígenas.⁴⁰ Pode-se observar, nas entrelinhas dessas informações, que os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região. Dessa forma, é possível concluir que a presença de negros fugidos na região pesquisada avançou proporcionalmente ao avanço da conquista colonial.

Essa região que passava a ser cobiçada pelos colonizadores, também era ambicionada pelos negros fugidos. Os escravos viam na localidade “refúgio e oportunidade de procurar esconderijo nas matas”. Os currais de gado criavam estradas que se dirigiam do porto de Cachoeira, ao sertão adentro. Essas terras foram ocupadas pelo gado, como aponta Antonil (1982 p.170):

Estende-se o sertão da Bahia até a barra do rio de S. Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima até a barra que chamam de Água-Grande, fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; de Santunse, cento e trinta léguas; de Rodelas, por dentro, oitenta léguas; das Jacobinas, noventa, e do Tucano cinquenta... Os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio de São Francisco, na do rio das Velhas, na do rio das Rãs, na do rio Verde, na do rio Paramirim, na do rio Jacuípe, na do rio Ipojuca, na do rio Inhambupe, na do rio Itapicuru, na do rio Real, na do rio Vasabarris, na do rio Sergipe e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais...

Os currais também escondiam casebres e ranchos, em que os quilombolas encontraram alternativas de sobrevivência. Provavelmente, os negros fugidos mantinham amplas relações com indivíduos aquilombados, o que possibilitou a presença na região. Caso contrário, suas possibilidades de atuação seriam muito reduzidas e não teriam a afirmação em um espaço que era concorrido com o elemento indígena.

A formação de quilombos na região pesquisada cresceu à medida que a ocupação do interior brasileiro aumentava e a população se deslocava para áreas não colonizadas. A instituição da escravidão também se difundia e, com ela, a fuga de escravos. Não era só no interior do regime colonial, mas também em oposição a este que os contatos afro-ameríndios tinham lugar. Muitas vezes, os escravos fugidos integravam-se nas redes de parentesco ameríndias (LIMA, 1990). Enfim, pode-se considerar que a formação de comunidades de quilombos na região do Portal do Sertão da Bahia, assim como em boa parte do sertão baiano, surgiu paralelamente à implantação da sociedade colonial. Nessa fase, os quilombos dos negros fugidos se imbricavam com a resistência indígena, isto é, os grupos de negros fugidos mantinham relações com as populações nativas.

⁴⁰ **PROVISÕES**, alvarás e sesmarias. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170,348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

No território do Portal do Sertão baiano, a população de escravos era bem resumida, já que a estrutura das fazendas comportava poucos escravos.

Quadro 07: Distribuição dos escravos no território do Portal do Sertão baiano de acordo com os plantéis

Pequenos plantéis	1 a 3 escravos
Médios plantéis	4 a 10 escravos
Grandes plantéis	11 a 49 escravos

Fonte: **PROVISÕES**, alvarás e sesmarias. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170,348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

Nos pequenos plantéis, era possível encontrar de 1 a 3 escravos; nos médios plantéis; de 4 a 10; nos grandes, de 11 a 49. A posse de escravos na região de Iará foi caracterizada como uma estrutura produtiva voltada essencialmente à produção agrícola alimentar (tanto para autoconsumo quanto para o comércio) e para a criação de gado. Poucos homens possuíam quantidade superior a 50 escravos, muitos dos quais provinham da produção interna das fazendas. Essa característica demográfica repercutiu num escravismo em que existia uma relativa paridade entre a população escrava masculina e feminina, e uma considerável proporção de crianças no total da população cativa.

Os inventários *post-mortem* e os registros paroquiais de batismos e casamentos são fontes cruciais para a análise mais precisa dos relacionamentos familiares entre escravos. Os dados demonstram que havia um considerável empenho na formação de famílias nucleares ou matrifocais. Para Robert W. Slenes (1999), a constituição de família nesse período era de grande importância para todos aqueles que se encontravam sob o jugo do cativo, pois o casamento permitia ao escravo a possibilidade de ganhar mais espaço na sociedade vigente, sobretudo do projeto de uma nova história de liberdade para os descendentes.

Nos dados referentes aos registros de casamento dos escravos pertencentes à freguesia de São José, arquivados no Centro de Estudos Feirenses⁴¹, é possível encontrar informações sobre as características dos escravos casados na região pesquisada. Tais documentos fornecem diferentes informações quanto a essas características, entre elas: a data do registro de casamento, os nomes dos noivos, a cor do escravo, sua idade, a condição jurídica, o nome e a profissão de seu senhor, o nome de seus pais e, finalmente, o nome do senhor de seus pais. Quanto à origem deles, o exame das fontes tem indicado que a população do território do Portal do Sertão baiano é formada por escravos nascidos na colônia. A explicação para essa diferença em favor dos crioulos está no fato de a capitania não ter tido vínculos diretos com o

⁴¹**LIVROS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DAS ITAPOROCAS:** batizados e casamentos (1685-1890) Óbito (1685-1721) –Diocese de Feira de Santana.

tráfico atlântico e por se ter constituído por meio de uma economia basicamente voltada para o abastecimento interno.

Por meio dos documentos consultados, é possível considerar que a população cativa de Irará formou uma estrutura de rede de sociabilidade voltada para a linhagem de parentesco. Os escravos formavam famílias nas fazendas dos senhores: os negros casavam e tinham filhos, os quais eram batizados e tinham padrinhos e madrinhas escolhidos entre os colegas de trabalho.

Nos livros de casamento das igrejas estão registrados os casamentos inter-raciais e, principalmente, entre os próprios cativos, o que sugere um comportamento dos proprietários mais favorável à constituição de família e ao matrimônio entre seus escravos. Portanto, a formação da família escrava na região pesquisada fortaleceu as estratégias de resistência para com a escravidão.

Conforme considera Robert Slenes (1999), ao contrário do que a historiografia da escravidão havia previsto, a formação das famílias não foi responsável pela manutenção do escravismo. Na verdade, esta foi uma ameaça a ele. A família escrava era uma entre várias instâncias culturais que ajudavam na formação de uma comunidade escrava em oposição aos senhores, apesar das diferentes origens étnicas dos cativos. Dessa forma, a família escravizada negociou suas condições de liberdade com o senhor, sendo este forçado a ceder certo espaço para que os escravos formassem famílias, encarando isso, porém, como parte de uma política de desmonte de revoltas. Assim sendo, a formação dos núcleos familiares possibilitou os processos de resistência ao cativo.

Em família, os escravos negociavam a liberdade com os senhores, pois esse ajuntamento possibilitava a garantia de sobrevivência para quem estava saindo da condição de cativo. Conforme João Reis presume: nas relações entre senhores e escravos sempre existiram negociações. Ou seja, mesmo que os negros não tivessem organizado em conjunto uma luta direta para suprimir o sistema de escravidão, eles procuraram em diversas ocasiões negociar direitos ou condições mínimas de sobrevivência. Em meio aos processos de lutas e negociações, passou a existir a chamada “brecha camponesa”, na qual os escravos passaram a ser agregados dos seus ex-senhores e desenvolviam as atividades de roceiros e vaqueiros. Os escravos passaram a produzir dentro dos limites das terras do senhor (REIS & SILVA, 2005).

Entre os sujeitos que faziam parte da fazenda, surgia a figura do vaqueiro, pois os senhores necessitavam de mão de obra para desenvolver a estrutura produtiva. Assim, nascia a

categoria do vaqueiro como a primeira atividade remunerada do sertão. Vale ressaltar que eles eram remunerados pelo sistema de sorte ou giz(NEVES, 1998, p.58):

Pelo sistema da sorte, recebia, conforme contratado, um de cada quatro, cinco ou seis bezerros dos que ferrasse, anualmente, no gado sob seus cuidados... Denominavam também de giz esse sistema que retribuía o vaqueiro com aproximadamente 25% da produção do gado, no final do quadriênio contratado... O regime de sorte estendia-se, eventualmente, aos criatórios de equinos e muaras das mesmas fazendas de gado e mais raramente às miúças – ovinos, caprinos e suínos – típicas de pequenos criadores, para autoconsumo.

Este sujeito era uma espécie de trabalhador livre que dirigia a fazenda recebendo 1/4 das crias ao final de cinco anos. Ao serem remunerados por seus serviços através do recebimento de cabeças de gado, alguns vaqueiros conseguiram se instalar por conta própria em terras adquiridas ou arrendadas dos grandes senhores de sesmarias do sertão; assim formavam seus currais, embora precisassem percorrer grandes distâncias para tomar conta do gado que vivia solto.

A figura do vaqueiro se apresentava como um elemento a mais na complexa sociedade colonial. Tratava-se de homens livres, não proprietários de terras, que carregavam as boiadas. Eles eram remunerados pelo sistema de "partilha", recebendo certo número de reses como pagamento pelo serviço prestado aos donos do rebanho – em geral o acordo era feito na base de um quarto do número total de cabeças, após cinco anos de serviço – eram ajudados por dez ou doze outros homens, conhecidos por "fábricas", que recebiam um pequeno salário anual. Esses homens, rudes e duros, muitas vezes escravos fugidos das fazendas do litoral, foram os verdadeiros conquistadores do Sertão, abrindo caminhos, fundando povoações e ocupando áreas antes totalmente virgens da presença dos colonizadores.

Luís Mott (1979) considera que o trabalho do vaqueiro na colônia estava associado ao trabalho livre, com certas características da mão de obra indígena para a pecuária. Na fase em que os indígenas abrigavam os velhos núcleos de povoações jesuítas, passaram a auxiliar os fazendeiros no trabalho com a pecuária e a agricultura, e muitos indígenas se dedicavam à função de vaqueiro (MOREIRA, 1988). A citação do documento que tratava da repartição dos negócios da agricultura, comércio e das obras públicas, ao Brasil, final do século XIX, nos diz sobre os últimos aldeamentos: “Os indígenas, compreendidos nestas aldeias, dão-se à pesca, lavoura e caça. Em geral; alguns criam gado e exercem a profissão de vaqueiros[...]”⁴²

⁴²O documento transcrito abaixo é um instantâneo dos últimos aldeamentos de índios no nordeste no século XIX. RELATÓRIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA COMMÉRCIO E OBRAS

Houve poucos trabalhadores escravos na atividade pastoril nordestina; esses homens eram, muitas vezes, escravos fugidos das fazendas do litoral (VAINFAS, 1992). O trabalho do vaqueiro era essencial, pois, como não existiam pastos nem limites cercados nas fazendas, o gado se embrenhava nas caatingas. Os donos dos rebanhos precisavam de condutores que os dirigiam à procura de água e ração que, às vezes, estavam a léguas de distâncias das fazendas.

O vaqueiro era um homem livre que tinha prestígio no Sertão. Esse ocupava uma posição única na fazenda ou curral, não sendo mais um dos capatazes dos fazendeiros. “Os camaradas, cabras ou fábricas ocupavam uma posição subalterna, inferior, e não tratavam de negócios com os proprietários” (FRANCO, 1983, p.104). Assim, o vaqueiro não deve ser confundido com um capataz, uma vez que a profissão do vaqueiro era essencial para o desenvolvimento da pecuária sertaneja. Dos grupos subalternos, os vaqueiros possuíam as maiores condições de obterem mobilidade social.

Paralelo ao crescimento da pecuária, na região do Portal do Sertão, também se desenvolvia a produção agrícola, que resultava das atividades dos roceiros. Eles normalmente eram mestiços que viviam como agregados, exercendo grandes obrigações pessoais associadas ao ajuste de trabalho, embora os fazendeiros também devessem arcar com alguns compromissos. O agregado morava nas fazendas juntamente com a sua família. Essas famílias rurais faziam parte daquilo que Queiróz (1976, p. 204) denominou de sua “periferia mal delineada”, e que Carvalho Franco (1983, p.104) considerava ser uma vida de favor, dispensável, dependente, produto “das dádivas de seus superiores”.

A produção do fumo era utilizada como uma espécie de valor de troca nas transações comerciais de escravos entre a Bahia e África. Outras atividades agrícolas também eram desenvolvidas em nível de subsistência, como a produção de mandioca, milho e feijão (MOREIRA, 1988). Os roceiros eram os homens livres e pobres que viviam na dependência dos senhores detentores de terras; e que moravam nas fazendas por concessão dos proprietários. Eles formavam elevada percentagem da população rural livre do território do Portal do Sertão.

No final do século XVIII, o número de roceiros aumentou na região do Portal do Sertão, sobretudo porque muitas pessoas vinham para essa região a fim de adquirirem terras, especialmente as que faziam parte dos antigos aldeamentos das missões jesuíticas. A escolha

PÚBLICAS: apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretário de estado Manuel Felizardo de Souza e Mello Rio de Janeiro Typographia Universal de Laemmer Rua dos Inválidos, 61 b 1861.

por essas áreas estava também relacionada com a possibilidade de formação de comunidades livres para vários escravos.

Diversos escravos saíam em bandos para o sertão à procura de terras para desenvolver a agricultura de subsistência. As diferentes experiências de aquilombamento passaram a interagir ainda mais com as formações camponesas predominantemente negras, feitas de lavradores pobres, roceiros ou libertos à procura de terras férteis e trabalho em outras regiões e fazendas (MORREIRA, 1988). Por conta dessas relações, muitas das comunidades de quilombos permaneceram próximas das regiões onde existia a escravidão. Os negros que saíam da condição de cativos tinham uma vida economicamente ativa. Os quilombolas praticavam a agricultura de excedentes comercializáveis, mantendo relações comerciais com os povoados próximos ou com os comerciantes locais.

Os quilombolas mantinham outras relações na economia local: desempenhavam as funções de carpinteiros, marceneiros, aguadeiros e tropeiros. A atividade dos tropeiros teve seu apogeu nos séculos XVIII e XIX, através da circulação de sujeitos livres na região pelas famosas feiras de gado, como a de Santana dos Olhos D'água. Essa região recebia vários comerciantes de gado, o que estimulou o seu desenvolvimento econômico. Enormes boiadas chagavam das diversas regiões do Brasil, especialmente dos estados de Minas Gerais e do Piauí. Ocorriam também os encontros de tropeiros, os quais traziam suas cargas de farinha, verduras e cereais no lombo dos animais. O serviço das tropas, nessa região, estava associado ao trabalho do pequeno produtor rural, do roceiro ou quilombola. Uma das principais atividades que foram utilizadas pelos quilombolas na região de Irará foi o serviço de tropas (MOREIRA, 1988). Este era importante na região, pois, através dele, os indivíduos percorriam com suas tropas de mulas as trilhas que começavam a ligar fazendas, vilas e cidades. O tropeiro vendia e comprava tudo o que pudesse ter valor comercial e, em paralelo, levava e trazia notícias. Para começar na atividade das tropas, geralmente era assim: *“O sujeito tinha seis animais, três animais, quatro, cinco, seis e oito não é... Arranjava um rapaz, esse rapaz dava em, em que tomava conta, e outro ajudante. E aí viajava para Alagoinhas ou Feira de Santana, mas o comércio maior era o do Alagoinhas”*⁴³.

O tropeiro propriamente dito era o dono do negócio, ou seja, dos animais (burros), podendo não ser único dono. O trabalho de tropeiro era visto como uma atividade difícil, por isso eles andavam em grupos. Os camaradas da tropa eram aqueles que o acompanhavam, podiam ser capatazes, peões e assalariados. Às vezes, o capataz fazia o papel de tropeiro.

⁴³ TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. RAUL FERREIRA DA CRUZ. Projeto História Oral de Irará. 12/07/1985.

Geralmente, eles passavam várias semanas viajando pelos caminhos despovoados; outras vezes, pediam abrigo, durante a noite, em algumas fazendas que chamavam de ranchos. Nesses espaços, as pessoas criavam laços de solidariedade e desenvolviam trocas comerciais também. Na época era comum o comércio de produtos, como: roupas, calçados e panelas, materiais que não eram produzidos nas fazendas⁴⁴.

Os serviços das tropas sustentavam as comunidades rurais de produtos não perecíveis. O crescimento das comunidades livres na região do Portal do Sertão ocorreu paralelamente ao avanço do ofício de tropeiro, uma vez que, na condição de livres, os ex-escravos passavam a desenvolver a agricultura de subsistência nas roças onde cultivavam mandioca, milho, feijão e fumo, e esses produtos eram escoados através das atividades do tropeirismo (MORREIRA, 1988).

A atividade das tropas estabelecia também a representação social do ex-escravo bandoleiro. Por conta da grande circulação de tropeiros nessa região, frequentemente apareciam salteadores, que viviam da venda de mercadorias roubadas. Geralmente, eles roubavam gêneros alimentícios nas fazendas, como carnes, ou animais inteiros, dentre outros produtos que eram vendidos nas feiras-livres locais. Alguns ex-escravos praticavam roubos sozinhos ou em bandos⁴⁵, que costumavam atacar os viajantes nas estradas. Nas sociedades rurais do período, o banditismo sempre estava associado ao ex-escravo: isso captou o interesse e a fantasia do povo. A microrregião de Feira de Santana, por exemplo, experimentava nesse período súbito aumento na frequência dos crimes praticados por negros que circulavam pela região.

Os jornais da época noticiavam constantemente a fuga e a captura de escravos, bem como aumentaram as notícias sobre a destruição dos quilombos na imprensa local. Existia nessa região uma constante repressão contra os agrupamentos de negros fugidos. No Museu Casa do Sertão, da Universidade Estadual de Feira de Santana, há o Acervo dos Estudos Feirenses, onde estão fontes documentais que fazem considerações sobre as fugas de escravos e formação de comunidades livres. A destruição dos quilombos, portanto, passou a ser uma prioridade do governo, que organizou diversas expedições a fim de capturar os negros fugidos. Foi ao longo dos séculos XVIII e XIX que se formou a maior parte das comunidades de quilombos do território do Portal do Sertão baiano.

Em 18 de abril de 1714, o Governador Pedro de Vasconcelos ordenou a extinção de um mocambo localizado “no mato dos campos de Cachoeira”, próximo a São Gonçalo, que

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Maços referentes aos processos crimes.

reunia “negros, negras e crias fugidas desta freguesia e das freguesias vizinhas” (Folha do Norte, 18 de abril de 1942). Alguns quilombos ressurgiram, outros mantiveram resistência até o final do século XVIII, a exemplo de Orobó e Andaraí, destruídos em 6 de abril de 1797, “graças aos esforços do Capitão-Mor de Entradas e Assaltos do distrito de São José da Itaporocas com a ajuda de outros capitães e demais pessoas”⁴⁶. Por ser uma região muito próxima ao Recôncavo, a nucleação e a fuga organizada de escravos eram favorecidas.

A acentuação da circulação de negros no território do Portal do Sertão assustava as autoridades governamentais, que viviam sumamente preocupadas com a manutenção da ordem social. Essa questão causava temores aos moradores das vilas, que clamavam pela intensificação da segurança policial. As autoridades temiam a união dos escravos rebeldes, bem como os movimentos da população livre. Eram solicitadas providências, visando às tomadas de medidas coercitivas para controlar essa população.

A figura dos militares ganhou relativa significância nessa época: eles recebiam prêmios pela captura de escravos fugidos, entre outras medidas. A repressão armada significava violentar, conter, punir, castigar e acabar com o movimento; significa também opressão e tirania, ou seja, o exercício da ação pela força. As tropas de Ordenança eram formadas pela população local, encarregadas de manter a ordem interna das capitânicas, sem qualquer tipo de remuneração. As milícias, por sua vez, prestavam serviço de apoio às tropas de primeira linha, e também não recebiam remuneração: “Eram tropas de caráter territorial, deslocáveis, e não remuneradas, formadas pelos excluídos do recrutamento das tropas regulares: lavradores, filhos de viúvas e homens casados. Sua organização seguiu o mesmo modelo adotado para as tropas de primeira linha, sendo comandadas por oficiais oriundos do exército regular” (GALVÃO, 1988, p.27). Esta estratégia visava ao combate aos assaltos e à formação de bandos. Ex-escravos como “Lucas” viam na região oportunidades de “refúgio”. A própria imensidão da floresta era uma aliada nas fugas dos escravos e uma inimiga para autoridades e senhores de escravos (LIMA, 1990).

No início da década de 40 do século XIX, período em que começaram a ser criadas algumas vilas, medidas foram tomadas na perspectiva de encontrar mais segurança para a região. No dia 27 de maio de 1842, por exemplo, foi criada a vila de Nossa Senhora da Purificação, atual Irará. O arraial da Purificação recebeu autonomia política através da mudança da sede da vila de São João Batista da Água Fria, atual município de Água Fria. Até as primeiras décadas do referido século, os arraiais da Purificação, Caroba e Bento Simões

⁴⁶ SILVA, Arnold. **Jornal Folha do Norte**. Feira de Santana, 11 de agosto, 1939.

pertenciam à vila de Água Fria. Esta vila foi fundada em 1562, com a construção do Colégio Jesuítico de São João Batista e com a capela homônima. Nessa região também existia a comarca que tratava dos assuntos de ordem jurídica. A Justiça de Água Fria tornou-se conhecida por sua rigidez, a ponto de condenar um santo, segundo Câmara Cascudo (1988, p.95):

No início do século XIX, houve a fuga de um escravo na comarca de Jacobina, na Bahia; na fuga o negro matou um homem. Após o crime, houve uma pendenga judicial; o dono do escravo ao pagar uma promessa, tinha doado o negro em cartório para Santo Antônio, prática muito comum entre os devotos. A justiça, provando desde a época sua competência, intimou o santo para depoimento no processo. Santo Antônio foi retirado do altar da capela mais próxima e transportado para a Vila de Água Fria, onde respondeu na qualidade de proprietário do negro, ao júri e perdeu os bens que possuía na comarca. Escravos e terras que tinham sido doados ao santo em pagamento de promessas foram levados a hasta pública e arrematados.

Como pena máxima, retirou-se Santo Antônio do altar da capela. De acordo com o imaginário águafriense, a mudança da sede da vila de Água Fria para o arraial de Nossa Senhora da Purificação ocorreu por conta dos castigos aplicados pelos céus para vingar o castigo aplicado a “Santo Antônio”. Nessa época, as seguintes localidades pertenciam a Iará: Água Fria, Araci, Barrocas, Conceição do Coité, Coração de Maria, Lamarão, Pedrão, Teofilândia e Serrinha.

Depois da emancipação política, a vila da Purificação passou a contar então com os poderes executivo e legislativo em níveis locais. O poder das vilas, câmaras municipais e povoados era consolidado a partir das estratégias locais de combate aos problemas de ordem política, administrativa, judiciária, fiscal, militar, monetário, etc. Existiam nas vilas as Câmaras Municipais, que eram órgãos políticos compostos pelos "homens-bons", que passaram a tratar diretamente da administração da cidade, já que antes dependia das determinações provenientes da Vila de Cachoeira. Iará estava, portanto, administrativamente subordinada.

As câmaras municipais eram as principais denunciadoras dos quilombos. Dentro da massa documental produzida pelos delegados de polícia do território do Portal do Sertão, existem algumas cartas que falam sobre a formação de quilombos na região. A Câmara de Feira de Santana sempre enviava correspondências para a Província do Império, solicitando policiamento (1834-1844). O relato mais significativo relativo à perseguição a quilombos diz respeito à ação realizada no início de 1834. O objetivo era solicitar ajuda para promover a destruição dos quilombos que existiam na região. Assim, a câmara de Feira de Santana

informou ao presidente da província sobre a existência de escravos fugidos reunidos em quilombos: “aquelas terras são comumente frequentadas por escravos fugitivos e quilombolas, que ali vão se refugiar se nutrindo do ócio do crime ou no crime inclusive penetrando nos meios indígenas em suas perpetuas vadiagens, para isolar-se...”⁴⁷

Entre os anos de 1839 a meados de 1841, o território do Portal do Sertão foi intensamente tomado por movimentos de escravos, que circulavam para além das matas férteis e invadiam o interior das vilas. Surgiam numerosos líderes de bandos, tanto que a maioria teve seus nomes registrados pela história, como o lendário “Lucas da Feira”. Ele nasceu em Feira de Santana, Bahia, em 18 de outubro de 1807. Foi um ex-escravo que ficou conhecido como o grande salteador de estradas, que atuou na região de Feira de Santana durante 20 anos. Por isso, ele causava terror aos habitantes da região. Suas vítimas preferidas eram os vaqueiros, homens de negócios e feirantes (LIMA, 1990).

Nesse período em que Lucas da Feira assustava o território do Portal do Sertão, outros movimentos de rebelião escrava aconteciam na Bahia. Toda a província foi movida por revoltas e insurreições de negros contra a Coroa e a ordem escravocrata, as quais eram duramente reprimidas tanto pela coroa portuguesa como pelas autoridades brasileiras (CASTRO, 1997, p.107):

É verdade que nenhum dos movimentos com apoio popular conseguiu formular um projeto econômico global para a Bahia. No entanto, ao longo de todas estas revoltas, é possível recompor uma pauta de reivindicações que terminam por configurar uma espécie de programa de caráter urbano e popular, alternativo ao modelo escravidão – império – açúcar. As quatro linhas fortes eram a emancipação dos escravos, autonomia política da província, diversificação da economia de exportação e a abertura da fronteira para a pequena propriedade.

Esse processo de revoltas espalhou vários negros pelas diversas regiões da Bahia. Com isso, muitos vieram para essa região em busca de terras para trabalhar. Com a decadência dos engenhos de cana-de-açúcar do Recôncavo, as fugas dos escravos foram mais acentuadas. Walter Fraga Filho (2006) destaca que, nesse período, muitos escravos do Recôncavo baiano, por meio de várias formas, forçavam os limites do sistema escravista. A proporção da formação de comunidades livres aumentava em todo o sertão baiano, principalmente por conta da crise da economia açucareira e fim do tráfico negreiro, no século XIX, quando se encerrou o tráfico transatlântico.

⁴⁷ Correspondência da Câmara de Feira de Santana para a Presidência da província. Maço número 1.309; Ano 1834 doc. Número 04-11/01/1834-APEBBA.

Isto não significa que os ajuntamentos de escravos fugidos não existissem antes. Vale salientar que, desde o início da escravidão no Brasil, muitos cativos fugiam à procura de um lugar qualquer do interior como abrigo. Os cativos fugidos procuravam formar uma comunidade de produtores livres em um espaço geográfico e social que, por suas características, estivesse fora do alcance dos interessados pela produção escravista, formando as comunidades conhecidas como mocambos ou quilombos. Porém, nos anos 70 e 80 do século XIX, ocorreu o agravamento da situação por conta da crise econômica em que mergulhara o Recôncavo açucareiro.

Esses homens livres e pobres viam no Portal do Sertão uma espécie de fronteira móvel, que estava recoberta por um imaginário de liberdade, como sintetiza Walter Fraga(2006, p.180):

O fato de a maior parte dos braços da lavoura açucareira ter vivido a experiência da escravidão foi decisivo para definir os contornos das relações cotidianas que se formaram depois da abolição. As vivências no cativeiro serviram de parâmetros para os libertos definirem o que era “justo” e aceitável na relação com os antigos senhores, incluindo estabelecer condições de trabalho que julgavam compatíveis com a nova condição.

Dessa forma, os ex-escravos adentraram nos meios rurais e urbanos, buscando firmar sua liberdade e viabilizar seus interesses pessoais. Os sujeitos que viveram nesse período empreenderam uma luta pela sobrevivência, sobretudo pela satisfação das necessidades primárias, como a alimentação. Ocorreu também a elevação dos preços dos produtos de subsistência como a farinha. Toda a população baiana dessa época enfrentava os efeitos da crise econômica, sofrendo as consequências prolongadas do desaquecimento da economia açucareira (NEVES, 1998). Por conta dessa acentuada crise, a população dos ex-escravos buscava a sorte em outros lugares.

Dos escravos não se aventuravam sozinhos, muitos iam procurar abrigos nos ambientes dos indígenas, que viviam de uma agricultura itinerante e do extrativismo como alternativa (GOMES, 2005). Esses indígenas passaram a dividir os espaços com os negros fugidos das diversas origens étnicas e culturais. Os negros aquilombados recebiam solidariedade e auxílio dos parceiros indígenas. Os foragidos da lei encontravam nesta mata um refúgio seguro, em que as mãos da justiça dificilmente os alcançariam. Dessa forma, a relação entre quilombos e comunidades indígenas, na região pesquisada, exerce certa aproximação.

Era comum, principalmente na primeira metade do século XIX, que pequenos grupos de escravos fugidos se escondessem nas matas que cercavam as propriedades. Essas fugas

ocorriam principalmente em locais que reuniam um bom número de fazendas e escravos (GOMES, 2005). Pela necessidade de mobilidade, os quilombolas erguiam seus ranchos nas matas, nos engenhos e próximos aos povoados. A origem das comunidades de quilombos do Portal do Sertão está relacionada com as relações que eram estabelecidas, não só com os escravos fugidos, mas também com outros sujeitos, inclusive brancos e índios.

As fugas ora eram individuais, ora grupais. Os escravos fugiam das cidades e das fazendas e os motivos eram muitos; porém o foco desta pesquisa não é se deter nisso, mas na observação do funcionamento dessa sociedade, especificamente na relação entre donos e escravos. A decadência dos engenhos, por exemplo, facilitou a fuga. Além disso, após a Independência do Brasil, as crises políticas atingiram a região açucareira, sobretudo Salvador, capital da província. Esse descontrole político possibilitou a fuga em massa dos escravos que viviam na área urbana, numa região de histórica confluência de indígenas, negros e de toda a sorte de categorias que colocavam em risco a ordem colonial vigente durante séculos.

Por outro lado, nos finais da escravidão, os fazendeiros do sertão passaram a substituir a mão de obra escrava pelo trabalho à meia. Tendo havido grande mobilidade da população dentro do território, foi possível se estabelecer um novo reordenamento do trabalho. O crescente aumento de mão de obra livre na segunda metade do século XIX, com a diminuição do número de escravos, estabeleceu, ao longo do tempo, medidas de coerção e imposição do trabalho ao homem livre.

Muitos fazendeiros com pouca mão de obra para a produção agrícola recorriam à força de trabalhadores livres que desenvolviam suas atividades em grupos estabelecidos pela origem familiar (FRAGA, 2006). Nesse processo, surgia a doação de terras para ex-escravos. Assim, os proprietários disponibilizavam um pequeno pedaço de terra e uma pequena casa em troca de aluguel, e exigiam lealdade e submissão por parte dos trabalhadores “moradores”. Desse modo, o apoio ao processo lento e gradual de extinção da escravatura levou à incorporação do trabalho livre.

Os trabalhadores residentes em terras alheias continuariam tendo uma série de obrigações para com os proprietários como, por exemplo, a de prestarem certo número de dias de trabalho por semana por um preço bem baixo. Nos demais dias, eles poderiam cultivar gêneros alimentícios, o que realizavam com a ajuda de toda a família. Este serviço foi conhecido como o trabalho à meia⁴⁸:

⁴⁸ Transcrição do depoimento de Sr. Raul Ferreira da Cruz, em colaboração para o projeto de História Oral de Irará.

Quando se instalou o negócio de meeiros, houve este intercâmbio entre os escravos e meeiros. Os antigos escravos ficaram conhecidos como meeiros, pois voltaram a trabalhar com os patrões- aqueles melhores. Outros negaram os patrões e foram embora, pra outro lado, trabalhar por conta própria... Tinha patrões que davam a meia naquela época pra tirar tudo do trabalhador. O sujeito fazia tudo, quer dizer: limpar, capinar, ciscar, tirar o cisco, botar adubo por conta dele, cavar e dividir depois de maduro, a mandioca ou o fumo...

O meeiro era visto como um semiescravo, o agregado, o camponês altamente dependente e dominado pelo grande coronel – o latifundiário. Era muito frequente a figura do agregado, morador ou lavrador que morava com a família na fazenda do patrão, em pequeno terreno cedido para fazer uma roça para sua sobrevivência. Sem dúvida, essa peculiar característica de fronteira em que o indivíduo tem possibilidade de emancipação, principalmente se engajado em milícias ou trabalhando na pecuária, é um fato singular e que merece estudos. Contudo, é limitado a um específico período, e mais, a um determinado contexto beligerante. Esses sujeitos eram completamente dependentes dos senhores donos de terras. Por conta dessa dependência, os fazendeiros exigiam parte da produção dessas roças pelo uso de suas terras. Em troca do trato de terra e da proteção que recebiam do proprietário, os trabalhadores deviam a este a contraprestação de serviços não econômicos. Eles constituíam uma clientela política, ou seja, eram eleitores de cabresto, e serviam como guardiães da propriedade. Esses homens pobres viviam como agregados, parceiros, meeiros, ou como moradores de um pequeno sítio conquistado através da prática de arrendamento ou foreiro. Para sobreviver em paz, os roceiros viviam comandados pelos caprichos e interesses do grande proprietário que monopolizava o acesso à terra.

Conforme Erivaldo Fagundes Neves (1998, p. 248), “a escravidão desenvolveu-se no sertão baiano, simultânea e articuladamente com a meação, confundindo choupanas de agregados e casebres de escravos. Daí vêm as histórias dos agregados feitos eleitores, jagunços, defensores de divisas de terras, ganhando sentido a partir da humildade dos serviços que prestavam. Dessa forma, muitos ex-escravos passaram a procurar esses serviços, já que não existia um controle jurídico em torno do trabalho do pequeno lavrador. Diversos ex-escravos e mestiços livres arrendavam terras, em virtude da inexistência de lei que os impedia de comprar terras, assim como executarem o arrendamento das mesmas.

No processo de arrendamento, os fazendeiros apenas exigiam parte da produção dessas roças pelo uso de suas terras. Esta natureza das condições do trabalho tornava mais nítida a importância dos lotes de lavouras. O plantio permitia a reprodução do trabalho familiar (GALVÃO, 1988). Os membros da família trabalhavam para o patrão recebendo ou não a diária e nos dias “livres” trabalhavam por conta própria. Além disso, também era frequente a

modalidade das roças arrendadas por uma quantia ou por um contrato de meia, ou de terça e até de quinta parte da produção. Esse sistema de meia era comum entre os pequenos lavradores que não tinham condições para comprar a semente e outros insumos. Nas lavouras de mandioca, feijão, milho e fumo aparece um tipo de contrato de sociedade: o proprietário limpava e preparava o terreno, e o lavrador plantava e cultivava, sendo depois a produção dividida ao meio.

Mesmo após a abolição, muitos negros permaneceram nas fazendas, trabalhando sem nada receber. O que se percebe é que o trabalho livre aparece como complementar ao escravo. Os fazendeiros, para quitarem suas dívidas com os ex-escravos, "doaram-lhes" pedaços de terra improdutivos, mais altos, sem trato e distantes da água. Essas pessoas ali permaneceram e casaram entre si, aumentando a população local. Neste caso, os trabalhadores assumiam o trabalho de meia como uma nova relação com o senhor; e já que não aceitaram continuar nas antigas fazendas, foram morar em comunidade livres.

Na segunda metade do século XIX, as terras da região de Iará eram bastante cobiçadas por sujeitos negros, mulatos e brancos que disputavam o das terras públicas que estiveram na dependência das províncias durante o Império e na dos estados a partir da República. Essas terras pertenciam aos jesuítas, mas depois que esses saíram do lugar, ocorreu um acelerado crescimento de busca por terras. No século XIX, nos aldeamentos da Bahia, existiam oficialmente as seguintes estáticas sobre o número de habitantes⁴⁹:

[[Abrantes]], no município do mesmo nome, 230 almas, patrimonio arrendado pela camara respectiva; [[Massarandupió]], no mesmo município, 320 almas, 115 fogos, terreno doado pelo [[Morgado da Torre]], que seus herdeiros vão rehavendo; [[Pedra Branca]], no município da [[Tapera]], 235 almas, 78 fogos, da tribu dos [[Cariris]], patrimonio arrendado, mas os rendeiros pouco ou nada pagão; [[Santo Antônio]], no município de [[Nazareth]], 172 almas, 54 fogos da tribu dos [[Sapucaias]], terreno arrendado, mas de rendimento diminuto, tendo uma capella; [[Prazeres]], no município de [[Jequiriçá]], 104 almas, 27 fogos, terreno arrendado, capella arruinada; [[Sacco dos Tapuios]], no município de [[Purificação]], 180 almas, 82 fogos[...]⁵⁰

Assim, ocorreram várias lutas entre os sujeitos que projetavam a conquista e ampliação de seus domínios fundiários. A documentação consultada ressalta que a ocupação das comunidades quilombolas de Iará se processou através da conquista de terras públicas.

⁴⁹O documento transcrito abaixo é um instantâneo dos últimos aldeamentos de índios no nordeste no século XIX. Relatório da repartição dos negócios da agricultura commercio e obras publicas apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretario de estado Manuel Felizardo de Souza e Mello Rio de Janeiro Typographia Universal de Laemmer rua dos Invalidos, 61 b, 1861.

⁵⁰ Vila da Purificação: atual Iará.

Em 1850, com a criação da nova Lei de Terras, a divisão territorial desse município foi alterada. Depois da vigência dessa lei, todos os produtores seriam obrigados a cercar suas propriedades. O pequeno produtor familiar e/ou escravista também teria a obrigação de construir cercas. Um dos domínios mais típicos do Sertão baiano, as terras de Antônio Guedes de Brito, a Casa da Ponte, apresentava no Tombo de Terras feito em 1809, nada menos que 110 sítios pagadores de renda e 64 sob exploração direta⁵¹. Os altos custos da formação das cercas, porém, impossibilitaram muitos pequenos proprietários de cercarem suas terras. Ao contrário do pequeno produtor roceiro, os poderosos senhores fazendeiros e criadores de gado conseguiram.

A parte do território do Portal do Sertão que foi ocupada pelas missões jesuítas sofreu fortes impactos com a criação da nova lei de terras, uma vez que as pessoas que moravam no lugar não possuíam documentos de terras, e também não tiveram condições de cercá-las. Com isso, homens de posses, possivelmente fazendeiros, passaram a cercar terras da região, gerando diversos conflitos.

O Relatório da repartição dos negócios da agricultura, comércio e obras públicas apresentado à Assembléia Geral Legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretário de estado, Manuel Felizardo de Souza e Mello, no Rio de Janeiro, em 1861, tem as seguintes informações sobre os aldeamentos da Purificação, atual Irará: *“o terreno doado pelo [[Conde da Ponte]], retomado violentamente...”* Assim, os pastos iam surgindo através da delimitação das cercas, em que por largos trechos, a população conseguia impor um regime de terras distinto daquele baseado na apropriação individual e privada da terra, como o sistema sesmial supunha.

As cercas eram impostas pelos criadores com requintes que os roceiros, indígenas aldeados não poderiam pagar. Os porcos deveriam estar presos, obrigando o uso de forragem, enquanto os bois eram criados à solta. Essas medidas prejudicaram os pequenos produtores, como bem considera o Sr. Sóstenes Paes Coelho Flores: *“... a senhora teria que fazer sua fazenda toda fechada... Que naquele tempo o povo tinha muita cabra, muita coisa, muito gado não era cercado. A polícia... Nem sei quem foi! Tirou o gado, o criatório pequeno... Ai matou a pobreza. Essa zona de Água Fria, ai, tinha um criatório pequeno danado [...]”*⁵².

A criação de ovelhas, bodes e porcos era predominante nas pequenas fazendas e na população camponesa, sendo consumida pelo próprio mercado sertanejo. Esses animais,

⁵¹ TOMBO DAS TERRAS DA CASA DA TORRE. Annaes do Archivo Público da Bahia. Anno III, vols. IV, p. 56-92. Ver também Calmon (1958: 135 e ss); e o testamento de Garcia D'Ávila citado por Calmon: 222.

⁵² TRANSCRIÇÃO DA GRAVAÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COLHO. **Projeto História Oral de Irará**. 12/julho de 1985.

principalmente os bodes, possuíam uma maior resistência à escassez de pasto provocada pelas estações secas, em comparação ao gado bovino. Esses produtos eram consumidos pelas fazendas e pelo pequeno comércio realizado nas feiras ao longo das vilas.

Pode-se considerar que a formação das comunidades quilombolas do território do Portal do Sertão baiano tem sua possível origem ao longo do século XIX, nos processos de resistência, organizados pelos escravos através da formação de famílias. Sob a tutela da família, o negro encontrava vínculos de solidariedades capazes de resistir à pressão do cativo, e até mesmo negociar a liberdade com os senhores. Muitos escravos passaram a comprar cartas de alforrias, através dessas relações que foram estabelecidas. Muitos deles viviam em pequenos grupos itinerantes, não tinham acampamentos fixos e suas economias se caracterizavam, de maneira geral, por um caráter extrativo e predatório. Estes grupos de escravos não reivindicavam a destruição definitiva e imediata da escravidão, e sim, uma forma negociada (melhores condições) de conviver entre senhores, africanos, mulatos e crioulos (LIMA, 1990).

Entretanto, outros grupos de escravos aventuravam-se pelas áreas florestais em busca de terras para trabalhar. Assim, essa região passou a ser vista pelo ex-escravo como um lugar em que a liberdade poderia se estabelecer, por meio da posse da terra. A liberdade viria com o acesso à terra, o direito de escolher onde trabalhar e o direito de circular livremente pelas cidades, sem a necessidade de pedir autorização a outrem; enfim, o que se almejava era o direito de cidadania.

Depois que as famílias tomavam posse das terras, formavam-se os agrupamentos através dos laços de parentesco. Essas pessoas viviam através do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão de obra familiar. As localidades eram herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o controle sobre o território. As residências se estabeleciam em determinado setor, tendo por foco aglutinador as parentelas agnáticas de parentes mais próximos, os quais se constituíam da unidade social de maior densidade, a comunidade em si. O trabalho era feito coletivamente⁵³: *“Eles faziam os grupos; eles independentemente iam dar digitório uns aos outros e tal... Ajudavam e cantavam. Até me lembro que um dia eu passei pelo alto trabalhando e fiquei com medo daquilo que ele disse assim: ganhou, mas não leva. Aqueles batalhões de 40,50 e 100 pessoas, era uma espécie de festa na roça”*.

⁵³ Idem.

Dessa forma, muitos ex-escravos passaram a afirmar sua liberdade negando trabalho às propriedades dos senhores brancos. A literatura que trata da transição da mão de obra escrava para o trabalho livre destaca que muitos pretos e crioulos estavam sempre sujeitos à reescravização, já que nem sempre possuíam prova de sua liberdade. Assim sendo, algumas comunidades de afro-descendentes livres eram rotineiramente combatidas.

Esses grupos resistiam mediante a criação de laços de solidariedade que eram estabelecidos através do uso comum dos recursos naturais de forma harmônica: consumiam, produziam e comercializam o excedente adquirido na própria terra. Esses indivíduos comercializavam produtos alimentícios produzidos em pequenas extensões de terra, como: feijão-de-corda, mangalô, andu, licuri, entre outros. Também comercializavam produtos artesanais, como: cordas, chapéu de palha, balaios, potes e panelas de barro.

Entre algumas comunidades quilombolas do Portal do Sertão, como a comunidade da Olaria, a produção de cerâmica demarca a trajetória dos grupos. Lá, os sujeitos encontraram a produção de objetos de cerâmicas, principalmente telhas e tijolos, como resistência ao processo de dominação dos senhores brancos: os homens faziam as telhas e os tijolos, as mulheres fabricavam potes, panelas e pratos. Toda essa produção era vendida nas feiras livres da região: em Feira de Santana, Iará e Nazaré das Farinhas. Os homens escoavam a produção a partir do transporte de animais de cargas, eram as tropas de burros. Alguns narram que esses tropeiros, além de se encarregarem de escoar a fabricação local, também traziam “novidades” do comércio, como produtos alimentícios e vestuário. As famílias livres que não viviam sob a tutela dos senhores formavam agregados eventuais (filhos adotivos, "primos", ou "tios"), centrados e organizados na figura de um chefe – o pai ou (com a morte deste) o irmão mais velho.

Depois de estabelecidos na comunidade quilombola os membros deste grupo mantiveram uma integração entre si e conflitos com os outros, ou seja, os que não faziam parte da comunidade. Nessa perspectiva, a etnicidade revela-se nas ações e reações entre o grupo e os outros em uma organização social que não deixa de evoluir. Esses conjuntos de componentes sociais, que são mutáveis, variaram de acordo com o tempo e nesse incessante processo de mudanças sociais, políticas e culturais (POUTIGNAT; FENART, 1998). Ao discorrer sobre essas incidências, organizou-se uma abordagem que conjectura considerações sobre a representação da etnicidade, através da proeminência das relações de fricção interétnicas.

Nota-se que a identidade étnica dos quilombolas do território do Portal do Sertão da Bahia foi se reconstruindo ao longo do processo histórico apresentado. A hierarquia racial que foi construída no decorrer da colonização não foi abolida junto com a escravidão nem com a eliminação da prática de discriminação sistemática contra indivíduos negros. Assim, não se pode entendê-la como algo dado, definido plenamente desde o início da história desse povo, uma vez que a identidade étnica não é imutável e atemporal: esta se evidencia nos modelos étnicos que são definidos pelos próprios atores sociais, não constituindo algo dado, estabelecido, mas como fruto de interações sociais constantes e incessantes.

Segundo Barth (1998),

a etnicidade é um conceito de organização social que nos permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e as interações (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 183).

Enfim, considera-se que a etnicidade do grupo é arranjada em círculos culturais que nascem de situações experimentadas e vivenciadas no contato intercultural. Desse modo, a identidade coletiva é conjecturada num processo que acusa a opinião de resistência cultural⁵⁴. Assim sendo, compreende-se que a etnicidade é desenvolvida através de situações relacionais, pois está sempre em construção, numa forma predominantemente contrastiva, o que significa que ela é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. Esta forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confrontação e diferenciação.

As atuais comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia têm uma história atrelada a uma possível origem que se processa, não exclusivamente, na experiência dos grupos de negros rebeldes fugidos do cativeiro. Destaca-se que, possivelmente, essas comunidades foram organizadas especialmente no período de transição do processo de mão de obra escrava para o perfil do trabalhador livre. Nesse período, os negros livres (os quilombolas) dedicaram-se ao trabalho de produção de objetos de cerâmica. Considera-se que, através da comercialização de gêneros alimentícios na feira livre local, sobretudo de produtos que eram plantados pelos ex-escravos ou saqueados em roças alheias, representavam resistência à dominação que se consolidou no espaço regional como reminiscências da ordem social que foi demarcada pela colonização.

⁵⁴ Pois, no decorrer dos períodos observados, notou-se que se processaram determinadas e relações de conflito, entre quem reside na região e os outros que não fazem parte do grupo.

2.3 MUDANÇAS NA POLÍTICA DO ESTADO DA BAHIA (REGIÕES IDENTITÁRIAS): COMO ISSO VAI AFETAR A QUESTÃO QUILOMBOLA

Em 2006, a Bahia produziu um novo projeto de regionalização e desenvolvimento territorial que promoveu a criação do território de identidade do Portal do Sertão da Bahia. A nomenclatura Portal do Sertão foi utilizada ao longo da colonização do Sertão baiano e procede do fato de Feira de Santana, antes conhecida como Santana dos Olhos D'água, então possuir um entroncamento das estradas de boiadas, e ser considerada a porta de entrada para o Sertão da Bahia. Atualmente, esse conceito recebe uma nova conotação, e parte da perspectiva que entende que Feira de Santana é o principal centro de convergência regional desse espaço. O município exerce papel de relevante importância econômica e social nessa região, uma vez que a cidade possui variados bens e serviços, além de ocupar a segunda posição no Estado da Bahia, depois apenas da capital, no que se refere ao tamanho populacional. Ou seja, essa cidade é o centro urbano mais desenvolvido do contexto regional e é considerada a segunda maior do estado.

A hegemonia regional de Feira de Santana foi construída através de propostas de regionalização que estão vinculadas aos diversos projetos de divisão do Brasil, os quais foram estabelecidos a partir de diferenciadas propostas de ocupação, colonização e exploração com diversos eventos internos e externos. Esses planos políticos foram configurados na perspectiva de promover a realização de diversos empreendimentos governamentais com o objetivo de estimular o desenvolvimento territorial e combater as disparidades regionais.

Essa nova divisão regional destacava a concepção de território de identidade e implantava nas associações rurais e no sindicato rural novos discursos políticos sobre cultura e identidade dos espaços rurais baianos. O Portal do Sertão da Bahia, recorte empírico da presente pesquisa, é composto por dezessete municípios: Água Fria, Amélia Rodrigues, Anguera, Antônio Cardoso, Conceição da Feira, Conceição do Jacuípe, Coração de Maria, Feira de Santana, Ipecaetá, Irará, Santa Bárbara, Santanópolis, Santo Estevão, São Gonçalo dos Campos, Tanquinho, Teodoro Sampaio e Terra Nova.

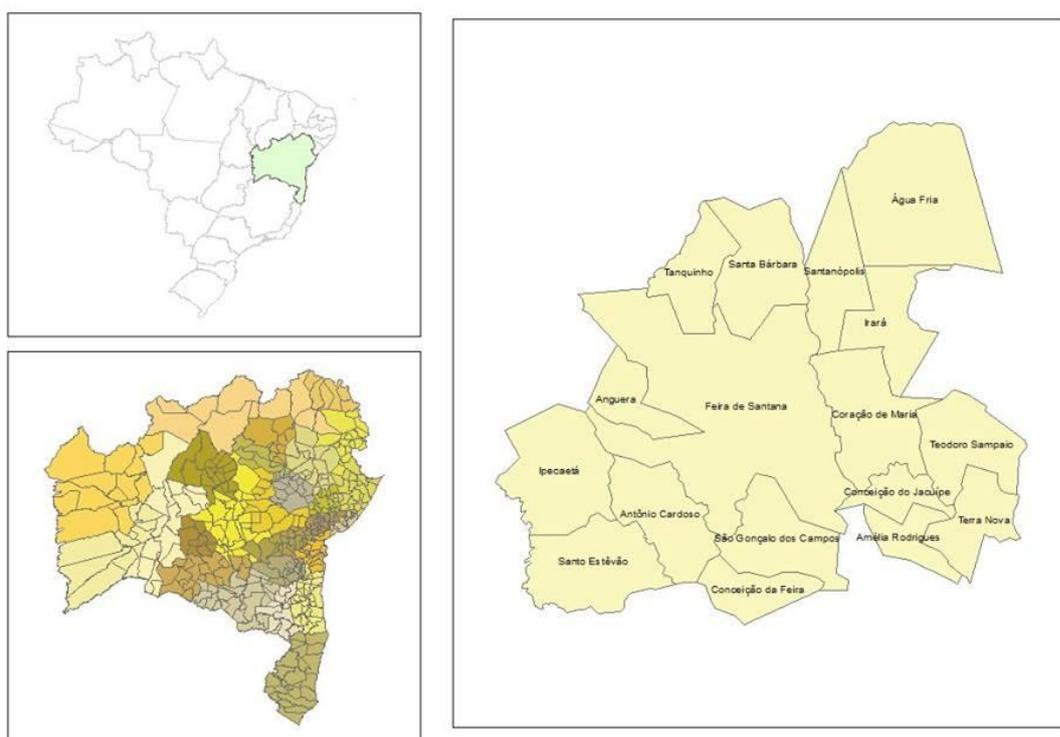


Figura 1: Divisão territorial da Bahia, território de identidade do Portal do Sertão da Bahia, www.ebah.com.br, consultado em 23/09/2012

Entende-se que a região é uma criação humana, portanto os processos de regionalização coadunam diferentes critérios a partir de agrupamentos previamente selecionados por critérios naturais ou humanos. A regionalização é um tema muito discutido em geografia e compreende a região como um espaço produzido socialmente numa relação estabelecida entre a natureza e os meios de produção. Contudo, o conceito de regionalização pode variar de ciência para ciência e de autor para autor.

De acordo com o geógrafo Rogério Haesbaert (2004, p. 40):

A região, assim, deve ser vista muito mais dentro de um processo mutável de desarticulações, em rede (num jogo nem sempre coincidente entre coesões funcionais e coesões simbólicas), do que nas formações zonais integradas e bem delimitadas com que tradicionalmente era trabalhada.

Esse conceito de regionalização questiona os velhos padrões economicistas da criação das regiões, nos quais a região foi trabalhada como um elemento da reprodução e acumulação do capital, sem levar em consideração a diversidade cultural e regional em que os sujeitos estão inseridos. Esse discurso cultural sobre a regionalização considera a região como um construto de práticas vivenciadas pelos diversos grupos humanos que nela habitam. A partir

desta definição, o conceito de região supera os limites e fronteiras da ordem administrativa que delimita e define geograficamente uma região, ou seja, o discurso sobre região agrega um conjunto de identidades que extrapolam os limites formais estabelecidos.

Esse trabalho de articulação das propostas de construção do Sertão da Bahia teve início no âmbito das atividades da Primeira Conferência Estadual de Cultura, realizada em novembro de 2007, a qual reuniu diversos atores da sociedade civil e representantes do estado, a exemplo de: agentes dos movimentos sociais e gestores que trabalham com políticas de desenvolvimento agrícola. Esse processo de discussão criou um espaço público em que participava ampla gama de instituições: legais, políticas, culturais, educacionais, associativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profissionais, intelectuais, dentre outras.

Depois da conferência, foram selecionados mobilizadores culturais para um período de três meses, contratados no regime REDA (Regime Especial de Direito Administrativo), que é um modelo de contratação temporária de pessoas que prestam serviço ao poder público no Estado da Bahia, normalmente, durante dois anos, podendo ser prorrogados por mais dois. Esses novos contratados estavam vinculados à militância do PT e passaram a articular ao novo modelo de gestão os velhos discursos dos mais variados movimentos sociais, como: movimento negro, movimento dos sindicatos rurais, CPT (Comissão Pastoral da Terra), o movimento de mulheres, dentre outros. Esses mobilizadores foram capacitados pela SECULT (Secretaria de Cultura do Estado).

De acordo com os objetivos do governo, entende-se que essa nova configuração pode garantir as seguintes expectativas:

Possibilitar o planejamento das ações de desenvolvimento do Estado, de acordo com as demandas características da população de cada região, que são representadas por órgãos da sociedade civil organizada, levando-se em consideração aspectos sociais, econômicos e culturais. (MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL-MI, 2004, p.40).

Esse novo modelo de gestão territorial aproximou-se dos movimentos sociais locais visando à implementação de políticas públicas no espaço regional. Essa nova postura política acredita que:

As principais políticas públicas implementadas pelos sistemas políticos contemporâneos são decorrentes de uma complexa e contínua interação entre diversos atores, tanto dentro quanto fora do governo. Essa interação não ocorre em um vácuo organizacional. Ela possui características estruturais muito particulares, que criam limites e possibilidades para a atuação desses atores (MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL-MI, 2004, p.40).

Depois que o Governo da Bahia passou a reconhecer em seu planejamento territorial a existência de 26 Territórios de Identidade, dentre eles, o Portal do Sertão, as políticas públicas estaduais são implementados nos municípios baianos a partir dessa nova regionalização, que difere da divisão regional anterior que foi estabelecida pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Antes dos territórios de identidade, a Bahia era dividida através do critério das microrregiões geográficas, as quais eram organizadas de acordo com os critérios econômicos (ex.: Microrregião de Feira de Santana), que guiavam a ação governamental e se constituíam na base para a implementação de políticas públicas e organização de dados estatísticos. Nota-se que essa compreensão de território aproxima-se das concepções de Haesbaert(2004), que, por sua vez, foi embasada em Guattari e Rolnik(1997).

Haesbaert (2004) busca a teoria de Milton Santos para definir o conceito de espaço geográfico. De acordo com Milton Santos, o espaço geográfico é um híbrido entre sociedade e natureza, política, economia e cultura, materialidade e imaterialidade; enfim, entre objetos e ações, defendendo o conceito de território sob outra perspectiva. Dessa maneira, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder: do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural. Esses teóricos diferenciam espaço e território da seguinte maneira (HAESBAERT, 2004, p.76): “os territórios estariam ligados a uma ordem de subjetivação individual e coletiva e o espaço estando ligado mais às relações funcionais de toda a espécie”. Isto quer dizer que a apropriação do território é mais subjetiva, identitária e rica em simbologias construídas da relação indivíduo-coletividade.

A noção de Territórios de Identidade tenta resgatar a historicidade do lugar e se pauta nas experiências culturais compartilhadas e nos laços cotidianos do fluxo de pessoas em busca de serviços e relações comerciais. Cabe ressaltar que essa regionalização foi criada visando identificar territórios rurais, a partir de 2003, pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). De acordo com esse conceito, os territórios não são criados, e sim revelados. Dessa forma, acredita-se que os territórios já estavam ali, que as pessoas têm uma identidade social, suas festas, sua produção cultural, suas questões políticas, seus conflitos, suas questões ambientais. Segundo o MDA (2004 *apud* SEPLAN, 2007, p. 06), território é:

Espaço físico, geograficamente definido, geralmente contínuo, compreendendo a cidade e o campo, caracterizado por critérios multidimensionais – tais como o ambiente, a economia, a sociedade, a cultura, a política e as instituições – e uma população com grupos sociais relativamente distintos, que se relacionam interna e

externamente por meio de processos específicos, onde se pode distinguir um ou mais elementos que indicam identidade e coesão social, cultural e territorial.

Essa ação do MDA foi articulada através do território, através do discurso de desenvolvimento sustentável, o qual visa promover a implementação de políticas públicas, conciliando crescimento econômico, melhoria da qualidade de vida e preservação do meio ambiente de forma que as atuais e as futuras gerações possam usufruir dos benefícios do desenvolvimento.

Na criação desses territórios de identidade, os gestores do estado da Bahia aproximam-se dos atores locais que estão organizados em movimentos sociais, ONGs e outras redes de mobilizações, como organizações formais sem fins lucrativos e não governamentais com interesse público. De acordo com Fraser(2003), esses ordenamentos se aproximam do um modelo de sociedade civil pluralista, os quais consistem numa ampla gama de instituições não mercadilizadas, como: políticas, culturais, educacionais, associativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profissionais, intelectuais, dentre outras. Em decorrência dessa articulação, observa-se que, segundo SCHERER-WARREN (2006, p.109):

Como resultado de todo esse processo articulatório vai se constituindo o que denominamos, enquanto conceito teórico, de rede de movimento social. Esta pressupõe a identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos ou projetos em comum, os quais definem os atores ou situações sistêmicas antagônicas que devem ser combatidas e transformadas. Em outras palavras, o Movimento Social, em sentido mais amplo, se constitui em torno de uma identidade ou identificação, da definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia, num contínuo processo em construção e resulta das múltiplas articulações acima mencionadas. A ideia de rede de movimento social é, portanto, um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos.

O objetivo está voltado para a implementação de políticas públicas agrícolas fomentadas pelo governo nacional e estadual, especialmente aquelas ligadas à agricultura familiar, atendidas atualmente pelo Programa Territórios Rurais. Para acompanhar o novo modelo de gestão, os municípios que compõem esses territórios criaram conselhos regionais, representados no Conselho Municipal do Orçamento, que é integrado por prefeito, vice-prefeito, secretários, vereadores, representantes das associações de moradores e outras entidades não governamentais. Assim ocorreu uma aproximação entre o governo e os atores que representam os diversos movimentos sociais, como: o movimento das mulheres, dos negros, dos sem-terra, dos quilombolas, dos indígenas, dos jovens, etc. Os representantes da

sociedade civil tiveram acesso a um modelo de orçamento participativo e, dessa maneira, passaram a mobilizar suas reivindicações nos conselhos regionais.

De acordo com as propostas do governo baiano, esse novo critério de regionalização facilitaria uma aproximação direta dos movimentos sociais e dos critérios visando à democratização de políticas públicas, como a descentralização das decisões, a regionalização das ações e a corresponsabilidade na aplicação de recursos, e na execução e avaliação de projetos. Essa nova divisão regional objetivou abarcar o sentimento de pertencimento e de identidade dos moradores de cada região de acordo com as identidades regionais, mas ocorreu a partir das propostas de implementação das políticas de desenvolvimento territorial e cultural nos territórios de identidade.

Esse projeto inicialmente foi coordenado pela Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola- EBDA, que atua, sobretudo, no enfoque do fortalecimento da agricultura familiar. Desse modo, pretendia-se promover a articulação com as diferentes escalas políticas: estadual, regional e municipal. Assim surgiram os Territórios da Identidade. Segundo a definição da Secretaria de Planejamento da Bahia (SEPLAN), esse projeto objetiva:

Os territórios de Identidade, assim como seus co-irmãos na esfera federal, surgem com um discurso de consideração das características socioeconômicas, políticas, culturais e geoambientais de cada espaço. Na sua delimitação, segundo o discurso oficial, foram levados em consideração o sentimento de pertencimento da população e a teia de relações sociais e econômicas. Tal fato deveria gerar a construção de políticas de planejamento mais ligadas aos anseios da população (BAHIA, 2008, p.80).

A primeira gestão do governador da Bahia, Jacques Wagner do PT, se aproximou dos principais projetos de divisão territorial adotados no âmbito nacional a partir das políticas do Ministério da Cultura, do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e do Ministério de Integração Nacional (MIN). Partindo desse novo conceito de regionalização, os gestores do governo Wagner criaram um novo processo de regionalização de Bahia, a partir da aproximação dos conceitos de cultura e desenvolvimento agrário. O novo projeto do governo do PT abandonou a velha regionalização construída com base nos critérios econômicos e se aproximou de um plano voltado para a definição da política territorial. Desse modo, aceitou as diretrizes propostas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário e sua delimitação dos territórios rurais.

O conceito do território rural foi criado em torno do Programa de Apoio ao Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, o qual tem como objetivo alcançar uma concepção de política territorial brasileira a

partir do discurso transnacional do desenvolvimento territorial rural (DTR). Com isso objetivou-se rever a velha concepção que compreendia o conceito de rural associado ao atraso, tentando construir um novo discurso sobre o espaço rural brasileiro, compreendendo-o por meio de uma concepção de possibilidade de desenvolvimento via planejamento territorial, a partir de uma descentralização das políticas de desenvolvimento rural, as quais se aproximaram do âmbito dos municípios. Desse modo, a escala local passou a se responsabilizar pelos projetos de implementação das políticas que são criadas no contexto nacional, como as políticas territoriais do MDA. Essa nova meta tenta transformar o cenário do espaço rural brasileiro através da justiça social e da correção das disparidades regionais e da pobreza rural por meio do conceito de etnodesenvolvimento, que surgiu a partir da articulação entre agentes internacionais, sobretudo a partir da criação da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento que ocorreu no Rio de Janeiro em junho de 1992 (também conhecida como Rio 92). Nesse evento o Brasil e outros países signatários da ONU (Organização das Nações Unidas) aprovaram uma série de documentos importantes, dentre eles a Agenda 21, que se consolidou num plano de ação mundial voltado para a orientação e a transformação desenvolvimentista dos espaços a partir de dois objetivos: o desenvolvimento econômico e a conservação ambiental (CORDANI, 1997).

O Estado da Bahia criou um projeto de desenvolvimento regional a partir do novo conceito de território rural desenvolvido pelo governo Lula para se pensar no processo de divisão dos territórios, e assim aplicou-se um conceito humanista de região. Conforme Corrêa (1997, p.188):

A região é considerada como foco de identificação, sendo “definida como um conjunto específico de relações culturais entre um grupo e lugares particulares”, uma “apropriação simbólica de uma porção do espaço por um determinado grupo” e, assim, “um elemento constituinte de uma identidade.

Entre 2004 e 2007, o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva criou novas propostas visando o desenvolvimento territorial do Brasil. Essas ações foram desenvolvidas em torno do Ministério da Integração Nacional (MIN), sob a administração do então ministro Ciro Ferreira Gomes. O PPA (Plano Plurianual) nacional 2004/2007 tinha como meta a realização de objetivos voltados para a redução das desigualdades regionais, as quais se fundamentavam no discurso do “desenvolvimento sustentável”. Esse projeto visava valorizar as potencialidades econômicas regionais, através da aproximação das peculiaridades socioculturais. Essa nova concepção de desenvolvimento regional compreende o território como (BRASIL/ MPT, 2006, p. 100):

A regulação das ações que têm impacto na distribuição da população, das atividades produtivas, dos espaços de conservação ambiental, dos equipamentos e de suas tendências, assim como a delimitação de territórios, segundo uma visão estratégica, considerando as ofertas e restrições, mediante articulação institucional e negociação de múltiplos atores. Sob uma perspectiva normativa e estratégica, o ordenamento territorial é um conjunto de arranjos formais, funcionais e estruturais que caracterizam o espaço, associados aos processos econômicos, sociais, políticos e ambientais que lhe deram origem.

Esse novo plano de política territorial surgiu amparado no projeto político do combate das desigualdades regionais através de projetos estratégicos que tinham como objetivo promover mudanças estruturais voltadas para os indicadores sociais, econômicos e regionais. As novas propostas de desenvolvimento regional buscavam se aproximar de um diálogo com o local/território/região através da aproximação dos agentes da sociedade civil e, assim buscar atendimento aos interesses da maioria da população e a geração de um desenvolvimento socioeconômico sustentável e durável.

Esse novo discurso sobre desenvolvimento territorial rural se fundamenta na proposta de combate à pobreza rural e à desigualdade regional. De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/*Food and Agriculture Organization of the United Nations* (IBGE/FAO), a agricultura familiar no Brasil conta hoje com 24,5 milhões de trabalhadores (as) familiares, ocupando 21% do total da área agricultável do país; produz 40% do Produto Interno Bruto (PIB) agrícola brasileiro; mantém 82% dos postos de trabalho no campo e produz 51% dos alimentos consumidos no país⁵⁵. Esses números abalizam que os índices de desenvolvimento do Brasil estão associados às nossas desigualdades sociais, as quais estão centradas nos parâmetros da regionalização.

Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 2001, pesquisa feita pelo IBGE; a agricultura familiar enfrenta uma crise decorrente de variadas dificuldades, como: a falta de assistência técnica; falta de organização; problemas ambientais pela degradação cada vez mais acentuada das terras, pelo empobrecimento da biodiversidade e pela erosão do solo; desemprego e insuficiência de terras.

Diante da expectativa de reduzir as desigualdades regionais e combater a pobreza no campo, o governo do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva elaborou um projeto de políticas públicas para o campo com base no discurso da agricultura e do desenvolvimento rural, através das seguintes ações: programa de reforma agrária; defesa da agricultura familiar e da

⁵⁵ IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. GOVERNO FEDERAL. **População /Censo 2000**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica>>. Acesso em 10 de maio de 2013.

luta contra a pobreza no campo. De acordo com a EMBRAPA⁵⁶ (2006, p.38), conceitua-se agricultura familiar como:

Um conjunto de políticas que procura encontrar na agricultura solução para o problema de pobreza rural. É, assim, premissa básica das políticas para a agricultura familiar que exista solução agrícola para sua renda baixa. Mas, a premissa tende a ser falsa em regiões de elevado risco climático e para agricultores que comandam minifúndios. Contudo, ninguém procurou dimensionar quantos agricultores familiares atendem à premissa.

O novo discurso da agricultura familiar passou a ser fomentado no Brasil como um conjunto de políticas intersetoriais, ou seja, articuladas no âmbito de alguns ministérios, as quais procuram encontrar na agricultura solução para o problema da pobreza rural. Durante os anos 2000, especialmente no governo Lula, desenvolveu-se progressivamente um discurso nas instituições governamentais – favorável à abordagem territorial do desenvolvimento e das políticas públicas para o espaço rural. Essas políticas foram criadas com base nas propostas de desenvolvimento regional e local, que foi assumido, conseqüentemente, pelos governos estaduais e municipais. No início do governo Lula, em 2003, foi criada a PNDR (Política Nacional de Desenvolvimento Regional) pelo Ministério de Integração Nacional (MIN) que definiu as mesorregiões diferenciadas, tendo como base os critérios culturais que definem os territórios de identidade (ABRAMOVAY, 2000).

A divisão territorial proposta pelo MDA foi implementada pela estrutura governamental, com a finalidade de promover a definição de políticas públicas a partir da perspectiva do desenvolvimento regional e da fomentação da agricultura familiar. A partir dessa perspectiva, a Bahia foi subdividida em 26 territórios de identidade, os quais contam com a articulação de representantes territoriais vinculados ao Partido dos Trabalhadores (PT) (SERPA, 2011). Cabe ressaltar que esses territórios foram criados com base na ideia de divisão do espaço rural.

O desenvolvimento territorial no Brasil dos espaços rurais tem sido objeto de um número relevante de intervenções políticas. A criação dessa proposta tem promovido a articulação de redes, de atores, de instituições e de programas num processo de discussão e implementação de políticas públicas nos espaços regionais. Esse novo modelo de gestão aproxima-se do discurso do desenvolvimento local/territorial. Dessa forma, o discurso da gestão pública se aproxima da sociedade civil organizada, através da criação dos novos Territórios Rurais, com o objetivo de contribuir para o desenvolvimento agrário desses

⁵⁶ Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

espaços da agricultura familiar. Dentre as principais ações desenvolvidas pelo MDA nos territórios rurais existe o Projeto de Articulação e Acesso das Comunidades Quilombolas às Políticas Públicas de Desenvolvimento Rural nos Territórios da Cidadania. Esse projeto visa promover o etnodesenvolvimento das comunidades quilombolas localizadas nos Territórios da Cidadania, com o qual se espera promover a articulação de políticas públicas voltadas para desenvolvimento rural⁵⁷.

A criação dos territórios rurais no Portal do Sertão da Bahia fomentou o discurso como a identidade quilombola e políticas de desenvolvimento para esses grupos (EBDA, 2006). Este novo cenário social foi construído através de nova concepção de espaço rural, o qual sofre mudanças em decorrência dos diversos projetos de políticas que agregam ações afirmativas e políticas com interferência na estrutura fundiária nacional. Essa nova configuração do cenário político e histórico ofereceu elementos para compreender como os sujeitos que habitam o território de identidade do Portal do Sertão da Bahia iniciaram uma organização política em torno da nova identidade quilombola. Esse contexto se refere ao movimento para efetivação das políticas sociais afirmativas, tendo em vista a pluralidade étnica do país. As políticas das comunidades quilombolas são vistas como políticas sociais compensatórias, ou seja, de ações afirmativas; elas são necessárias para resolver déficits deixados pela inexistência ou inoperância de políticas anteriores voltadas para setores sociais mais fragilizados. A adoção dessas políticas reafirma o direito à diferença de cor, orientação sexual, idade, religião, deficiências físicas ou mentais e origem dos sujeitos.

A criação dos territórios de identidade ajudou no processo de emergência da identidade quilombola, através de políticas públicas para as comunidades rurais. Essas políticas fomentaram discursos voltados para a regularização fundiária, à pluralidade e às diversidades sociais, econômicas, étnicas, culturais e ambientais das comunidades rurais, o que implica necessidade de incluir enfoques de gênero, de geração, de raça e de etnia nas orientações de projetos e programas (BRASIL, 2004). Percebe-se, no discurso da nova política pública uma perspectiva de valorização da identidade e do território, elementos essenciais no processo de mobilização do discurso de reivindicação de quilombolas.

⁵⁷PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. Diagnóstico de Ações Realizadas, Julho de 2012, p.15.

3- COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PORTAL DO SERTÃO DA BAHIA: RELATO HISTÓRICO DA COMUNIDADE DE OLARIA

A comunidade de Olaria localiza-se na Serra do Periquito (também conhecida como Serra Irará), que faz parte do município de Irará-Bahia. O nome desse município tem origem tupi e designa uma espécie de formiga de asas brancas semelhante aos cupins: é uma alteração da palavra "arará", que por sua vez significa nascida na luz do dia, pois estas formigas surgem ao alvorecer do dia (NOGUEIRA, 1988)⁵⁸. No entanto, antes de passar a ser chamada de Irará, a localidade era conhecida como *Purificação dos Campos*. Essa denominação persistiu até o final do século XIX, quando foi criado o município, a 08 de agosto de 1895.

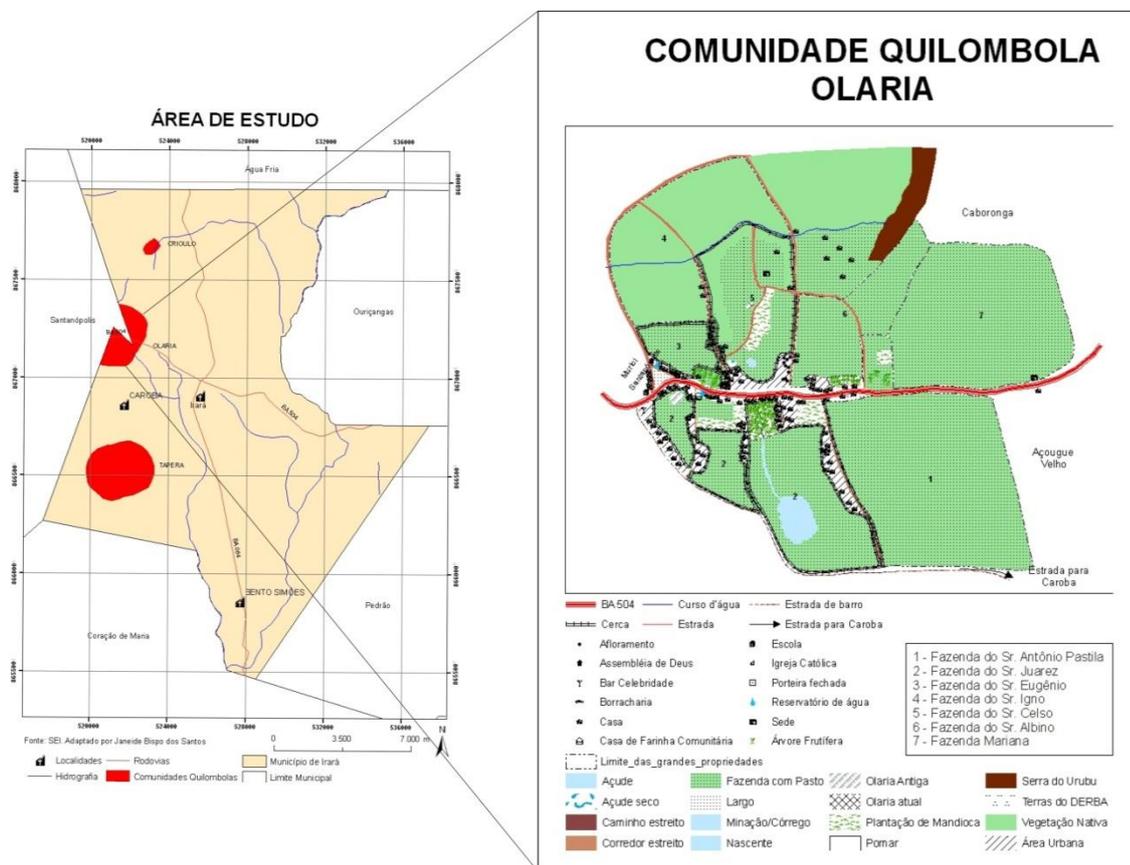


Figura 2: Mapa da comunidade de Olaria, Geograr, Universidade Federal da Bahia.

Na tentativa de atingir a problemática da pesquisa, as discussões do grupo focal foram estruturadas visando entender como os nativos descrevem a memória da comunidade e como essa memória é influenciada pelo mito fundador de origem de comunidade quilombola. De acordo com a memória dos moradores mais velhos do local, essa comunidade localizada a 6 km do distrito-sede, foi fundada no final do século XIX por famílias de ex-escravos que resistiram à escravidão e passaram a ocupar as terras da Serra de Irará.

A história das terras da Olaria foi lembrada no grupo focal 1, no qual os participantes afirmam que a origem da ocupação inicial data de mais de cem anos. Acredita-se que as referidas terras foram ocupadas num período anterior à Lei Áurea, em 1888. A recordação dos nativos mais velhos abaliza que os primeiros moradores desse lugar chegaram à região por volta de 1840 (SANTOS, 2008). De acordo com a memória dos nativos, essa comunidade surgiu a partir da seleção de características que se manifestam nos traços de sua identidade que tem a ver com o passado vinculado ao cativo. Considera-se que, no decorrer da história da comunidade, a memória agiu como um “fenômeno individual e psicológico e liga-se à vida social” (LE GOFF, 2003, p. 419), relacionado à capacidade de recordação (YUNES, 2002, p. 490), a capacidade de reter imagens, percepções e impressões adquiridas anteriormente.

As histórias individuais formaram a memória social do grupo através da coletivização desse processo. De acordo com Maurice Halbwachs (2006), a memória social é a essência do conhecimento coletivo e culturalmente conhecida por determinado grupo balizado por um determinado contexto. Dessa forma, nota-se que existe uma memória de quilombos que era produzida em torno dos discursos dos sujeitos mais velhos dessas comunidades. Ainda de acordo com Halbwachs (2006), a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são compostas no interior de um grupo. A origem de várias ideias, cogitações, anseios e entusiasmos, relacionados aos processos identitários, é, na verdade, inspirada pelo grupo. A consideração de Halbwachs acerca da memória individual refere-se à existência de uma “intuição sensível”, uma vez que: “Haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que - para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social - admitiremos que se chame intuição sensível” (HALBWACHS, 2006, p.170).

A partir do conceito de memória social, observa-se que os moradores mais velhos da Olaria, como o senhor João dos Santos, conhecido na comunidade como Seu Bil, explicam

que a formação dessa região está pautada na relação que as pessoas estabeleceram nesse espaço, na história de vida que elas têm, em que é incluída a memória do cativo⁵⁹:

Eu não arcansei o cativo, mas o povo mais velho conta sobre o cativo. Aqui nessa região tem muita gente que tem rama com o cativo... A Olaria toda! Essa região toda que senhora tá veno fazia parte da Olaria. Era uma só propriedade. Hoje o povo não gosta de falar que é da Olaria, como vergonha... Mas, toda essa região que vosmicê está veno fazia parte da Olaria. Pega essa região toda da Serra do Urubu, Serra do Piriquito e da Mangueira. Começava lá de onde é o Açogue Veio. Depois o foi mudano de nome. Hoje o povo não quer ser da Olaria porque tem vergonha de ser nego... O povo diz que ser da Olaria é ser nego... Lá o Murici sempre foi terra de branco... Hoje o povo já chama isso aqui de Murici II... Mas, tudo é história, porque aqui tudo é Olaria, na verdade...

Nesse discurso é possível observar a memória do cativo fortemente marcada por algumas identidades sociais historicamente construídas. As pessoas se reconhecem e são distinguidas conforme as características étnicas que se respaldam nas relações de parentesco com a escravidão. Ao mesmo tempo em que existe a memória do cativo, essa memória coletiva também é negada através da interação entre os membros. Observam-se elementos de disputas entre discursos que tentam formar uma memória hegemônica. Assim, ocorrem os movimentos de mobilização e desmobilização por conta dos preconceitos gerados pelos estigmas existentes no interior do grupo e sofridos por ele. Tendo em vista o modo como a sociedade concebe indivíduos estigmatizados, o encontro entre estes grupos e o meio social abrangente coloca em evidência o efeito do estigma, fator que provoca uma situação angustiante para todos os envolvidos (GOFFMAN, 1998). Esta rejeição também pode designar uma fuga, na medida em que o grupo pode ser utilizado como amparo ou escudo contra uma discriminação já prevista.

Nesse caso, o estigmatizado, ao entrar numa situação social mista, pode passar a responder de maneira defensiva, tentando aproximar-se com retraimento ou através de uma atitude hostil, incômoda aos outros, temendo a rejeição. A história dessa comunidade é marcada pelo processo de resistência que promoveu reconstrução identitária, através da qual se manifesta como sistema de oposições ou contrastes (OLIVEIRA, 1976). Nesse contexto a identidade é construída em oposição ao outro, a partir da experiência de contato de um grupo com outro, interétnico. Observa-se que existe uma afirmação, enquanto grupos que promovem um diferencial dos “outros”, o que implica a construção de discursos de

⁵⁹ENTREVISTA: **Senhor João de Jesus**, senhor de 89 anos, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2006.

autoafirmação étnica que se baseiam no passado vinculado à escravidão. Nos depoimentos, as pessoas produzem uma representação sobre a escravidão destacando o papel central da família escrava. Elas se identificam como negras e descendentes de escravos. Assim, rememoram com nitidez pai e mãe, avô e avó, bem como traçam com facilidade suas genealogias até o cativo.

As pessoas da comunidade afirmam que experimentam conflitos étnico-raciais com as outras que estão ao seu redor: elas não se misturam. É comum surgirem conflitos diretos em situações de festas populares e até mesmo quando as crianças se encontram na escola. No local existe uma distinção entre os descendentes dos ex-escravos e as outras pessoas. De acordo com a seguinte entrevista, observa-se⁶⁰:

Nós da Olaria não se mistura com as outras pessoas daqui. Quem mora no Murici, perto daqui, não se dá bem com a gente. No passado, quando as pessoas passavam aqui na nossa comunidade nem olhava para o lado. Eles falava que era porque a gente não prestava e gostava de briga. Mas, não é a gente que gosta de briga... O povo que provoca e nos reage. Os meninos na escola sempre briga...

Por conta dessa questão, em algumas situações, muitos sujeitos que residem no território negro negam sua identidade, posto que ser da Olaria, por exemplo, sempre representou exclusão da sociedade regional, já que os ancestrais da Olaria têm um passado vinculado à escravidão. Nessa comunidade, o negro é visto como “diferente”, devido a sua cor. Essa “diferença” aumenta ainda mais o índice de rejeição e discriminação por parte de muitos brancos, que ainda veem os negros como “seres inferiores”.

A negação da identidade negra por alguns moradores da Olaria advém das ações de exclusão social e discriminação racial que foram estabelecidas no cotidiano daquelas pessoas, sendo, muitas vezes, manifestadas por determinados sujeitos que residem ao seu redor. Essa relação, de acordo com Barth, aproxima-se de um modelo de etnicidade, no qual os “grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm características de organizar a interação entre as pessoas” (BARTH, 1997, p.189).

Vale ressaltar que a estruturação desses grupos não é um fenômeno isolado, uma vez que esses processos estão relacionados com características políticas, econômicas e culturais que foram estabelecidas conforme o projeto da estruturação social que se organizou no projeto de colonização em várias partes do mundo. No contexto descrito ocorre o acirramento das “identidades étnicas”, considerando-se que a etnicidade é resultante da relação com o

⁶⁰ Idem.

outro étnico, sendo posta em pauta pelos sujeitos, em virtude das necessidades impostas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A etnicidade, portanto, aparece nas relações sociais como uma dinâmica que assume características determinadas em função dos conflitos étnicos impostos pelo entorno regional.

A análise dos processos de construção identitária do grupo social pesquisado permitiu perceber que a comunidade, apesar de ter demonstrado a existência de conflitos em relação à própria identidade, manifestou, ainda que inconscientemente, algumas situações que evidenciaram a existência de processos que contribuem para a constituição de sua identidade negra. Nessas relações aparecem as marcas da etnicidade: a criação de limites e critérios de autodescrição subjetivos, e a de um discurso social determinado de diferenciação cultural, pois eles são eleitos conforme a criação dos termos de inclusão e de exclusão (BRANDÃO, 1986). No discurso do Sr. João, a memória aparece como uma unidade discreta, dotada de cultura, de história e de comportamentos específicos que os separam dos diferentes sujeitos que residem ao redor, como os que não têm ancestrais escravos. De acordo com sua fala, é possível perceber elementos que anunciam como ocorre esse processo de diferenciação dos sujeitos que residem na comunidade, tanto interna quanto externa. De acordo com Weber (1994, p.408), essa questão pode se expressar da seguinte forma:

Assim como toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, atua também de alguma forma, na seleção dos tipos antropológicos, concatenando a cada qualidade herdada probabilidades diversas de vida, sobrevivência e reprodução, tendo, portanto função criadora, e isto, em certas circunstâncias, de modo altamente eficaz.

Assim sendo, a atribuição do parentesco realiza a união entre pessoas de descendências raciais diferenciadas, mas que partilham a crença de uma origem comum. Hoje o território é ocupado pelas famílias dos parentes dos descendentes dos casais fundadores. Todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. Nesse sentido, chega-se à conclusão de que, de acordo com uma lógica interna, esse território está dividido em quatro sub-regiões (Olaria, Periquito, Mangueira e Urubu), delimitado simbolicamente pelo parentesco. A interação entre essas sub-regiões se dá através da organização de uma “grande família”, o que forma a comunidade dos quilombos. As informações citadas fazem parte dos aspectos gerais da região que é objeto da presente pesquisa: as comunidades de pretos que estão localizadas na Serra de Irará.

Segundo a memória dos moradores mais antigos, as referidas terras, onde os atuais moradores residem, foram ocupadas num período anterior à Lei Áurea, em 1888. A

recordação dos nativos mais velhos abaliza que os primeiros moradores desse lugar chegaram à região por volta de 1840. A priori, esse conhecimento do passado parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Todavia, apresenta um perfil mais amplo. Como diz Maurice Halbwachs (2006), o ato de lembrar também pode ser entendido como um fenômeno coletivo e social. Portanto, a recordação do passado coletivo reconstitui *personagens* que são lembrados, uma vez que estão envolvidos num processo entre espaço e tempo da pessoa que narra. A memória individual articula indivíduos e sociedade. Dessa forma, ela tem a importante função de contribuir para reforçar os sentimentos de pertença ao grupo comum. Nesse caso, a memória ajuda a constituir o passado comum da comunidade quilombola que necessita afirmar a sua identidade dentro de uma perspectiva engajada.

A identidade e a territorialidade desses grupos são afirmadas através da tradição que nasce do diálogo entre os mais novos e os mais velhos. Os anciãos são testemunhas vivas que configuram o reconhecimento dos membros do grupo. Esses seres recriam e redefinem o lugar do homem no seu grupo. Assim, através da oralidade, vão se conhecendo e se refazendo nos sucessivos encontros e desencontros das diferentes histórias de vidas que foram tecidas por personagens específicos, pessoas que atribuíram um novo sentido para o modo de vida dessas comunidades.

Através da memória, essas pessoas se reconhecem e se distinguem das outras que estão inseridas na mesma região, afirmam as relações coletivas que são construídas pelas linhas de parentesco diretas ou colaterais, e pelas afinidades. Destaca-se, por consequência, uma relação entre homem e espaço, na qual aparece a categoria de território que se dá de maneira subjetiva. Ou seja, o território não é entendido somente pela perspectiva do domínio físico, mas também de uma apropriação que incorpora a dimensão simbólica, o que permite aos indivíduos o acesso à identificação de “quilombolas”. Assim, alguns sujeitos asseguram que os primeiros habitantes negros da Serra vieram do Quilombo do Espanto, um povoado de Santanópolis. A formação desse espaço remonta aos finais do século XIX. Esse núcleo de resistência se formou no atual município de Santanópolis que pertenceu a Irará até 1962⁶¹, conforme o Sr. Celso Rodrigues explica⁶²:

⁶¹**Dados Gerais do Município de Santanópolis- Bahia:** Altitude: 278 m, População: 7.636 habitantes, Área Total: 212,2 km², Dens. Demográfica: 35,98 hab/km², Fundação:1962. IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros.** Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

⁶² CELSO RODRIGUES, morador da Olaria, nascido em 1920. Entrevista cedida no dia 14/08/2006.

O meu bisavô é Manoel Ramos, ele veio de lá do Quilombo do Espanto. Os primeiros que chegou aqui veio quase tudo de lá. O meu bisavô contava que ele era filho de Março, conhecido como Marcelino. Meu bisavô se casou duas vez. Primeiro, se casou com uma mulher chamada Rosena. Depois que ela morreu ele se casou de novo com a minha bisavô Luiza. A família dele é de dois casamentos. Mas, todo mundo mora aqui na Olaria. Tem uma parte que mora lá no Caboclo, hoje o povo chama de Crioulo.

O Sr. Celso relata que as principais comunidades de negros de Irará saíram do “Quilombo”, lugar que ainda hoje é assim chamado. Essa região dista 20 km da comunidade da Olaria e se localiza no povoado do Espanto, no município de Santanópolis, que se limita a oeste com o município de Irará. O núcleo quilombola ainda é constituído por algumas comunidades que recebem denominações variadas: Quilombo, Tanque Senzala, Tapera e Mocambo. No fim da escravidão, essas comunidades eram vistas como refúgios para escravos fugitivos ou negros libertos. Com o passar dos anos, alguns sujeitos migraram do Quilombo de Santanópolis, a fim de estabelecerem famílias em outros espaços, pois, com as sucessões de heranças, o espaço foi minguando. As famílias de negros que saíram do Espanto se instalaram, a princípio, na Olaria, e depois foram se multiplicando para as regiões de Tapera e Crioulo que, no século XIX, era denominado de Caboclo. Compreende-se que as comunidades de quilombos da Serra de Irará surgiram de um processo de desterritorialização e de reterritorialização, especialmente quando esses sujeitos foram separados do território das suas "raízes" sociais e culturais, qual foi o Quilombo do Espanto. Contudo, esses indivíduos promoveram a reterritorialização na Serra de Irará, uma vez que promoveram a criação de novos vínculos em substituição aos perdidos.

Nesse discurso é possível observar a memória do cativo fortemente marcada por algumas identidades sociais historicamente construídas, o que determina o reconhecimento da diferença, a consciência da alteridade. As pessoas se reconhecem e são distinguidas conforme as características étnicas que se respaldam nas relações de parentesco com a escravidão. Ao mesmo tempo em que existe a memória do cativo, essa memória coletiva também é negada através da interação entre os membros. Assim, ocorrem os movimentos de mobilização e desmobilização, por conta dos preconceitos gerados pelos estigmas existentes no interior do grupo e sofridos por ele.

Tendo em vista o modo como a sociedade concebe indivíduos estigmatizados, o encontro entre estes grupos e o meio social abrangente, coloca-se em evidência o efeito do estigma, fator que provoca uma situação angustiante para todos os envolvidos (GOFFMAN, 1988). Esta rejeição também pode designar uma fuga, na medida em que o grupo pode ser

utilizado como amparo ou escudo contra uma discriminação já prevista. Nesse caso, o estigmatizado, ao entrar numa situação social mista, pode passar a responder de maneira defensiva, tentando aproximar-se com retraimento ou através de uma atitude hostil, incômoda aos outros, por temer a rejeição.

Outros moradores da comunidade da Olaria têm ascendência direta no cativo. Com o fim da escravidão, alguns sujeitos passaram a morar na região que já era habitada por negros que viviam como livres no Quilombo. Dessa forma, a comunidade da Olaria se transformou num dos vários espaços de resistência da cultura afro que foram articulados na região. Portanto, esse território se estruturou por meio de uma âncora cultural, na qual o parentesco forma o núcleo da sua identidade (ALMEIDA, 1999). Os indivíduos produziram sentimentos que expressam sentido de pertença, sob a qual se englobam as noções de consanguinidade e identidade cultural. Assim, vinculam-se estreitamente à referência "familiar", isto é, ao modo como as pessoas traçam ou veem traçada sua descendência por relações de parentesco com ancestrais que teriam vivido naquelas áreas. O conjunto dessas manifestações corrobora no que concerne à formação da territorialidade negra dessa comunidade. Nessa situação, a etnicidade é refletida com um caráter peculiar, a partir de contextos de contato intercultural (assimétricos ou não), em que as identidades, ideologias e fronteiras grupais se mostram ao mesmo tempo dinâmicas, flexíveis e resistentes. De tal modo, os laços de sangue e de território juntos constituem a identidade, à medida que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam aos lugares dentro de um território maior, que é a comunidade.

Foi assim que, ao longo do tempo, os moradores da comunidade da Olaria mantiveram uma forte relação de identidade com seus membros e com outros que ficam distantes da região. Ou seja, com os parentes das demais comunidades negras que descendem do mesmo tronco de parentesco. Isso remete ao que Frederik Barth (1998) considera a respeito dos grupos étnicos. Para Barth, esses estão sempre em movimento. Por conta disso, a identidade étnica desse grupo transcende aos aspectos culturais do mesmo, porque é influenciada por aspectos que estão fora da dimensão do grupo. Portanto, esses sujeitos demarcam a identidade e a sua territorialidade por meio de relações que se convergem nos seguintes elementos: ancestralidade em comum e vínculos de solidariedade. Assim, aparecem outros grupos que têm a mesma ancestralidade na região.

Essas estruturas promoveram interpenetrações que foram estabelecidas entre território e identidade, o que permitiu que as pessoas ficassem mais próximas umas das outras. Esse

resultado emergiu das relações que foram construídas entre ocupação de terras e representações simbólicas próprias, e isso permitiu a manutenção de estreitos laços de solidariedade e ajuda mútua. Surgiu, assim, um complexo social, isto é, a “territorialidade étnica” das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos (ALMEIDA, 1999).

No pós-abolição, a apropriação e formação de comunidades negras tinham na família o seu principal esteio, era mesmo a condição para a constituição do camponês. O conceito de camponês está relacionado com as relações sociais que são desenvolvidas em torno do trabalho familiar e da economia de subsistência. A família continuou sendo uma possibilidade de sobrevivência frente às adversidades e ao preconceito. De acordo com Margarida Moura (1986), o trabalho familiar é caracterizado através do vínculo social do camponês com a terra. Dessa forma, compreende-se que a formação da comunidade está associada com a formação da família extensa. As primeiras famílias que tomaram posse das terras da comunidade da Olaria viviam através de um sistema de uso comum da terra. A memória dessa gente documenta que a ocupação da terra por grupos negros configurou-se, principalmente, sob a forma de posse de terras devolutas. O convívio social foi norteado por valores, segundo os quais, os laços de consanguinidade e compadrio têm relevância e se perpetuam através do cumprimento de ritos recebidos dos antepassados, por meio de relações de solidariedade, parentesco e relações com o meio ambiente.

O Sr. João Santos (96 anos) disse que o seu avô, Manoel Gomes, filho de Marcelino (conhecido como Março), foi um dos ex-cativos e fundador da Olaria. Segundo Sr. João, sua avó era uma escrava de nome Barbina, que residia na região de Irará, na Fazenda do Bongue. Ela conheceu o esposo quando ainda morava no cativo. E o senhor branco, que era dono da sua avó, arranjou o casamento dos seus ancestrais. Depois de casados, foram morar nas terras da Serra. Na memória de pessoas como o Sr. João existe a expressão cativo, já que eles não dominam o conceito escravidão:

Aqui tem povo de cativo. O meu povo é gente de cativo. A minha avó era a finada Barbina. Meu avô conheceu minha avó quando era cativa da Fazenda do Bongue. Naquela época, a senhora sabe com era... O dono branco passava a escrava pra trás! Nessa história, o povo mais velho contava que a minha avó teve um filho com esse homem. Depois disso ele tratou de arranjar um casamento pra ela. Aí, meu avô que era um nego livre, que morava no Quilombo, acertou com o mangangão para se casar com minha avó. Depois de casados, eles veio morar pro essas bandas da Serra...

Ele conta que sua avó era a cativa Barbina, e conheceu seu avô quando ainda morava no cativo. Lá a escrava teve filhos, que ele não sabe contar para onde foram. Ele só

sabe que conheceu a avó na época em que, já era livre e morava na região da Serra. Conforme conta Sr. João, essas terras das Malhadas da Serra não tinham valor comercial na época, pois eram cheias de pedregulhos e não serviam para a agricultura. Era uma região em que se criava o gado à solta, pois não existia a criação de animais em terrenos cercados. Alguns escravos passaram a morar por ali em meados do século XIX.

A família do Sr. João não era a única família de ex-escravos que morava na região da Serra de Irará, outras também compartilhavam do mesmo espaço. Nos finais do século XIX, muitos escravos saíam das antigas fazendas e engenhos em busca de terras para trabalhar. Vários negros chegavam à região de Irará à procura dos que já estavam instalados no lugar. Estes doavam terras para os sujeitos negros que vinham especialmente do Recôncavo. Depois de instalados, eles se dedicavam aos trabalhos da agricultura de subsistência. Além dessa atividade, havia outros serviços, como: oleiros, carpinteiros, pedreiros, cesteiros, tecedeiras de esteiras e chapéus, louceiras (mulheres que faziam panelas de barro).

Manoel Gomes da Silva, Miguel da Rocha Vieira e Francisco Chagas das Neves⁶³ foram os primeiros patriarcas da região. Eles se instalaram nessas terras na segunda metade do século XIX⁶⁴. Eles viviam nesta terra que era de uso comum e por uma diversidade de apropriação dos recursos naturais (solos, hídricos, e florestais), em que diferentes categorias de trabalhadores e trabalhadoras rurais trabalham e mantêm a vida, reproduzindo práticas e saberes dos ancestrais e produzindo novos conhecimentos e formas de existência. A trajetória dessa família está relacionada com outras histórias de ex-escravos que buscaram alternativas para a liberdade pós-abolição através de formação das redes familiares.

A família adquiriu uma importância na formação das comunidades de resistência. O controle do território era exercido de forma a combinar formas de apropriação privada e coletiva de meios de produção. Em família, as pessoas dividiam a mesma terra. A cada ciclo agrícola de uma terra considerada de todos, certo grupo passa a trabalhar um pedaço como se fosse seu para colher sua produção. Em algumas situações, os trabalhadores rurais escolhiam uma determinada localidade do terreno que era roçada, nas regiões conhecidas como malhadas, e era utilizada por todos do grupo.

O uso comum da terra era feito através da noção de ancestralidade, pois a base física e imaginária desses grupos era de fundamental importância para agregar ou separar os membros dessas comunidades. Por meio da ancestralidade e da cultura, as pessoas desse grupo são

⁶³ Arquivo Público Municipal de Irará. **Maço de Processos Crimes**. Ação Sumária de Condenação, 1890.

⁶⁴Idem.

unidas entre si⁶⁵. Para eles, o parentesco serve como um elemento do qual as pessoas se utilizam para legitimarem a sua posição social perante outros grupos (GEERTZ, 1989). O perfil das relações de laços de sangue fez surgir a etnicidade e organizou as relações sociais internas das comunidades. Isto significa que cada indivíduo que faz parte da mesma parentela contribui para a etnicidade de seu grupo, servindo como ator desta trama cultural. Esses vínculos estabelecidos no grupo consolidaram-se no que se pode considerar como a identidade étnica desses sujeitos, uma vez que se identificam na região através de relações que são estabelecidas pelo vínculo de parentesco, o qual serve para criar parâmetros de distinção.

Os laços de sangue foram fundamentais para originar a comunidade de resistência. O sentido de ter uma família, estar ligado a outros indivíduos através do parentesco ou por vínculos de amizade podia ser de essencial importância nas horas de necessidade. Possivelmente, essas alianças sociais eram um auxílio nos momentos difíceis, uma vez que elas permitiam que pessoas tivessem acesso aos direitos derivados da ancestralidade, como: poder coletar lenha, coletar barro, caçar, pescar e colher frutos nos bosques, com liberalidade. As terras eram de uso comum, por isso as pessoas tinham acesso exclusivo aos recursos naturais oferecidos no território, como liberdade de explorar um determinado barreiro ou nascente e dispor de madeiras que podiam ser cedidas ou recebidas nas áreas mais privadas daquela comunidade. De acordo com as informações prestadas pelo Sr. João e outros moradores da região, todas as pessoas que residem nesse território são parentes e descendem diretamente dos primeiros patriarcas que fundaram a comunidade no século. XIX. Assim, ele narra⁶⁶:

A gente vive aqui há muitos anos. O povo mais véio chegou aqui há muitos ano. Eu não me lembro quando foi isso, não... Mas os mais antigo contava que já tem muito ano que isso aconteceu. Era assim: um vinha, depois outros vinham também. Quem já tava no lugar ajeitava os outros. Todo mundo queria terra para trabalhá. Depois o povo ia se ajeitano. Aqui, moça, todo mundo é parente. Olaria, Pedra Branca, Urubu, Mangueira, Açogue Velho, Periquito é nação nossa. Tem a mesma rama de sangue...

Quando o entrevistado foi indagado sobre o sentido do termo “nação”, o mesmo disse que representava a nação de um grupo consanguíneo. O termo “nação” referido por João dos Santos tem um sentido voltado para o parentesco. A organização da comunidade é estruturada a partir desse conceito, ou seja, essa era a uma única e totalizante instituição que regulava

⁶⁵ Isto significa que um grupo não permanecerá com suas qualidades culturais para sempre, mas que estas qualidades serão modificadas com o passar do tempo, de acordo com o que o novo contexto proporcionará para a comunidade. Uma cultura pode mudar com o passar do tempo em consequência de fatores externos ou internos.

⁶⁶ João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912. Entrevista cedida no dia 14/08/2006.

todas as formas de interação do grupo, era também o que atuava como padrão único de valoração e fornecia o modelo para a ordem de *status*. Vale ressaltar que essas comunidades, que estão ligadas à Olaria por laços consanguíneos e trocas simbólicas, não foram recenseadas pela Palmares. São elas: Periquito, Urubu e Mangueira⁶⁷.

Eis a concepção de modelo de parentesco de Sr. João e demais membros da comunidade: seu pai e mãe são seus parentes em linha reta de 1º grau; seus avôs, parentes em linha de 2º grau; os filhos (as) são seus parentes em linha reta de 1º grau; seus netos (as), parentes em linha reta de 2º grau. Nessa linha reta, o parentesco é infinito, e cada geração corresponde a um grau no parentesco da pessoa.

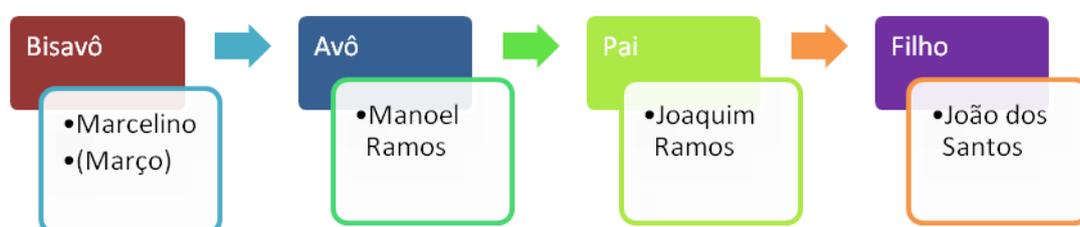


Figura 3: Relações de parentesco entre os membros consanguíneos. Fonte: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912. Entrevista cedida no dia 14/08/2006.

⁶⁷Nessa área existem nascentes e tanques de água que são utilizados para tomar banho (especialmente, pelos homens e meninos) e para dar água aos animais: cavalo, gado, ovelhas, e jumentos. No ponto extremo da Serra, não tem energia elétrica e a vida, segundo os moradores é mais difícil, sobretudo, pelo fato do acesso ser difícil. As pessoas contam que, em dias chuvosos, encontram dificuldades para descer a serra.

Na região pesquisada, a segunda linha de parentesco aparece de acordo com o seguinte exemplo:

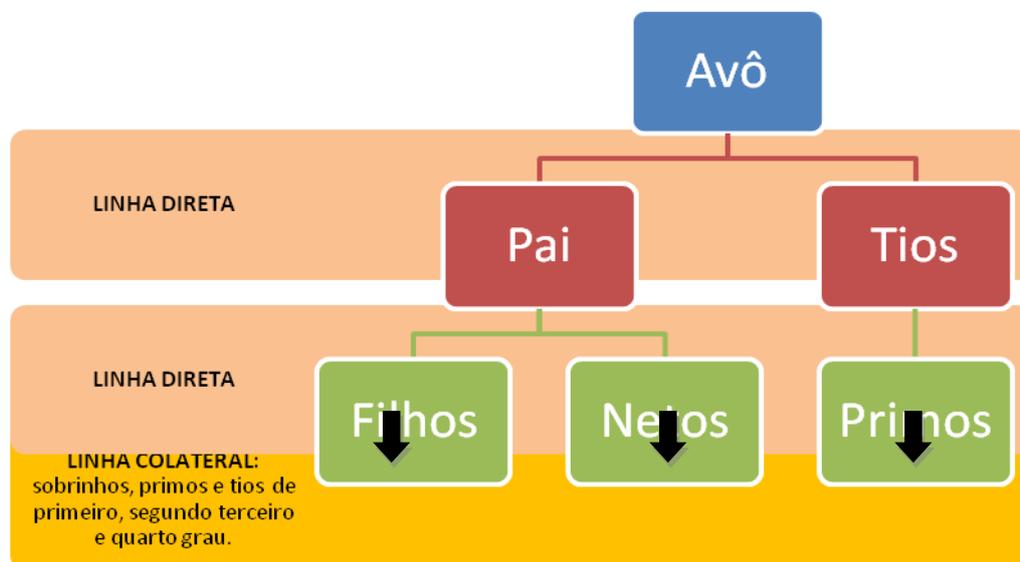


Figura 4: Relações de parentesco no grupo pesquisado. João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912. Entrevista cedida no dia 14/08/2006.

A linha reta é feita pela vinculação estabelecida através de um tronco ancestral comum. Na linha reta, as pessoas são ligadas por vínculos de ascendência e descendência, sem limitação de gerações. Na linha secundária de parentesco existem os parentes colaterais, que são aqueles com os quais não há relação de descendência/ascendência, mas que pertencem a um mesmo tronco e que têm um ancestral comum, ou seja, são parentes que descendem de um tronco comum, sem descenderem uns dos outros (ABREU FILHO, 1982). Os graus de parentesco nascem do número de gerações. Os irmãos, tios, sobrinhos, primos, tio-avô, sobrinho-neto são parentes colaterais. Na linha colateral, o número de parentes também sobe, surgindo os parentes de segundo, terceiro e quarto graus. Nos parentes colaterais, o grau de parentesco também é contado pelo número de gerações, subindo, porém, de um dos parentes até ao ascendente comum, e descendo, depois, até encontrar o outro parente. Desse modo, quase todos são parentes diretos na comunidade. Nesse caso, a formação de famílias colaborou com a construção da comunidade e esta construção de uma “agência” coletiva criou solidariedade ambivalente, ou seja, uma solidariedade associativa por afiliação, alcançando uma expressão pública e reconhecimento público.

Por meio do panorama acima delineado, é possível considerar que esses primeiros antepassados foram lentamente construindo a comunidade de resistência, inclusive e, sobretudo, por um regime intenso de casamentos em torno de alguns poucos troncos originais. Nessa comunidade também existe o parentesco por afinidade, que decorre do casamento ou da união estável⁶⁸. Nesse caso, surgem os parentes por afinidade, os parentes de sua esposa ou esposo. Sendo assim, o parentesco de sangue não é o único elemento que define o parente, o vínculo de aproximação também surge com um elemento importante. Ou seja, o sujeito não faz parte do grupo, mas é aceito pelo mesmo, como: sogro/genro, cunhados, mulheres dos tios, etc. A partir destas classificações, surgem as formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão dos núcleos residenciais ou dos conjuntos maiores. Essa parentela era organizada por grupos domésticos ligados que se estabelecem nos territórios comunitários e que são estruturados através das relações sociais mais amplas (ARRUTI, 2006).

A composição da parentela é dada genealógicamente (daí seu “fechamento”). Esse grupo era formado por famílias nucleares, compostas pelo casal e seus filhos solteiros, ou por uma família extensa: pais e filho(s) e nora(s) ou filha(s) e genro(s); ou ainda por dois irmãos e suas esposas ou duas irmãs e seus maridos (CARDOSO, 1959). A comunidade negra da Serra de Irará formou-se, ao longo de sua história, fortemente endogâmica. Essas articulações promovidas através dos casamentos no interior da comunidade promoveram o desenvolvimento dos grupos domésticos, através de uma etnicidade definida pelas parentelas.

A unidade familiar é formada pela família nuclear com sua prole, e caracteriza-se pela residência matrilocal e pela relação de trabalho familiar, na qual a vinculação do trabalhador aos meios de produção é mediada pela relação de parentesco. Assim, eles se identificam entre si, o que lhes garante um perfil étnico. Para Barth (1998), um grupo étnico se define quando os membros estabelecem as suas fronteiras (critério de pertencimento e exclusão) e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora. No caso da comunidade investigada, a fronteira étnica é estabelecida através do parentesco e da relação com o território. Nesta concepção, a homogeneidade cultural é resultante de um

⁶⁸ Costumamos chamar parentes afins. O próprio CC diz em seu art. 1595: "Cada cônjuge ou companheiro é aliado ao parente do outro pelo vínculo de afinidade"; a afinidade é aquela relação que surge com casamento ou com a união estável entre um dos cônjuges ou conviventes com os parentes do outro. Ex.: sogros, cunhados, nora, genro, etc. É a ligação que existe entre um cônjuge com os parentes do outro cônjuge.

processo de criação coletiva e a constituição de um sujeito coletivo é fator determinante no estabelecimento de uma comunidade de resistência.

O grupo estipulou as suas fronteiras étnicas por meio das relações de consanguinidade e afinidade que foram estabelecidas através dos casamentos entre parentes. Assim surgem duas formas de classificação distintas: os parentes distantes e os parentes próximos. A família é endógama, ou seja, as pessoas preferem casamentos de parentes consanguíneos. Eles se ligam, portanto, em torno de uma composição da parentela que é dada genealogicamente. Portanto, existe um “fechamento”⁶⁹:

Aqui o povo prefere casar com os conhecidos. Sempre foi assim. Tem muito casamento entre primo. Porque todo mundo acaba sendo parente um do outro. Antes era os pai de família que aranjava os casamento. Um pai de família tinha uma moça em casa... Ele conversava com outro pai de família para casar os fios. Mas, tem muita gente amigada aqui... O povo veve junto, mas não casa...

Os casamentos eram formados através das lideranças. Existia uma unidade construída pela capacidade dos seus líderes efetivarem a solidariedade política e a cooperação econômica entre os irmãos e suas respectivas famílias conjugais. Entre os moradores da Serra de Irará, o casamento entre parentes era comum. Primos, tios e sobrinhos cresciam juntos, namoravam entre si e, na hora de se casarem, tinham poucas escolhas. Com essa tradição, o patrimônio familiar se mantinha intacto.

E foi assim que, ao longo dos anos, os sujeitos que residem na comunidade da Olaria estabeleceram a sua etnicidade, numa relação entre parentesco e território, ajudando-se entre si em quase tudo de que necessitavam. Esses auxílios são reproduzidos através de uma solidariedade que se estabelece nas necessidades materiais consolidadas em empréstimos de alimentos e nas práticas simbólicas das festas populares das rezas. Pode-se dizer que a manifestação do vínculo de solidariedade une os membros do agrupamento familiar e a comunidade como um todo, impondo aos que pertencem ao mesmo grupo o dever recíproco de socorro.

A condição de cumplicidade aqui criada faz com que as pessoas compartilhem dos dramas umas das outras. Isto faz com que busquem juntas, e a sua maneira, as soluções dos problemas emergenciais, como: brigas entre parentes, doenças no núcleo familiar, fome, sede, etc. Quando falta alguma coisa, eles recorrem aos seus familiares e pedem “emprestado”. Os indivíduos, juntos, constituíram a identidade do grupo, à medida que foram

⁶⁹ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2006.

se estruturando e se localizando a partir da pertença a grupos familiares que se relacionam com lugares, dentro de um território maior. Portanto, esse território surgiu apoiando-se numa estrutura de parentesco. O território também constitui identidade de forma bastante fluida, levando em conta a concepção de Barth (1976) de flexibilidade, dos grupos étnicos e, principalmente, a opinião de que um grupo estabelece sua história no confronto com peculiaridades específicas de cada período. Isto promove a construção de uma situação histórica peculiar, a qual realça determinados traços culturais que os sujeitos históricos julgam relevantes em tal ocasião. Portanto, a origem das comunidades negras em destaque emerge de um processo de identidade de desterritorialização e reterritorialização.

Ao levar em conta a origem da comunidade Olaria, é possível considerar que ela se deu mediante as relações que foram estabelecidas no local através da união de famílias de ex-escravos que saíram do cativeiro no final do século XIX. As primeiras famílias dessa região tinham uso comum das terras e praticavam uma agricultura baseada na mão de obra familiar. O uso comum da terra era engendrado através da noção de ancestralidade, o que formou a base física desses grupos. Segundo considera o senhor João dos Santos⁷⁰:

Na época do povo mais veio, a gente não tinha posse de terra. Quem comandava tudo era o pai de família. Quando ele morria, o fio mais veio que passava cuida dos negócio da família. Ninguém tinha má querência com isso. O povo não brigava, porque respeitavam os pai de família... Quando aparecia qualquer desavença, logo, logo se resolvia... As questão não ia adiante. Todo mundo tinha o mesmo direito da terra. Podia tirar lenha no mato, pescar no ri, pegar barro para fazer loiça...

Quando as famílias fundadoras ocuparam essa região, viviam da agricultura familiar, do extrativismo animal, vegetal e mineral e, do lucro advindo da produção de objetos de cerâmica. Existia, nessa época, o extrativismo e a criação solta de animais, como cabras e ovelhas. Todas essas formas de uso da terra combinavam democraticamente áreas de exploração familiar e de uso comum. Com essa estratégia, as pessoas conseguiam a segurança alimentar, preservação da biodiversidade e sustentabilidade dos agroecossistemas. Essa privação ou escassez de recursos equivaleria à negação de um adequado padrão básico material de vida desses sujeitos. Tal ação promove, na esfera do reconhecimento e da dominação cultural, uma consequente sujeição dessa comunidade através do que Fraser classifica como desrespeito (FRASER, 1995). De acordo com a visão de Fraser, esse processo gerou a marginalização econômica, que é o mesmo que confinar alguém a ocupações

⁷⁰ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2006.

indesejáveis ou mal pagas, ou ainda negar completamente o acesso a um trabalho gerador de renda. Diante do conceito que Fraser construiu sobre desrespeito, pode-se considerar que os sujeitos que residem na comunidade de Olaria foram submetidos a um processo de injustiça, através da consolidação de suas condições socioeconômicas, enraizadas na estrutura econômica da sociedade, incluindo aí a exploração, a marginalização econômica e a escassez de recursos.

3.1 HISTÓRIA, EXPROPRIAÇÃO FUNDIÁRIA E CONSTRUÇÃO DO PROCESSO DE RESISTÊNCIA

O processo de expropriação de terras na comunidade de Olaria é marcado em dois momentos específicos: no primeiro momento, a comunidade foi condenada a pagar com terras pela morte de um boi, em 1890; no segundo momento, ocorreu em 1940 com a abertura de uma estrada que ligava Iará/Feira de Santana e que dividiu as terras da comunidade.

Os ancestrais dos atuais moradores que residem na comunidade da Olaria tinham um estilo de vida bem diferente dos dias atuais. Os presentes grupos, vivendo situações variadas e complexas, apresentam elementos comuns no que diz respeito à relação com a terra, à consanguinidade, ao passado histórico, às alianças e aos confrontos com a sociedade do entorno. Quando têm terras podem expressar a cultura em seu grupo.

Antes do século XX, esse povo tinha terras e, conseqüentemente, trabalho, que lhes garantia o mínimo para sobreviver. Conforme as vozes da memória dos moradores mais velhos, as conseqüências da perda da terra subjugarão os descendentes dos primeiros ex-cativos que chegaram a essa região na segunda metade do século XIX. A história do grupo está dividida entre o antes e o depois da perda da terra. Nas falas dos sujeitos aparecem as seguintes expressões: *“Quando tínhamos terras, não existiam conflitos entre os membros da comunidade, uma vez que os recursos naturais eram coletivos e mais fartos. No passado, era mais fácil sobreviver”*.

A raiz histórica dessa mudança remonta ao final do século, quando os antepassados dos atuais moradores perderam suas terras para um homem branco da região, de nome Antônio Moura, um advogado que morava na cidade de Iará. Conforme a memória do Sr. João, a vida na Serra de Iará era mais tranquila na época dos seus ancestrais. Ele já nasceu nos tempos difíceis século XX, e conta que tudo mudou depois que as pessoas perderam suas

terras. Na memória dos moradores mais velhos dessa região tem-se o registro de que as terras foram tomadas de seus parentes, ainda no Século XIX⁷¹. Assim, Sr. João narra:

Foi assim... Um dono fazendeiro daqui disse que meu avô roubou o boi dele. Depois disso ele levou a questão adiante. Aí, o meu avô já ficou com medo... Depois que ele deu queixa e ganhou a questão, disse que meu avô tinha que pagar o boi, seno que ele não tomou a rez dele. Aí depois disso, o meu avô pediu para Antônio Moura guardar o documento da terra. Aí, esse advogado Moura morreu. Depois disso, o meu avô foi lá ver as terras com a viúva. Mas, a viúva disse que as terras não era mais dele, porque ele tinha vendido para o marido dela. Com isso, o documento sumiu e ninguém mais tem terras.

Uma das lembranças mencionadas pelos moradores referente à perda das terras coletivas, pode ser encontrada nos registros oficiais. Esta história que está fortemente presente na memória de Sr. João também está presente na ação de condenação de 1890, a qual condenou as pessoas da região a perderem a posse das terras⁷². É possível verificar nesses termos um processo de autuação, queixa/denúncia, inquirição das testemunhas, auto de perguntas aos réus, juntadas, datas, conclusões, libelo acusatório, contestação do libelo, sentença, apelação, recursos, etc. Assim, como todo processo se desencadeou numa condenação coletiva, o conteúdo revelado nesse documento apresenta fragmentos que registram relações conflituosas entre sujeitos negros e homens brancos.

Parte desse processo representa o perfil dos controles que eram estabelecidos para com as comunidades de ex-escravos que estavam saindo da escravidão. Essas condutas cotidianas faziam parte dos comportamentos que deveriam prevalecer na relação entre indivíduos distintos e grupos socialmente delimitados mediante o perfil de raça. De um lado, um fazendeiro branco; e do outro, negros quilombolas. Assim, é possível identificar o perfil das partes e quais foram os procedimentos jurídicos adotados para julgar réu e suplicante. Embora se tratem de fontes oficiais, produzidas pelos agentes de repressão, o que de certa forma condiciona o tipo de informação disponível, é possível entrever na fala dos implicados aspectos e particularidades do seu cotidiano e das relações sociais estabelecidas.

Nesse processo criminal, os réus (negros) são acusados de roubarem um boi de carro de um homem branco. Notadamente, nas partes definidas como auto de perguntas aos réus e inquirição das testemunhas, é possível perceber o perfil do cotidiano do ex-escravo que

⁷¹ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

⁷²ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida(prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação,1890.

residia nas comunidades livres e como esses eram perseguidos pelas elites brancas locais. Essa documentação traça a linha genealógica das famílias que se criaram a partir da formação dos quilombos na região. Com esse documento, foi possível comprovar a presença centenária das localidades dos descendentes de escravos fugidos e acelerar o processo de transferência de posse definitiva das áreas.

Foi na fatídica tarde do dia 05 de maio de 1890 que tudo aconteceu. A princípio, tudo parecia transcorrer sem maiores sobressaltos nas malhadas da Serra de Irará. Possivelmente, esse foi um dia comum, como outros dias árduos de trabalho⁷³, em que a lida dos trabalhadores rurais da Serra começava cedo. Antes das cinco horas da manhã, homens e mulheres já estavam de pé para começarem a “lida” diária. Todo trabalho era conduzido em torno da roça, onde as famílias plantavam gêneros alimentícios, como feijão, milho e mandioca; e criavam animais, como galinhas, jegues e porcos.

Depois de um intenso dia de trabalho, Francisco Chagas das Neves, juntamente com o seu filho Hermenegildo Chagas das Neves, quando os últimos raios do sol desapareciam na Serra de Irará, depararam-se com um boi que ansiava para morrer, ao lado de suas propriedades, assim como narrou a testemunha do processo, Manoel Gomes da Silva:

Manoel Gomes da Silva, lavrador morador de um lugar denominado Olaria, natural da freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos, estado casado da idade de 28 anos testemunha jurada sob palavra de honra prometeu dizer a verdade do que soubesse e perguntado lhe fosse. Aos costumes disse nada. Perguntado sobre o primeiro item da petição inicial, respondeu que na tarde de cinco do corrente mês passava, ele testemunha, pela parta da Fazenda de Francisco das Chagas Oliveira e viu junto a cerca das malhadas de Hermanegildo, um boi ansiando para morrer e vendo ele que aquele boi de carro poderia ser de algum fazendeiro vizinho, que pudesse ter notícia para vir aproveitá-lo, aconselhou a Francisco Chagas para mandar dar parte para o Capitão Jacob Cavalcante de Almeida, ou outro vizinho a quem o boi pudesse pertencer. Chagas não tinha por quem mandar dar parte do ocorrido. Entretanto, no dia seguinte, apareceu em casa dele, Jacob Cavalcante de Almeida convidando para testemunhar para irem a casa de Chagas junto com outras pessoas da vizinhança verificarem a causa que deu motivo a morte do boi nas malhadas de Francisco das Chagas ...

Naquele tempo, carne bovina fresca era privilégio de poucos que moravam no centro da cidade, devido ao preço. As famílias rurais comiam animais de carne de caça, galinhas de quintal, carne de porcos. A exclusão social estava ligada à fome. Quando comiam carnes bovinas, geralmente essas eram secas, em forma de carne de sertão. Assim, a carne que fosse aproveitada do boi que estava quase morto ajudaria essa família a se sustentar de carne por vários dias. Pois, não só a carne seria aproveitada, como também todas as vísceras, que

⁷³ Idem.

sempre foram o alimento básico das comunidades pobres da Irará. De acordo com o sociólogo Hebert de Souza (1994, p.27), a fome é exclusão da terra, que, por conseguinte exclui da renda, do emprego, do salário, da educação, da economia, da vida e da cidadania. “Quando uma pessoa chega a não ter o que comer é porque tudo o mais já lhe foi negado. É uma espécie de cerceamento moderno ou de exílio. A morte em vida. E exílio da Terra. A alma da fome é política.”

Nessa comunidade, a alimentação consumida era sinônimo de status social; existiam consideráveis desníveis sociais, no que diz respeito à condição de sobrevivência dos moradores rurais. Na área rural havia, por um lado, pequeno número de médios e grandes proprietários com elevado padrão de vida, eram os pequenos fazendeiros que possuíam criação de gado e terras. Por outro lado, existia um considerável número de pequenos proprietários que dependiam exclusivamente do precário trabalho da roça. As famílias dos pequenos proprietários rurais caracterizaram como várias as necessidades, sobretudo no que diz respeito ao sustento básico. Nos períodos de escassez de chuvas, as chamadas necessidades aumentavam, comprometendo a sobrevivência da família rural iraraense, especialmente no que se refere ao suprimento alimentar.

A fome era constante para os pequenos agricultores da zona rural de Irará, independentemente da época do ano. Tudo o que as pessoas produziam girava em torno do sustento básico da família. Uma jornada de trabalho na pequena roça representava o sustento de todos. Portanto, mulheres, homens, jovens e crianças se mobilizavam para garantir a sobrevivência familiar. Não havia distribuição do lucro do trabalho, que era movido com o único objetivo de saciar as necessidades básicas de todos. O controlador dos recursos da produção era o pai de família, que exercia a autoridade sobre os filhos. Assim, prevalecia o poder do chefe do domicílio que, dotado de um poder tradicional, controlava a todos, conforme a necessidade de continuação do núcleo familiar⁷⁴.

As famílias rurais descendentes de ex-escravos negros que tinham recebido recentemente a liberdade eram ameaçadas de perder suas terras. Com isso, esses grupos tentavam se proteger das diversas possibilidades de ataques que vinham das ações dos

⁷⁴ Poder tradicional, em virtude da fé na santidade dos ordenamentos e dos poderes senhoriais desde sempre presentes. O tipo mais puro é a dominação patriarcal. WEBER, Max. **Os tipos de dominação**. In: Economia e Sociedade. Brasília: Editora UnB, vol. 1. Brasília, 1991.

fazendeiros. Ali as pessoas passavam por diversas dificuldades de sobrevivência e lutavam pelo mínimo de que necessitavam para sobreviver, que era a terra. Com a posse, essas pessoas garantiam o sustento mínimo, como o direito de sanar a fome.

As dificuldades eram vencidas mediante a articulação de uma rede de solidariedade entre os iguais. A família consolidava suas formas de organização entre os humanos do mesmo sangue, ou parentes por afinidades, que se estruturavam em prol de uma relação que visionava ao arremate das necessidades materiais de sobrevivência. Em torno do grupo familiar, as pessoas vivenciavam situações de alegrias e tristezas. Os momentos de alegria, como o nascimento de uma criança, eram movidos por festas. Os momentos de tristezas eram compartilhados também com grande pesar. Quando alguém morria, todos deixavam os seus afazeres para velar o morto. Dessa forma, seria perfeito se o dono do boi não procurasse seu animal e não movesse uma ação judicial contra a família Chagas. O processo-crime foi instaurado a partir da denúncia de Jacob Cavalcante de Almeida, um senhor de terras da região de Iará que possuía carro de boi. No dia 16 de maio de 1890, as malhadas da Serra de Iará serviram de palco ao trágico acontecimento que, no plano da história, representou um marco no processo de segregação social dos seus atuais moradores. A família de Francisco Chagas das Neves foi movida por uma situação que conduziu seus membros e parte dos homens da comunidade para resolver o litígio na comarca da Vila da Purificação.

Naquele dia, 16 de maio de 1890, o juiz Joaquim Menezes de S^a Antana, com o apoio do escrivão Rogarciano Ermelino de Carvalho, conduziu o julgamento de uma família que morava na Serra de Iará. A família de Francisco Chagas foi acusada de ter roubado um boi do capitão Jacob Cavalcante de Almeida. Segundo consta da ação de condenação, a família acusada desempenhou o seguinte ato⁷⁵:

Diz o cidadão Jacob Calvacante de Almeida, residente nesta vila, que Francisco das Chagas Oliveira, mancomunado com os seus filhos Hermenegildo Chagas e Domingas, moradores na terra, tendo na tarde de seis de corrente mês, espancaram um boi de carro do domínio do suplicante, tendo das malhadas de Hermenegildo, causando a morte imediata, consta que, antes de avisarem ao suplicante a fim de visitar seu capital de forma que entendesse evitar o seu prejuízo, foi a carne, como tudo consumida pela casa de Francisco das Chagas, utilizando-se de tudo sem dar satisfação de espécie alguma [...]p.5

Francisco das Chagas foi julgado, acusado e foi para o tribunal acompanhado de seu filho Hermenegildo. Como testemunhas, o Juiz de Paz da vila da Purificação ouviu os

⁷⁵ ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida(prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação,1890.

senhores: Miguel da Rocha, Antônio Justino de Souza e Manuel Gomes da Silva (negro, lavrador, morador da Olaria). Primeira testemunha, Miguel da Rocha Vieira, 36 anos, lavrador, morador do lugar denominado Olaria, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos, solteiro. O Sr Miguel era um negro ex-escravo, que morou na região de Inhambupe, quando ainda era cativo. Depois que alcançou a liberdade formou família e foi morar na região da Serra de Irará. Segunda testemunha, Antônio Justino de Souza, 50 anos, proprietário de pequena fazenda, natural desta Freguesia, no lugar denominado Pedra Branca, casado. De acordo com a documentação da ação de condenação, em análise, apresenta que esse senhor possuía gado. No século XIX, em Irará, quem possuía terras e gado possuía prestígio e era visto como um sujeito de posses. Essa testemunha, em seu depoimento, sempre se colocou à disposição de defender o suplicante, o fazendeiro branco. Terceira testemunha: Manuel Gomes da Silva, 28 anos, lavrador, morador no lugar denominado Olaria, casado, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Esse senhor foi um dos fundadores da Olaria. Ele é filho de Marcelino, conhecido como Março, que residia no Quilombo do Espanto. Das testemunhas envolvidas no processo, esta foi a única que assinou o nome. Subentende-se que ele era alfabetizado.

Os réus eram Francisco Chagas das Neves e seu filho Hermenegildo Chagas das Neves. Todos eles, réus e duas testemunhas, eram ex-escravos ou descendentes, acusados de praticarem delitos que, por motivos aparentemente fúteis, tiveram de enfrentar a justiça e seus procedimentos formais. No final do século XIX, todo cidadão “de cor” corria o risco de ser confundido com um sujeito perigoso, caso não tivesse sua posição social largamente reconhecida pela sociedade vigente nesse caso, possuidor de uma propriedade de terras. Por conta disso, sujeitos como os Chagas eram perseguidos. Por outro lado, os fazendeiros disputavam as terras dos pequenos proprietários rurais. Os homens brancos queriam aumentar seus domínios e, por isso, muitos deles invadiam as propriedades dos homens de cor.

Os descendentes dos ex-escravos, como os sujeitos que moravam na Serra de Irará, passavam por muitas dificuldades nesse período, dentre as quais pode-se citar a questão de perseguição nos meios urbanos e rurais. Essas pessoas não tiveram acesso ao trabalho e às condições mínimas de dignidade. Na zona rural, o trabalho advinha da terra. Todos os descendentes de escravos sonhavam com a posse da terra. Depois de 1850, a posse foi a única via de acesso à apropriação legítima das terras públicas. Era uma via que estava aberta tanto para os pequenos quanto para os grandes proprietários. Com essa lei, as aquisições de terras públicas só poderiam ocorrer através da compra, ou seja, só poderiam ser adquiridas por

aqueles que tivessem condições de pagar por elas. Um dos objetivos dessa lei foi exatamente impedir que negros libertos e mestiços tivessem acesso à terra. Com isso, os grupos de pequenos produtores, posseiros e sitiantes negros não tiveram a garantia de permanência sobre suas terras.

Alguns negros que conquistaram a posse das terras por meio da ocupação eram constantemente ameaçados de perdê-las para senhores brancos. Nessa época, registravam-se diversos conflitos movidos por interesses de apropriação e de desapropriação de terras nas regiões rurais de Irará. Os ex-escravos e seus descendentes eram reprimidos por ações de discursos advindos de uma mentalidade que configurava uma rigorosa discriminação e preconceito. Os negros eram assim perseguidos e discriminados por pertencerem às classes sociais mais desfavorecidas que eram, por isso mesmo, entendidas como as classes perigosas (COIMBRA, 2001, p.102) explica claramente a expressão “classes perigosas” como “um grupo social formado à margem da sociedade civil.”, e ainda “... eram constituídas pelas pessoas que já houvessem passado pela prisão, ou as que, mesmo não tendo sido presas, haviam optado por obter seu sustento e o de sua família através da prática de furtos e não do trabalho.”

As comunidades de quilombos concentravam famílias pobres, mestiças, descendentes de escravos, enfim: uma população que começou a se marginalizar pelo cercamento das terras, que se desencadeou a partir da criação da Lei de Terras. Dava-se início a um processo de extinção e eliminação de pequenas propriedades rurais. Na demarcação dos novos limites rurais, começava a se organizar uma elite fundiária que se utilizava do código criminal para fazer vigorar a sua perspectiva de comando.

Na expectativa de se livrarem das perseguições, os ex-escravos criavam comunidades por meio de vínculos que foram articulados por marginalizados, mediante questões relacionadas com a identidade, as suas tradições e a cultura. Essa ideologia estava edificada no discurso de quem advogava uma inferioridade da “raça” não branca. O “legado da escravidão” serviu para “naturalizar” as desigualdades pela história e justificar a marginalização social dos negros. Dentro das estratégias de sobrevivência no campo, passaram a existir múltiplas articulações e significados da comunidade negra. As solidariedades eram tecidas entre os próprios negros, visando à garantia da proteção da vizinhança contra as violências dos senhores.

Os crimes têm sido crescentemente utilizados por historiadores como fonte para os mais diversos temas de pesquisa. A documentação rica em vários aspectos presta-se como

uma janela através da qual é possível enxergar indícios e sinais das diferentes imagens da vida social e das relações que predominavam na sociedade em determinada época⁷⁶. Portanto, essa ação de condenação, em análise, traz o perfil do modo de vida do negro camponês iraraense recém-saído da escravidão.

Por meio de uma hierarquização que fora construída em torno da categoria de raça e posse de terras nesse período histórico pode-se perceber qual foi o lugar social designado para o negro que tem sua história entrelaçada com o cativo. À medida que os depoimentos vão se somando, começa a ser desvendada uma história que, reconstruindo os antecedentes da briga, vai apontando os responsáveis pelo trágico acontecimento e o modo como as testemunhas os julgam, com sutis diferenças.

No desenrolar da condenação, os réus ouviram calados as testemunhas falarem dos fatos ocorridos em torno do litígio. E, assim, conta-se no seguinte depoimento:

Miguel da Rocha Vieira, lavrador, morador no lugar denominado Olaria, natural de Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos, solteiro, com trinta e seis anos de idade, testemunhas jurada sob uma palavra de honra, prometendo dizer a verdade do que sabe e lhe perguntado lhe fosse de costume disse nada a perguntar do que sabia a respeito do primeiro motivo da petição do autor? Respondeu que no dia seis de corrente mês achou-se ele testemunha, fazendo uma casa... Quando passou o capitão Jacob Cavalcante de Almeida e convidara e ele testemunha para verificar se ele viu um boi que encontrava-se morto junto as cercas de Francisco Chagas das Neves. Bem como o lugar é de subida havia mais de uma braça de cerca de varas derrubada pelo impulso da força do boi que tangido para fora pelo filho de Chagas de nome Hermenagildo, no mesmo lugar, notou ele testemunho que o boi esartejado, tratando-se do fato, conforme presenciou os vestígios encontrados, sabendo mais que foi isto feito pelas filhas de Francisco das Chagas, em cuja casa ele testemunha viu a carne na sala de dentro, bem como o couro do boi em questão...

Nesse depoimento, notam-se como as evidências da culpa ou da inocência dos acusados eram atribuídas por um vizinho que fazia parte do mesmo status social que a família julgada. Uma visão sobre o certo e o errado é perceptível nesse discurso e, dentro dela, uma percepção mais específica da justiça une os homens de cor. Os depoimentos de vizinhos, parentes e agregados, os iguais das partes envolvidas, constroem uma espécie de perfil progressivo, um quadro de referências sobre como os sujeitos viviam em comunidade. Quando a testemunha fora questionada sobre o caso, as mesmas tentaram afirmar que os Chagas não foram responsáveis pela morte do boi em questão. Isso implica uma questão que presume a relação afetiva entre acusados e testemunhas. Para a testemunha, o animal estava passando, na região da Serra de Irará moído e cansado, quando os filhos de Francisco decidiram

⁷⁶ ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida(prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação,1890.

sacrificar o boi, a fim de que esse não morresse. Como os Chagas não sabiam a quem pertencia o bovino, decidiram então usufruir da carne do animal.

No depoimento do fazendeiro, a família Chagas era vista como um grupo que pretendeu tomar posse do boi do senhor Jacob Cavalcante:

Antônio Justino de Souza, lavrador, de um lugar denominado Pedra Branca, casado, com cinquenta anos de idade, testemunha jurada sob sua palavra de honra, prometendo dizer só a verdade do que soubesse e lhe perguntando fosse; perguntado o sabia a respeito da petição do autor Jacob Cavalcante de Almeida respondeu que na tarde do dia cinco do corrente mês achando-se ele testemunha em sua casa próxima a de Francisco Chagas fora avisado por uma filha deste, disse-lhe que achava-se na malhada de Hermenagildo, filho de Francisco das Chagas, cuja malhada acha-se antiga, aos do réu Francisco Chagas, achava-se caída uma rez de cor branca com as fontes feridas e que a filha de Chagas lhe perguntara se este rez não lhe pertencia, no que ele testemunha respondera que a referida rez era da propriedade do Capitão Jacob Cavalcante de Almeida, na manhã do dia seis dirigira ele testemunha a casa de Chagas, vira quatro quartos da carne sobre a mesa, assim como, o couro enrolado encostado dentro de uma parede da casa; e verificou a cor branca o dito couro; assim como soube por diversas pessoas da vizinhança que as vísceras fora tratada e aproveitado tudo por uma filha de Chagas.

De todo modo, esses depoimentos acabam por definir um consenso que condena os “causadores da desordem”, sobretudo a Francisco Chagas das Neves, o principal acusado. Com esse depoimento, pode-se perceber como os processos são montados no que diz respeito ao papel atribuído às testemunhas chamadas pelas autoridades judiciais, que revelaram uma espécie de perfil sociocomportamental do réu. Assim, fica claro o sofrimento com intensidade calculada e ritual para a marcação das vítimas do poder penal. No paradigma popular de reconhecimento, diferentemente, as vítimas da injustiça são determinadas em termos de *status* social, ou seja, por gozarem de menor respeito, estima e prestígio em comparação com outros grupos sociais. Opera-se uma inclusão por exclusão (FOUCAULT, 2004).

No depoimento desse fazendeiro, pode-se notar como esse grupo visava à constituição de sociedade disciplinar configurada por uma modalidade de poder que perduraria até os dias atuais e que tem como viés, em relação ao direito penal, a preocupação com o intuito de vigiar e disciplinar. Desde os períodos das primeiras entradas da colonização, a região de Irará foi dominada pelos homens brancos. Durante os períodos da colônia e do império, o poder local estava sob o comando dos fazendeiros (curraleiros) e dos representantes da Igreja. Esses formavam a elite local. Os grupos dominantes valeram-se de uma estratégia de comando dos grupos étnicos, através de ideologias impostas cientificamente pelas instituições do conhecimento e através de normas jurídicas. Neste último caso, o direito é estabelecido nas relações sociais, enquanto uma inclusão normativa que estabelece e sistematiza as regras

necessárias para assegurar o equilíbrio das funções do organismo social e a obediência coercitivamente imposta pelo poder público. As instituições passam a funcionar em arquiteturas planejadas para favorecer a vigilância.

A República era governada pelos líderes militares que criaram o conselho de intendência para os diversos municípios. A 8 de agosto de 1895, a Vila da Purificação foi elevada à categoria de cidade com o nome de Iará, pela lei Estadual de número 100. A sede, formada freguesia, tinha a denominação de Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Com isso, os representantes do poder local exigiam do Governo da Província uma segurança maior através do policiamento. Ao atender a essas necessidades, o poder local passou a ser controlado pela Câmara Municipal que era administrada pelos Intendentes Gerais de Polícia. Assim, Pedro Nogueira Portela foi condecorado como o primeiro intendente de Iará. Estes eram os ricos proprietários que definiam os rumos políticos das vilas e cidades. O povo não podia participar da vida pública nesta fase.

O Conselho de Intendência de Iará foi formado pelos senhores de terras do lugar, os grandes fazendeiros. Esse era composto por três titulares: de Higiene, de Fazenda e de Obras, através de funções executivas, exercidas simultaneamente. Os componentes do Conselho tinham privilégios importantes, pois não podiam ser presos, processados ou suspensos, senão por ordem régia, dentre outros. Quanto à autoridade dos juízes ordinários, só deixava de ser acatada quando vinham juízes de fora nomeados pelo El-rei (LEAL, 1976). Aos vereadores competia a organização das posturas e vereações, bem como a nomeação de um almotacel, que era um encarregado das posturas, e que tinha, inclusive, a incumbência de zelar pelo asseio e policiamento das povoações, e da fiscalização e aferição dos pesos e medidas. A partir da implantação do Conselho de Intendência, surgia em Iará a ideia de poder da norma, do perfil positivo moderno.

Os intendentes tinham como missão construir hospitais, a fim de organizar a ação médica no município. Os republicanos agiam em nome da higiene, da moral e dos bons costumes, do progresso e da civilização. Eles exerciam o controle da observação do doente e coordenação dos cuidados que impediam o contágio. Os intendentes de Iará criaram as Escolas Reunidas. Nesse período, os processos-crimes em Iará eram movidos visando controlar e civilizar a sociedade. No Arquivo Público Municipal do município, encontram-se processos do final do século XIX que tratam de punições voltadas para a falta de zelo, grosseria, desobediência, tagarelice, insolência, gestos não conformes, sujeira, imodéstia e

indecência. Essas punições eram executadas através de pequenas humilhações e privações, e também prisão.

Dentre as perspectivas do desenvolvimento, surgiam medidas que estavam direcionadas aos processos de civilização da cidade, tais como: organização das ruas; medidas sanitárias de controle da higiene pública; construção de prédios públicos, avenidas ruas e praças; e, especialmente, o combate ao crime e à formação de bandos (LIMA, 1990). Uma das missões dos intendentess era combater a circulação de negros na região, pois as pequenas rebeliões existentes e outras que não chegaram a ser concretizadas, as fugas, os roubos e as atitudes violentas contra proprietários de terras e seus familiares, além, claro, da formação de quilombos, contribuíram decisivamente para a legitimidade desses discursos. A vida social dos marginalizados era evidenciada por várias circunstâncias de precariedades, sobretudo as mínimas possibilidades de construção da cidadania. De acordo com Fraser,

os excluídos são depreciados institucionalmente nos padrões de valoração cultural que negam a alguns o *status* de parceiros plenos no convívio social, ou seja, essas pessoas carregam a marca da “diferença” ou por falharem em reconhecer sua distinção” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 36).

A condenação das classes perigosas foi uma postura que as elites do poder público estabeleceram, com o propósito de combater o crime e promover o desenvolvimento da nação. As ideologias republicanas eram positivistas e evolucionistas: viam o negro como vadio, incapaz, proveniente da própria impossibilidade da sociedade da época de aceitá-lo. Assim, o ex-escravo se tornou um indivíduo visto como desordeiro e ameaçador, uma vez que a civilização só poderia existir, caso promovesse a educação moral do povo (SODRÉ, 1998). Somados a esses temores, os ideais de calma e de desenvolvimento confluíram para a concepção de uma representação de desigualdades e conflitos que eram condicionados às hierarquias estabelecidas nos embasamentos étnicos.

O negro não ocupou um espaço importante na vida da sociedade iraraense. O único momento em que a presença negra se tornou visível e enaltecida foi retratado nas descrições dos costumes e das manifestações culturais, produzidas principalmente pelos folcloristas, registrando aspectos da música, da dança ou da religiosidade. Conforme pontua o fazendeiro Sóstenes Flores, os negros não tinham “capacidade” de assumir o poder⁷⁷:

Os pretos não... Eles não participavam do poder em Irará na época dos intendentess. Eles são participavam de suas festas, samba... Porque eu penso assim: que os pretos

⁷⁷ TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COELHO. Em colaboração para o projeto de história oral de Irará-12/07/1985.

gostam mais é de festa e de samba, não é? Porque se der a obrigação, peso pesado, eles não vão lá onde eu fui não... Não dá não! Agora eu acho que são trabalhadores, mas gostam mesmo é de festa. Tanto assim, que eles brilham assim como Martinho da Vila e o outro Timóteo...

A ideia de não ter capacidade de assumir o poder já insinua que o espaço do poder era demarcado pela categoria de raça. Eles geralmente moravam em comunidades rurais com poucas condições de sobrevivência, possuíam vulnerabilidade humana, insegurança, desproteção social e, de maneira mais ampla, a fragilidade da vida, que são dimensões objetivas das iniquidades por que atravessava essa comunidade.

Nessa comunidade de resistência, o negro é visto como “diferente” devido a sua cor; fator que aumenta ainda mais o índice de rejeição e discriminação por parte de muitos brancos, que ainda veem os negros como “seres inferiores” (NASCIMENTO, 2000). A negação da identidade negra por alguns moradores da Olaria advém da ação do racismo no cotidiano daquelas pessoas, sendo, muitas vezes, manifestado por determinados sujeitos que residem ao seu redor. Vale ressaltar que a estruturação desses grupos não é um fenômeno isolado, uma vez que esses processos estão relacionados com características políticas, econômicas e culturais, estabelecidas conforme a estruturação social que se organizou no projeto da colonização em várias partes do mundo. No contexto descrito ocorre o acirramento das “identidades étnicas”, considerando-se que a etnicidade é resultante da relação com o outro étnico, sendo posta em pauta pelos sujeitos em virtude de necessidades impostas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A etnicidade, portanto, aparece nas relações sociais como uma dinâmica que assume características determinadas em função dos conflitos étnicos impostos pelo entorno regional.

A aplicação da ação de condenação da família Chagas, segundo os discursos do poder vigente, poderia ser vista como procedimento burocrático cujo objetivo maior era a justiça positiva neutra. O direito penal corrente considerava que se deveria tomar certa distância do julgamento dos crimes, para se fazer crer que seu objetivo seria o de corrigir, reeducar, “curar”, passando a execução da pena para outras instâncias. A ação de condenação da família Chagas pressupõe que, nesta época, existia um perfil de identidade forjada numa experiência negativa do trabalho escravo que levava tais trabalhadores a se recolherem, depois da abolição, numa estratégia de autodefesa. Esta atitude traduzia mais do que a definição de um território. Ela tendia a restituir para aqueles trabalhadores negros, nalguma medida, a autonomia sobre o atividades profissionais e o tempo de serviço, tornando difícil o exercício de algum tipo de controle da classe dominante sobre aquela força de mão de obra ainda não convertida ao

trabalho “livre”. Apesar dos depoimentos de defesa cedidos pelas testemunhas, os Chagas foram condenados. O escrivão finalizou o julgamento com a seguinte sentença: “Vistos e examinados esses autos, pede o autor, cidadão Jacob Cavalcante de Almeida, que o réu Francisco Chagas das Neves lhe pague a quantia de oitenta mil réis, importância de um boi manso.” Assim foi feito!

Essa condenação resultou das ações que eram constantemente promovidas naquela região. Essa ação serve como exemplo dos conflitos que foram estabelecidos entre os estamentos da elite local e os sujeitos que residiam nas comunidades negras. As elites brancas locais perseguiram os negros livres que não estavam ligados a eles, na condição de agregados ou dependentes. De acordo com Foucault (2004), as formas que os aparelhos do Estado julgam os delitos penais foram e são formas de exercer o poder. Ou seja, o criminoso é tratado conforme os ideais dos dominantes que os julgam, isto é de acordo com as normas jurídicas de cada época, o criminoso será sempre o subjugado. Porém, essa ação de condenação não finalizou com a sentença do juiz. A família Chagas possuía uma pequena propriedade de terras, que garantia o sustento familiar com pequenas plantações. Depois de condenados, eles não tiveram condição de pagar a quantia estipulada pelo juiz. Assim, suas terras foram tomadas por Jacob Cavalcante de Almeida.

Com o passar dos anos, a organização das roças, das fazendas e comunidades negras rurais sofreu a divisão entre muitos herdeiros. Assim, esta estrutura produziu a alteração do quadro fundiário da Serra de Irará, ao longo daquele século. A subdivisão das fazendas pode ter contribuído para a alteração do quadro dessa região. Com isso, os atuais moradores da Olaria, comunidade que foi palco desse conflito, não têm terras para trabalhar.

A condenação da comunidade promoveu uma nova configuração de propriedade na Olaria, ocorreu a ampliação das cercas do capitão Jacob Cavalcante sobre o território ocupado pelos nativos. Essa ação provocou outras consequências materiais e simbólicas para essas pessoas: a redução da área coletiva utilizada para atividades extrativistas, como pesca e caça; a diminuição das terras destinadas à produção de roças de produtos de subsistência, como mandioca e feijão, base da sustentação alimentar; inacessibilidade no território, o qual foi desconectado por cercas, entre outros efeitos.

Ao longo do século XX, a comunidade da Olaria passou pelo segundo processo da sua expropriação fundiária. Em 1941, o prefeito Amadeu Nogueira de Campos construiu a rodovia municipal, atual BA 504, ligando a sede do município ao distrito do Quaresma, hoje

município de Santanópolis. De acordo com a memória dos entrevistados, essa obra promoveu a diminuição das terras da comunidade da Olaria⁷⁸.

Eu era menino e me lembro... Eles chegaram aqui para falar da rodagem. Naquela época carro era difícil por aqui. Eu fiquei alegre com a notícia, porque pensei que ia ver carro. Para um moleque daquele tempo, ver carro era uma felicidade. Mas, eu não sabia que essa rodagem ia nos prejudicar tanto. Depois da rodagem as coisas ficaram mais difíceis para a gente aqui: A quantidade de terras diminuiu; Os animais de criação vão para estrada e morre. Eu mesmo já perdi várias galinhas que são atropeladas pelos carro... Eu até acho que foi essa rodagem que trouxe a violência para a nossa comunidade. O meu pai conta que não época dele o povo dormia com a porta aberta. Depois dessa rodagem a gente não teve mais sossego porque passa gente aqui de várias paragens. Hoje não podemos confiar nas pessoas...

Nos dias atuais, os moradores da Olaria fazem uma comparação entre o passado e o presente e afirmam que os atuais moradores da comunidade vivem de especificidades que divergem do passado. De acordo com as pessoas que atualmente residem na comunidade, a vida no passado é vista como mais tranquila. Hoje eles sofrem por conta de vários fatores de ordem socioeconômica; mas o que mais prejudica a sobrevivência na região é a falta de terras para o trabalho agrícola. O cultivo de gêneros alimentícios e o artesanato em barro e em palha sempre mantiveram esse grupo. Grande parte da produção estava voltada para o próprio consumo, mas sempre houve intercâmbios com os mercados próximos.

Segundo alguns mais velhos da comunidade, a razão da pobreza dos indivíduos que residem nesse lugar está racionada à falta de terras para trabalhar. O senhor João dos Santos, afirma que sua família não tem terras, porque os seus pais perderam toda a propriedade que possuíam num processo. Ao recordar esse passado amargo, ele destaca que⁷⁹:

O finado meu pai contava que meu avô não teve como pagar esse depo... aí ele foi obrigado a passar a posse de suas terras. Toda essa região aqui pertencia ao meu avô. Começava de lá do Açougue Vêio até na cerca de pedras. Depois disso, minha sinhá, a gente ficou sem terras. Hoje eu moro aqui no berço dessa estrada, não tenho terras para trabaiaá... Vivo do salário do governo...

Depois desse episódio, a vida dos sujeitos que moram nas comunidades negras da Serra de Irará alterou-se bruscamente. Com o processo, a família foi obrigada a pagar a quantia equivalente a 80 mil réis, o valor equivalente ao preço do boi, na época. O senhor João dos Santos afirma que Francisco Chagas foi condenado e a sua família não teve condição

⁷⁸ JSS. Entrevista concedida no dia 04/05/2013. Grupo focal 01.

⁷⁹ Idem.

de quitar a dívida. Dessa forma, toda a comunidade também foi condenada, uma vez que as terras eram coletivas. Eles tinham uma única documentação que comprovava a posse⁸⁰.

Quase a totalidade das terras ocupadas até aquela época era agrupada em torno de uma terra de uso comum. No passado, a dinâmica da vida coletiva era diferente da dos dias atuais. Os sujeitos viviam dos recursos naturais de forma harmônica: consumiam, produziam, e comercializavam o excedente adquirido na própria terra. Como já foram consideradas, estas comunidades eram constituídas por terras de uso comum e por uma diversidade de apropriação dos recursos naturais (solos, hídricos, e florestais) em que diferentes categorias de trabalhadores e trabalhadoras rurais trabalham e mantinham a vida, reproduzindo práticas e saberes dos ancestrais e produzindo novos conhecimentos e formas de existência.

Atualmente a comunidade da Olaria possui 80 tarefas terras, ou seja, 35,2 hectares, distribuídos entre 172 famílias e 478 pessoas (SANTOS, 2008). Os nativos alegam que antes da instalação da propriedade privada na região, os recursos naturais eram explorados comunitariamente, portanto havia um limite de extração que a área suportava. Porém, os atuais “donos das terras” exploram em demasia os recursos naturais, sobretudo: lenha, madeira, pedras que são transformadas em britas, argila, e outros.

A abertura da estrada marcou um novo período do processo de expropriação das terras iniciado no século XIX. Dessa forma, ocorreu uma mudança no modo de vida das pessoas que residiam nessa comunidade. Antes viviam do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão de obra familiar. As localidades eram herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o "controle" sobre o território. As residências se estabeleciam em determinado setor, tendo por foco aglutinador as parentelas agnáticas de parentes mais próximos, os quais se constituíam na unidade social de maior densidade: a comunidade em si. A principal característica desse trabalho era a vivência solidária entre seus membros, evidenciando saberes de que a luta pela sobrevivência somente tem força quando é feita coletivamente. A produção da farinha de mandioca e de seus derivados, como o beiju, é um exemplo claro da produção coletiva. Por conta da perda das terras, esse grupo construiu naquele território, no decorrer do tempo, relações conflituosas entre si e com os outros que estavam ao se redor.

No passado, as pessoas viviam através do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão de obra familiar. Portanto, desde então, a terra se configura como um bem fundamental dessas populações, visto que é dela que esses sujeitos retiram os

⁸⁰ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2006.

produtos essenciais para a subsistência do grupo familiar. A terra representa, além do sustento, o espaço de trabalho e o espaço onde se vivem as relações culturais, isto é transforma-se num elemento unificador do grupo social. É nesse espaço que as pessoas constroem a história coletiva e onde os sujeitos dão significados à vida e ao mundo dessas comunidades negras. Porém, como as terras da região da Serra de Irará foram tomadas dos ancestrais dos atuais moradores, a atual vida cotidiana se estabelece através de muitas dificuldades materiais de existência.

O perfil da atual pobreza que assola o grupo está relacionado à falta de terras. É comum encontrar imóveis abandonados em diferentes áreas dentro da comunidade da Serra de Irará, sobretudo nos lugares que estão cercados por fazendas. Não foi possível identificar com precisão os motivos dessa ocorrência; pode-se supor, no entanto, que a ocupação das terras e as poucas ofertas de trabalho na área urbana sejam a principal causa. Não se percebe junto aos moradores dessas residências abandonadas o mesmo apego ao “lugar” presente nas comunidades rurais. O grupo estudado é constituído de trabalhadores rurais sem-terra, que cultivam as terras de outros proprietários rurais que moram ao redor da região.

Depois que os quilombolas da comunidade da Olaria perderam suas propriedades, surgiram na região efeitos indesejáveis, sobretudo no equilíbrio ecológico que em muitos casos já se faz perceptível. Atualmente, a região sofre com problemas de degradação ambiental. Muitos são os processos relacionados ao uso e ocupação dos espaços que podem influenciar os recursos hídricos, tais como: desmatamentos, queimadas e o manejo inadequado ou uso intensivo dos solos. O que mais acelerou esse processo de degradação ambiental foi a alta taxa de abertura de novas fronteiras agrícolas e de áreas para pastagens.

Nesse local, o processo de desmatamento e de queimadas é utilizado, principalmente, para a formação de grandes áreas de pastos para a criação de gado. Isso vem ocorrendo há muito tempo, devido principalmente à grande e contínua redução da cobertura das matas e à consequente erosão do solo. No meio desse perfil espacial, encontram-se as casas dos quilombolas, que estão cercadas por pessoas que possuem títulos de terras. Essas pessoas vivem cercadas por proprietários de terras que não residem na região: muitas moram ou na sede do município de Irará ou em outros centros urbanos, como Salvador.

As pessoas constantemente enfrentam problemas, como: brigas diretas entre si; consumo de bebidas alcoólicas; migração forçada em busca de uma condição de vida melhor em outros espaços, além de outros motivos. Esta realidade de ocupação tanto gera os conflitos com invasores, quanto aumenta as tensões internas das comunidades, causadas pelo

confinamento que transformou o ambiente de moradia dos quilombolas em espaços minúsculos⁸¹. Pelo fato de as casas estarem próximas umas das outras, os animais invadem as propriedades dos vizinhos, em geral parentes. Muitos animais danificam as poucas produções agrícolas que são plantadas ao redor das casas. A convivência diária e a proximidade acabam gerando brigas entre eles, tipo de ocorrência cada vez mais comum.

A delegada em exercício, Letícia Marinho Alaôr⁸², informou que muitos moradores da região pesquisada recorrem à delegacia local, a fim de resolverem problemas referentes às invasões de animais nas propriedades, como: cabras, ovelhas, porcos, bois, cavalos e galinhas. As ocorrências mais comuns relativas a desentendimentos entre vizinhos são de ameaças entre os moradores. A política nestes casos é ouvir ambas as partes e sugerir um acordo entre elas, caso estejam interessadas na pacificação da questão. Quando isso não ocorre, a delegacia encaminha os envolvidos nos casos para o Juizado Especial Criminal, que fará o julgamento. Mas, segundo a delegada, o mais comum é a vigência do acordo, embora depois esses sujeitos “fiquem de mal”, como os nativos falam. Ou seja, deixam de manter relações mais próximas.

Os conflitos entre pessoas ou grupos ressaltam as marcações de proximidade e distância social. As casas que estão em torno da estrada não são cercadas, mas têm limites imaginários que os sujeitos demarcam de acordo com o tempo de permanência no lugar. Os limites são estabelecidos por códigos comunitários de regulação dos recursos, e não por direito de propriedade. Essas habitações estão organizadas de acordo com um perfil, que outros que moram próximos consideram como uma favela rural. Tal denominação processa-se por conta do amontoado de casas formado em torno da rodovia, sobretudo nas regiões de Olaria e Murici. O conflito parece ser uma das maneiras possíveis de se estabelecerem relações entre as diferenças, ao mesmo tempo em que as criam. São relações que, embora operem apenas em nível teórico, permitem exercitar esta forma de construir a alteridade.

Esse novo perfil de moradia promove a restrição de acesso a outras áreas e a seus recursos, o que acaba destruindo progressiva e aceleradamente a estrutura produtiva comunal, coletiva, associada que, mediante o rodízio e as trocas, permitia o manejo sustentável da região e a vivência em suas tradições culturais. Segundo os moradores informaram, a proximidade com os vizinhos e a disputa pelos poucos recursos naturais, como água, frutos e animais silvestres tem influenciado as brigas constantes na região. Percebe-se que as tensões internas vividas são seguidas de registros de queixas na delegacia local. Os conflitos

⁸¹ Na atual delegacia de polícia de Irará, existem várias queixas que envolvem casos com esses, referentes da comunidade da Olaria.

⁸² Entrevista concedida no dia 04/03/2006. Grupo focal 04.

estabelecidos vêm sendo transferidos para o interior das comunidades, o que causa desequilíbrios nas relações entre as pessoas, propicia brigas, facilita o consumo de álcool e drogas. Por conta da ocupação das terras, muitas famílias se dispersaram pelos meios rural e urbano, ou seja, migraram. Conforme se observa na seguinte história de vida⁸³:

Meu nome é Maria das Graças de Almeida de Jesus, filha de Antônio Almeida de Jesus e Dalva Maria de Jesus. Quando era criança, brincava de boneca e de casa de pindoba com minhas irmãs, primas e vizinhas. Na adolescência, ia para a escola, ajudava meus pais na roça, no final de semana ajudava minha mãe fazer faxina em casa. Aos 14 anos fui e depois voltei; fui para Salvador, lá também trabalhei como babá, e aí parei de estudar. Voltei mais uma vez para a casa dos meus pais, fiquei um tempo, repeti a 4ª série. Aos 17 anos conheci João, minha família não queria, mas a gente se gostava e tínhamos planos para no futuro continuarmos o nosso namoro. Com o tempo casamos e hoje sou mãe de 5 filhos...para Feira de Santana ser babá. Estudava pela manhã, só um.

Não é comum a presença de jovens na comunidade, uma vez que esses geralmente migram com a perspectiva de encontrarem trabalho e condições de sobrevivência fora da localidade. As pessoas que migram mantêm constantes contatos com a comunidade, pois existe uma relação que os une. Essa questão acomoda uma constante relação de trocas na comunidade, já que os migrantes visitam a região em dias de festas e trazem ajuda financeira para os parentes através de presentes, como: roupas, calçados, bens duráveis (rádio, televisão, geladeira etc). Quando retornam para a cidade, essas pessoas levam consigo gêneros alimentícios da roça, como: milho, feijão, farinha, frutas, beiju. Assim, pode-se considerar que a ideia de território de resistência não se estabelece apenas nos limites físicos mais próximos da comunidade, uma vez que o sentimento de solidariedade entre os indivíduos permanece, mesmo com alguns se deslocando para outros espaços.

Na comunidade da Olaria, a exclusão da propriedade é também uma exclusão social que se materializa no cotidiano de seus moradores. Essa característica pode ser entendida como um mecanismo ou conjunto de mecanismos que fazem com que um indivíduo ou família, independentemente de seu esforço ou mérito, esteja limitado em sua possibilidade de ascensão social no presente, ou tenha artificialmente reduzida a probabilidade de ascensão futura. As pessoas que moram nas comunidades negras de Olaria sentem-se excluídas no entorno regional e, por conta disso, querem rever a história de sua comunidade. Como diz S J P⁸⁴:

⁸³ Secretaria Municipal de Educação de Iará. Projeto de Leitura e Escrita: Auto-biografias, nossas histórias. Iará,2007.

⁸⁴S J P, lavradora, mãe de dois filhos, nascida em 03/12/85, residente na Olaria. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. Entrevista concedida no dia 07/05/2008. Entrevista concedida no dia 07/05/2008.

O povo tem vergonha de ser da Olaria, porque as outras pessoas ficam falando que a gente é bagunceira. Quando a gente passa lá no Murici, o povo já fala assim: “Lá vem os pisa barro da Olaria. Por isso muita gente tem vergonha de ser da Olaria. É porque tem vergonha de ser nego também. As outras pessoas falam que aqui no Olaria só tem nego. Por conta disso todo mundo tem vergonha. Mas, quando eu entro no ônibus da escola e o povo fala: já vem o povo da Olaria... “eu logo digo: sou da Olaria mesmo! E daí? Não tenho vergonha de ser de lá...”

Apesar de serem discriminados, os sujeitos que moram na região pesquisada mantêm uma organização social que faz com que fortaleçam a sua identidade através da manutenção de um conjunto de signos que os distinguem como um grupo diferenciado. A fidelidade às origens é mantida através da afirmação do parentesco. Contudo, essas pessoas afirmam em seus discursos que elas são diferenciadas das outros, na região, por conta de seu perfil racial e de pobreza.

O depoimento de Sivanilda é repleto de elementos que falam do perfil da identidade do grupo, os quais seguem os aspectos culturais que fazem com que as pessoas se sintam parte da comunidade, identificando-as como grupo e as diferenciando das outras. Dessa forma, a organização social da região pesquisada engloba uma clássica característica da atribuição étnica, ou da identidade étnica, por ser categorizada por si mesma e pelas outras; um tipo de organização baseada na autoatribuição dos indivíduos às categorias étnicas.

Quando a jovem diz: “*sou da Olaria mesmo! E daí?*” Ou quando enfoca aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos deixa clara a atribuição de uma identidade ou “categoria étnica” determinada por uma origem comum presumida e destinos compartilhados, afirmando o sentimento de grupo. Nesse exemplo, os processos de identificação étnica não derivam, apenas, da psicologia dos indivíduos, mas da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo”. Para Barth (1998, p.222), cada grupo compartilharia “uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas tomadas separadamente de todas as outras”. Nesse caso, a etnicidade aparece nos processos sociais de exclusão ou incorporação de elementos propiciadores de significados simbólicos (uma identidade), tanto em níveis coletivos como em individuais. Assim, as pessoas conseguem assegurar uma unidade grupal, porque a comunidade possui caráter organizacional.

Diante do exposto, pode-se deduzir que os fatores econômicos têm exercido um peso decisivo (embora não único, nem por vezes suficiente) na explicação de grande parte das situações de exclusão social da comunidade da Olaria. Para resistir à exclusão, os sujeitos

criaram redes de solidariedade em torno das relações familiares. A família ganha, então, configuração especial na dinâmica social da comunidade, uma vez que é vista como elemento-chave que garante a permanência do grupo para além da "sobrevivência" dos indivíduos, mas também para a proteção e a socialização de seus componentes, difusão do capital cultural, do capital econômico e da propriedade do grupo, bem como das relações de gênero e de solidariedade entre famílias. E, assim, eles reproduzem a forma tradicional de viver em comunidade por meio de ações que articulam indivíduo e sociedade. A família atuaria como espaço de produção e transferência de pautas e práticas culturais, e como organização responsável pela existência cotidiana de seus integrantes, produzindo, reunindo e distribuindo recursos para a satisfação de suas necessidades básicas. Na história dessa comunidade, a família criou um espaço secundário na conformação do Sistema de Proteção Social, orientada pelos indivíduos que mantêm laços de parentesco entre si.

Nota-se, portanto, articulação da identidade da resistência das comunidades da Olaria, visando à conquista de direitos, assim como as questões do reconhecimento e da distribuição (e redistribuição) de bens (materiais e simbólicos) que aparecem no modelo de Estado emergente após a Constituição Federal de 1988, fomentada através de negociações políticas que emergiram das necessidades do grupo e dos interesses do poder público local que visava ampliar o seu orçamento. O poder local se voltou para a questão quilombola, a fim de regulamentar os convênios, contratos de repasse e termos de cooperação celebrados pelos órgãos e entidades da administração pública federal. As possibilidades de captação de recursos estão firmadas nas Emendas Constitucionais nº 19 e 20 de 1998 da Reforma Administrativa e da Reforma Previdenciária, respectivamente: são as chamadas propostas voluntárias. Existe uma quantidade considerável de recursos à disposição dos municípios e entidades privadas sem fins lucrativos no âmbito das políticas de reparação racial. Com a criação da SEPPIR e suas ações, voltaram as possibilidades de se garantirem conquistas constitucionais, através da fomentação de políticas sociais para comunidades quilombolas.

Essas disputas em torno dos elementos de uma identidade quilombola mais autêntica estão situadas no interior de um campo, no qual se observavam forças, agentes, leis e jogos de poder (BOURDIEU, 1983). Poder este legitimado pela possibilidade de visibilização continuada do grupo e constante atualização das narrativas da memória social como exemplo da autenticidade da origem do grupo. É uma dinâmica que interage com contexto maior, mas que tem como ponto de partida as identificações individuais, pois é o indivíduo que busca a autodeclaração como uma significação e legitimação da identidade étnica. Assim, a identidade

da resistência é construída através da construção de uma nova discursividade acerca da etnicidade. Compreende-se que os quilombolas, juntamente com outros sujeitos que não fazem parte da comunidade da Olaria, entraram num jogo de constante negociação da identidade, seja de forma consciente ou não. Por identidade étnica entende-se aquela identidade situacional que se processa, conforme Barth (2000), através da descrição. Observa-se que, igualmente, a identidade étnica é uma entre tantas opções identitárias que os indivíduos utilizam e podem reivindicar para se autodefinirem perante os “outros”.

4- DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE OLARIA, EM IRARÁ (BA)

No início dos anos 2000, a maioria das comunidades quilombolas baianas ainda não se reconhecia como quilombolas. Em 2004, o cineasta Antônio Olavo publicou um documentário sobre os quilombos baianos, intitulado: “Quilombos da Bahia”. Esse filme aborda um pouco da trajetória de luta e da cultura das comunidades afrodescendentes daquele estado. A equipe de produção percorreu mais de 12 mil quilômetros e visitou 69 comunidades afrodescendentes para contar uma história marcada por disputas e conflitos com os grandes proprietários de terra e grileiros da Bahia. Nessas gravações, alguns sujeitos reconhecidos externamente como quilombolas não conheciam a nomenclatura quilombos. Alguns confundiam o nome quilombos com quilômetros (OLAVO, 2003).

O tema dos remanescentes de quilombos promoveu a criação de novos sujeitos políticos depois da origem do Decreto 4.887/03 de 20 de novembro de 2003, em todo estado da Bahia, assim como na região investigada. Essa legislação prevê o reconhecimento de quilombos através da autodeclaração coletiva do grupo. Algumas comunidades negras do Portal do Sertão da Bahia buscaram o reconhecimento oficial como comunidades quilombolas. Atualmente, existem oito comunidades quilombolas reconhecidas nessa região: Paus Altos e Gavião (Antônio Cardoso); Massaranduba, Tapera Melão, Olaria, Pedra Branca e Baixinha (Irará); Lagoa Grande (Feira de Santana); Bete II (São Gonçalo). Algumas delas foram recenseadas pela Fundação Palmares nos anos de 1990 (Tapera Melão, Olaria, e Lagoa Grande). As demais buscaram o reconhecimento inspiradas nas memórias individuais e coletivas que são narradas pelos sujeitos mais velhos que moram nesses lugares. Essa memória foi acionada depois da criação do Decreto 4.887/03, visando possibilidades de reconhecimento.

O movimento de construção do discurso da identidade quilombola, visando o reconhecimento e demarcação do território, começou no Portal do Sertão através da aproximação entre as prefeituras e as políticas afirmativas criadas para os quilombolas, depois da criação da SEPPIR. A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial foi criada pelo Governo Lula no dia 21 de março de 2003. A criação dessa Secretaria partiu de uma iniciativa que se aproximava dos discursos sobre as reivindicações das comunidades quilombolas. Nessa data, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva discursou sobre a eliminação

da discriminação racial e destacou que a missão dessa secretaria especial “era de estabelecer iniciativas contra as desigualdades raciais no país” (BRASIL, 2009, p.2).

As prefeituras entenderam que o primeiro passo do reconhecimento de uma comunidade quilombola parte do processo de conscientização da população sobre as atuais demandas dos quilombolas no âmbito do Estado. Vale ressaltar que, para uma comunidade ser reconhecida, qualquer integrante pode enviar um ofício para a Fundação Palmares, solicitando a presença de uma equipe no local para registrar seus dados populacionais e territoriais. Depois se faz um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da localidade, para ser publicado no Diário Oficial. Após esse período, a comunidade é reconhecida como sendo quilombola, com direito à propriedade da terra que historicamente lhe pertence. Delimitado o território, o grupo terá direito a sua terra.

Esse processo gerou um engajamento de agentes internos e externos dessas comunidades. Os agentes externos estavam ligados aos movimentos sociais rurais e funcionários públicos municipais e estaduais, como: a Pastoral da Terra, mediadores políticos, representantes de ONGs, professores, agentes de saúde e estudantes universitários. Dentre os agentes internos, destacam-se os jovens que residiam nessas comunidades, os quais estão associados a grupos, como: associação de moradores rurais, movimentos estudantis universitários, Pastoral da Juventude Católica e Pastoral da Terra. Esses intermediários atuaram em diferentes campos discursivos, oferecendo embasamento para que os nativos promovessem o processo de autodeclaração enquanto quilombolas. É importante ressaltar que as fases de luta por reconhecimento dos quilombolas da região pesquisada integram um mesmo processo social de reconhecimento recíproco: primeiro ocorreu o processo aprendizagem, no qual os nativos aprenderam o que era ser quilombola de acordo com a legislação atual, com o apoio de atores e instituições destinados a efetivar as normas de ação livremente aceitas por meio das relações recíprocas de reconhecimento social.

Das oito comunidades quilombolas reconhecidas no Portal do Sertão da Bahia, cinco estão localizadas no município de Irará. Essas comunidades foram reconhecidas no ano de 2010, mas o processo de mobilização desses grupos começou a partir de 2007. Nesse mesmo período, os agentes políticos do município passaram a dialogar com os movimentos sociais, com o intuito de se atingir o coletivo, visando o reconhecimento das comunidades quilombolas, a garantia e a permanência das políticas sociais na esfera local. As primeiras reuniões que tratavam da questão quilombola nas comunidades iraraenses foram organizadas por mediadores externos no âmbito das ações do CRAS, da Secretaria Municipal de Educação

e Cultura e das associações rurais de moradores, as quais contaram com a colaboração de representantes políticos e lideranças sindicais do município.

Para acontecer a formulação dos textos nas comunidades investigadas, os atores sociais proveram uma organização política que visava a declaração e reconhecimento dessas comunidades. Nota-se nesse procedimento que o reconhecimento da identidade não é algo estático e passa por um procedimento de produção de conhecimento e aprendizagens que constroem o reconhecimento. Como efeito, as comunidades quilombolas articularam um novo plano de resistência com fontes de identidades que foram projetadas das articulações das sociedades civis e instituições do estado de onde se originaram.

Em Irará, a memória de quilombos foi estimulada a partir de 2008, com o intuito de construção da autodeclaração da comunidade como quilombola, que acontece a partir da formulação de um texto que destaque a comunidade como quilombola. No decorrer desse processo, foram criados grupos que se organizaram em torno das reuniões de associação de moradores e das pastorais católicas. Nesse momento, os artifícios da memória e dos discursos étnicos foram utilizados em prol do reconhecimento e, assim, articularam-se o governo local e os cidadãos da comunidade.

O discurso da etnia foi especificado como fonte de significado da identidade dentro de uma perspectiva de engajamento. Tais construções discursivas construíram novos códigos culturais a partir da matéria fornecida pela história. Essas construções identitárias nasceram no interior dessas comunidades e devem ser pensadas em uma perspectiva relacional, ou seja, como resultantes das relações sociais que ocorrem no cotidiano dos atores sociais, e não como propriedades intrínsecas compostas por uma essência imutável.

Em outras comunidades do Portal do Sertão da Bahia, o projeto de reconhecimento foi impulsionado pelos mediadores da Igreja Católica, através da Pastoral da Terra e da Pastoral de Juventude, tal como aconteceu no município de Antônio Cardoso (BA). Porém, em Irará, esse projeto foi engendrado por pessoas vinculadas aos movimentos sociais locais, intelectuais, professores da rede municipal, profissionais do CRAS (Centro de Referência da Assistência Social), representantes de partidos políticos, e outros. Os mediadores que mais se destacaram foram as lideranças políticas do Partido dos Trabalhadores (PT) e os professores da Educação Básica. Os profissionais da educação entenderam que a temática dos quilombos era um tema importante para ser trabalhado na sala de aula, sobretudo nas aulas de História que tinham como objetivo a implementação da lei 10639/03, cuja proposta é o ensino de História da África e da Cultura Afro-brasileira.

Esse capítulo objetiva analisar a trajetória política do movimento dos quilombolas da comunidade de Olaria, em Irará (BA), a fim de entender como os mediadores supracitados construíram o discurso de quilombola na região pesquisada. Na sequência, destaca-se como ocorreu o reconhecimento dessa comunidade e implementação das políticas sociais para quilombolas.

4.1 IMERSÃO NO CAMPO DE PESQUISA

A minha aproximação da comunidade de Olaria ocorreu em dois momentos: primeiro, em 2006, na ocasião da experiência do mestrado; segundo, entre 2010 e 2012, na experiência da pesquisa do doutorado. Nesse período, ocorreu o envolvimento de sujeitos políticos diferenciados nessa comunidade, à medida que o termo quilombola ganhava novos sentidos: a princípio, o conceito estava associado à ideia de desconhecimento. Depois ganhou um contorno na mobilização política, a fim de forjar uma identidade quilombola segundo o critério da autoatribuição. Por fim, o uso do termo foi articulado com o processo de reconhecimento, com o foco voltado para a luta por redistribuição de políticas para as comunidades quilombolas.

A partir de 2010, voltei para a comunidade pesquisada para coletar dados da pesquisa de Doutorado. Nesse trabalho de campo, participei de diversas reuniões como observadora e como sujeito social, acompanhando as comunidades quilombolas de Irará e de outros municípios do Portal do Sertão. Nessas reuniões eram discutidos e traçados planos políticos que redefiniam a relação dessas comunidades com os agenciamentos discursivos que incentivavam a mobilização da identidade quilombola e a busca do reconhecimento.

Durante a experiência etnográfica, que foi produzida durante a pesquisa de mestrado, entre 2006 e 2007, notei que no início, sobretudo em 2006, várias das pessoas que residem nesses espaços, designados externamente como “remanescentes dos quilombos” ainda não se reconheciam como quilombolas, bem como também não relacionavam o seu passado com a nomenclatura clássica de quilombos (SANTOS, 2008). Constatei na experiência em campo, que alguns nativos habitantes dessas localidades ainda não visualizavam a possibilidade de utilização da identidade quilombola fomentada por meio da Constituição de 1988. Essa Constituição determina, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias o reconhecimento e a titulação das chamadas, "terras remanescentes de quilombos". Conclui, ao final da pesquisa, em 2008, que já existia uma mobilização nessas comunidades, com odeciar

bases ideológicas necessárias para se fomentar coletivamente a afirmação da identidade quilombola por meio da certificação publicada no Diário Oficial da União.

Quando entrei em contato com a comunidade, em 2010, os moradores já haviam decidido acionar o Artigo 68 mais o Decreto nº 4887/2003 como uma forma de assegurar as terras que habitavam e outras políticas públicas destinadas aos quilombolas. Observei que já existia na comunidade de Olaria a construção de um novo discurso em torno do reconhecimento e redistribuição das comunidades quilombolas. Vi que os sujeitos envolvidos nesse processo manipularam os termos supracitados dentro de um composto discursivo que objetivava a correção das desigualdades e a valorização da cultura afro-brasileira.

Nas primeiras entrevistas, percebi que a comunidade de Olaria era beneficiada por algumas políticas públicas destinadas para quilombolas. Aproximei-me do Centro de Referência de Assistência Social do município, qual já possuía uma denominação de CRAS quilombola, com objetivo de consultar documentos e entrevistar os profissionais que atuavam nesse órgão. De acordo com a ata de fundação do CRAS⁸⁵, essas políticas foram criadas entre 2003 e 2013, a partir dos projetos criados em torno dos governos Lula e da presidente Dilma Rousseff, os quais fomentaram o discurso de governo democrático e popular. Esses planos de governo criaram um discurso voltado para a criação de políticas para o enfrentamento da pobreza e da exclusão social. No seu primeiro discurso como presidenta do Brasil, a petista Dilma Rousseff afirmou que daria continuidade ao projeto de combate às desigualdades iniciado pelo seu companheiro de partido, o ex-presidente Lula, e “a luta mais obstinada” de seu governo seria a erradicação da miséria no país⁸⁶. Diversas ações governamentais foram criadas na perspectiva de efetivar a propagação desses discursos nos espaços regionais a partir das políticas criadas pelos diversos ministérios.

Os programas redistributivos do governo foram criados paralelamente aos programas voltados para o reconhecimento dos direitos culturais e das identidades. A partir de 2003, o governo do PT criou programas de implementação de políticas públicas, como o Fome Zero, o Bolsa Família e o Brasil Quilombola, com base no discurso da promoção da justiça social. Esses programas tinham como objetivos promover a inclusão/autonomia dos indivíduos através das políticas afirmativas no ideário liberal. Essas políticas de reconhecimento legitimam os discursos da inclusão e da diversidade, e assim contemplam a teoria de Fraser (2006) sobre o reconhecimento através da aproximação do conceito de status social: não ser

⁸⁵ Prefeitura Municipal de Iará. Secretaria de Desenvolvimento Social. Ata de fundação do CRAS Quilombola, março de 2008.

⁸⁶ <http://www.brasil.gov.br/governo/2011/01/-do-discurso-de-posse-de-dilma-rousseff-no-congresso>. Visitado em 23/09/2013.

reconhecido significa estar subordinado socialmente. Sendo assim, a subordinação se expressa na forma como a injustiça priva certos grupos de participarem igualmente da vida social.

Depois do governo Lula, a vulnerabilidade dessas comunidades passou a ser vista através do discurso de classe e raça, transversalmente à introdução de mudanças mais substantivas na condução das políticas de cunho racial por meio da criação da secretaria dedicada à promoção da igualdade racial. Assim, o Estado reconheceu que era preciso rever as desigualdades sociais que foram promovidas a partir da ideia de status, fundamentada na concepção de classe é raça. Segundo Edward Telles (2003) em seu livro *Racismo à brasileira*, no Brasil existe grande desigualdade, desvantagem para os não brancos que não são apenas materiais, mas uma inferioridade social que pode ser traduzida em uma cidadania aleijada que encontra obstáculos como o acesso ao emprego e aos direitos civis e políticos, envolvendo também diferença de poder e *status*.

O discurso do reconhecimento inventado em torno dos governos do PT promoveu a criação de políticas que tentam reparar as injustiças de status dos membros da sociedade. Contudo, cabe ressaltar que o reconhecimento não se apresenta necessariamente ligado à categoria de exploração, verdadeira matriz da desigualdade social. Porém, ele não se dissocia das questões econômicas e produtivas, uma vez que estabelece como prioridade as políticas de reconhecimento de status por meio de um projeto que objetiva promover a correção de injustiças sociais. As políticas afirmativas do governo Lula afetam outros grupos não reconhecidos além dos negros, sobretudo aqueles trabalhadores desqualificados e que se inserem de forma “subalterna, invisível, reificada” - nos termos usados por Honneth (2008, p. 157) para se referir à experiência de não reconhecimento e mão de obra mal valorizada no mundo do trabalho.

Na estruturação do Governo Lula, a SEPPIR foi incumbida de desenvolver o planejamento, execução e acompanhamento dos investimentos sociais do Governo Federal nas comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares. E daí promover a formulação de políticas voltadas para a garantia dos direitos territoriais e aquelas dedicadas ao etnodesenvolvimento, sobretudo aquelas pensadas para os povos tradicionais, criaram novas políticas para as populações quilombolas no âmbito do governo federal. As primeiras políticas foram fomentadas no programa intergovernamental Brasil Quilombola, assim como a constituição da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, que é responsável pela coordenação desta política.

Para melhor entender a redistribuição de políticas públicas para quilombolas na comunidade da Olaria, consultei alguns documentos do CRAS que abordavam a temática. Encontrei nesse arquivo alguns manuais que trata da organização do Programa Brasil Quilombola. Esse programa foi criado no início da criação da SEPPIR. Entre 2003 e 20013, o PBQ divulgou relatórios anuais que tratam da análise das políticas quilombolas no Brasil. A partir dessa documentação, observei que a SEPPIR contratou como gestoras pessoas que tinham vínculos diretos com os movimentos sociais; o que aproximava os discursos políticos dos discursos dos militantes. Desse modo, a SEPPIR era responsável pela construção do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que surgiu através de uma deliberação da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Por meio do PBQ, a SEPPIR intencionar garantir a implantação das políticas das comunidades quilombolas. Nos relatórios anuais do PBQ (sobretudo nos de 2006, 2007, 2008 e 2009), a SEPPIR faz um balanço dos principais projetos que foram implantados em diversas comunidades quilombolas do território brasileiro.

Essa nova secretaria nasceu com o objetivo de efetivar os discursos do reconhecimento e da redistribuição previstos na Constituição de 1988, nos Artigos 68 da ADCT e 215 e 216 da Constituição, assim como o Decreto 4.877/2003. Esse novo conceito de identidade quilombola aproxima as comunidades do discurso do estado de bem-estar social, o qual visa assegurar os direitos civis e políticos, que são os direitos de 1ª dimensão, tratando das liberdades individuais⁸⁷, como também implantação de novas políticas sociais voltadas para o povo, com o intuito de garantir direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Quadro 08: Principais políticas para quilombolas no Brasil atual.

Acesso à terra	Certificação e regularização fundiária
Infraestrutura e qualidade de vida	PAC Funasa; Programa água para todos; Programa Nacional de Habitação Rural; Programa Luz para Todos; Tarifa Social
Desenvolvimento Local e Inclusão Produtiva	Declaração de Aptidão ao Pronaf – Dap; Programa Cisternas; Segurança Alimentar e Nutricional; Programa De Aquisição De Alimentos – PAA; Assistência Técnica e Inclusão Rural; Quilombola – ATER; Selo Quilombos do Brasil; Programa Brasil Local - Economia Solidária.
Direitos e Cidadania	Programa Nacional de Educação do Campo;

⁸⁷Direito de ir e vir, liberdade de expressão, devido processo legal, direito de defesa, liberdade de religião, direito à associação. IVO, A. L. A “destituição” do social: Estado, governo e políticas sociais, Caderno CRH, Salvador, n. 35, p. 41-84, jul./dez. 2001.

	<p>Programa Nacional do Livro Didático – PNLD; Programa Dinheiro Direito na Escola – PDDE; Procampo; Educação Quilombola; Programa Nacional de Alimentação; Escolar – PNAE; Programa Nacional De Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – PRONATEC; Programa Bolsa Família – PBF; Busca Ativa – Cadúnico; Programa Saúde Da Família – PSF; Programa Saúde Bucal- PSB; Telecentro- Br; Rádios Comunitárias; Documentação Básica E Registro Civil</p>
--	--

As políticas das comunidades quilombolas estão inseridas no contexto do discurso da efetividade dos direitos econômicos, sociais e culturais. Em torno da nova política social existe uma perspectiva de garantir direitos conferidos na Constituição Federal, como: direito à saúde, à educação, à segurança, à aposentadoria, à moradia, proteção à infância, ao idoso, à maternidade e programas sociais (BRASIL, 2004). Esses direitos se aproximam de uma meta proporcionada pelo Estado do bem-estar, não se restringindo apenas em efetivar os direitos de primeira e segunda geração. Mas também interferindo na economia, agindo como empresário em áreas que o setor privado jamais investiria. São direitos que buscam equilíbrio, para erradicar a miséria, a pobreza e toda forma de discriminação; apoiam o progresso e ao mesmo tempo preserva o meio ambiente, protegendo a propriedade, desde que priorizada sua função social.

As novas políticas criadas no âmbito da SEPPIR aproximaram os quilombolas das garantias individuais e sociais (BRASIL, 2007). Essas políticas estavam associadas aos discursos que tentavam criar uma imagem de governo democrático, justo e legítimo, através da ampla participação da população em suas instâncias representativas; ele tem como característica discursiva o pluralismo político e, por objetivo, a construção de uma sociedade justa e solidária, sem preconceito de cor, raça, religião e sexo, abolindo todas as formas de discriminação, segundo os artigos 1º e 3º, da Constituição Federal (LEITE, 2000). Vale destacar que o ponto de partida que impulsionou a busca do processo de emissão de certificação de comunidades também foi incentivado com as políticas sociais adotadas no governo Lula:

Desde 2003, com a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, o Governo Federal fundamenta os princípios da política que orientam a sua ação para as comunidades quilombolas, dando-lhe maior objetividade na busca de superação dos entraves jurídicos, orçamentários e operacionais, que impediam a plena realização dos seus objetivos. O Programa

Brasil Quilombola, criado em 2004, tem como finalidade essencial a coordenação das ações governamentais – articulações transversais, setoriais e interinstitucionais - para as comunidades remanescentes de quilombos, com ênfase na participação da sociedade civil. O Programa é coordenado pela SEPPIR, por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, e tem suas ações executadas por 21 órgãos da administração pública federal, além de empresas e organizações sociais (BRASIL, 2012, p.2).

Com a implantação de políticas sociais para quilombolas, o referido governo passou a aplicar programas redistributivos de caráter universalista, como o Fome Zero e o Bolsa Família⁸⁸. Esses programas possuem a estratégia da transferência direta de renda com condicionalidades, e tem como objetivo combater a fome, a pobreza e outras formas de privação das famílias. Nesses novos programas sociais, os quilombolas foram contemplados com políticas voltadas à educação, infraestrutura, habitação, saúde, crédito agrícola, dentre outros. Tais programas estão associados a uma política social de transferência de renda, a qual tem como objetivo diminuir os efeitos da pobreza nos territórios de vulnerabilidade social e, assim, contribuir para a conquista da cidadania.

Por meio do PBQ, a SEPPIR visa garantir a implantação das políticas das comunidades quilombolas. Os relatórios anuais do PBQ apontam que nos anos dos de 2006, 2007, 2008 e 2009, a criação da SEPPIR mobilizou a instalação de novas políticas públicas em diversas comunidades quilombolas do território brasileiro. Cabe ressaltar que esse movimento está relacionado com o processo de municipalização das políticas públicas que iniciadas a partir da Constituição de 1988. A nova constituição efetivou a transferência das políticas para os municípios, as quais eram tradicionalmente coordenadas e/ou executadas pelos governos federal e estaduais. Essa municipalização está associada ao discurso de democratização da sociedade brasileira e tem sido estimulada pelos organismos internacionais que financiam e apoiam países em desenvolvimento, como: UNESCO e o Banco Mundial (ARRETCHE, 1999).

A criação do CRAS quilombola se justifica no contexto dessas ações promovidas pelo governo federal nos últimos dez anos. Depois da criação de políticas sociais das comunidades quilombolas, as prefeituras entenderam que era possível buscar mais recursos para os municípios através da temática dos quilombolas.

⁸⁸Este programa foi criado pela Lei nº 10.836/2004 e regulamentado pelo Decreto 5.209/2004, onde estabelece as condicionalidades do programa como compromisso do poder público e das famílias atendidas. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. **Bolsa Família: cidadania e dignidade para milhões de brasileiros**. Brasília: MDS, 2010.

Entrevistei os profissionais do CRAS para tentar entender quais eram os principais objetivos desse órgão no município de Irará. De acordo com o psicólogo W C⁸⁹:

O CRAS quilombola foi criado, em Irará, a partir das políticas do PAIF (Programa de Atenção Integral à Família). Essa política objetiva atingir as populações vulneráveis, como: povos indígenas, quilombolas e comunidades rurais. No município de Irará, o programa foi implementado nas comunidades quilombolas. A princípio, os quilombolas não sabiam que eram quilombolas. Esse projeto chegou município a partir do ano de 2004, quando o antigo prefeito Amaro Bispo dos Santos, encaminhou um projeto criado por consultores externos para Ministério do Desenvolvimento Social. Esses consultores trabalham com editais que são publicados pelo governo federal. Eles constroem os projetos de acordo com a disponibilidade de recursos. Nesse momento esses recursos eram destinados para as comunidades quilombolas. Dessa forma, eles buscaram o censo da Fundação Palmares para mapear as principais comunidades quilombolas da Bahia. Como Irará possuía comunidades quilombolas recenseadas, suponho que eles procuraram o prefeito para vender o projeto. Digo vender, porque quando o projeto é aprovado, assim como foi, a consultoria recebe 5% do valor do projeto.

O CRAS quilombola foi criado no município de Irará a partir da articulação da Prefeitura, com as novas políticas para as comunidades quilombolas, que foram criadas no Ministério de Desenvolvimento Social (MDS). De acordo com a entrevista, essa política não foi reivindicada pelos quilombolas; até porque os mesmos ainda não compreendiam o que era ser quilombola no contexto do Brasil contemporâneo. Percebi que esse processo foi utilizado como mais uma estratégia de aplicação de recursos federais no município.

O primeiro programa voltado para as comunidades quilombolas implantado no município foi o Programa de Atenção Integral à Família (PAIF)⁹⁰. Através do PAIF, o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) visava atender uma população que vivia em situação de vulnerabilidade social decorrente da pobreza, privação e/ou fragilização de vínculos afetivos de pertencimento social (discriminações etárias, étnicas, de gênero ou por deficiências, dentre outras). Vale destacar que esse programa foi criado em 18 de abril de 2004 (Portaria nº 78), pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS, o qual tinha os seguintes propósitos de funcionamento (BRASIL, 2006, 98):

- 1- Promover a recepção e acolhida das famílias, seus membros e indivíduos em situação de vulnerabilidade social;
- 2- Ofertar procedimentos profissionais em defesa dos direitos humanos e sociais e dos relacionados às demandas de proteção social de Assistência Social;
- 3- Atuar na vigilância social, na produção e na sistematização de informações que possibilitem a construção de indicadores e de índices territorializados das situações

⁸⁹ O referido psicólogo trabalhou no CRAS de Irará e participou do processo de fundação. Essa entrevista foi concedida em 28/09/2012.

⁹⁰ BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, 2006, Brasília, p 26.

de vulnerabilidades e riscos que incidem sobre famílias/pessoas nos diferentes ciclos de vida.

- 4- Promover o reconhecimento das famílias referenciadas e as beneficiárias do Benefício de Prestação Continuada (BPC) e do Programa Bolsa Família (PBF);
- 5- Desenvolver o acompanhamento familiar: em grupos de convivência, reflexão e serviço socioeducativo para famílias ou seus representantes; dos beneficiários do PBF, em especial das famílias que não estejam cumprindo as condicionalidades; das famílias com beneficiários do BPC;
- 6- Aplicar a proteção pró-ativa por meio de visitas às famílias que estejam em situações de maior risco ou vulnerabilidade (como, por exemplo, as famílias que não estão cumprindo as condicionalidades do PBF);
- 7- Implantar o encaminhamento
- 8- para avaliação e inserção dos potenciais beneficiários do PBF no Cadastro Único (CadÚnico) e do BPC, na avaliação social e do INSS; das famílias e indivíduos para a aquisição dos documentos civis fundamentais para o exercício da cidadania; encaminhamento (com acompanhamento) da população referenciada no território do CRAS para serviços de proteção social básica e de proteção social especial - quando for o caso;
- 9- Atuar na produção e divulgação de informações de modo a oferecer referências para as famílias e indivíduos sobre os programas, projetos e serviços socioassistenciais do SUAS, sobre o PBF e o BPC, sobre os órgãos de defesa de direitos e demais serviços públicos de âmbito local, municipal, do Distrito Federal, regional, da área metropolitana e ou da micro-região do estado;
- 10- Apoiar nas avaliações de revisão dos cadastros do PBF e do BPC e demais benefícios.

O projeto do PAIF foi inserido nos municípios do Brasil depois do governo Lula, que criou um novo projeto para implementação das políticas sociais, que, após passar por um processo de reformas, promoveram novas relações entre os sujeitos de direito e a gestão da política social. Essa mudança motivada pelo discurso pretendeu provocar a otimização de recursos passados para os municípios e assim criar condição para maior eficiência e, conseqüentemente, maior agilidade e transparência na prestação de serviços públicos pelo Estado. Além disso, esse novo modelo de gestão pretendia promover maior envolvimento dos agentes locais no contexto da promoção da educação, através do controle de gastos e na inspeção do cumprimento das metas estabelecidas e, a um só tempo, o acompanhamento dessas ações pelo setor público.

O PAIF contava em sua composição básica no quadro técnico os seguintes profissionais: assistentes sociais e psicólogos, os quais desenvolviam as seguintes funções em torno do projeto:

Quadro 09: Ações desenvolvidas em torno do PAIF

Funções da Equipe Técnica do PAIF
1ª: Recepção e acolhida das famílias, seus membros e indivíduos em situação de vulnerabilidade social;
2ª: Oferta de procedimentos profissionais em defesa dos direitos humanos e sociais e dos relacionados às demandas de proteção social de Assistência Social;
3ª Divulgação de informações que possibilitem a construção de indicadores e de índices territorializados das situações de vulnerabilidades e riscos que incidem sobre famílias/pessoas nos diferentes ciclos de vida.

4ª Acompanhamento Familiar, através em grupos de convivência, reflexão e serviço socioeducativo para famílias ou seus representantes;
5ª Proteção proativa por meio de visitas às famílias que estejam em situações de maior risco ou vulnerabilidade;
6ª Encaminhamentos: para avaliação e inserção dos potenciais beneficiários dos serviços de proteção social básica de proteção social especial;
7ª Produção e divulgação de informações de modo a oferecer referências para as famílias e indivíduos sobre os programas, projetos e serviços socioassistenciais do SUAS, sobre o PBF e o BPC, sobre os órgão de defesa de direitos e demais serviços públicos de âmbito local, municipal, do Distrito Federal, regional, da área metropolitana e ou microrregião do estado;

Fonte: <http://www.mds.gov.br/programas/rede-suas/protacao-social-basica/paif>, consultado, em 12/08/2012)

O PAIF foi criado no município de Irará para assistir as comunidades quilombolas recenseadas pela Fundação Palmares. Assim sendo, foram implementadas as primeiras ações e serviços básicos continuados para famílias em situação de vulnerabilidade social na unidade do CRAS desse município. Com esse projeto, pretendia-se promover uma articulação focada para a melhoria das condições de vida dos quilombolas que, historicamente, encontravam-se à margem do acesso à terra, educação, saúde, emprego, saúde, cultura. Assim, o PAIF passou a atender 1739 comunidades quilombolas, localizadas em 330 municípios de 22 estados brasileiros (BRASIL, 2006, p. 58).

No município Irará, a equipe do PAIF foi responsável pela divulgação dos direitos e das políticas voltadas para os quilombolas nas comunidades. Esses agentes que trabalharam na equipe do PAIF levaram para comunidades um discurso sobre os direitos quilombolas, até então desconhecido por várias pessoas das comunidades. Dessa forma, os quilombolas do Portal do Sertão da Bahia passaram a conhecer novos conceitos que estavam associados aos direitos quilombolas, como: identidade, reconhecimento e territorialidade.

Quando o discurso da identidade quilombola surgiu na comunidade da Olaria, estava relacionado com a exclusão social e num projeto de implementação de políticas sociais para quilombolas que foi desenvolvido em torno do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) e da Secretaria de Desenvolvimento Social do município. Os agentes municipais articularam o discurso da identidade e do reconhecimento de quilombolas com o discurso de justiça social. De acordo com Barzotto (2003), o bem da justiça social é o “bem comum” e a atividade própria da justiça social é o “reconhecimento”, uma prática complexa. Dessa forma, compreende-se que o reconhecimento é uma prática de considerar o outro como sujeito de direito ou pessoa, como um ser que é “fim em si mesmo” e que possui uma dignidade que é fundada em direitos e deveres. Aqui a concepção de reconhecimento aproxima da ideia de

Fraser (2001), quando atesta que as identidades substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política no século XX.

4.2 ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS DA COMUNIDADE OLARIA

Atualmente a comunidade de Olaria é formada por 156 casas destinadas à moradia; 2 prédios escolares (um abandonado); 4 bares ou vendas (de acordo com a classificação local; 1 casa de farinha; 1 barbearia e 1 borracharia. De acordo com as observações, nota-se que 154 domicílios são ocupados por 172 famílias que perfazem um total de 478 moradores. Desses, 85,71% é de propriedade da família e 14,28% emprestada por parentes (SANTOS 2008). Essa quantidade de terras é insuficiente para a quantidade de moradores. Mesmo assim, a principal atividade econômica do grupo é a agricultura. Na comunidade eles plantam milho, mandioca e feijão; produtos são utilizados no consumo interno. A renda principal das famílias vem da proletarianização de mão de obra em outras propriedades. Os moradores da Olaria afirmam que recebem 15 reais pelo dia trabalhado, o que eles chamam de ganhar dia⁹¹:

Aqui para a gente sobreviver é preciso trabalhar em outras roças. A gente não tem terra, como a senhora pode ver. Quando um proprietário contrata trabalhadores para trabalhar a gente ganha o dia. Viver aqui é muito difícil. Para viver da enxada é difícil. Em tempos de seca falta trabalho para todo mundo. Os mais jovens que pode se aventurar vão para outras cidades. Aqui hoje a maioria tá indo trabalhar em Santa Catarina. Lá eles trabalham em tudo: em postos de gasolina, em supermercado, em lojas... Sempre no comércio.

A escassez de terras conduz essa população para um processo de exploração da mão de obra em outras propriedades. Esse trabalho é ocasional, mas é a principal fonte de sustento de algumas famílias. Geralmente, essas atividades são distribuídas em torno da estrutura familiar: homens, mulheres e crianças, ou seja, uma família inteira é contratada para desenvolver atividades voltadas para a produção agrícola, como: limpar a terra, plantar sementes, colher produtos como mandioca, feijão e milho.

De acordo com a entrevista supracitada, atualmente existe um fluxo de migração de jovens para o estado de Santa Catarina. Essa migração é estimulada pela busca de oportunidades de trabalho no comércio. Antes, os moradores da Olaria migravam para grandes cidades baianas, como: Salvador e Feira de Santana. Nessas cidades, os homens atuavam na construção civil, sobretudo, como ajudantes de pedreiros e as mulheres trabalhavam no serviço doméstico. Geralmente, eram serviços que não cobravam

⁹¹ UBS. Lavrador, nascido em 13/02/1954. Entrevista concedida em 25/09/2012.

escolaridade. Não foram encontrados dados oficiais durante esse estudo, mas a população que migra da zona rural do município para a sede é percentualmente muito pequena em relação às outras áreas de atração. Essa questão pode estar associada ao fato de a cidade de Ipirá não possuir um comércio dinâmico, assim como um polo industrial.

O município possui uma estrutura agrária de pouca concentração de terras. O espaço rural de Ipirá é constituído de minifúndios, uma propriedade rural com até 30 hectares (SANTOS, 2008). Na estrutura das pequenas propriedades rurais, tornar-se sem-terra é visto como uma consequência natural da sucessão de heranças. Portanto, chega o momento que os jovens precisam migrar para trabalhar nos centros urbanos.

A migração não só é parte da história dos moradores da Olaria, como a formação escolar nessa comunidade está associada ao sonho do trabalho mediante a migração. É fácil observar que os jovens da comunidade compreendem que Educação Básica é uma formação necessária para adquirir mobilidade social e, conseqüentemente, ajudar os pais. O trabalho de campo não é visto como projeto de vida para a população jovem; o sonho de trabalho deles está associado à vida na cidade grande. A migração para Santa Catarina tornou-se um projeto de vida para a população jovem da comunidade, uma vez que oferece possibilidades de trabalho no comércio e na indústria, atividades vistas como um trabalho ideal.

Nos últimos anos ocorreu uma mudança no processo de formação dessa juventude. Dos 20 jovens entrevistados no grupo focal 03, todos estão estudando. Eles relatam as dificuldades que encontram para estudar, porém ressaltam a importância dos estudos como possibilidade de mudança de vida⁹²:

Os meus pais não estudaram. Mas, hoje eu estudo e sei que isso pode mudar a minha vida. Para arrumar qualquer trabalho hoje é preciso ter o ensino médio. Eu quero concluir o ensino médio para arrumar um bom trabalho e ajudar a minha família. Aqui em Ipirá só é possível arrumar trabalho na prefeitura, por isso que não sei que vou ficar aqui quando concluir os estudos. Eu gostaria de fazer universidade, mas sei que preciso trabalhar primeiro. Posso mudar daqui e ir para outro lugar. Vários amigos mudaram para Santa Catarina. Acho que esse é o meu caminho também.

Para os pais dessa comunidade, a migração acompanhada do trabalho na indústria e no comércio é sinônimo de sucesso para os jovens e seus familiares. De acordo com o depoimento desse pai, observa-se que migração promove mobilidade social⁹³:

⁹² P S. Jovem de comunidade: nascido em 23/07/1991. Entrevista concedida em 16/07/2012.

⁹³ P J: morador da comunidade de Olaria, lavrador, nascido em 23/09/1955. Entrevista concedida em 25/09/2012.

O quero que os meus filhos que estão em casa terminem a escola e viajem para trabalhar. Já tenho três filhos morando fora: um mora em Salvador e dois moram em Santa Catarina. O que mora em Salvador é cobrador de ônibus e os estão em Santa Catarina trabalham na indústria. Eu fico orgulhoso com o sucesso dos meus filhos. Se eles morassem aqui não teriam nada, nem o que comer. Hoje eles estão bem, pois todos têm onde morar e até mandam ajuda.

Além de promover mobilidade social, a migração também agencia recursos financeiros para os moradores locais. Os pais, que ficam, recebem recursos financeiros dos filhos que migram, com quais podem comprar bens de consumo, como: móveis, eletrodomésticos, roupas e outros.

As condições de vida na comunidade de Olaria estão associadas à exclusão de bens de consumo e condições dignas de moradia. Grande parte das casas é de pau a pique (ou taipa de sopapo). Algumas, mais novas, são construídas em alvenaria. As residências possuem cômodos pequenos que são utilizados como quartos de dormir e sala. A cobertura das edificações varia entre telhas de barro e telhas de amianto, mas não possuem forros. Além disso, nota-se que não existem banheiros, pias, poços próprios, caixas d'água, filtros para água, tanques de lavar roupas, vasos sanitários, etc. As famílias que não têm fossas utilizam a mata local como banheiro. O piso é quase sempre de terra batida. A cozinha, na maioria das vezes, fica em um compartimento próximo à residência, em uma área exclusiva, algumas vezes em área não vedada, o que se aproxima de uma varanda. Nessa área, encontram-se os mantimentos, os utensílios e o fogão a lenha, onde cozinham os alimentos.



Figura 5: perfil das casas da comunidade. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora.

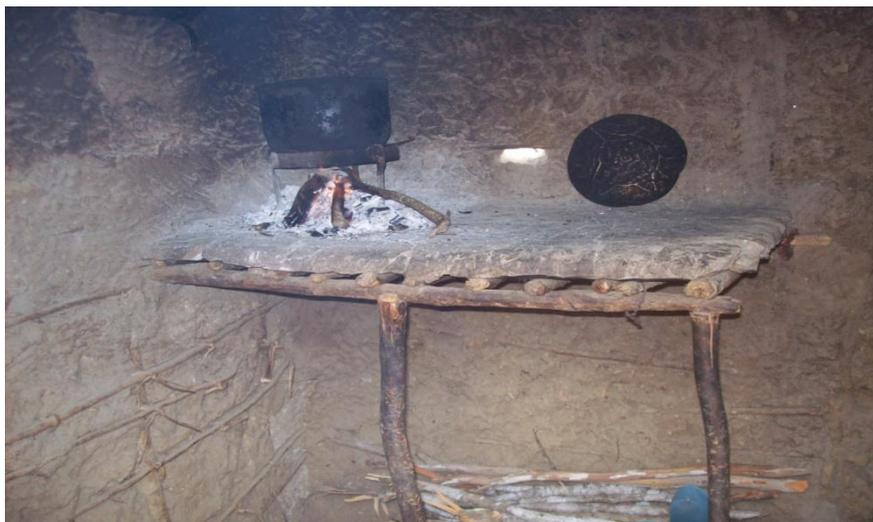


Figura 6: perfil da cozinha das casas que são construídas de taipa.

Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora

Acima do fogão, geralmente encontram-se pedaços de carnes secas, que são salgadas e postas no calor para resistirem à decomposição. Esses alimentos são de origem bovina, e constituem-se de: fato, cabeça, pés e gordura (uma espécie de sebo). Ou seja, as pessoas consomem as partes mais baratas do boi. A sala, quando existente, quase não é utilizada. A cozinha é o lugar mais usado. Junto ao fogão, feito de barro, as pessoas conversam, riem e se distraem. Enquanto a dona da casa prepara um café ou uma refeição, os visitantes aproveitam para enrolar seus cigarros de palha e contar as novidades.

Em muitas casas não existem camas para todos os moradores: alguns dormem no chão, especialmente as crianças e os jovens, que dão o espaço da cama para os mais velhos. Em se tratando de bens duráveis, percebe-se que essas pessoas possuem equipamentos básicos para o uso. Nesses espaços faltam: pia de cozinha, poço de água, tanque de lavar roupas, filtro de água, energia elétrica, água canalizada, etc. Poucos são os moradores que possuem bens como televisão e geladeira. As camas são cobertas por colchão, sem nenhum aconchego. Os moradores dessa região contam que, no inverno, faz muito frio e, assim, sofrem com o resfriamento do tempo, posto que nem todos tenham agasalhos adequados para enfrentar o frio.

Algumas casas possuem um bem durável, como uma geladeira, que fora adquirida, através de doações de parentes distantes da família ou como fruto das consequências das migrações sazonais. Isto é, muitas pessoas saem da comunidade, sobretudo jovens do sexo masculino, durante um período de quatro a seis meses para trabalhar em centros urbanos,

geralmente na Construção Civil e, quando retornam, acumulam finanças para comprar um bem durável. Esses vínculos de solidariedade são movidos por questões afetivas e socioeconômicas. Diante da situação de exclusão social, os sujeitos se aproximam e desenham um modo de viver e atender as suas necessidades.

As casas da localidade investigada foram construídas seguindo um aspecto articulado através das relações de parentesco. Pelo fato de ninguém possuir títulos de terras, as casas são construídas através da seguinte situação: quando um filho casa, constrói sua moradia perto da dos pais. As filhas vão morar, neste caso, perto dos sogros. Existem várias exceções à regra. Quando os irmãos mais velhos já construíram suas casas na região, sobra pouco lugar para os irmãos mais novos. Estes são, então, obrigados a procurar terras em outro lugar. Se o filho não se dá bem com os pais, ele pode optar por outras terras. Este último caso quase nunca acontece. Também há casos em que os filhos casam e permanecem debaixo do mesmo teto dos pais. Assim, as noras moram com as sogras, formando um perfil de moradia constituído por mais de uma família. Os arranjos matrimoniais são, também, os responsáveis pela maneira como se organiza o espaço. Os casamentos podem ocorrer no interior de um mesmo núcleo residencial, entre núcleos, ou até mesmo se dar entre os conjuntos. De acordo com Kaloustian & Ferrari (1994), a família é o ambiente imprescindível para a segurança material e a proteção integral dos filhos e demais membros, independentemente do arranjo familiar ou da forma como vêm se estruturando. É na família que esses sujeitos encontram proteção material necessária ao desenvolvimento e bem-estar dos seus componentes. Assim, ela desempenha um papel decisivo na reprodução dos valores éticos e morais; é onde se aprofundam os laços de solidariedade da comunidade.

Em muitas casas não se encontram banheiro com chuveiro e sanitário; menos da metade das casas visitadas possui uma “casinha” fora de casa que serve como privada, com um vaso sanitário. Os banheiros existentes nas residências, em sua grande maioria, são improvisados, construídos com pedaços de madeiras e palhas, a partir de uma extensão nos fundos das residências.

As pessoas que residem nessa comunidade não apresentam o cuidado devido com o lixo doméstico: são poucas as residências que queimam ou enterram o lixo produzido, a maior parte convive com o acúmulo de lixo muito próximo as suas casas e às atividades cotidianas. Esta ação desencadeia a proliferação de vetores transmissores de doenças. Outros problemas de saúde identificados na comunidade, tais como: os de coluna, doença de chagas, pressão alta e falta de ar, que acometem crianças, jovens, adultos e idosos, sendo a pressão alta mais

evidente em adultos e idosos⁹⁴. A comunidade é atendida pelo PSF (Programa de Saúde da Família), sendo o agente um membro da própria comunidade. Casos mais simples de problemas de saúde são tratados por benzedeiras e curandeiros locais. A maioria dos partos é feito no hospital.

Até o ano de 2008, no que se refere ao abastecimento de água e esgotamento sanitário, tinha-se um quadro muito longe das condições ideais da realidade encontrada em espaços urbanizados. Outro problema grande é a falta de água encanada nas casas. As mulheres contam que, no passado, já caminharam vários quilômetros em busca de água nos riachos ou nos tanques, sobretudo na época de estiagem. Nos períodos de secas, a água dos riachos escasseia e a busca por ela fica ainda mais longínqua.

Os moradores sobrevivem em áreas onde a escassez de água coloca à prova a capacidade da resistência humana, chegando ao seu ponto mais crítico com as dificuldades provenientes de longos meses de estiagem. As pessoas enfrentam o calor escaldante em busca de água em locais distantes: é uma tarefa difícil, porém comum para quem vive nas regiões de seca. Segundo os moradores do local, a seca acontece todos os anos. Às vezes, ela vem bem mais forte e castiga ainda mais. Durante o período investigado, observou-se que a situação foi muito difícil. Porém, as pessoas contam que os piores momentos vividos pelos sertanejos foram os anos de 1963 e 1993.

As pessoas apontam que é complicado viver praticamente sem água. Conforme diz o trabalhador rural M J S⁹⁵:

O que mais dificulta a nossa vida aqui é a água. A gente passa quase um dia todo a procura de água. Quando a Prefeitura manda a água nós não tem como guardar. Essa caixa d'água aí... Não serve muito. Tem dia que a gente bebe água daquele tanque ali...A água é tão suja que eu queria lhe mostrar. A gente tem que disputa água com os animais, por mode não tem água pra os bichinhos também. Tem dias que a gente não consegue fazer nada, só buscando água.

De acordo com um trabalhador rural, que durante toda a vida conviveu com o sofrimento e as dificuldades de uma vida dura e repleta de adversidades, a única água usada para beber vem de outro barranco construído para acumular a água das chuvas que, vez por outra, cai nas terras da região.

Nos períodos de secas, famílias inteiras enfrentam o drama de carregar latas d'água na cabeça. Crianças, jovens, adultos e mesmo os idosos enfrentam essa rotina todos os dias. A

⁹⁴ Dados da Secretaria Municipal de Saúde de Irará. Programa de Controle de Epidemias, 2005 a 2013.

⁹⁵ PO. Lavrador, nascido em 24/01/1959, residente na comunidade da Olaria. Entrevista concedida no dia 07/05/2012. Grupo focal 02.

insuficiência de água proporciona uma sobrevivência difícil na região, já que muitas nascentes desaparecem e o consumo de água é dificultado. Além disso, as rotinas de trabalho são modificadas: o trabalho feminino torna-se mais árduo e mais penoso. Cabe à mulher escolher as prioridades de uso que precisa fazer porque, como dizem: “*Água buscada não tem tanto que chegue*”. Isso afeta a distribuição do tempo de trabalho e a massa de trabalho total despendido pela família, que costuma ser planejado e alocado a partir de rotinas estáveis. Mas, geralmente, as mulheres passam a ocupar a maior parte do seu tempo em busca de água nas nascentes distantes. Em algumas situações, elas fazem referências às dificuldades que encontram na execução dos serviços domésticos. Em certos dias da semana caminham em grupos por longas distâncias para lavar roupas, comprometendo as demais atividades do dia.



Figura 7: Imagem que aponta como as mulheres carregam água na comunidade investigada. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora.



Figura 8: Mulher lavando roupa no quintal de casa. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora.

Inté agora, a gente lavava roupa nos tanques, nos rios. Depois que cercaram a região a nossa vida ficou difícil. A gente tinha até alegria no dia que lavava roupa, era como se fosse uma festa. As mães de famílias aproveitavam o tempo pra prostrar. Depois as muiés cantava cantigas...enquanto as roupa caurava. A gente ia lavar bem cedim. Assim que o sol aparecia, as mulheres ia pra tanque. Quando chegava ia separando a roupa para botar para caurá. Ai, que sardade daquele tempo!

As mulheres alegam que a falta d'água tem mudado a rotina do trabalho na comunidade, uma vez que, para lavar roupas e pratos, elas precisam de muita água. Assim, têm de carregar vários baldes na cabeça para desenvolverem as funções domésticas⁹⁶. Tarefas exclusivamente femininas nessa região, como lavar roupas, tornaram-se mais difíceis nos últimos anos. As roupas são lavadas em águas que são adquiridas das nascentes e das cacimbas da região. Esse trabalho é feito nos intervalos dos trabalhos braçais desenvolvidos na roça e aos finais de semana. Lavar roupa é sinônimo de dificuldade, especialmente por conta da dificuldade de encontrar água apropriada para o trabalho, pois as águas barrentas dos tanques, às vezes, tornam-se impróprias para o serviço, já que, quando chacoalhadas, não servem para lavar roupas brancas.

Segundo as informações dos moradores da Olaria, antes dos fazendeiros se instalarem na região, os nativos faziam uso comunitário das águas e impediam a entrada de *gente de fora*, dosando a exploração do recurso e demarcando áreas comunitárias e individuais. Este é um segundo aspecto importante a ser observado nas normas comunitárias que regulam a extração dos recursos da natureza, pois muitos alegam que, com o passar dos anos e com a instalação da propriedade privada na região, os recursos coletivos foram minguando.

Vale ressaltar que o ato de lavar roupa já foi conhecido como uma prática alegre para muitas mulheres. A lavagem era um ritual que podia durar três dias. Nesses eventos, elas cantavam músicas enquanto realizavam a tarefa. Escolhia-se o melhor tanque, de acordo com a pureza de sua água. Depois dessa etapa, o trabalho começava cedo, as mulheres iam lavar por volta das 5 ou 6 horas da manhã. Ao chegarem ao tanque, separavam as roupas de acordo com a tonalidade: de um lado ficavam as roupas brancas, e do outro as roupas escuras. Em seguida, as roupas eram esfregadas com sabão e molhadas várias vezes. Por menos suja que estivesse a roupa, não se podia deixar de *corar*. O tempo de corar durava a manhã inteira. A “roupa não podia secar enquanto corava, era preciso que alguém a regasse de meia em meia

⁹⁶ M A V, lavradora, nascida em 22/10/1947, residente na Olaria. Entrevista concedida no dia 07/05/2008. Entrevista concedida no dia 07/05/2008.

hora”, dependendo do calor. Depois da cora, a roupa era definitivamente passada por água para lhe retirar o sabão e posta para secar. “Quem tinha arames nos quintais, levava a roupa para secar em casa; quem não tinha, estendia-a nos arames que vedavam as propriedades dos lavradores ou até mesmo nas plantas perto do tanque”⁹⁷.

O tanque era palco de barulho entre lavadeiras e donas de casa: além da lavagem, as mulheres narravam histórias do passado e discutiam questões voltadas para o seu cotidiano, sobretudo a relação com os maridos. Essa atividade, por ser essencialmente feminina, fomentava discussões em torno do cotidiano das mulheres. Enfim, lavar roupa era um campo demarcado pelo poder da mulher. O tanque coletivo era delimitado num território onde se promoviam trabalhos, mas também se discutiam as questões do cotidiano. Sendo o tanque público, quem chegasse primeiro apanhava a água mais perto da nascente e, portanto, mais limpa. As outras tinham de se contentar com a água mais suja.

Como tem sido frequente a escassez de chuva nos últimos anos, a falta d’água afeta a vida nas comunidades em muitos aspectos. Geralmente, as primeiras atividades prejudicadas são as plantações de mandioca, que fazem parte do sustento básico dessa gente, uma vez que as pessoas consomem em todas as refeições a farinha de mandioca. Outra questão proveniente da estiagem que interfere muito no cotidiano dos residentes é a falta d’água para o consumo e para a higiene pessoal.

Especialmente em períodos de total escassez de água, os moradores de Olaria buscam alternativas de sobrevivência em outros espaços. Por conta da ocupação das terras, muitas famílias se dispersaram pelos meios rural e urbano, ou seja, migraram. Não é comum a presença de jovens na comunidade, uma vez que esses geralmente migram com a perspectiva de encontrarem trabalho e condições de sobrevivência em outras paragens.

Mesmo encontrando vários domicílios chefiados por mulheres, na maior parte deles o responsável é o homem, que exerce a autoridade no lar, a qual se estende também a parentes, filhos ilegítimos ou os de criação e afilhados. As pessoas são reconhecidas através da relação com o patriarca. Dessa forma, as identidades das pessoas estão relacionadas ao poder do macho na família. Podem-se citar como exemplo dessa questão as seguintes frases, quando as pessoas falam de sua identidade: “eu sou Pedro, filho do senhor Maxiliano”; “Eu sou Maria de Antônio”; “Eu sou Paulo de José” etc. Essa influência masculina na comunidade se estende, muitas vezes, aos vizinhos.

⁹⁷ Idem.

Quando as mulheres moram sozinhas, por conta das migrações dos homens, encontram alternativas de serem protegidas pelos “cuidados” masculinos. Uma das relações que nascem nesse processo é o compadrio. O compadre é visto como o líder da grande família extensa. Assim, recriam a família extensa por meio do ritual de “apadrinhamento”, ampliando seus vínculos de sociabilidade e solidariedade na comunidade:

Eu posso dizer que criei meus filhos sozinha. Quando os meninos estavam pequenos o meu marido foi morar em Salvador para trabalhar e mandar ajuda para casa. No início ele vinha me visitar por quinzena. Depois foi demorando, foi demorando...Nessa história descobri que ele já tinha uma família em Salvador. Com a nova família ele deixou de ajudar em casa. Minha filha, eu sofri! Eu tive que ir para as roças do outros trabalhar, ganhar dia para criar os meninos. Nessa época eu contei com ajuda da família dos compadres (MS, moradora da comunidade, nascida em 23/07/1956. Entrevista concedida no 25/09/2012, grupo focal 02).

Essa rede de compadrio entre moradores dessa comunidade é ampla, porque se estende aos cônjuges, em caso de segunda união. Assim, herdamos os compadres do cônjuge anterior, contribuindo o mesmo para integrar o novo casal dentro de uma vasta rede de relações sociais, sem a necessidade de refazê-la através de novos ritos de parentesco espiritual. Uma leitura mais cuidadosa e acurada, porém, deixa latente a sua plasticidade e a enorme capacidade de mudança e de adaptação às transformações econômicas, sociais e culturais mais amplas, bem como a sua persistente relevância, enquanto espaço de socialização primária, de solidariedade e de proteção social.

Também ficou constatado que existe nessa comunidade a mudança de parceiros, podendo o homem ou a mulher referirem-se a duas ou mais pessoas com quem já viveu conjugalmente. É comum a ligação consensual, os chamados concubinatos, que podem ser não muito estáveis. Porém, há certo consenso entre os companheiros, uma vez que as pessoas demonstram que o importante é viver numa família, mesmo quando falta a bênção do padre e o reconhecimento do Estado. Observa-se que aparecem mulheres responsáveis pelo sustento familiar que nunca viveram em companhia de esposo ou companheiro, o que representa um número significativo de mulheres sem companheiro na região. Muitas delas afirmam que não vivem atualmente com um companheiro e que nunca viveram. Observa-se que essas mulheres sempre assumiram as responsabilidades materiais sozinhas, além de cuidarem de crianças e jovens com menos de 16 anos.

As famílias investigadas apresentam uma estrutura em que estando o casal nuclear (pai e mãe) separado, ambos refizeram sua vida conjugal com outros parceiros. O casal é a unidade mais perceptível; por meio desta unidade a fragmentação da vida social ganha

amarração e sistematicidade. Essa unidade que se estabelece por meio do casamento aparece como unidade fundamental, operando como um ordenador das relações sociais, e costurando, mesmo que de forma tortuosa, o tecido social. Os filhos oriundos do casamento desfeito permaneciam sob os cuidados da mãe que, ao encontrar novo parceiro, contava com a ajuda deste para assegurar a subsistência aos filhos. Somente em uma das sete famílias estudadas constatou-se a presença de mulher que perdera o marido por morte, e que permanecia só, criando os filhos.

Os moradores do lugar também se ajudam entre si em quase tudo de que necessitam. Esses auxílios são reproduzidos através de uma solidariedade que se estabelece nas necessidades materiais que se consolidam em empréstimos de alimentos, e nas práticas simbólicas das festas populares das rezas. Pode-se dizer que a manifestação do vínculo de solidariedade une os membros do agrupamento familiar e da comunidade como um todo, impondo aos que pertencem ao mesmo grupo o dever recíproco de socorro. A condição de cumplicidade aqui criada faz com que as pessoas compartilhem os dramas umas das outras.

É dentro da família, também, que se dá a grande troca de alimentos⁹⁸:

Sempre contamos com a ajuda do nosso vizinho e de nosso parente próximo. Para o pobre sobreviver ele precisa tomar emprestado. Às vezes, falta um café, um açúcar, o sal e outras coisas. Quando isso acontece, às vezes, não temos dinheiro em casa. Nessas horas, nos socorremos com os vizinhos. Um sempre ajuda o outro porque podemos precisar das pessoas também. Não é fácil viver sem emprego certo, mas assim vamos vivendo com dignidade sem roubar.

Diante das dificuldades que esses sujeitos enfrentam, eles se agrupam através de laços de solidariedade, a fim de alcançarem objetivos comuns, como a superação da fome e da sede. Os alimentos são trocados no núcleo familiar, sob a forma de obrigação ou dever; portanto, o vínculo de solidariedade torna-se mais intenso e a comunidade de interesse mais significativa, o que leva os que pertencem ao mesmo grupo ao dever de recíproca assistência. Dessa forma, quem é parente de quem mora fora da comunidade tem acesso a alimentos produzidos pelo núcleo familiar, como: farinha, feijão, milho, dentre outros. Entretanto, quando essas pessoas vão buscar os produtos na roça, levam outros utensílios da cidade, como: roupas, calçados, cobertores, alimentos industrializados, entre outros.

Eles confiam uns nos outros e protegem seus familiares, até mesmo de brigas com os vizinhos. Além dos fortes vínculos que ligam essas famílias aos seus parentes, ocorre um

⁹⁸MS, moradora da comunidade, nascida em 23/07/1956. Entrevista concedida no 25/09/2012, grupo focal 0 2.

intenso relacionamento entre as famílias da comunidade. Há uma tendência geral, mas com nuances próprias a cada grupo, no sentido de equiparar os primos cruzados aos paralelos e aos irmãos, de modo a se fazer o casamento com parentes mais distantes, o que afasta a possibilidade de caracterizar o parentesco. As famílias dessas comunidades em estudo caracterizam-se por múltiplas relações dentro e fora do grupo familiar, sendo o cotidiano delas marcado pelas dificuldades diárias. Apesar das relações das famílias parecerem desordenadas, são subjetivamente dotadas de sentido para elas, por formarem um mundo coerente e com finalidade acentuada: a sobrevivência.

Percebe-se ainda que essa comunidade vem passando por um processo de marginalização que é perceptível no cotidiano das pessoas e no enfrentamento das dificuldades materiais de existência. Essas situações têm gerado outros processos de discriminação e preconceitos, além dos procedimentos históricos de usurpação de suas terras. Além de todos esses processos de marginalização, esse povo sofre também com a inexistência de projetos que financiem as produções agrícolas e com a escassez de chuva. Portanto, a exclusão social dos moradores da comunidade da Olaria apresenta-se em múltiplas dimensões, e tende a se modificar em função do momento histórico, das condições da economia, de fatores culturais e das diversidades regionais.

Essa situação de pobreza está relacionada com as experiências desenvolvidas na esfera do cotidiano. Ao analisar a situação nutricional por meio do consumo alimentar segundo a posse da terra, confirma-se uma relação direta entre quantidade e qualidade do consumido com a extensão da terra possuída, o que reflete a importância desta variável como determinante do estado nutricional das populações. Por conta da má remuneração do trabalho e até mesmo do desemprego, a maioria daqueles habitantes tem uma vida material que afirma o perfil da pobreza.

No passado, as pessoas viviam através do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão de obra familiar. Portanto, desde então, a terra se configura como um bem fundamental dessas populações, visto que é dela que esses sujeitos retiram os produtos essenciais para a subsistência do grupo familiar. A terra representa, além do sustento, o espaço de trabalho e o espaço onde se vivem as relações culturais, isto é transforma-se num elemento unificador do grupo social. É nesse espaço que as pessoas constroem a história coletiva, é onde os sujeitos dão significados à vida e ao mundo dessas comunidades negras. Porém, como as terras da comunidade da Olaria foram tomadas dos ancestrais dos atuais moradores, a vida cotidiana se estabelece através de muitas dificuldades

materiais de existência. Depois que esse povo teve suas terras tomadas, a rotina da comunidade mudou. Ou seja, o perfil da atual pobreza que assola o povo está relacionado à falta de terras.

De acordo com as questões apontadas, é possível afirmar que a falta de terras acirrou as lutas pelos recursos naturais necessários à sobrevivência. No passado, as pessoas conseguiam sobreviver com a produção de gêneros alimentícios e com a fabricação de objetos de palha, cipó e cerâmica. Os excedentes comercializáveis nem sempre lhes permitiram uma sobrevivência mais fácil. Mas, depois que eles perderam suas terras, a vida do grupo ficou ainda mais difícil. Pode-se apreender pelas falas dos entrevistados a comparação entre o passado e o presente. A vida do passado é vista como mais tranquila, por conta da posse de terras. Dessa forma, o passado de resistência é evocado nos discursos articulados por meio do projeto do reconhecimento e da regularização fundiária.

Entre os diversos fatores que particularizam essa comunidade dentre as outras comunidades rurais de Iará, o trabalho de produção de cerâmicas utilitárias se destaca como uma marca original. A produção é marca bem específica dessa região, uma vez que a economia do município está fundamentada na agricultura, sobretudo, para os seguintes cultivos: mandioca, milho, feijão e fumo. A produção agrícola é quase inexistente, nessa região: as pessoas não possuem terras para plantar, embora grande parte delas trabalhe na área agrícola.

Esse grupo guarda o saber de fabricar objetos de barro, não tendo passado para outros povos essa técnica, sobretudo porque a ideia de fabricar objeto de barro está muito associada aos grupos de quilombos. Assim, como afirma a entrevistada ES do grupo focal 2⁹⁹:

Aqui em Iará só a gente da Olaria sabe fazer cerâmica. Eu aprendi com a minha mãe e ela aprendeu com a minha avó. A minha avó contava que ele aprendeu fazer panela de barro para não trabalhar na fazenda dos brancos. Só as mulheres que fazem cerâmica. Os homens só catam a lenha para queimar o barro... Hoje os jovens não querem fazer porque acham que sujam as mãos e é um trabalho que não é valorizado. Mas, acho um trabalho importante porque é através deles que algumas mulheres conseguem ajudar em casa e criar os filhos.

A tradição de fazer objetos de cerâmica caracteriza a identificação das pessoas que residem em Olaria. A fabricação de utensílios de barro (potes, jarro, moringa, tigelas, panelas, garrafas, copos, etc.) faz desse povo um grupo especial dentro do contexto regional. Essa comunidade é vista como exótica, pois chama a atenção dos *outros* pelo fato de ser a única do município de Iará que executa a prática artesanal. Fazer objeto de cerâmica tornou-se uma

⁹⁹ TR. Moradora da Olaria, nascida em 30/01/1982. Entrevista concedida em 24/05/2011.

produção ligada aos modos de vida da população, sobretudo a cerâmica utilitária. Ela faz parte do cozinhar cotidiano e, por isso tem um valor de uso importante, além do valor social, já que os “outros” reconhecem os moradores desse espaço especialmente por essa prática. Avançando cronologicamente na história dessa localidade, no contexto da produção de cerâmica, é possível ainda encontrar relatos de relações de alteridade entre os próprios nativos.

Atécnica é passada de geração a geração como um saber dominado por mulheres. Tanto é assim, que é comum encontrar louceiras que aprenderam a fazer utensílios de barro com a mãe. Poucas mencionam que aprenderam a arte com alguém de fora da família. Constam-se, desse exemplo, mulheres que aprenderam a modelar o barro com a sogra. Dessa forma, o aprendizado volta-se para as noras, já que os homens não fazem cerâmica. Esse conhecimento vem da herança genealógica e do convívio com a parentela. Nesse processo de demarcação da técnica de modelar o barro também se processa a demarcação do território da resistência cultural. A produção de cerâmica é desenvolvida entre famílias que possuem a prática de tornear o barro e fazer objetos que são vendidos na feira livre local.

O trabalho com a cerâmica foi introduzido nologarejo com a perspectiva de resistência ao trabalho escravo. Os negros fugidos, ou os que, após a libertação, não aceitaram ficar nas fazendas dos antigos donos, migraram para a região norte do município de Iará, a fim de ocupar aquelas terras pedregosas. Essa comunidade é rica em minério, sobretudo o barro. Isso explica que a prática tenha se consolidado como um dos pontos da base da identidade do grupo de quilombolas. Percebe-se uma demarcação de identidade como uma construção coletiva e da cultura material. Admitindo o conceito de identidade não estático, a adoção de comportamentos tradicionais e não tradicionais pode ser vista como uma maneira pela qual identidades são reformuladas.

A prática de modelar o barro exige baixa organização empresarial e ganha diferentes formas que são utilizadas nas variadas utilidades domésticas dos moradores do lugar e de outras comunidades, sobretudo as comunidades rurais do município de Iará.

De acordo com a entrevista, observa-se que o conhecimento da produção de cerâmica é passado dentro da própria família, que especialmente no passado, as crianças do lugar aprendiam a fazer brinquedos de barro ao invés de comprarem bonecos e panelinhas de plástico nas lojas. Geralmente os mais velhos são os mestres, que repassam esse conhecimento para o grupo e o grupo partilha entre si. Desse modo, a fabricação de objetos de barro não se consolida numa atividade puramente individual, quer dizer, ela é realizada

individualmente, mas a técnica e o saber fazer são compartilhados pelo grupo. Essa é uma característica importante quando o artesão começa a se distanciar da produção que é coletiva, e compartilhada, e passa a ter uma identidade própria, uma especificidade.

A cerâmica produzida na comunidade da Olaria pode ser subdividida em três ramos: potes, panelas e afins. As ceramistas mais velhas do local contam que as meninas logo substituíam as brincadeiras com as bonecas, as panelinhas e o fogão pelos serviços domésticos, porque desde bem novas aprendiam a ser responsáveis para com os cuidados da casa, realizando tarefas como cozinhar, lavar roupas e vasilhas, cuidar dos irmãos menores, manter limpos o quintal e as dependências internas da casa. Assim como também aprendiam a tornear o barro logo cedo.



Figura9: Crianças produzindo objetos de barro. Fonte pessoal da pesquisadora.

A produção local forma objetos que recebem as seguintes denominações: aribé ou tacho, peça usada no preparo de comidas para festas; caboré, uma espécie de jarro usado para servir líquidos; caqueiro, vaso para planta; cuscuzeiro, vasilha utilizada para o cozimento do cuscuz; engana-gato, uma espécie de frigideira cuja tampa se encaixa na borda da panela, o que impede que os gatos a empurrem com a pata; fogareiro, geralmente com cerca de 50 cm

de altura; frigideira, uma panela rasa para cozer alimentos (quando possui tampa é denominada frigideira de testo); moringa; panela com ou sem tampa em variadas dimensões; porrão, pote de grandes dimensões, com cerca de 1 metro de altura, utilizado para a guarda de água. Todas as peças são manuais, feitas de argila. As peças coloridas são confeccionadas com tauá vermelho e tauá branco, que são tipos de argilas.

Atualmente, a fabricação de objetos de cerâmica é voltada para a geração de trabalho e renda, centrando o foco nas determinações de sua existência social como produção, distribuição e comercialização. As pessoas do lugar articulam práticas econômicas voltadas para a agricultura de subsistência, criam galinhas e porcos, além de fabricarem a cerâmica, que é vendida na feira local.

A matéria-prima é obtida em áreas próximas, na região de serra da Serra de Irará. A retirada e o transporte, em sacos nas costas ou em lombo de burro, são de modo geral tarefas que cabem aos homens, embora muitas mulheres também delas se ocupem.

Os objetos de cerâmica são produzidos através de técnicas tradicionais, nas quais não se aplica nenhum mecanismo de industrialização. Assim, o barro é preparado em sucessivas etapas. O barro seco, antes de ser armazenado e molhado, é quebrado em pequenos pedaços. Primeiro, é socado (pisar o barro) com o auxílio de uma mão de pilão; em seguida, é peneirado; acrescenta-se água e o barro é amassado e re-amassado até aprontar a pasta. Um passo essencial nesse processo consiste em despincar, isto é, tirar as impurezas. Muitas vezes, é necessário misturar barros diversos para se obter uma boa liga. Esse produto consiste em uma pasta homogênea com um conteúdo predefinido de água. Dessa maneira, garante-se a qualidade do barro e da própria peça a ser trabalhada. A ruma é uma quantidade de barro usada para fazer os objetos esquematizados.

O trabalho é iniciado a partir do bolo de barro que vai sendo puxado, levantando o corpo da peça. A tarefa é executada com as mãos e com o auxílio de instrumentos rudimentares, como a taco de cuiá (cuité) e o taco de tábuá, também chamado puxador. As formas finais das peças são sempre arredondadas, gordas, com desenho limpo e funcional. Em seguida, a louceira molha toda a peça com a mão e alisa o barro para que ele fique plano, dando assim o acabamento, e retirando, por exemplo, os buracos que porventura fiquem no corpo da peça. Depois da secagem, as mulheres pintam os objetos com tauá vermelho, o qual é apanhado na beira das lagoas. O tauá é colocado em uma panela com água até que se forme uma calda grossa. Após secar parcialmente ao sol, a peça é raspada (cortada) com uma fasquia de metal (geralmente um pedaço metálico de arco de barril). Depois de alisada, é recoberta

com tauá e posta novamente a secar. A seguir, dá-se o polimento com um seixo e coloca-se para secar novamente. Só após polir (brunir) e secar ao sol mais uma vez, é que é levada para queimar no forno à lenha por cerca de duas horas. Depois de submetida a uma secagem lenta, à sombra, para retirar a maior parte da água, a peça moldada é submetida a altas temperaturas que lhe atribuem rigidez e resistência mediante a fusão de certos componentes da massa, fixando os esmaltes das superfícies. Portanto, somente com a finalização de todo o processo, é executada a queima.



Figura10: Processo de fabricação de cerâmicas utilitárias na comunidade de Olaria.

Fonte pessoal da pesquisadora.

Antes, porém, os objetos preparados são postos para secar à sombra, de modo que não venham a rachar sob o sol. Em seguida, a peça vai para a queima. Durante o início da queima, é preciso abafar o forno para que ocorra um processo que faz com que os pigmentos de ferro presentes na argila adquiram uma coloração escura, escurecendo a peça. Os nativos argumentam que esse processo é necessário, pois à medida que a temperatura se eleva, e caso ocorra uma entrada de ar durante a queima, os objetos não obterão a finalização adequada, uma vez que a cor final é proporcionada dessa forma. Ao contrário, a peça fica amarelada e frágil, imprópria para o uso.

Os homens colocam os objetos de cerâmica dentro de fornos movidos à lenha, que são usados para queimar os objetos de barro. Esses fornos têm uma estrutura fixa no local, e também são feitos pelos homens. Todo o processo da queima é dirigido pelos homens, exceto

o cuidado com o fogo. A mulher permanece no local fiscalizando o forno, para que esse não se apague. Esse hábito reproduz o cotidiano feminino que se volta para o cozimento de alimentos. Na cozinha, a mulher acende o fogo do fogão à lenha e cuida para que ele não se apague. Na fabricação da cerâmica, o fogo tem o mesmo sentido que tem nos lares. Ele pertence às mulheres, que têm o cuidado de fiscalizar o forno para prepararas refeições. A mulher virtuosa não permite que o fogo apague e impeça bom desempenho no cozimento dos alimentos.

O processo da queima da cerâmica, às vezes, pode durar uma tarde inteira. Nessa região, é comum queimar cerâmica durante as tardes de quintas-feiras. Esse processo é bem lento no seu início para que não haja risco de as peças racharem ou empenarem, em face de grande quantidade de água existente na argila. Durante o processo da queima, os homens, quando estão acompanhados de outros, ficam conversando entre si, enquanto as mulheres dividem conversas com outras mulheres. Homens e mulheres só ficam juntos quando estão entre os membros da família. Mesmo fiscalizando os fornos, elas permanecem fazendo objetos de cerâmica. Mesmo o homem estando perto da queima, ele não faz essa tarefa, pois tal prática é vista como tarefa feminina.

Apesar da tradição, nota-se que são poucas as mulheres que fazem cerâmica no local, dentre as quais se destacam: Didi, Nem, Nenga, Lita, Dôli, Fia, Dinha, Damiana, Edelzita, Bel, Jucilene, entre tantas outras louceiras de Irará. Atualmente, nas comunidades rurais da Serra, costuma ser tarefa da mulher limpar a casa e o terreiro, buscar a lenha, fazer o fogo; em muitos casos, busca também a água e cuida do quintal. De modo geral, só quando a mulher está doente o homem costuma "ajudá-la" em algumas tarefas da casa. Como em todas as regiões, rurais ou urbanas, onde gênero é uma metáfora forte para designar sexo, o ponto central da casa na comunidade da Olaria está sob o "comando" das mulheres.

As donas de casa fazem cerâmicas e ajudam no plantio e na colheita das lavouras, cuidam das atividades domésticas e procuram complementar a renda familiar dedicando-se a ocupações artesanais, como: tecer linha, fazer objetos de barro. A busca da renda doméstica através de potes e panelas é vista como um complemento da renda familiar. Essa questão se configura numa noção de demarcação do poder masculino, pois se a renda feminina é vista como secundária, quem chefia o lar é o homem: o provedor do sustento de todos. Mesmo diante do comando masculino, o time feminino da comunidade desenvolve a produção de cerâmica como uma estratégia de empoderamento. Algumas *louceiras* alegaram que fazer

objeto de barro representa uma independência dos homens, pois é muito desagradável solicitar dinheiro a eles para comprar os objetos pessoais, como: roupas, calçados, calcinhas, etc.

Na tradição local, legitima-se a casa como o espaço feminino, pelo fato de a fabricação de objetos de cerâmica estar vinculado ao espaço doméstico. Mesmo sendo desenvolvida pela amplitude do grupo social, que é a família, a produção de cerâmica é vista na Serra de Irará como uma das alternativas de sobrevivência desenvolvidas majoritariamente por mulheres. O ganho obtido por elas com o artesanato chega a ser maior do que o obtido pelos homens. Relatos indicam que o aumento da renda possibilitou a elas reverem sua inserção no tecido social e as formas de relacionamento intrafamiliar, uma vez que assumiram uma posição economicamente ativa no meio da família. Pode-se pontuar que a produção de cerâmica promove uma espécie de poderio feminino numa sociedade tradicionalmente dominada pelos homens.

Como reza a tradição, há poucos homens produzindo cerâmica, posto que geralmente, os homens dessa comunidade migram para trabalhar em outros setores. Somente se conseguiu identificar um homem no processo de fabricação de objetos de cerâmica, o qual faz bichos de cerâmica para jardins. Ele conta que se voltou para a produção, porque as pessoas de fora da comunidade passaram a procurar os objetos citados. Como as mulheres já estavam inseridas no processo de fabricação de objetos utilitários, ele resolveu se dedicar à confecção de sapos de barro.

É possível observar também, como, por meio da produção de cerâmica, as comunidades revelaram na educação familiar as distinções de papéis, lugares e espaços determinados pelas relações de gênero. Compreende-se que a divisão de espaços e lugares masculinos e femininos é construída e instituída social e culturalmente por meio da tradição de fazer objetos de cerâmica. A partir desta posição, observa-se claramente o que é trabalho de homem e o que é trabalho de mulher, o que possibilitou uma avaliação de como as divisões sexual e social do trabalho, culturalmente instituídas, podem ser modificadas.

O material produzido pelas louceiras destina-se tanto para a venda como para a troca, sendo que a primeira possibilidade é mais marcante no circuito da mercadoria. Nesse contexto, é interessante verificar como se articulam a monetarização e a não monetarização da atividade. Quando ainda é madrugada na comunidade da Olaria e os raios do sol começam o despontar no horizonte sinalizando com as luzes o amanhecer, as pessoas levantam-se e vão arrumar o seu lugar na feira livre que ocorre aos dias de sábado na Praça da Purificação dos Campos. A feira tem lugares cheios de sons, movimentados e diversos. Talvez por isso chame

a atenção, numa primeira análise. O colorido das frutas e legumes nas barracas iluminadas pela luz do sol filtrada através dos toldos proporciona um visual muito bonito. Em alguns lugares, o sol passa direto pelas frestas e espaços entre as barracas criando uma luz incrível. Porém, dentro desse universo destaca-se a produção de cerâmica dos sujeitos investigados.

Na feira livre os ceramistas tecem relações comerciais e sociais com outros sujeitos. Por meio dessas socializações, os fabricantes de cerâmicas adentram no espaço da feira e, simultaneamente, apropriam-se deste, e tecem redes de sociabilidades que são articuladas com outros sujeitos que não fazem parte da comunidade. E assim, também compram os produtos que são consumidos pelas famílias. Dessa maneira, as pessoas envolvem-se com outras, trilhando as veredas dos comércios de rua, trocam conversas, saberes, fazeres, dizeres, brincadeiras, risos, jocosidades, táticas, estratégias, astúcias, experiências. Enfim, tecem suas artes de comprar, vender e permutar, realizando assim a feira, ao mesmo tempo em que tecem as relações sociais e comerciais. Assim, a feira livre de Iará se expõe, temporalmente, num ritmo cíclico, com começo e término, que se repete sucessivamente em consonância com a vivência dos ceramistas locais.

Os produtos alimentícios consumidos na comunidade são comprados no comércio da cidade, especialmente aos sábados quando acontece a feira livre local. De acordo com entrevistada U¹⁰⁰:

Aqui, tudo que compramos é na rua. Dia de sábado vamos para Iará fazer a nossa feirinha. Alguns também trabalham na feira. Eu gosto de ir para feira, porque é muito divertido. A senhora conhece a feira? Lá é muito animado. Vende de tudo: da coisa da roça, como roupas, panelas e outras coisas. Vem gente do município todo comprar. É no dia de feira que aproveitamos para passear na cidade. É a maior diversão.

Para os moradores da comunidade da Olaria, o dia de sábado na feira é um verdadeiro dia de festa. Lá essas pessoas não vão apenas trabalhar; na verdade, os sujeitos saem de suas comunidades para se envolverem com outras pessoas. Nesse dia, os quilombolas usam roupas novas, sobretudo as melhores roupas, vão ao barbeiro, ao banco, fazem compras, realizam todos os serviços disponíveis na cidade, alterando a rotina, ao mesmo tempo vão para encontrar amigos e familiares que moram distantes.

Nessa comunidade, o processo de lazer e entretenimento também acontece em torno das festas religiosas. A religião é responsável pelas festas populares do lugar que são realizadas com base no calendário religioso, através de manifestações que fundem os orixás do candomblé com os santos católicos. Em primeiro lugar estas festas, como o próprio nome

¹⁰⁰ UP. Entrevistada do grupo focal 03. Entrevista concedida em 07/09/2011.

diz, têm um caráter religioso. É nelas que o povo se reúne para demonstrar a sua fé na religião Católica. Apesar da ausência de uma instituição católica que possa direcionar a fé do povo, este adota métodos próprios para demonstrar a sua religiosidade.

Às vezes, as festas coincidem com o calendário laico, civil. Nesses festejos também a comunidade se vê mais unida do que em outras ocasiões, por estarem todas as pessoas reunidas num mesmo local. Este fato aumenta o sentimento de união do grupo, legitimando assim o seu caráter comunitário. As festividades também se constituem como espaços sociais privilegiados de construção de identidades coletivas. Portanto, a tentar estabelecer as variadas categorias em que possam ser classificadas as festas, buscou-se a distinção entre festas públicas e privadas. As públicas são as que englobam a participação social, sobretudo quando envolvem aspectos como: transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho, dentre outros. Entre as festas privadas devem ser registradas aquelas relativas aos ritos de passagem, comemorados no âmbito da família, como os batizados, aniversários, casamentos; comemorações de aprovação em vestibular; festas de formatura; ascensão em vida funcional etc. Entretanto, neste trabalho, optou-se por enfatizar a análise das festas públicas.

Na produção das festas religiosas populares da comunidade da Olaria há maior integração entre os diferentes segmentos sociais que participam: o entrelaçamento entre a esfera da experiência concreta e sua representação pública, a aproximação entre cotidiano e cultura, sagrados e profanos, contrição e gozo colocam-na muito além de uma simples atualização dos vínculos de parentesco.

O principal lazer da comunidade acontece nas festas religiosas. Os jovens se divertem muito porque conhecem pessoas novas. No São João, a comunidade toda se reúne. É uma festa bonita porque conseguimos rever os velhos amigos e os filhos dessas pessoas. Aqui muita gente muda para a cidade e só volta para rever os parentes na época do São João. Essa é a festa mais alegre para a gente aqui. No São João ganhámos presentes e recebemos pessoas de outras comunidades aqui também¹⁰¹.

Outro aspecto social é a oportunidade que estas celebrações dão para os mais jovens de se reunirem e se conhecerem melhor. Esta é a única oportunidade que eles têm de manter contato com adolescentes das comunidades que vivem distante. Assim, as festas religiosas de junho desenvolvem o papel social de reunir as pessoas e estabelecer vínculos de solidariedade, sobretudo para com os parentes que moram longe. É nelas que a comunidade toda tem a oportunidade de se reunir, dividindo experiências passadas e emoções presentes. Nesta comunidade, as festas de “santo” são, definitivamente, práticas religiosas

¹⁰¹ AS. Moradora da comunidade, grupo focal 02. Entrevista concedida no dia 29/08/2011.

acentuadamente marcadas pelas manifestações populares, pois as festas promovem uma ruptura entre as separações e diferenças do cotidiano. O público e o privado se integram na mesma casa que é o espaço público. O povo invade os altares com suas representações mais autênticas.

Nos dias festivos, os migrantes que se mudaram para outras cidades voltam à comunidade para comemorar as datas religiosas, principalmente a festa de São João. Nesse período, quem migrou volta para a comunidade para passear. A festa junina é lazer, é associativismo, é solidariedade, é memória viva, é a forma específica de mostrar-se para o *Outro*, é apropriar-se do espaço urbano, é tentar ser reconhecido como gente de valor.

A partir das questões destacadas, observa-se que a comunidade de Olaria apresenta aspectos socioeconômicos de uma comunidade pobre da zona rural que lida com as questões associadas à escassez de terras e poucos recursos para sobrevivência. Essas características conduziram os seus moradores para a construção de um projeto de superação das dificuldades materiais, por meio da articulação do discurso de reconhecimento de comunidades quilombolas.

4.3 ENGAJAMENTO POLÍTICO E EMPODERAMENTO DE LIDERANÇAS

Quando o discurso da identidade quilombola surgiu na comunidade da Olaria, estava relacionado com a exclusão social e num projeto de implementação de políticas sociais para quilombolas que foi desenvolvido em torno do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) e da Secretaria de Desenvolvimento Social de Iará. A SEDESO se aproximou dessa comunidade através de projetos que estabeleciam conexões com as políticas públicas federais criadas para os quilombolas, como o PAIF. Os profissionais que faziam parte da equipe do PAIF participaram de cursos de formação e nesses cursos eles entenderam que, para o município de Iará implementar outros programas de assistência social, seria preciso que as comunidades quilombolas obtivessem o reconhecimento jurídico de acordo o Decreto nº 4.887/032, o qual determinava que o reconhecimento das comunidades seria ajustado conforme o critério da autoidentificação.

Nesse período, o poder público mobilizou algumas secretarias para que promovessem o projeto do reconhecimento jurídico da comunidade da Olaria e de outras que estavam

inseridas na assistência do PAIF, como: Baixinha, Pedra Branca, Crioulo e Largo. Conforme narra a seguinte entrevistada¹⁰²:

No período que trabalhei no CRAS, descobrimos que existiam políticas federais voltadas para as comunidades quilombolas. Várias dessas comunidades já eram assistidas através do PAIF, porém esse programa não dava conta das principais demandas dessas comunidades. Percebíamos que essas comunidades precisavam de políticas mais efetivas, como: habitação, luz elétrica, água encanada, aquisição de alimento, saúde e outras. Foi aí que pesquisamos e entendemos que o projeto do reconhecimento era o caminho inicial da mudança dessas comunidades, uma vez que os ministérios, como o MDS, exigem o reconhecimento dessas comunidades para as mesmas serem inseridas em programas destinados aos quilombolas.

Nessa fase os agentes municipais articularam o discurso da identidade e do reconhecimento de quilombolas com o discurso de justiça social. Os mediadores que atuaram no processo de construção do projeto do reconhecimento das comunidades quilombolas de Irará compreendiam que o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas deveria começar através da manifestação da própria comunidade quilombola, conforme a previsão do Decreto 4.887/2003. Essa mobilização atingiu outras comunidades do município que não foram recenseadas pela Fundação Palmares, como Pedra Branca, Massaranduba e Baixinha.

Além dos mediadores vinculados à prefeitura, outros mobilizadores, vinculados aos movimentos sociais rurais, se aproximaram dos moradores da Olaria. A partir do ano de 2008, os dirigentes da associação rural (Evandro Silva Vieira e Joemia Xavier) estabeleceram uma aproximação do sindicato rural de Irará e de outros políticos ligados ao PT (Partido dos Trabalhadores). Os mediadores dessas instituições supracitadas participaram ativamente da fomentação do discurso de autorreconhecimento de quilombola. A partir desse diálogo, a associação rural da Olaria, fundada em 1997, inseriu em suas reuniões o debate sobre o processo de reconhecimento de quilombolas. As reuniões que ocorreram mensalmente e nos encontros, eles discutem questões pertinentes à dinâmica da vida local e falavam sobre possibilidades de mudanças na comunidade. De acordo com a entrevistada:

As primeiras reuniões que falavam sobre a questão do quilombola ocorreram a partir de 2008. Nessa ocasião, a associação se aproximou do sindicato rural e lá descobrimos que existiam várias políticas para as comunidades quilombolas. Aqui já existia o PAIF, mas descobrimos que era possível buscar mais recursos para a nossa comunidade. Assim, começamos nos reunir, aos domingos, para discutir para ideia do reconhecimento. Contamos com o apoio de várias pessoas do município e de fora. Essas pessoas trabalham na Prefeitura Municipal e outras estão ligadas politicamente ao sindicato.

¹⁰² IC: assistente social do município de Irará. Entrevista concedida em 28/09/2012. Grupo focal 05.

No dia 15 de julho de 2008, aconteceu uma audiência pública na comunidade de Olaria que contou com a organização da assessoria do gabinete do Deputado Estadual José Cerqueira de Santana Neto (PT, BA). O referido deputado tem uma trajetória política vinculada aos movimentos sociais. A sua história começou na luta do movimento estudantil nos anos de 1980, quando o mesmo era estudante de Direito da Universidade Federal da Bahia. No ano 2000, Zé Neto conquistou espaço na Câmara de Vereadores de Feira de Santana (BA), o que o tornou o primeiro vereador pelo Partido dos Trabalhadores (PT) no município. Em 2006 e 2010, ele foi eleito deputado estadual¹⁰³. Nas ações de seu gabinete existem projetos voltados para diversas demandas de movimentos sociais, como: movimento dos trabalhadores rurais, movimento negro, movimento sindical de professores e outros. A partir das ações do gabinete, o deputado se aproximou das lideranças das comunidades rurais e agiu como mediador do debate do reconhecimento das comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia, dentre elas, a comunidade de Olaria.

A audiência pública do processo de reconhecimento contou com a presença de outros políticos do município de Irará, como: o então prefeito Derivaldo Pinto (PT, BA), o vereador Ubiratan da Silva Reis (PCdoB, BA), Fabiana Marques (PT, BA, representantes do sindicato dos professores); Josafá Ferreira (PT, BA, representante do sindicato dos trabalhadores) e representantes das comunidades quilombolas de Irará, Evandro (presidente da associação rural das comunidades de Olaria e Pedra Branca), Djalma (presidente da Associação Rural da Comunidade de Tapera Melão) e Edivan (presidente da Associação Rural da Comunidade da Baixinha). Nessa reunião, os já citados mediadores políticos falaram sobre o atual conceito de quilombo adotado na legislação brasileira e sobre a necessidade das comunidades construírem um texto de autodeclaração como comunidade quilombola¹⁰⁴.

De acordo com a fala do Deputado José Neto, o reconhecimento dessas comunidades promoveria um processo de inclusão social para os seus moradores, uma vez que o Governo Federal criara algumas políticas sociais para as comunidades quilombolas. Os agentes da política local também ressaltaram a importância do reconhecimento dessas comunidades. O prefeito demonstrava interesse no processo de reconhecimento e afirmou: “*o reconhecimento dessas comunidades poderá garantir mais verbas para o município.*”

Existia nessa plenária um consenso quanto à necessidade do reconhecimento das comunidades quilombolas de Irará, e isso conduziu outras comunidades que não haviam

¹⁰³ <http://www.zeneto.com.br/conheca-ze-neto.php>, consultado em 02/02/2014.

¹⁰⁴ ATA DA ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA OLARIA E PEDRA BRANCA. Reunião que teve como pauta a construção do documento de autodeclaração, enquanto quilombola, realizada no dia 15 de julho 2008.

sidorecenseadas como quilombolas. De acordo com o censo da Fundação Palmares, apenas as comunidades de Crioulo, Olaria e Tapera eram consideradas como remanescentes de quilombos. Mas, depois das reuniões que eram promovidas visando à busca do processo de reconhecimento das comunidades quilombolas, outras comunidades, como as de Baixinha, Pedra Branca e Massaranduba também se aproximaram da luta pelo reconhecimento como quilombolas, uma vez que dizem descender de escravos e viverem num processo de exclusão social e da propriedade da terra, assim como as comunidades que foram recenseadas pela Fundação Palmares.

A construção do projeto das comunidades quilombolas de Irará promoveu um amplo debate sobre as questões que enfatizam a justiça social e a correção da pobreza. De acordo com os discursos proferidos na reunião, a falta de acesso aos bens de consumo e a condição de pobreza eram as principais características do grupo. O presidente da Associação Rural dos Moradores da Baixinha, Edivan dos Santos¹⁰⁵, destacou o seguinte:

Eu moro na comunidade da Baixinha. Nós somos uma comunidade pobre, isso não nos envergonha, mas a nossa condição de pobreza deveria envergonhar os políticos, porque lá falta tudo. Teve um estudo feito por uns estudantes da Universidade Estadual de Feira de Santana que destacou a nossa comunidade como uma favela rural. Nenhuma comunidade rural de Irará já recebeu esse nome. Isso mostra o quanto nós precisamos de apoio.

Nesse discurso, o orador deixa clara a condição de invisibilidade de sua comunidade e a necessidade da intervenção do Estado. Percebe-se que essa comunidade enfrentou a exclusão social dos sujeitos que está associada à privação, falta de recursos, ou, de uma forma mais abrangente, ausência de cidadania, quanto à participação plena na sociedade, nos diferentes níveis em que esta se organiza e se exprime: ambiental, cultural, econômico, político e social. A falta de acesso às oportunidades oferecidas pela sociedade aos sujeitos quilombolas acarretou o aparecimento de zonas de pobreza, antes restritas a bolsões determinados, trazendo ao setor público desafios quase intransponíveis.

O uso do discurso sobre a exclusão social já fazia parte de trajetória da comunidade da Olaria bem antes da expectativa do reconhecimento. Um jornal de circulação mensal, A Gazeta de Irará, publicou, em abril de 2002, um texto que aponta o nível da pobreza da região pesquisada¹⁰⁶:

As localidades do Periquito e Olaria são, com certeza, as comunidades mais carentes do município de Irará, e precisam de ajuda do governo municipal, Igreja Católica, Igreja Evangélica e toda a comunidade iraraense, no sentido de amenizarmos a

¹⁰⁵ DEPOIMENTO DE EDIVAN DOS SANTOS: professor e estudante de Licenciatura de Educação do Campo da UFRB/ Feira de Santana. Ata da associação dos moradores da Olaria: 15/07/2008.

¹⁰⁶ A Gazeta de Irará: Abril de 2002-Ano III-nº 19, pág.03.

pobreza absoluta. Vivem todos (ou a sua maioria) abaixo da linha de pobreza. Numa verdadeira chaga social. Casas de chão batido. Ajudem! Precisamos unir forças para encontrarmos uma forma de ajudar. Pois da forma que está não pode continuar. É preciso um trabalho de conscientização de planejamento familiar (pois existem adolescentes se tornando mães solteiras), casais desajustados, alcoolismo. Mas, com a orientação de entidades, podem sair deste abismo, em médio ou em longo prazo. Você que tem condições, melhor! Pode ajudar as famílias carentes de Olaria.

A partir de informações do jornal local, observa-se que essas pessoas possuem um perfil de extrema pobreza. Isto inclui não apenas os aspectos econômicos associados à insuficiência da renda corrente dos indivíduos ou famílias, mas também às condições de acessibilidade aos serviços da infraestrutura social, as oportunidades de ascensão social, a participação política, dentre outros. Esse fenômeno de exclusão foi tratado, durante vários anos, no Brasil, na esfera do planejamento público, sustentado pelo discurso de "vulnerabilidade social", vinculado às circunstâncias de extrema pobreza e degradação humana.

No caso da comunidade de Olaria, as pessoas construíram uma trajetória marcada pela pobreza, a qual é percebida como carência ou falta de meios para suprir as necessidades básicas. Tal fato apresenta-se tanto em sua forma mais acentuada de pobreza absoluta, também chamada de miséria ou indigência, em que o mínimo imprescindível para a sobrevivência física não é assegurado, basicamente a alimentação; como em sua forma menos acentuada, em que os indivíduos não têm acesso ou esse, ainda que exista, é precário em relação a outros bens e serviços de grande importância para uma vida saudável, como: vestuário, transporte, habitação, saúde, educação e lazer. O não reconhecimento desses grupos está associado a uma especificidade etnicorracial e territorial.

A vulnerabilidade da comunidade da Olaria pode ser compreendida em três dimensões: a primeira relaciona à vulnerabilidade social, à ausência ou escassez de renda das famílias ou dos indivíduos, por conta da falta de inserção dos sujeitos no mercado de trabalho; a segunda entende a escassez ou ausência de renda como a falta de acesso aos serviços e bens sociais básicos, tais como: moradia, saúde, educação, saneamento básico, energia elétrica etc, em virtude da ausência ou não efetividade das políticas públicas que promovem a exclusão social; a terceira compreende que o conceito de vulnerabilidade não está relacionado apenas à renda ou ao usufruto de bens e serviços sociais, mas, principalmente, às capacidades das famílias e indivíduos. Desse modo,

a pobreza vista como privação de capacidades, sendo pobres aqueles que carecem de competências básicas para atuarem no meio social, que necessitam de oportunidades

para conseguir níveis minimamente aceitáveis de concretizações, o que pode independer da renda que os indivíduos detêm (CARNEIRO, 2005. p 71).

Os efeitos citados promovem o que se pode chamar de exclusão social, a qual está relacionada ao desprezo que marcou a história das comunidades negras no período pós-abolicionismo.

A mobilização em torno da autodeclaração da comunidade de Olaria criou um projeto de reconhecimento de quilombolas na Secretaria de Educação de Irará. Esse projeto visava, entre outros objetivos, promover a intervenção jurídico-social para reconhecer todas as comunidades quilombolas do município e, assim, garantir os direitos previstos na Constituição da República Federativa do Brasil. Esse foi um projeto de extensão promovido pela Secretaria de Educação do município que contou com a coordenação do professor Denilson Lima dos Santos. De acordo com as metas do projeto, objetivava-se intervir na realidade social dos quilombolas do município de Irará, de modo a proporcionar o reconhecimento social e jurídico da subjetividade quilombola e promover a efetivação dos direitos reconhecidos constitucionalmente às comunidades remanescentes de quilombos, funcionando a base teórica como orientadora das ações sociais empreendidas no âmbito do projeto de extensão.

Esse projeto foi desenvolvido por professores do município que atuavam num setor da Secretaria, o qual era denominado de Departamento de Cultura e possuía as seguintes metas¹⁰⁷:

- Promover discussões sobre identidade étnica e memória na região em destaque, a partir de palestras e entrevistas individuais;
- Estabelecer os contatos, no que se fizerem necessários, com instituições, a fim de buscar uma possibilidade de celebração de acordo, com órgãos públicos ou privados, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Fundação Palmares, Universidades e Entidades correlatas, visando à troca de elementos e conhecimentos comuns no trato das demandas quilombolas;
- Identificar a região geográfica dos antigos quilombos a partir de depoimentos orais e documentos oficiais emitidos, a fim de promover uma possibilidade de demarcação espacial dos sítios quilombolas;
- Investigar a partir da memória oral e visual o processo de ocupação das terras dos antigos quilombos;
- Reconhecer a partir de dados numéricos os principais sujeitos que residem na região analisada;
- Identificar quais são os principais recursos naturais da região, a fim de elaborar um plano de desenvolvimento sustentável local;
- Estabelecer a partir da experiência oral as principais manifestações da cultura local;
- Promover palestras a partir de temas que tenham as questões de afirmações de cidadania para afrodescendentes a grupos compostos por: crianças, jovens e idosos;

¹⁰⁷ SECRETARIA DE EDUCAÇÃO MUNICIPAL DE IRARÁ. Projeto de reconhecimento de comunidades quilombolas, departamento de Cultura, 2008.

Desenvolver gravação de entrevistas com pessoas idosas da região, buscando informações sobre o surgimento do lugar e o estabelecimento das primeiras famílias; Buscar informações pertinentes ao processo de atuação de costumes e tradições locais que foram desenvolvidos no espaço vivido; Colher dados e documentos históricos, que possam subsidiar informações da ocupação espacial dos Remanescentes das Comunidades de Quilombos na região em destaque; Promover debates sobre a busca de direitos sociais adquiridos pelos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, através da execução de palestras e seminários que terão como foco principal as políticas públicas relativas aos afrodescendentes; Organizar grupos locais que possam manifesta-se para representar as causas sociais mais urgentes da comunidade em fóruns, palestras, reuniões e audiências, que tenham as políticas sociais para Remanescentes de Quilombos em metas.

Por meio desse projeto, pretendeu-se gerar bases de uma sistematização para acompanhamento dos laudos periciais a partir das demandas de comunidades negras rurais do município. E, assim, levantar elementos de natureza etnográfica através de casos considerados paradigmáticos que possibilitassem definir critérios para uma avaliação de quilombo, a fim de instrumentalizar a produção de laudos históricos e antropológicos voltados para a consolidação de direitos constitucionais. O projeto de reconhecimento da comunidade de Olaria promoveu processos educativos não formais por meio da dinâmica interna do movimento social através de reuniões, congressos, assembleias, cursos de formação e capacitação, entre outros.

Entre outros objetivos, esse projeto ambicionava promover a formação de pessoas comprometidas com o engajamento político das comunidades quilombolas e com a militância direta das lutas populares. De acordo com o professor Denilson Lima dos Santos, foi preciso realizar esse trabalho, uma vez que os quilombolas não dominavam o conhecimento jurídico presente na legislação¹⁰⁸:

Quando iniciamos esse projeto de extensão, tínhamos como objetivo fomentar a organização política das comunidades com o intuito de conquistarmos o reconhecimento dessas comunidades. Eles precisavam entender que saíram da condição de sujeitos invisíveis para a condição de sujeito de direito. Esse processo foi bastante proveitoso porque conquistamos a confiança da comunidade. Nesse momento todos entenderam que era preciso elaborar os documento da autodeclaração, o qual visava a certificação...

Essa formação estava articulada para além da preocupação formal, uma vez que essa é estratégica, ou seja, um modelo de educação que visionava a formação de quadros que repensam a organização do próprio movimento e a organização da comunidade. De acordo com Gohn (1999), a educação não formal designa um processo com quatro campos e

¹⁰⁸ DENILSON LIMA DOS SANTOS. Entrevista concedida no dia 20/01/2014.

dimensões ou áreas de abrangência que correspondem aos seguintes aspectos: 1) aprendizagem política dos direitos dos indivíduos enquanto cidadãos; 2) capacitação dos indivíduos para o trabalho; 3) a aprendizagem e exercício de práticas que capacitam os indivíduos para a organização comunitária e 4) a aprendizagem de conteúdos da educação formal em espaços e metodologias diferenciadas. No contexto das comunidades quilombolas de Irará, os espaços e atividades inerentes ao campo da educação não formal são desenvolvidos de forma espontânea ou através das intencionalidades políticas e ideológicas expressas na organização e ação do movimento.

O projeto de reconhecimento de comunidades quilombolas da Secretaria de Educação de Irará foi desenvolvido nas sedes das associações rurais das comunidades que almejavam o reconhecimento como quilombolas. Nas visitas realizadas, os organizadores do projeto do reconhecimento, sobretudo o coordenador do projeto de extensão, organizaram debates sobre o significado de ser quilombola como sendo um grupo étnicorracial, segundo o critério de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotado de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida pela escravidão. O objetivo principal era verificar nesses depoimentos indícios de que os fundadores da comunidade foram ou tiveram alguma ligação com escravos ou ex-escravos.

Na comunidade da Olaria, os líderes da associação, juntamente com os mediadores externos, dirigiam as reuniões que ocorriam mensalmente. Nos encontros, eles discutiam questões pertinentes à dinâmica da vida local e falavam sobre possibilidades de mudanças na comunidade. Dessa forma, o poder local passou a manipular o discurso da identidade quilombola, na perspectiva de atingir a reparação social e racial dos sujeitos que vivem numa condição de pobreza. Conforme conta Evandro, o presidente da associação rural da Olaria¹⁰⁹:

Quando a secretaria criou o projeto de reconhecimento das comunidades quilombolas, os professores se aproximaram das pessoas mais velhas. Os mais velhos contaram como a comunidade surgiu. Eles contaram histórias e conheciam as histórias que foram contadas pelos pais e avôs. Eles sempre contavam essas histórias. Até o povo mais novo já conhecia essas histórias, mas ninguém que esses casos contados pelos mais velhos poderiam criar um documento importante, como o projeto do reconhecimento.

Os mediadores da Secretaria de Educação de Irará objetivaram, por meio desse projeto, buscar relatos orais dos sujeitos mais velhos da comunidade, a fim de promover a recuperação história do grupo através das histórias de vida dos sujeitos entrevistados, de

¹⁰⁹ EVANDRO DOS SANTOS VIERA. Entrevista concedida no dia 27/04/2010. Grupo focal 04.

modo que os moradores dessa comunidade pudessem fazer uso do conceito de quilombo por meio de uma perspectiva política. Essa experiência do projeto resgatou seu trajeto histórico das comunidades, suas relações com o território reivindicado e o que faz esta comunidade se autodefinir quilombola. Essa mudança da legislação construiu um novo parâmetro da etnicidade nas comunidades quilombolas brasileiras, que passaram a utilizar o jogo das identidades.

Esse projeto instaurou nessas comunidades o fortalecimento do discurso da identidade quilombola do grupo, contribuindo para o engajamento da identidade negra dos moradores e a valorização de sua trajetória até os dias atuais. Os moradores de Olaria abraçaram o projeto desenvolvido pelos agentes da Secretaria de Educação de Irará, uma vez que compreenderam que o reconhecimento das terras de quilombos poderia programar na comunidade algumas políticas sociais criadas para as comunidades quilombolas. Assim, a identidade quilombola está associada à garantia de direitos sociais, os quais conferem o respeito à dignidade. As demandas por reconhecimento da diferença foram articuladas em torno do debate da desigualdade material acentuada, onde ainda faz muito sentido lutar por uma repartição menos desigual das riquezas sociais, isto é, por políticas de redistribuição. Conforme se observa na seguinte fala¹¹⁰:

A gente quer saber por que agora tá dizendo que aqui é um quilombo. Antes, o povo mais velho falava da escravidão e dessa história que os negros se escondiam no mato. Mas, agora, a gente quer saber por que as pessoas se interessaram para dizer que aqui é um quilombo. Eu ouvi na televisão que o quilombola tem direito a vaga na universidade. Eu quero saber como a gente pode ter vaga para estudar na universidade, porque ainda eu sonho em continuar com meus estudos. Além disso, tem outras coisas que sempre aparece na televisão, mas a gente não entende bem o que passa na televisão. A gente quer saber como nós é visto como quilombola e o que a gente pode ganhar com isso...

O discurso de quilombola foi assimilado pelos sujeitos da comunidade como uma possibilidade de transformação do lugar no qual vivem em uma condição de extrema pobreza, já que a falta de recursos materiais, como a terra, nesse município, está associada à condição etnicorracial. Dentre as principais questões que as pessoas almejam, aparecem as seguintes: melhoria e/ou implantação dos serviços de saúde com qualidade nas comunidades; implantação do Programa Saúde da Família; implementação de ações efetivas de detecção e controle da anemia falciforme; atendimento odontológico; cursos que promovam o

¹¹⁰ Joemia Xavier, nascida em 10/07/1969, agente de saúde da comunidade, moradora da Olaria e membro do terreiro. Entrevista concedida no dia 15/08/2008.

desenvolvimento das potencialidades dos jovens das comunidades nas áreas de educação e de qualificação profissional; realização de cursos de alfabetização para jovens e adultos; melhor estruturação da escola existente na comunidade com suporte de materiais pedagógicos; reforma e ampliação da escola que existe na região (Escola Municipal Ana Souza Carneiro); transporte escolar com qualidade e segurança para os jovens que estudam fora da comunidade; revitalização do trabalho com a cerâmica; e demarcação das terras que pertenceram aos ancestrais¹¹¹.

Depois da criação do projeto de reconhecimento, os moradores da comunidade da Olaria suscitaram muitas expectativas no sentido da justiça social e da redistribuição da renda. De acordo com a entrevista concedida pelo presidente da associação rural da Olaria, Evandro dos Santos Vieira, pode-se observar o seguinte¹¹²:

Nós queremos o reconhecimento da nossa comunidade como quilombola porque a partir disso podemos buscar melhoras para nós. Durante anos morávamos aqui sem grandes expectativas de mudanças, mas de acordo com o que eu venho estudando entendi que ser quilombola é bom! Podemos conquistar melhoras para nossas casas, água encanada, política de geração de renda, e outras que não me lembro agora...Eu só sei que depois disso eu não pretendo mais sair para trabalhar em Salvador como ajudante de pedreiro.

Entre os moradores da Olaria, esse processo de reconhecimento foi visto inicialmente como mais um processo criação de políticas que tentam reparar as injustiças de status dos membros da sociedade. Ou seja, a identidade quilombola foi concebida como um elo discursivo que poderia aproximar esse grupo de alguns recursos materiais necessários para a sobrevivência. Em outros espaços brasileiros, a luta pela terra firmou o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas. Na comunidade de Olaria, inicialmente a demarcação da terra não entrou na pauta dos discursos reivindicatórios. Nessa comunidade, o discurso do reconhecimento se apresenta necessariamente ligado à categoria de exploração, verdadeira matriz da desigualdade social.

Nesse momento eles não falavam sobre a demarcação do território, apenas vislumbravam as políticas sociais criadas para os quilombolas no âmbito do Governo Federal. Cabe ressaltar que as demandas da comunidade não se voltaram para a questão da posse da terra. Conforme voz corrente na comunidade, as terras que são habitadas pelos nativos foram doadas pelos ancestrais. Portanto, eles viam como uma consequência natural a exclusão da propriedade fundiária, porque compreendiam que a posse da terra estava relacionada com

¹¹¹ ATA DA ASSOCIAÇÃO RURAL DA OLARIA E PEDRA BRANCA. Criação do projeto de reconhecimento, 22/03/2009.

¹¹² EVANDRO DOS SANTOS VIERA. Entrevista concedida no dia 27/04/2010.

compra. Ou seja, quem herdou e não comprou mais terras, conseqüentemente, não teria condições para deixar terras para os seus descendentes. De acordo com essa entrevista, o morador pensa a ideia de propriedade de terras na comunidade de Olaria por meio do seguinte raciocínio¹¹³:

As terras que temos aqui foram herdadas do meu pai. O meu pai herdou do meu avô. Eu não tenho nada para deixar para os meus filhos. Como eu vou deixar terras para os meus filhos, se eu tenho cinco filhos e possuo apenas duas tarefas de terras? Aí fica difícil, né? Eu penso, assim: quem não comprou terras não deixa herança. O pobre da roça não tem condições de comprar terras porque mal tem o que comer. Tudo hoje é mais difícil. Na época dos meus avôs as pessoas não comprovam terras. Quem podia cercar, cercava as terras e tomava posse. E foi assim que cercaram as nossas terras lá no passado.

A expropriação fundiária marca a história do grupo, porém os atuais moradores não buscam um projeto de reforma agrária. Eles compreendem que a propriedade da terra só pode acontecer mediante a compra. Essa questão pode ser explicada a partir da compreensão do espaço agrário do município de Iará, o qual é formado por pequenos minifúndios. Ou seja, o destituído da posse da terra não consegue vislumbrar um projeto de reforma agrária nesse município que é composto por pequenas propriedades rurais.

Observa-se, tanto nas entrevistas quanto nos documentos, que o projeto de reconhecimento das comunidades quilombolas do município, assim como o projeto da comunidade de Olaria, visou apenas à implementação de políticas de emergências de cunho assistencialista. Todo processo foi construído a partir de ações de mediadores externos que estavam envolvidos diretamente com um partido político. E ação pode ser compreendida como uma política eleitoreira, a qual não objetivou a discussão das desigualdades sociais demarcadas no decorrer da história do grupo, e centrou-se apenas na exaltação dos aspectos culturais e exotização da identidade dos quilombolas.

Entre 2009 e 2010, no discurso conduzido pelos representantes da Secretaria de Educação, a luta por reconhecimento dos remanescentes da comunidade não estava eminentemente relacionada com a busca da identidade cultural. O trabalho produzido pelos funcionários da Secretaria de Educação de Iará se aproximou da construção do discurso étnico, o qual estava relacionado com a cultura afro-brasileira. Esse discurso estava associado à ideia de valorização da cultura e de redistribuição de recursos, sobretudo, de políticas

¹¹³ UBS. Lavrador, nascido em 13/02/1954. Entrevista concedida em 25/09/2012.

sociais conferidas no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) e da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

A conclusão do projeto de extensão coordenado pela Secretaria de Educação aconteceu no final do ano de 2009. Durante o desenvolvimento do projeto, foram gravados os relatos sobre a história de constituição da comunidade e tiradas cópias de documentos que comprovam a origem da comunidade para a instrução do pedido de seu reconhecimento. Estas informações foram compiladas num documento chamado de Carta de autorreconhecimento. Como a maioria dos moradores dessas localidades é composta de sujeitos analfabetos, entraram em cena as organizações não governamentais como agentes intermediários entre a comunidade e o Estado que implantou a política pública de titulação dos quilombolas. Com o aval da comunidade, a Carta de autorreconhecimento, depois de estruturada, foi enviada para a Fundação Cultural Palmares. Depois de concluída a primeira etapa do projeto, foram remetidos para a Fundação Cultural Palmares os pedidos de inscrição das comunidades quilombolas localizadas no município de Iará no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades Quilombolas, e emitido o Certificado de autodefinição como Remanescente dos Quilombos.

No dia 27 de dezembro de 2010, através da Portaria nº 162, de 21 de dezembro de 2010 da FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, essas comunidades foram certificadas pela FCP e, conseqüentemente, passaram a ter existência jurídica para o reconhecimento de seus direitos constitucionais. A nova legislação permitiu aos quilombolas as garantias individuais e sociais das pessoas; o regime democrático passou a ser condição para um governo justo e legítimo, através da ampla participação da população em suas instâncias representativas e que tenha como característica indissociável o pluralismo político e, por objetivo, a construção de uma sociedade justa e solidária, sem preconceito de cor, raça, religião e sexo, abolindo todas as formas de discriminação, segundo os artigos 1º e 3º, da Constituição Federal (LEITE, 2000).

Atualmente, os quilombolas do município já obtiveram algumas conquistas, como ressalta o líder comunitário Evandro dos Santos Vieira¹¹⁴:

Depois do reconhecimento, várias coisas já mudaram aqui na comunidade da Olaria e outras comunidades: aqui nós já temos água encanada e quem não tem água encanada tem cisternas; quem não tinha luz elétrica já adquiriu pelo programa Luz para Todos; conquistamos o programa de distribuição de alimentos; a comunidade da Tapera, além dessas conquistas, também adquiriu uma fábrica de

¹¹⁴ Evandro dos Santos Vieira. Presidente da Associação Rural dos Moradores da Olaria e Pedra Branca. Entrevista concedida em 25/11/2013.

polpa de frutas; os jovens das comunidades estão na universidade; no semestre passado, só da comunidade de Tapera, foram 9 jovens que entraram na UEFS¹¹⁵ a partir das cotas para quilombolas e lá eles moram na residência dos quilombolas. Os jovens que entraram na Universidade Federal do Recôncavo no curso de Educação do Campo conquistaram uma bolsa de 800 reais... Qual o jovem da roça que hoje tem um salário desses? Mas precisamos ainda de outras melhorias. Agora estamos tentando promover a titulação das terras para buscarmos o Programa Minha Casa, Minha vida.

Observa-se nesse discurso que o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas de Iará aproximou seus moradores de direitos e políticas sociais que projetam a correção da pobreza e o desenvolvimento da cidadania. Porém, as comunidades quilombolas do município têm pela frente um longo caminho de lutas para garantir os direitos que ainda não foram conquistados. No discurso de Evandro Vieira, há a necessidade de maior rapidez no que se refere à titulação de seus territórios. Esse novo processo demanda mobilização dos grupos e dos novos atores sociais, os quais visam assegurar os direitos alcançados depois do reconhecimento. De acordo com o discurso de Evandro, a luta do reconhecimento uniu as comunidades; mas, atualmente esses encontros não acontecem com a mesma frequência. O mesmo sugere um novo engajamento, visando à demarcação do território, a qual é produzida pelo INCRA. Depois da conclusão das etapas do projeto de extensão coordenado pela Secretaria de Educação, os medidores externos não frequentam as comunidades como frequentavam durante o período de 2008 a 2010. Contudo, observa-se que os líderes locais já estão promovendo a articulação dessas comunidades.

4.4 USO INSTRUMENTAL DA IDENTIDADE PARA OBTER MELHORIAS DE CONDIÇÕES DE VIDA: REIVINDICAÇÃO ÉTNICA?

No período de 2009 e 2010 ocorreram outras reuniões mobilizadores, voltados o projeto de autorreconhecimento das comunidades. Em 2009, a temática dos quilombolas entrou na proposta pedagógica do município. Nesse momento foi criado um núcleo de estudos na Secretaria de Educação, voltados para essa temática do reconhecimento e que contou com a coordenação do professor Denilson Lima dos Santos: professor do município de Iará; graduado em Letras; mestre em Literatura e Diversidade Cultural, com produção na área de literatura africana. De acordo com o professor Denilson, o reconhecimento dessas comunidades seria uma oportunidade de garantir visibilidade à cultura afro-brasileira, sobretudo às religiões de matrizes africanas.

¹¹⁵ Universidade Estadual de Feira de Santana.

Nesse mesmo período, foram organizados alguns eventos através da Secretaria de Educação e Cultura do município. Em novembro de 2009, mês destinado à consciência negra, diversos representantes do Movimento Negro de outros municípios, como a vereadora de Salvador, Olivia Santana (PCdoB, BA), participaram de uma palestra organizada pela SEC e ressaltaram a importância da valorização da cultura afro-brasileira e a necessidade de reconhecer as comunidades quilombolas do município.

Durante a Semana da Consciência Negra, as comunidades que possuíam terreiros de candomblé, como a comunidade de Olaria, receberam visitas de estudantes da escola básica, com o intuito de conhecer como funcionavam as atividades do culto afro nas comunidades quilombolas. Isso promoveu a construção de um novo discurso sobre religiosidade afro-brasileira. Depois que esse projeto foi implantado na comunidade, as pessoas passaram a reproduzir o discurso da identidade quilombola através da afirmação do parentesco com ex-escravos africanos, e sua característica comum está ligada ao "desenvolvimento de práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida". Como o Sr. Eleotério da Silva, casado com a senhora Maria de Almeida Vieira, ambos membros da comunidade, conta que herdou a tradição religiosa do seu avô paterno, Miguel da Rocha Vieira, que era um negro que fora escravo na região de Inhambupe. Vejamos o seu relato¹¹⁶:

A minha casa tem como guia o Oxóssi. Além dele eu também tem o santo Antônio de Pádua, o Boiadeiro, são Cosme... Essa casa é de Angola. Eu recebi do meu pai a tradição que veio do meu avô. Mas, eu não me considero um pai-de-santo, porque acho que um pai de santo tem dinheiro e prestígio. Eu trabalho o dia todo em minha roça, e na propriedade do outro destocano pasto. Eu não vivo desse serviço de curá as pessoa. Eu só recebo as pessoas na minha casa para fazer o bem. As pessoas me procura para rezar de quebranto, de vento, de espinhela caída... Eu passo os remédio e as pessoas vão embora alegre. Quando as pessoas vêm me pedir pra eu fazer uma coisa diferente, eu mando ir para outro canto. As pessoas sempre vão para Cachoeira fazer feitiço...

Conforme voz corrente na comunidade, as terras que são habitadas pelos nativos foram doadas pelos ancestrais. Essa história tem início no momento em que colonizadores e colonizados firmaram as bases iniciais dos seus relacionamentos na sociedade local. Em decorrência disso, Olaria acabou por ocupar no sistema, finalmente estabelecido sobre a sua situação física, geográfica e cultural, um lugar muito além das formas pelas quais a comunidade é integrada ao entorno regional. Dessa forma, os nativos almejam relacionar a memória da escravidão e da resistência com a atual discussão sobre o conceito de quilombos.

¹¹⁶ Eleotério da Silva Vieira, nascido em 19/04/ 1947, morador da Olaria. Entrevista concedida no dia 29/08/2012.

Através dessas atividades, as pessoas que ali residem planejam executar um trabalho respaldado na memória dos mais velhos, em que os últimos passarão a fazer um retorno àquele passado fincado na escravidão e nas lembranças pouco ou nada prazerosas e que costumam se apagar da memória.

A tradição do culto afro foi desenvolvida na comunidade da Olaria pelo Sr Eleotério da Silva. Ele conta que herdou a tradição religiosa do seu avô paterno, Miguel da Rocha Vieira, que era um negro que fora escravo na região de Inhambupe. Os moradores consideram que ele é o “pai-de-santo” da comunidade. Embora ele se considere um benzedor. Para ele um pai de santo possui poder e riquezas, ao contrário de tudo que ele é. Ele recebe as pessoas da comunidade em um quarto escuro de sua casa humilde, sem nenhum luxo. No quintal, cultiva as plantas que "curam", como: pinhão roxo, arruda, aroeira e guiné, que ele usa para "benzação". Cada uma é usada para um tipo de enfermidade.

O Sr Eleotério prescreve remédios caseiros aos "pacientes" – geralmente trabalhadores rurais da comunidade e de outras localidades próximas. A maioria vem nos finais de semana para ser atendida na modesta casa de taipa cercada de plantas, algumas medicinais, onde o benzedor mora com a esposa e os filhos. Afirma que não gosta que falem em pagamento por reza. Sua maior recompensa é a gratidão em forma da seguinte expressão: “*Deus lhe pague*”. Esse senhor tem uma casa em que se utiliza o saber dos santos e dos orixás para indicar remédios para doenças físicas e espirituais. Quando atende as pessoas, invoca o nome de Deus o tempo todo, além de outros santos católicos, como: Virgem Maria, Santo Antônio, Senhor do Bonfim, etc. Na hora de rezar, mistura orações, como o Pai-Nosso, Ave-Maria e o Credo com truques da magia.

A casa de santo é muito procurada por quem mora nas redondezas da comunidade da Olaria e até por pessoas que vêm de longe, muitas vezes só para fazer consultas. Essa habitação espiritual criou fama de ser uma especialista em ervas medicinal, pois o senhor Eleotério faz chás e infusões que curam os males do corpo e da alma. Para atender as pessoas, o líder espiritual defuma a casa com incenso, veste-se com uma roupa branca, coloca várias guias no pescoço e faz uma oração em silêncio. Depois desse ritual, o curandeiro olha a situação da pessoa que o procura através da ajuda de búzios, espelhos e pedras. Ele orienta o consultante com informações que são recebidas através desses utensílios. Ele afirma que buscou o saber que comanda a sua prática religiosa nos ensinamentos do seu pai, o qual buscou no seu avô, e terá como sucessor o seu filho mais velho, Reginaldo Vieira da Silva que, até 2006, não morava na comunidade, pois já havia migrado para Salvador. Em 2007,

Regis, como é conhecido na região, voltou para assumir a tradição religiosa da família. Depois que Reginaldo assumiu o terreiro da comunidade, ele estruturou as relações religiosas do lugar, uma vez que já estavam se perdendo os vínculos com o culto afro. Assim, afirmam alguns moradores¹¹⁷:

Hoje o terreiro recebe várias pessoas da comunidade e de fora. As pessoas da região não pagam por nenhuma consulta, já quem não é do grupo paga o valor de vinte reais pela visita... As pessoas que estavam se afastando retornaram e entraram novas. As pessoas que frequentam o terreiro, quase todas são da região da Olaria, são mais de 50 pessoas iniciadas. São crianças e adultos que mais frequentam. Mas, as que mais frequentam são os adultos.

Reginaldo afirma que a sua casa é da tradição da "nação" Angola. Por conta disso, ele construiu uma casa, próxima da casa do seu pai, e arrumou-a conforme a tradição angola, em que devem estar presentes, no salão dos rituais, os três atabaques tradicionalmente chamados *ngoma*, são tocados com as mãos e as músicas são cantadas em português. Os atabaques fazem soar o toque durante o ritual e também são responsáveis pela convocação dos orixás e dos caboclos. Assim, ele define a sua prática como uma vertente do candomblé de caboclo, uma modalidade da nação centrada no culto dos antepassados indígenas. Nessa casa se cultuam os santos católicos, na maioria "brancos", os orixás, geralmente "negros", que se encontram reunidos em uma única e ampla categoria, e os caboclos de Aruanda, que integram, ainda, representações do índio e dos seus deuses.

No movimento quilombola dessa comunidade, as demandas por mudança cultural misturaram-se às demandas por mudanças econômicas e sociais. Porém, de forma crescente, reivindicações de redistribuição tendem a predominar sobre as reivindicações por reconhecimento. Esses grupos que lutam pelo reconhecimento como quilombos passam por um momento de revalorização social da memória. Depois da construção do projeto quilombola, essas comunidades passaram a experimentar nova relação com sua etnicidade e, por consequência, com a identidade.

Os moradores foram estimulados para se assumirem quilombolas, sobretudo os que tinham mais de 70 anos, que trazem na memória informações registradas em torno da organização do lugar e da experiência no cativeiro. Nessa comunidade, o termo "escravidão" não é utilizado pelos nativos: eles sabem que seus ancestrais eram pessoas cativas, mas

¹¹⁷ Joemia Xavier, nascida em 10/07/1969, agente de saúde da comunidade, moradora da Olaria e membro do terreiro. Entrevista concedida no dia 20/09/2008.

rejeitam a designação escravidão, uma vez que consideram que o termo “cativoiro” representa as experiências de guerra¹¹⁸:

Naquela época, o povo vivia em guerra. Aqui tem muita gente de cativoiro. O pessoal mais velho contava que os negros eram amarrado por correntes e presos. Depois o capataz obrigava o nego trabalhar. A minha avó dizia que um dia ela passou e viu um bando trabaiano na roça... E aí... Ela olhou com medo ! A mãe dela disse assim: não óia não, minha fia, porque dá tristeza...Ela não gostava de falar sobre o cativoiro. Mas, aqui perto teve cativoiro. Ali embaixo, na fazenda do Murici, ainda tem um tronco, onde os branco botava o nego pra judiá... Era uma guerra, minha sinhá... Depois que o cativoiro acabou, ainda hoje o povo tem medo de falar nisso, com medo que ele volte. As coisa ruim não se lembra, né ?

Na memória de alguns sujeitos que moram na Olaria, o cativoiro dos negros se deu através de práticas de guerra. Por conta do passado vinculado ao cativoiro, muitos dali, se autoafirmam como grupo étnico organizado, dotado de traços diacríticos que os distinguem dos outros que estão ao seu redor. A organização desse grupo se deu através de processos de territorialização e desterritorialização no decorrer de sua história. Na relação dialógica entre saberes científicos e saberes locais, abrem-se possibilidades dos sujeitos quilombolas se descobrirem como seres históricos, a partir da construção de uma identidade coletiva demarcada no decorrer de um processo histórico. É interessante pontuar que o povo quilombola, que foi imerso no seu silêncio secular, emerge, dando voz às reivindicações.

A análise da condição histórica da exploração e da dominação dos quilombolas poderá organizar de maneira crítica uma perspectiva de conscientização coletiva. Desse modo, a presente pesquisa pretendeu dar um retorno que possa construir uma postura de comportamento coletivo, e que promova uma integração responsável por uma democracia ao se fazer, num projeto coletivo de grande amplitude, visando o fortalecimento do movimento social dos quilombos.

No decorrer dessa pesquisa, foi possível notar que algumas pessoas dessa localidade passaram a rever a sua história coletiva, sobretudo porque entenderam que ser quilombola era algo que poderia trazer benefícios para a comunidade. Observa-se a partir desse contato direto de pesquisa de campo na comunidade que a identidade quilombola do grupo está em construção. Essa experiência do projeto resgatou o trajeto histórico das comunidades, suas relações com o território reivindicado e o que faz esta comunidade se autodefinir quilombola.

Sendo assim, esses sujeitos passaram a valorizar o pertencimento às comunidades e, por decorrência, ao grupo étnico de ascendência africana. A partir dessa compreensão, o discurso da etnicidade foi acionado para afirmar que “um ethnos é um grupo de pessoas maior

¹¹⁸ F P, nascido em 15/10 de 1902, morador da Olaria.

do que um clã ou linhagem, o qual reivindica uma ancestralidade comum. Assim, o discurso sobre o parentesco cultural ou biológico foi utilizado para reforçar o vínculo por meio da “memória coletiva de uma unidade anterior”, ou “um mito putativo de descendência e parentesco comum” (POUTIGNAT e STREIFF-. FENART, 1998, p. 76). Os traços primordiais foram acionados para criar circunstâncias visando a criação da autodefinição do grupo. As demandas por reconhecimento da diferença foram articuladas em torno do debate da desigualdade material acentuada, onde ainda faz muito sentido lutar por uma repartição menos desigual das riquezas sociais, isto é, por políticas de redistribuição.

O discurso de construção da identidade quilombola dessa comunidade se deu prenhe de conflitos e dissociações, principalmente quando o que está em jogo é a construção de uma identidade quilombola e sua relação com o território. De acordo com a seguinte fala¹¹⁹:

Nós aprendemos o que era ser quilombola nos encontros que foram desenvolvidos aqui. Esses encontros foram organizados pela prefeitura, pelo sindicato e pela própria associação rural. Antes disso, não conhecíamos nada sobre quilombola. Nós entendemos que o reconhecimento era importante para a nossa comunidade. Outras comunidades também entenderam que era importante ser quilombola. Com o reconhecimento era mais fácil trazer benefícios para todos. Graças a Deus tudo deu certo.

No convívio com a comunidade, observam-se nas falas dos sujeitos, os elementos que fundamentam o discurso da identidade quilombola a partir da aproximação dos discursos internos e externos que influenciaram nesse processo. Os sujeitos passaram a relacionar suas lutas e seu processo de opressão como consequência de uma relação desigual, a qual determina opressores e oprimidos de acordo com a posse dos bens materiais, sobretudo os recursos necessários para a sobrevivência, como: alimentos, água e moradia. Assim, a identidade quilombola está associada à garantia de direitos sociais, os quais conferem o respeito à dignidade.

As supracitadas reflexões sobre a noção de identidade são imprescindíveis para tentar dimensionar o significado de ser quilombola no contexto atual das comunidades do Portal do Sertão da Bahia. A identidade quilombola se insere nos diferentes processos de construções identitárias que nascem em contextos sociais específicos e devem ser pensadas em uma perspectiva relacional, ou seja, como resultantes das relações que ocorrem no cotidiano dos atores sociais, e não como propriedades intrínsecas compostas por uma essência imutável. Os

¹¹⁹EVANDRO DOS SANTOS VIERA. Entrevista concedida no dia 27/04/2010. Grupo focal 04.

indivíduos redefinem a identidade coletiva em torno da ideia de ser quilombola, uma vez que descobrem que é possível mudar a existência da comunidade a partir dessa autoafirmação. De tal modo, a construção do projeto de reconhecimento nessa localidade promoveu o fortalecimento de vínculos de diversos atores sociais que usaram o discurso jurídico de quilombo e, assim, criaram um campo comum de significação simbólica, dentro do qual as trocas culturais e informacionais, além dos processos de identificação, tornaram-se não só mais fáceis como quase que necessárias. Nesse sentido, foram utilizados elementos informacionais, culturais e identitários sobre a temática dos quilombolas, os quais se apropriaram dessas mensagens e artefatos culturais e assim reelaboraram essa sedimentação de sentidos que se consolidou num novo projeto comunitário.

No movimento quilombola dessa comunidade, as demandas por mudança cultural misturaram-se às demandas por mudanças econômicas e sociais. Porém, de forma crescente, reivindicações de redistribuição tendem a predominar sobre as reivindicações por reconhecimento. Esses grupos que reivindicam o reconhecimento passam por um momento de revalorização social da memória. Depois da construção do projeto quilombola, essas comunidades passaram a experimentar nova relação com sua etnicidade e, por consequência, com a identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tônica do esforço ao longo destas páginas foi a busca de referências e parâmetros úteis para melhor compreensão do que significa ser quilombola atualmente na Comunidade de Olaria, Irará(BA), Território do Portal do Sertão, a partir da concepção de reconhecimento presente na legislação atual. Investigações recentes, sobretudo da produção antropológica, discutem temas mais específicos do cotidiano quilombola como: organização familiar, cultura, relações de parentesco e outras sociabilidades. Porém essa tese tenta ultrapassar a mera descrição para relações supracitadas para investigar a ação de mediadores políticos nessas comunidades quilombolas. Assim, a referida pesquisa aproximou-se dos agentes que construíram o discurso da identidade quilombola por meio da implementação de políticas sociais nessa comunidade. Nesse processo, a identidade quilombola surgiu como uma derivação da justiça social. O discurso étnico e da memória de quilombolas foi instrumentalizado visando à construção do projeto do reconhecimento.

Verifica-se que se torna imprescindível o enfoque da luta por reconhecimento dessa comunidade, paralelamente com mediação de agentes políticos, a qual teve início com a implementação de políticas públicas para quilombolas a partir da ação da SEPPIR. No decorrer da criação dessas políticas, surgiram novas demandas que contribuiriam para a ampliação da construção de debates sobre as diversas comunidades negras, dentre essas, a comunidade pesquisada. Esse perfil de movimento social encontra-se na atualidade do mundo globalizado, e situa-se diante de signos e símbolos poderosos que fundamentam as referências que elaboram a noção de identidade de projeto. Os movimentos sociais incumbem-se dessa busca, articulando críticas aos padrões de desigualdades e, por fim, criam lentamente novos parâmetros de identidade através de um processo de evolução constante.

Nas duas últimas décadas, as comunidades rurais se aproximaram de diversos agentes políticos com o intuito de alcançar o reconhecimento e propriedade definitiva das terras. Esse efeito mobilizou vários setores da sociedade, sobretudo, aqueles que estão inseridos no contexto dos movimentos sociais do campo e do agronegócio. A Constituição e os seus desdobramentos promoveu uma corrida por uma reforma agrária das comunidades negras, que até então não estão inseridas no contexto da luta pela terra. A partir desse novo contexto reivindicatório, os quilombolas foram construindo sua luta por reconhecimento e demarcação de território. Nesse novo cenário de reivindicação dos movimentos sociais, as comunidades ganharam visibilidade na sociedade brasileira.

Atualmente, em todo o território nacional, o número de comunidades quilombolas reconhecidas aumenta cada vez mais. Esse processo de mobilização pela busca do reconhecimento surgiu depois da criação da Constituição Federal de 1988, mais precisamente no que dispõe o artigo constitucional nº 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, o qual considera que o reconhecimento quilombola deve ser pautado por políticas públicas. A Constituição de 1988 atribuiu os direitos territoriais aos remanescentes de quilombos e, assim, criou a concepção de território quilombola, uma vez que determinou que os sujeitos de direitos eram aqueles que estavam ocupando as terras dos antigos sítios e, por fim, garantiu-lhes a titulação definitiva pelo Estado brasileiro. A Constituição Federal levantou questionamentos sobre a construção da identidade dos chamados remanescentes de quilombos, cujos direitos são atribuídos pelo dispositivo legal.

Ao longo do século XX, os agentes políticos denunciavam que existiam afro-brasileiros que construía sua identidade ligada à terra, como os quilombolas. Entendia-se que os quilombolas eram grupos étnicos que organizavam, coletivamente e socialmente, os seus territórios, tendo como modalidade de utilização dos recursos naturais e de produção as terras de uso comum. Compreendeu-se que esses grupos construíram, em diversos lugares dentro de estados brasileiros, formas abstrusas de organização nas quais se interpenetram os planos originais de ocupação, aquisição e sucessão das terras com interseções sociais, culturais, econômicas, ecológicas, religiosas e políticas, configurando, assim, um território étnico.

Nesse período, os antropólogos tiveram um papel fundamental, uma vez que aproximaram os estudos antropológicos sobre comunidades quilombolas da perspectiva de reconhecimento e identificação desses sujeitos. Os remanescentes foram citados na constituição de 1988, porém não existia uma política de estado que pudesse identificar os grupos das reais possibilidades de efetivação de direitos. Com os trabalhos desenvolvidos em torno da ABA foi possível dar visibilidade para as comunidades quilombolas que estavam inseridas no espaço rural brasileiro, às vezes, infiltradas no contexto de outros movimentos sociais, como o movimento indígena e Movimento dos Sem terras (MST).

A necessidade de identificação dos remanescentes de quilombos orientou a elaboração dos relatórios de identificação, os também chamados laudos antropológicos. Os técnicos que desenvolveram esses laudos, sobretudo os antropólogos, fomentaram vários estudos sobre a identidade quilombola. Nesse contexto ocorreu a aplicação dos direitos constitucionais conferidos às comunidades negras rurais consideradas remanescentes de quilombos, de acordo com o preceito legal. Dessa forma, entendeu-se que o papel dos técnicos no laudo de

reconhecimento das comunidades deveria levar em conta somente as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos em vez de emitir uma opinião preconcebida sobre os fatores sociais e culturais que definem a existência de limites. Assim, aproximou-se das concepções teóricas que entendem o conceito de quilombola como uma categoria que agrega as definições de comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos como grupos étnicos atributivos – que devem ser definidos a partir de sinais e emblemas considerados socialmente significativos pelo grupo, e não por um olhar classificador de um observador externo – que dá margem a manipulações pelos atores sociais da identidade étnica.

Entre 1988 e 2003, foram elaboradas várias concepções classificatórias diante do tema dos remanescentes de quilombos, todas construídas com base na ideia de raça e etnia. Especialmente nos anos 2000 o termo quilombo emergiu como metáfora política socialmente produtiva que marcou a sua criação como categoria jurídica sob um decreto constitucional. Dessa forma, entende-se que hoje, no Brasil, a categoria quilombo é demarcada pela lógica política que gera disputas no plano dos movimentos sociais e dos órgãos do Estado.

A partir de 2003, ocorreu a regulamentação do dispositivo constitucional através do Decreto 4.883, que transfere do Ministério da Cultura para o INCRA o poder de conceder certificação das comunidades quilombolas através do critério de autorreconhecimento. Essa nova legislação se aproximou de conceito de território que possibilita a identificação por meio do reconhecimento da invisibilidade dos agrupamentos negros. Por isso, o novo conceito de quilombo, ou remanescente, foi usado para conferir direitos territoriais às comunidades negras possibilitando, assim, a emergência de novos atores sociais.

A nova legislação que trata da questão quilombola promoveu a articulação de discursos em comunidades que sofreram exclusão da propriedade da terra. Cabe ressaltar que, na região investigada, essa expropriação fundiária está relacionada com o projeto que foi implantado no período da colonização. O projeto de divisão espacial criado no Portal do Sertão gerou um modelo agrário que contribuiu para ampliar as desigualdades socioeconômicas, acendendo uma distribuição desigual da propriedade das terras, durante séculos, passando tanto pelos regimes colonial e imperial, quanto pelo republicano. Assim, os grupos racializados, especialmente os indígenas e quilombolas, foram deixados à própria sorte e excluídos das legislações que contemplavam a distribuição de terras. Um dos fatores que colaboraram para isso foi as opções perpetradas pelo Estado brasileiro que, através de legislação específica, sobretudo a Lei de Terras de 1850, tornou circunscrito o acesso à terra,

o que também colaborou para dificultar a ampliação da cidadania para o conjunto da população.

Observou-se que, com o fim do instituto da sesmaria, que terminou em torno de 1824, surgiu a Lei de Terras, em 1850, mas tal dispositivo legal não resolveu os conflitos vinculados às questões agrárias. Esse sistema de apossamento excluiu os povos indígenas, os escravos elibertos da propriedade da terra na região pesquisada, os quais produziam, de maneira cada vez mais autônoma como “homens livres”, que exerciam atividades de cultivo e extrativas na periferia das grandes plantações, junto aos caminhos de boiada e nas regiões de floresta densa.

A terra foi distribuída nessa região de acordo com os modos de percepção da raça e *status*. As elites agrárias e o Estado levaram à frente ações ligadas à distribuição de terras, desde o período da colonização, até ao final do Século XIX. Desse modo, a categoria de raça foi mantida como símbolo de posição na divisão hierárquica da propriedade da terra e continuou a fornecer a lógica para confinar os membros do grupo racial subordinando àquilo que o código racial da sociedade define como seus lugares apropriados.

Com o fim da ordem escravocrata, após a Abolição, essa sociedade não promoveu políticas de reconhecimento e redistribuição dos negros, sobretudo daqueles que residiam no campo. Ao longo do século XX, a sociedade brasileira ainda convivia com resquícios da sociedade escravocrata que precisavam ser superados. Nesse momento, o movimento negro denunciava que essa inadequação do negro à sociedade capitalista era devido a sua falta de preparo para as profissões que surgiram com o fim da escravidão e, assim, criou-se um centro de formação profissional para a população negra. Esse discurso promoveu uma percepção, a qual construiu um protagonismo dos afrodescendentes no sentido de mudar a situação em que se encontravam, e tematizou as desigualdades ligando raça e classe, expondo as nervuras de uma suposta democracia racial. O movimento negro apontava que o caminho da cidadania no Brasil foi difícil, sobretudo na perspectiva dos grupos que historicamente ocuparam as posições inferiores na hierarquia social.

Quando ocorreu a aprovação da Constituição Federal o Art.68 - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – onde se inscreveu que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, acreditavam que se tratava de casos isolados. O processo de reconhecimento de comunidades quilombolas brasileiras está associado às lutas por direitos que são conferidos no âmbito da Constituição Brasileira,

sobretudo a luta pela titulação de terras. Processo de reconhecimento é marcado pelo movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado.

Até o início dos anos 2000, a maioria das comunidades baianas com trajetórias parecidas com a comunidade de Olaria ainda não se reconhecia como quilombolas. No decorrer dessa pesquisa, observou-se que a identidade quilombola é uma construção articulada em torno de questões políticas manipuladas por agentes variados, sendo que essa articulação pode assumir diferentes dimensões a partir do contexto de análise. Diferente de outros contextos brasileiros, em Irará a luta de reconhecimento de comunidades quilombolas não estabeleceu um vínculo direto com a luta pela terra. Nos encontros políticos que aconteceram em torno da agenda da associação rural da Olaria o tema da regularização fundiária não entrou na pauta da discussão. O principal objetivo que foi articulado em torno do reconhecimento dessa comunidade estava ligado à implementação de políticas públicas que podiam sanar emergencialmente as necessidades socioeconômicas dessa comunidade, como: luz elétrica, água, geração renda familiar, aquisição de alimentos, dentre outros.

Na comunidade de Olaria essa luta não foi articulada em torno do objetivo da demarcação de terras, uma vez que os membros dessa mobilização não têm uma trajetória política alicerçada em torno dos movimentos sociais da questão agrária. Em Irará, a busca do reconhecimento das comunidades quilombolas se estabeleceu a partir da ação de mediadores ligados à prefeitura, sobretudo, profissionais do CRAS e da secretaria de educação. Com isso, essa comunidade se distingue, uma vez que promoveu um processo de reconhecimento com características específicas. De acordo com a legislação atual, as comunidades quilombolas tem uma sequência de reivindicação associada a luta do reconhecimento e a luta pela propriedade definitiva das terras. Observou-se que o reconhecimento dessa comunidade foi impulsionado pelos setores que visionavam a implementação de políticas públicas emergenciais. Sendo que a aplicação dessas políticas não foram direcionadas exclusivamente para as comunidades quilombolas. Nos espaços regionais, as políticas para as comunidades quilombolas são redistribuídas no âmbito da assistência sem o enfoque nos sujeitos de direitos. Ou seja, as prefeituras usam as políticas de quilombolas como mais uma estratégia de busca para recursos para os municípios, mas não estão interessadas na luta pela demarcação definitiva das terras dessas comunidades.

Dessa forma, entende-se que o discurso da identidade quilombola é construído de acordo com as diversas expectativas dos projetos articulados nos espaços regionais. Esse movimento não acontece a partir de uma única demanda, de um único movimento social e atores sociais de um mesmo segmento. O movimento quilombola é multifacetado e plural, uma vez que pode agregar diversos mediadores, como representantes da sociedade política, representantes da sociedade civil e moradores das comunidades que pretendem buscar o reconhecimento como quilombola. Os discursos articulados em torno do processo de reconhecimento podem reproduzir várias falas: esses discursos podem expressar interesses de mobilizadores de movimentos sociais e de representantes das velhas oligarquias que estão inseridos no poder local.

Observou-se que a carta de declaração de autorreconhecimento promove o início do engajamento da identidade, ou seja, esse é um ponto de partida para a implementação de discursos políticos que são articulados em torno da questão quilombola. Na experiência da comunidade da Olaria a identidade quilombola do grupo é algo em construção. Nesse projeto, os atores sociais utilizaram um discurso de reconhecimento visando construir uma nova realidade social através das ações do Estado brasileiro e da implantação de políticas quilombolas. Os agentes desses movimentos também executaram um processo de monitoramento das políticas voltadas para esses sujeitos históricos por meio da observação regular e sistemática do desenvolvimento das atividades, do uso dos recursos e da produção de resultados, comparando-os com o planejamento. Enfim, considera-se que as políticas sociais quilombolas são estabelecidas por meio de negociação, articulação e adesão de um conjunto heterogêneo de sujeitos sociais, dentre os quais se podem destacar os representantes do Estado, da sociedade civil, e da própria comunidade beneficiária da titulação das chamadas "terras remanescentes de quilombos".

Na trajetória dos quilombolas das Comunidades do Portal do Sertão, especialmente do município de Irará, observou-se que a identidade quilombola foi construída em torno Decreto 4.883/2003, o qual trata da definição da identidade por meio da autoatribuição. Observou-se que esse critério pode se estabelecer por meio de critérios definidos em torno de objetivos que ultrapassam a questão étnica. A princípio, essa identidade estava associada à concepção do desconhecimento e da invisibilidade e, na sequência, assumiu um caráter reivindicatório, o qual se pauta numa constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, a qual passa a buscar através da esfera pública a reparação do desrespeito como algo que deve ser sanado. A concepção de etnicidade é construída por meio

de ações de mediadores, os quais resgatam o discurso para obter uma redistribuição de recursos materiais.

A questão étnica foi utilizada para fundamento a ideia de identidade de projeto. Assim, os mediadores agiram nas comunidades quilombolas de Irará (BA) com o intuito de estimular memória quilombo demarcada na tradição oral dos idosos. Essa concepção de identidade foi pensada como um processo construído na composição histórica dos idosos que moram nesse território e, mais tarde, foi usado como estratégia política articulada pelos mediadores eternos, os quais elaboraram a luta pelo reconhecimento. Pode-se considerar que o primeiro aspecto identitário dessa comunidade está associado ao parentesco, ao território e à memória. Num segundo momento, os novos atores sociais que reivindicaram o reconhecimento desses grupos como quilombos passaram a revalorizar a memória como uma estratégia do projeto do reconhecimento.

A partir do momento em que a prefeitura criou o projeto de reconhecimento das comunidades quilombolas do município de Irará, os moradores da Olaria vislumbraram nesse projeto uma concepção de reparação social mais ampla, a qual está voltada para o combate da pobreza que se expressa nas condições sociais. Esses homens e mulheres do campo que passavam por privações econômicas, como a falta de terra, água e sementes que lhes permitam produzir, a carência de empregos, dentre outras questões, viram que era possível se aproximar das políticas sociais do Governo Federal por meio do reconhecimento de quilombolas.

Esses trabalhadores rurais trabalham por um salário injusto, que não lhes permite satisfazer completamente as suas necessidades. A situação nutricional das populações investigadas reflete com muita precisão o nível de vida dessas populações. Muitos chegam a trabalhar até 14 horas por dia. Para sobreviver, muitos sujeitos que moram nessa região vendem a mão de obra em outros domicílios agrícolas, como fazendas e minifúndios vizinhos. Nesse trabalho, as pessoas conseguem sete reais pelo dia de serviço. Elas contam que esse serviço é muito árduo e se constitui na execução de tarefas, como: capinar terrenos que são usados na plantação agrícola, cultivar mandioca, milho, feijão e fumo, e o serviço mais pesado de todos que é o de destocar pastos. Esse serviço se consolida na limpeza das áreas que são usadas como pastos para, em seguida, plantar o capim.

A renda familiar não permite comprar a comida que o mercado oferece. Observa-se que a renda média mensal das pessoas que moram nessa região é garantida através de benefícios governamentais, como a pensão dos idosos. A família que tem o benefício de um

salário mínimo é vista como uma família abastada. Portanto, é comum entre essas famílias a disputa para cuidar dos idosos, pois quem cuida dos velhos garante uma renda mensal de um salário mínimo. É comum encontrar-se nessa região várias famílias que não possuem nenhum membro com renda fixa. Geralmente, essas pessoas sobrevivem de “bicos” e ajuda de parentes e de outras pessoas de fora.

Nota-se que a categoria do reconhecimento foi um ponto central para a reconstrução de um pensamento crítico das comunidades quilombolas, as quais dimensionaram a concepção de reconhecimento para entender uma posição crítica em relação às lutas sociais contemporâneas, através dos padrões de justiça. A emergência das relações políticas das comunidades quilombolas tem suas origens na crescente organização de agentes vinculados aos movimentos sociais e à sociedade política. Leva-se em consideração que os mediadores foram capazes de instituir nas comunidades quilombolas novos discursos políticos, como a expressão do caráter público de diversos interesses que se articularam em torno da luta pela conquista de direitos.

A construção do projeto de reconhecimento das comunidades estudadas agenciou a coordenação dos movimentos sociais em questão, os quais apontavam que o reconhecimento da identidade quilombola era o caminho viável para as comunidades que enfrentavam uma história caracterizada pela vulnerabilidade social. Por outros caminhos, o discurso do etnodesenvolvimento chegou também aos mediadores que articularam o projeto de reconhecimento dessas comunidades do Portal do Sertão da Bahia, particularmente discutido entre os representantes dos partidos políticos e do movimento do sindicato rural junto às comunidades quilombolas. Na medida em que nossa abordagem era aprofundada, ocorria a identificação das diferentes lógicas de ação mobilizadas na mediação. Nesse momento, era imprescindível justificar ações, intenções, comportamentos e discursos políticos, a fim de remeter a uma multiplicidade de gramáticas e modelos de mediação. Nota-se que ocorreu uma dominância de um modelo baseado na ética da interlocução, tornando-se acessível à participação da população-alvo nas diversas fases do projeto.

Essa nova construção de lideranças quilombolas na região pesquisada se aproximou dos projetos que visavam à elaboração e aplicação de políticas públicas para quilombolas, dentre os quais se podem destacar os representantes do Estado, da sociedade civil, e da própria comunidade beneficiária da titulação das chamadas "terras remanescentes de quilombos". No conjunto de problemáticas que estamos levantando, convém ainda destacar a noção vaga de “interesse da comunidade”, visto que unifica uma multiplicidade de

acondicionamentos pouco formalizados e em constante processo de reconstituição. Quanto à escolha do mediador junto às instâncias de fora da comunidade, ela nem sempre coincidiu com a da liderança constituída na comunidade. O status social do mediador reconhecido junto aos comunitários não estava estritamente perpetuado a desempenhos de liderança.

Observou-se que, durante esse processo, aconteceu a construção de um espaço de mediação assim como a proposta do agir comunicativo pressupõe. Nesse caso, a memória e a identidade quilombola entraram como matéria na gramática das metodologias participativas. Os mediadores externos, aqueles que dominam a gramática que faz falar a cultura quilombola, apropriaram-se dos discursos políticos, jurídicos e acadêmicos para mobilizar a comunidade. Os mediadores promoveram uma articulação entre as agências do Estado e a cultura quilombola, as quais foram subsumidas ao mundo comum da cultura da mediação participativa.

Esses novos discursos expressaram de forma explícita a preocupação com a injustiça e as desigualdades sociais, reivindicando políticas públicas para diminuir a pobreza e combater os efeitos da discriminação. Esse modelo de reconhecimento aproxima-se do modelo de *status*, no qual o não reconhecimento se consolida quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação, e a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativas e outras como deficientes ou inferiores.

Para além de ser quilombola, essas pessoas almejavam uma justiça social. Essa comunidade passou por um processo de marginalização que é perceptível no cotidiano das pessoas e no enfrentamento das dificuldades materiais de existência. Essas situações geraram outros processos de discriminação e preconceitos, além dos procedimentos históricos de usurpação de suas terras. Além de todos esses processos de marginalização, esse povo sofre também com a inexistência de projetos que financiem as produções agrícolas e com a escassez de chuvas – determinantes que dificultam o trabalho e a produção. Nesse caso, a etnicidade é conduzida na redefinição dos fenômenos étnicos de natureza política ou econômica, remetendo a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns (COHEN, 1969; 1974). Nesse contexto, as reivindicações socioeconômicas são deslocadas em favor das de natureza cultural. Considerando esse aspecto de luta por reconhecimento, porém, sem se esquecer da importância que a desigualdade econômica possui dentro da estrutura de justiça, Axel Honneth e Nancy Fraser são dois dos principais autores que se propõem a trabalhar tal conceito de forma sistemática e aprofundada. Dessa forma, o reconhecimento é uma categoria

utilizada para realizar o debate sobre as desigualdades sociais e, por fim, a questão da identidade e da diferença é acionada. Em torno da articulação da identidade quilombola, as lutas fomentadas na busca das políticas promovem uma espécie de politização generalizada da cultura, especialmente quanto às lutas por identidade e diferença.

Desde o início do ano de 2007, através de toda uma rodada de convenções sobre políticas públicas para as comunidades quilombolas, vem se intensificando a mobilidade de mediadores oriundos delas mesmas. Dispositivos de regulação das conexões em rede entre os atores voltados para a comunidade e as estruturas estatais de onde emanam os recursos de execução dessas políticas têm sido sistematicamente reclamados na forma de questionamentos às intervenções de mediadores externos. Mais do que apenas uma ética dialógica, suspeitamos que os quilombolas têm demandado a substituição de mediadores externos por aqueles oriundos da própria comunidade.

Os diversos atores sociais produzem discursos a partir dos embasamentos políticos, jurídicos e/ou acadêmicos e, assim, promovem disputas pelo poder de definição no mundo social. Os discursos sobre o conceito de quilombola, conseqüentemente, formaram uma atuação política que ganhou colocações distintas, a depender dos lugares de onde eram emanados e praticados, uma vez que o universo discursivo é também um universo concorrencial, sobretudo em se tratando de articulação de movimentos sociais. O discurso sobre a concepção de quilombolas gerou uma forma de ação do sujeito sobre o mundo, onde se demarca uma posição e se disputa o público receptor. Dessa forma, considera-se que a construção do discurso de autorreconhecimento de comunidade quilombola não pode ser entendida como um produto individualizado, posto que está a todo momento dialogando com outros, seja numa relação conflitiva ou harmoniosa.

No decorrer do período, nota-se que esse processo formou o quilombola como um mediador político, a partir da capacitação desenvolvida. Mais tarde, lideranças locais se apropriaram dos discursos externos e produziram uma argumentação de capital político. Para além da emergência dos novos atores políticos, sujeitos de direito, os quilombolas passaram também a disputar e conquistar cargos de liderança com representação na esfera política institucionalizada das relações locais. Pode-se verificar que os projetos implementados favoreceram a promoção de mediadores locais à condição de representantes políticos vinculados à esfera dos partidos.

Por fim, nota-se que o atual processo de atribuição de direitos das comunidades quilombolas brasileiras deu origem a uma arena privilegiada para refletir acerca dos diversos

discursos que são produzidos em torno do processo de reconhecimento dos quilombolas. A ideia de reconhecimento e redistribuição articulou discursos que se aproximam do conceito de Estado multicultural, o qual tem com meta assegurar determinados direitos diferenciados de grupos minoritários. A articulação do projeto de reconhecimento, ao levar em conta, em grande parte, os anseios e as demandas da comunidade, instaura nas comunidades uma esfera pública específica. A participação, tanto no que diz respeito à concepção quanto ao gerenciamento e à execução das atividades do projeto, pressupõe que agentes do Estado e membros da comunidade ajam comunicativamente.

REFERÊNCIAS

- ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. Em Boletim Informativo NUER, n.1.
- ABRAMOVAY, Ricardo. “Funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo” – Texto para Discussão n° 702 – IPEA – Rio de Janeiro, 2000.
- ABREU, J. Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1930.
- ABREU FILHO, Ovídio. “Parentesco e Identidade Social”. Anuário Antropológico. 80, 1982.
- ANDRADE, Maria Celeste Pacheco. **Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de historia colonial / Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia**. Salvador: [s.n.], 1990.
- ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1982.
- ALMEIDA, A.W. .Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: InstitutoSocioambiental, 1999.
- AMANTINO, Márcia S. O perfil demográfico do escravo fugido. **Estudos “afro-asiáticos”**, n° 31(1996): 169-188.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil-Primeiros Configuração Espacial**. Brasília: Edição do autor, 1999.
- ANDRADE, Lúcia e TRECCANI, Girolamo. **Terras de quilombo**. São Paulo. mimeo., p.21.
- ARRUTI, José Mauríci. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.
- BASTIDE, Roger. **As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo**. São Paulo: DIFEL, 1974.
- BARCELOS, E. A. S. BERRIEL, M. C. Práticas institucionais e grupos de interesse: a geograficidade da Bancada Ruralista e as estratégias hegemônicas no Parlamento brasileiro. In: Encontro Nacional de Geografia Agrária, 19., 2009, São Paulo. Anais... São Paulo: USP, 2009. Disponível em:
<http://www.geografia.fflch.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXE>
NGA/artigos/Barcelos_EAS.pdf. Acesso em: 02 fev. 2012.
- BARROS, José D Assunção. **O campo da historiografia: especialidades e abordagens**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Em P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (orgs.). Teorias da Identidade. São Paulo: UNESP, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica**, Arte e Política, pp-197-223, São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). **Documentos históricos [Tombo das Cartas de Sesmarias do Rio de Janeiro dadas por Cristóvão de Barros (1573-74) dadas por Salvador Correia de Sá (1578-79)] / Biblioteca Nacional**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1928.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: Lembrança de Velhos**. São Paulo: EDUSP, 1983.

BEZERRA NETO, Luiz. **Sem-terra aprende e ensina**. Campinas: Editora Autores Associados, 1999.

BAHIA. Secretaria de Planejamento. Disponível em: <www.seplan.ba.gov.br/mapa_territorios.html>. Acesso em: 05/03/12. BAHIA. Plano de desenvolvimento da Bahia: PLANDEB 1960-1963. Salvador: CPE, 1960.

_____. Projeto de regionalização administrativa para o Estado da Bahia. Salvador: SEPLANTEC, 1973.

_____. Subsídios para o estudo e reflexão da função e do sistema de planejamento estadual. Salvador: Secretaria do Planejamento, 1990.

_____. Revisão da divisão do Estado em regiões administrativas. Salvador: Secretaria do Planejamento, 1991a.

_____. MOPE. Salvador: Seplantec, 19991b.

_____. Plano Plurianual 2000/2003. Salvador: Seplantec, 1999.

_____. Quatro Cantos da Bahia. Salvador: Seplantec, 2001.

BRASIL. Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Brasília, Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, 2003.

BRASIL. Ministério do Planejamento e Orçamento. Plano Plurianual 1996-1999. Brasília: SPA/MPO, 1995.

_____. Migração rural–urbana, agricultura familiar e novas tecnologias: coletânea de artigos revistos / Editor técnico, Eliseu Alves. - Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica, 2006.

_____. Ministério da Integração Nacional. Política Nacional de Desenvolvimento Regional. Brasília: Ministério da Integração Nacional, 2005.

_____. Subsídios para a definição da Política Nacional de Ordenamento Territorial. Brasília: Ministério do Planejamento, 2006.

_____. Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável do Nordeste: desafios e possibilidades para o Nordeste do século XXI. Brasília: Ministério do Planejamento, 2006b.

_____. Regiões de referência do estudo para subsidiar a abordagem da dimensão territorial do desenvolvimento nacional no Plano Plurianual (PPA) 2008-2011 e no planejamento governamental de longo prazo. Brasília: Ministério da Integração Nacional, 2007.

_____. Conceito de abordagem territorial. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/sdt/index.php?scid=476>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

_____. Territórios da Cidadania. Disponível em: <<http://www.territoriosdacidadania.gov.br>>. Acesso em: 15 maio 2012b.

BRASIL, (2008), Instrução Normativa n.º 49 do INCRA. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, Brasília, 2006.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, Brasília, 2007.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, Brasília, 2008.

_____. Lei n.º 4.132, de 10 de setembro de 1962. Define os casos de desapropriação por interesse social e dispõe sobre sua aplicação.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção Da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, Relatório, Brasília, 2009.

BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). **Documentos históricos [Tombo das Cartas de Sesmarias do Rio de Janeiro dadas por Cristóvão de Barros (1573-74) dadas por Salvador Correia de Sá (1578-79)] / Biblioteca Nacional**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1928.

BOURDIEU, Pierre (1980a). **Le Nord e Le Midi**: Contribution a une analyse de l'effet Montesquieu, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65 novembre.

BOURDIEU, Pierre, Chamboredon, J C e Person J_C. "A construção do objeto". In: **A profissão de sociólogo**. Petrópolis, Editora Vozes, 1990, p. 45-72.

_____. **Le Nord e Le Midi**: Contribution a une analyse de l'effet Montesquieu, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65 novembre, 1980.

CAETANO, Marcelo. **História do Direito Português (séculos XII a XVI) seguida de subsídios para a História das Fontes do Direito em Portugal no século XVI**. Introdução e notas de Nuno Espinosa Gomes da Silva. Lisboa: Editora Verbo, 2000.

CALDART, R. S. **Sobre a Educação do Campo**. In: SANTOS, C. A. (Org.). *Por uma Educação do Campo: Campo – Políticas Públicas – Educação*. Brasília, DF: INCRA; MDA, 2008. p. 67-86.

CAMPAMPAGNE, Patrick et alli. **“A construção estatística” e A ruptura com as pré-construções espontâneas ou eruditas**. Iniciação a prática sociológica. Petrópolis: Ed.Vozes, 1996 (CAPs. III e IV).

CARDOSO, Roberto de Oliveira. **“O Índio na consciência nacional”**. A noção de Colonialismo Interno na etnologia In: *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário. 1978.

CARNEIRO, E: **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1958.

CARRIL, Lourdes de Fátima B. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania 2003**, Tese (doutorado em geografia) USP, São Paulo.

CARVALHO, José Jorge. Prefácio. In CARVALHO, José Jorge (Org) **O Quilombo do Rio das Rãs**. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador: EDUFBA, 1996 p. 7-10.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O poder da Identidade**. Volume 2. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 2002.

COHEN, A. P. **The symbolic construction of community**. London, Tavistock, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível" in **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DIAS, Marcelo Henrique. “A Inserção Econômica dos Aldeamentos Jesuíticos na Capitania de Ilhéus”. In: CARRARA, Ângelo Alves & DIAS, Marcelo Henrique (orgs.). **Um Lugar na História: a Capitania e Comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007. FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 10 ed. Globo; Publifolha, vol.1 (Cap. 1 e 3, p. 3-34 e p. 83-109), São Paulo: 2000.

DOIMO, A.M. **A vez e a voz popular**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1985.

FEREIRA, Marieta de M.E Amado, Janaina (orgs). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, Ed Fundação Getulio Vargas, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**, São Paulo, Dominus Editora, 1965, 2 v.; 3ª ed., São Paulo, Ática, 1978.

- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 6ª edição, Tradução de Laura de Almeida Sampaio, 1998.
- FRAGA, Walter Filho. **Encruzilhadas da Liberdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3ª. ed., São Paulo, Kairós, 1983.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Edusp, 1969.
- FRASER, Nancy. Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Trad. Marcia Prates. In: SOUZA, Jessé (org.). Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora, Universidade de Brasília, 2001.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.
- GALVÃO. Mons.Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana, 1988.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOHN, Maria da Glória. A Formação do Cidadão nos Cursos do MST. In; **revista Sociológicas**, no 2, jul/dez de 1999, PP.144-189.
- GOHN, Maria da Glória. **Os Sem-terra, ONGs e cidadania: a sociedade civil brasileira na era da globalização**, São Paulo, Cortez, 2003.
- GOMES, F. S.: "Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX", In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): **Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo, Editora Ática, 1990.
- GUATTARI, E e ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria e politica**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. Sao Paulo: Loyola, 2002.
- HEMMING, John. "Os índios e a fronteira no Brasil colonial". In BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina colonial**. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.
- HONNET, A.. **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. , São Paulo Editora 34, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói, RJ: EdFF. HEIDRICH, A L. (2006). “Territorialidades de exclusão e inclusão social”. In: REGO, N., MOLL, J. e AIGNER, C. (Orgs.) Saberes e práticas na construção de sujeitos sociais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997, p. 21-44.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. centaurus, 2004.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna**, São Paulo, Loyola, 1993.

HAESBAERT, Rogério. **Regional – global. Dilemas da região e da regionalização na Geografia Contemporânea**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HOUAISS, A. & VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

<<http://www.cpisp.org.br/htm/leis/fed4.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2012.

<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=205330>, acessado no dia 23/07/2012.

<http://www.ebah.com.br>, consultado em 23/09/2012

<http://www.brasil.gov.br/governo/2011/01/-do-discurso-de-posse-de-dilma-rousseff-no-congresso>. Visitado em 23/09/2013

<http://www.mds.gov.br/programas/rede-suas/protecao-social-basica/paif>, consultado, em 12/08/2012

<http://www.zeneto.com.br/conheca-ze-neto.php>, consultado em 02/02/2014.

IVO, A. L. A “destituição” do social: Estado, governo e políticas sociais, **Caderno CRH**, Salvador, n. 35, p. 41-84, jul./dez. 2001.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fondo de Cultura econômica, 1983.

LE GOFF, J. **História e Memória**. UNICAMP, Campinas, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. **Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação**. Florianópolis: NUER - Testos e Debates, Ano 1, N 1, 1991.

_____. **Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos**. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC, 2007.

_____. **O Quilombo Trans-histórico, Jurídico-Formal e Pós-Utópico**. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC, 2007. (Disponível no site: The University of Manchester).

_____. **Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas.** Etnográfica, Vol. IV (2), 2002 pp. 333-354.

_____. Questões Éticas de Pesquisas Antropológicas na Interlocução com o Campo Jurídico. IN: VICTORA, Ceres, OLIVEN, Rubem George, MACIEL Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (org). **Antropologia e Ética: O debate Atual no Brasil.** Niterói: EdUFF, 2004.

JORNAL A Tarde, 21 de junho de 2007, Salvador, BA.

LEITE, José Correia - **E disse o velho militante...** (Org.) Cuti, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

MARTINS, J. S. **Exclusão social e a nova desigualdade.** São Paulo: Paulus, 1997.

MATTOSO, Katia de Queiros. **Ser escravo no Brasil.** 3. ed. Sao Paulo: Brasiliense, 1990.

MEDEIROS, Leonilde Sérvulo. **História dos movimentos sociais no campo,** IBASE, Rio de Janeiro, 1989.

MELUCCI, Alberto. **Um objetivo para os Movimentos Sociais?** Lua Nova, CEDEC, p.49-66, 1989.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. **Bolsa Família: cidadania e dignidade para milhões de brasileiros.** Brasília: MDS, 2010.

MIRANDA, J. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso edo político.** Relume Dumará – núcleo de antropologia da política, Rio de Janeiro, 1999.

MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana.** Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus**, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

MST, O que queremos com as escolas do acampamento. Caderno de formação número 18, 3ª edição, Editora Pares, 1999.

_____. Caderno nº 02 - Alfabetização. 4ª ed.: 1998.

_____. O terceiro caderno sobre educação produzido pelo setor de educação do MST, trata a alfabetização de forma mais específica para crianças.

_____. Caderno nº 03 – Alfabetização de Jovens e Adultos – Como organizar. 3ª ed.: 1998.

MOTT, Luiz R. B., “**Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial**”, Revista de Antropologia, São Paulo, v. 22, 1979, p. 69.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Da Sesmaria ao Minifúndio** (um estudo de história regional e local). Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia; Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, Brasil, v.20. n.59, 2005.

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

O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). **Terra de quilombos**. ABA/CFCH-UFRJ. Rio de Janeiro, 1995.

_____. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. **Territórios negros na Amazônia: Práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas**. In: WOORTMANN, Ellen (Org.). Terra: Significados da terra. Brasília/DF, Editora Universidade de Brasília, 2004.

OLIVEIRA-GODET, Rita. **A poesia de Eurico Alves: imagens da cidade e do sertão**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural, EGBA, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Edunesp, 2006.

PEREIRA, A. M.; SILVA, Joselina da. (Org.) . **O Movimento Negro Brasileiro: Escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. 1a. ed. Belo Horizonte-MG: Nandyala, 2009. PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins de. **Quilombos na Perspectiva da Igualdade Étnico-Racial: Raízes, Conceitos, Perspectivas**. Brasília, 2006.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PORTO, Costa. **O Sistema Sesmarial no Brasil**. Ed. Universidade de Brasília.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPPIR, Julho de 2004.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPPIR, Julho de 2005.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPPIR, Julho de 2006.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPPIR, Julho de 2007

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPPIR, Julho de 2008.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPIR, Julho de 2009.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPIR, Julho de 2010.

_____. Diagnóstico de Ações Realizadas, Brasília, SEPPIR, Julho de 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios**. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976

QUIJANO, A “**Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**”, em Edgardo Lander (org.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (Bueno Aires: Clacso-Unesco, 2000), p. 201-246.

RAMOS, A. **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.

RAWLS, John. **Justiça por Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAMPAIO, Teodoro Fernandes. Rio de São Francisco: **Trechos de um diário de viagem e a chapada diamantina: 1879-80**. São Paulo: Esc Prof Salesianas, 1905.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Pallas. 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da Experiência**. São Paulo: Cortês, 2001.

SANTOS. Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada. IN: SOUTO, Cláudio & FALCÃO, Joaquim (Org.). **Sociologia do Direito: textos básicos para a Disciplina de Sociologia Jurídica**. São Paulo: Pioneira, 1988.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. Etnoarqueologia do aldeamento de Purificação, em Irará (BA). *Revista de História da Arte e Arqueologia*, v. N. 13, p. 17-33, 2010.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO MUNICIPAL DE IRARÁ. Projeto de reconhecimento de comunidades quilombolas, departamento de Cultura, 2008.

SENA, Consuelo Pondé de. **Introdução ao estudo de uma comunidade do Agreste baiano: Itapicuru, 1830/1892**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979. 242 p.: il. (Coleção Cabrália, v.8). Publicação da Fundação Cultural do Estado da Bahia.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SERPA, Angelo; BORGES, Sérgio; ARAÚJO, Henrique; MONTEIRO, Júlia. Políticas de desenvolvimento territorial e cultural: Articulação de escalas geográficas e regionalização institucional no Estado da Bahia. In: XIV Encontro Nacional da ANPUR - Quem planeja o território? Atores, arenas e estratégias, 2011, Rio de Janeiro. Anais XIV Encontro Nacional da ANPUR. Rio de Janeiro: ANPUR/UFRJ/UFF, 2011.

SILVA, Valdélino Santos. **Do Mocambo do Pau-Preto a Rio das Rãs. Liberdade e escravidão na construção da identidade negra de um quilombo contemporâneo**. Dissertação (Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1998.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2005.

SOUZA, Maria Antonia de. **Educação do campo: propostas e práticas do MST**. Petrópolis, Vozes, RJ, p. 31, 2006.

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. Análise territorial da Bahia Rural. Salvador, SEI, 2004.on-line. Disponível em: <<http://www.sei.ba.gov.br> Acesso em: 23 agosto. 2012.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL - 18 de Abril de 2012

TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: UFBA, p-25, 1974.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Instituto PIAGET, Princeton University Press, 1994.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

THOMPSON, E. Palmer. **A Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOURAINÉ, Alan. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: Caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça: Projeto Raízes, 2006.

YUNES, Eliana. Tecendo um leitor: uma rede de fios cruzados. Curitiba:Ed. Aymoré.2009. p.22-25.

WEBER, Max. cap. VII: **Classe, estamento, partido**. In **Ensaio de Sociologia** (edit. por H. H. Gerth e C. W. Mills). 5ª. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEBER, Max. **Os tipos de dominação**. In: Economia e Sociedade. Brasília: Editora UnB, vol. 1. Brasília,1991

www. wikipédia.com.br (consultado em 25 de julho de 2013)

DOCUMENTOS CONSULTADOS

A Gazeta de Irará: Abril de 2002-Ano III-nº19, pág.03.

Arquivo Público Municipal de Irará. **Maço de Processos Crimes.** Ação Sumária de Condenação, 1890.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Maços referentes aos processos crimes.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida(prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação,1890.

APEB, SEÇÃO HISTÓRICA, CARTAS AO GOVERNO, MAÇO 242.

ATA DA ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA OLARIA E PEDRA BRANCA. Reunião que teve como pauta a construção do documento de autodeclaração, enquanto quilombola, realizada no dia 15 de julho 2008.

Dados da Secretaria Municipal de Saúde de Irará. Programa de Controle de Epidemias, 2005 a 2013.

ENTREVISTA: **Senhor João de Jesus**, senhor de 89 anos, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2006.

ENTREVISTA. CELSO RODRIGUES, morador da Olaria, nascido em 1920. Entrevista cedida no dia 14/08/2006.

Prefeitura Municipal de Irará. Secretaria de Desenvolvimento Social. Ata de fundação do CRAS Quilombola, março de 2008.

PROVISÕES, alvarás e sesmarias. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170,348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

PROVISÕES, alvarás e sesmarias. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170,348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

RELATÓRIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA COMMÉRCIO E OBRAS PÚBLICAS: apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretário de estado Manuel Felizardo de Souza e Mello Rio de Janeiro Typographia Universal de Laemmer Rua dos Inválidos, 61 b 1861.

TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. RAUL FERREIRA DA CRUZ. Projeto História Oral de Irará. 12/07/1985.

Secretaria Municipal de Educação de Ipirá. Projeto de Leitura e Escrita: Auto-biografias, nossas histórias. Ipirá, 2007.

SILVA, Arnold. **Jornal Folha do Norte**. Feira de Santana, 11 de agosto, 1939.

Relatório da repartição dos negócios da agricultura commercio e obras publicas apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretario de estado Manuel Felizardo de Souza e Mello Rio de Janeiro Typographia Universal de Laemmer rua dos Invalidos, 61 b, 1861.

TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COELHO. Em colaboração para o projeto de história oral de Ipirá-12/07/1985.

TOMBO DAS TERRAS DA CASA DA TORRE. Annaes do Archivo Público da Bahia. Anno III, vols. IV, p. 56-92. Ver também Calmon (1958: 135 e ss); e o testamento de Garcia D'Ávila citado por Calmon: 222.

TRANSCRIÇÃO DA GRAVAÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COLHO. **Projeto História Oral de Ipirá**. 12/julho de 1985.

ENTREVISTAS

DEPOIMENTO DE EDIVAN DOS SANTOS: professor e estudante de Licenciatura de Educação do Campo da UFRB/ Feira de Santana. Ata da associação dos moradores da Olaria: 15/07/2008. Grupo focal 03.

DENILSON LIMA DOS SANTOS. Entrevista concedida no dia 20/01/2014. Grupo focal 05.

EVANDRO DOS SANTOS VIERA. Entrevista concedida no dia 27/04/2010. Grupo focal 04.

ELEOTÉRIO DA SILVA VIEIRA, nascido em 19/04/ 1947, morador da Olaria. Entrevista concedida no dia 29/08/2012.

F P, nascido em 15/10 de 1902, morador da Olaria, entrevista concedida em 27/04/2010.

Joemia Xavier, nascida em 10/07/1969, agente de saúde da comunidade, moradora da Olaria e membro do terreiro. Entrevista concedida no dia 15/08/2008.

JSS. Entrevista concedida no dia 04/05/2013. Nascido em 20/10/ 1930. Grupo focal 01.

Letícia Marinho Alaôr (delegada). Entrevista concedida no dia 04/03/2006. Grupo focal 05.

S J P, lavradora, mãe de dois filhos, nascida em 03/12/85, residente na Olaria. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora. Entrevista concedida no dia 07/05/2008. Entrevista concedida no dia 07/05/2008. Grupo focal 02

UBS. Lavrador, nascido em 13/02/1954. Entrevista concedida em 25/09/2012.

MS, moradora da comunidade, nascida em 23/07/1956. Entrevista concedida no 25/09/2012, grupo focal 0 2.

W C: psicólogo que trabalhou no CRAS de Irará e participou do processo de fundação. Essa entrevista foi concedida em 28/09/2012. Grupo focal 05.

P S. Jovem de comunidade: nascido em 23/07/1991. Entrevista concedida em 16/07/ 2012. Grupo focal 03.

P J: morador da comunidade de Olaria, lavrador, nascido em 23/09/1955. Entrevista concedida em 25/09/2012, grupo focal 03.

PO. Lavrador, nascido em 24/01/1959, residente na comunidade da Olaria. Entrevista concedida no dia 07/05/2012. Grupo focal 02.

M A V, lavradora, nascida em 22/10/1947, residente na Olaria. Entrevista concedida no dia 07/05/2008. Grupo focal 02.

TR. Moradora da Olaria, nascida em 30/01/1982. Entrevista concedida em 24/05/2011. Grupo focal 03.

UP. Moradora da Olaria. Entrevistada do grupo focal 03. Entrevista concedida em 07/09/2011.

AS. Moradora da comunidade. Entrevista concedida no dia 29/08/2011. Grupo focal 02