

ETNICIDADE E LUTAS SOCIAIS NO CAMPO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UM ESTUDO DE CASO

ETHNICITY AND SOCIAL STRUGGLES IN RURAL AREAS IN CONTEMPORARY BRAZIL: A CASE STUDY

Paulo S.C. Neves¹

RESUMO

Nesse texto analisamos como os processos de autoreconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos são influenciados e, ao mesmo tempo, estão influenciando as lutas sociais agrárias. O trabalho de campo foi realizado junto a uma comunidade do sertão do estado de Sergipe, região de forte presença do MST e de outros movimentos sociais agrários. Após diversos anos de lutas pela posse da terra, inclusive com a criação de uma associação de agricultores, o grupo reivindica o estatuto de comunidade remanescente de quilombos no início dos anos 2000 junto à Fundação Palmares, dando início assim a um processo, ainda em curso, de demarcação do território comunal. Para além do que essa experiência tem de semelhante com diversos outros casos no país, temos aqui um excelente exemplo empírico de como as ressignificações identitárias das comunidades de remanescentes quilombolas alimentam-se de memórias sociais marcadas por experiências de organização coletiva para obter a posse da terra. Em termos teóricos, isso significa rediscutir a emergência enquanto atores coletivos das comunidades negras rurais como uma tentativa de conciliação entre demandas por reconhecimento identitário e demandas por redistribuição de recursos econômicos. O que aproxima essa discussão de interessante debate sobre os critérios de justiça nas sociedades atuais por algumas correntes da filosofia política contemporânea, sobretudo no que diz respeito à complementaridade das demandas por reconhecimento com as demandas por redistribuição.

Palavras-chave: Quilombos. Lutas Sociais no Campo. Reconhecimento.

¹ Professor da Universidade Federal de Sergipe, é doutor em Sociologia e Ciências Sociais pela Université Lumière Lyon2, Bolsista Produtividade do CNPq. E-mail: pscneves@hotmail.com.

ABSTRACT

In this text, we analyze how the processes of self-recognition of remaining quilombo communities are influenced and at the same time, are influencing the agrarian social struggles. Fieldwork was conducted with a state of the backcountry community of Sergipe, a region with strong presence of the MST and other agrarian social movements. After several years of struggle for land, including the creation of an association of farmers, the group claims the status of remaining community of quilombos from the early 2000s with the Palmares Foundation, thus beginning a process, still ongoing, of demarcation of the communal territory. Apart from the similar experience to several other cases in the country, we have an excellent empirical example of how identity resignifications of quilombo remnants communities feed on social memories marked by experiences of collective organization for land ownership. In theoretical terms, this means re-discuss the emergency of rural black communities as collective actors in an attempt to reconcile demands for identity recognition with demands for redistribution of economic resources. This fact brings to this discussion an interesting debate on the criteria of justice in contemporary societies by certain currents of contemporary political philosophy, especially with regard to the complementarity of demands for recognition with claims for redistribution.

Keywords: Quilombo; Social Struggles in Rural Areas; Recognition.

Introdução

Este texto é fruto de trabalho de campo desenvolvido entre 2008 e 2009 com vistas à elaboração de um laudo de reconhecimento da comunidade quilombola Serra da Guia, na fronteira entre os estados de Sergipe e da Bahia. No estado de Sergipe, eram quinze as comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares nesse período, com as quais mantínhamos diálogos através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), da Universidade Federal de Sergipe (UFS). No início de 2008 foi firmado convênio com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária de Sergipe (INCRA/SE) para realização de dois relatórios antropológicos: Relatório Antropológico do Território da Comunidade Quilombola de Serra da Guia e Relatório Antropológico do Território da Comunidade Quilombola Luziense.

A partir do planejamento inicial das atividades foram formadas duas equipes divididas por área geográfica de atuação. A primeira, coordenada por mim e pelo antropólogo Hippolyte Brice Sogbossi, ficou responsável pela pesquisa e elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade de Serra da Guia, no município de Poço Redondo, região do Sertão sergipano, composto por aproximadamente 100 famílias. A segunda equipe, coordenada pelos professores Frank Marcon e Wellington Bomfim, ficou responsável pela elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Luziense, localizada no município de Santa Luzia do Itanhhy, litoral do Sul do estado sergipano, com 855 famílias em 2012.

Desse modo, as pesquisas que deram origem a esse texto foram realizadas entre maio de 2008 e outubro de 2009, período em que os pesquisadores e sua equipe, além de terem feito observação direta do cotidiano social, cultural, religioso e econômico da comunidade, realizaram entrevistas formais com pessoas bem informadas sobre a história da comunidade (quer fosse por questões de idade ou por implicação no processo de reconhecimento quilombola), além de diversas conversas não formalizadas com outros membros do grupo. Além disso, foram aplicados 66 questionários, os quais deram-nos importantes informações sobre o perfil sócio-econômico do grupo.

A título complementar, foram realizadas ainda pesquisas bibliográficas e em arquivos a fim de identificar elementos que pudessem nos auxiliar

na contextualização da história do grupo e dos processos sociais que se abateram sobre o mesmo.

O texto que se segue corresponde às partes que ficaram sob a minha responsabilidade ao longo do trabalho de campo e na escritura do relatório final.

1. Alguns conceitos em revista

A adoção do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição de 1988, estabelecendo o direito à terra das comunidades rurais remanescentes de quilombos, ensejou um movimento importante de comunidades rurais que, tendo preservado uma identidade étnica marcada por valores afro-brasileiros, verão no dispositivo constitucional a possibilidade de obter a legalização da posse de suas terras com base na ancestralidade negra. Na verdade, mais que a reivindicação de um passado quilombola, o que vai mobilizar estes grupos sociais será o próprio reconhecimento de sua existência atual enquanto “comunidades negras”, enquanto grupos com identidade e cultura próprias e enquanto grupos com direitos à posse de suas terras.

Neste sentido, a enxurrada de pedidos de reconhecimento de terras de remanescentes quilombolas² expressa, para além da veracidade histórica (por sinal de difícil comprovação em se tratando de comunidades que têm na oralidade o principal elemento de fixação da memória), a demanda pelo reconhecimento social de grupos, até então, excluídos e submetidos a um estranho processo de invisibilidade³.

Trata-se, pois, de demandas por uma nova dignidade e uma nova

² O dispositivo constitucional vai desencadear a organização de diversas comunidades negras rurais: quando da adoção do texto constitucional, estimava-se que o número de comunidades que seriam beneficiadas não ultrapassaria uma dezena, mas já em 1994, no 1º Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela Fundação Palmares, cerca de 100 comunidades se fizeram presentes. Atualmente, segundo dados da Fundação Cultural Palmares (órgão vinculado ao Ministério da Cultura), haveria 511 Comunidades Remanescente de Quilombos conhecidas no Brasil, mas com estimativas de que este número ainda possa aumentar bastante, à medida em que o conhecimento da realidade rural brasileira se aprofunde.

³ Invisibilidade para a qual Leite (1996) vem chamando a atenção em seus trabalhos.

cidadania, expressas na luta pelas terras tradicionalmente ocupadas pelos grupos. Além disso, o dispositivo constitucional vai ser o catalisador de um movimento novo no campo brasileiro: a recuperação e a reivindicação de uma etnicidade negra, pautada em uma ancestralidade tida como (ou em vias de se tornar) perdida. Deste modo, como os trabalhos de Arruti (1997 e 2006) nos mostram, o processo de reconhecimento da comunidade de Mocambo (no município de Porto da Folha, Sergipe) vai induzir outras comunidade negras rurais da região a se organizar e a reivindicar uma ascendência negra quilombola.

De todo modo, o grande número de remanescentes “descobertos” vem demonstrar que a realidade destes grupos tem, na verdade, uma importância muito maior do que a que fora inicialmente suposta: aquilo que se pensava limitado a poucos grupos rurais revelou-se concernir muitas comunidades pelo país afora.

Talvez tenha sido exatamente esse desconhecimento que explica a aprovação do artigo 68 na constituição de 1988, o qual interfere em um item tão sensível e explosivo da política brasileira como a questão agrária. Isto se torna evidente quando se constata as dificuldades em se passar do reconhecimento das comunidades como remanescente de quilombos à legalização das terras ocupadas tradicionalmente por elas⁴. Apesar do efeito mobilizador das populações negras rurais do artigo 68, em termos práticos, uma série de entraves jurídicos e burocráticos tem dificultado a legalização das terras de remanescentes. Uma boa demonstração disso é que, embora a Constituição date de 1988, apenas em 1995 o governo federal reconhece a primeira comunidade como remanescente e somente em 1998 a primeira legalização da posse de terra é feita⁵.

Com isso, tornou-se mais ou menos consensual no meio acadêmico a idéia de que o conceito, tradicionalmente aceito, de quilombo pela historiografia necessita ser repensado para dar conta das inúmeras situações de comunidades que se reivindicam como quilombolas nos últimos anos. Arruti (2006), por exemplo, vai insistir sobre o fato de que o conceito de ‘quilombo é polissêmico e plástico, tendo tido uma

⁴A primeira comunidade negra reconhecida oficialmente (a de Rio das Rãs – Bahia, em 1995) até o presente momento ainda não teve a totalidade de suas terras tituladas, por exemplo.

⁵ Beneficiando as comunidades de Boa Vista, Água Fria e Pacoval no estado do Pará.

evolução bastante interessante nos últimos anos.

Se, como nos lembram Shmitt, Turra e Carvalho (2002), o conceito histórico de quilombo é devedor da forma como as autoridades coloniais os definiam (“agrupamento de negros fugidos que passe de cinco, ainda que não tenham ranchos levantados em parte despovoada nem se achem pilões neles”), no imaginário nacional permaneceu a associação entre a noção de quilombos e a experiência histórica do quilombo dos Palmares, nação dentro da nação, tentativa de recriação da África no Brasil, experiência que punha em cheque o sistema escravocrata no Brasil colônia. Essa ideia dos quilombos como uma estrutura social contra ou à margem da sociedade nacional, pôde ser consolidada graças não só ao exemplo de Palmares e outras experiências insurrecionais no período escravocrata, mas também graças à descoberta de algumas comunidades remanescentes de antigos quilombos no século XX, dentre as quais a comunidade do Cafundó, que pode ser considerada um caso paradigmático da ideia que se tinha dos quilombos: comunidades com tradições tão preservadas que mesmo uma língua própria foi mantida.

Foi certamente essa ideia de quilombo que esteve na origem dos debates que levaram à aprovação do artigo 68 das disposições provisórias da Constituição Federal de 1988 que garantia a posse das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos.

Esse dispositivo legal não só incitou diversos segmentos do campesinato brasileiro, com histórias e trajetórias diferentes e inseridos em contextos muito variados, a reivindicarem-se como remanescentes de quilombolas. Ele também levou os pesquisadores das ciências humanas e os técnicos governamentais responsáveis pela execução do dispositivo constitucional a buscarem uma compreensão das comunidades quilombolas que desse conta da gama variada de situações e de contextos ligados à questão.

Essas reivindicações e implicações vão, de certo modo, impor à agenda pública do país uma rediscussão sobre a conceituação de quilombos e de termo correlato, comunidades negras rurais. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) vai intervir nesse debate já nos anos de 1990, ao propor uma definição de quilombos onde a ênfase será dada à existência de aspectos comunitários no interior dos grupos

reivindicando a situação quilombola, bem como à permanência entre os mesmos de elos societários e culturais forjadores de uma identidade própria.

Desse modo, o viés historiográfico, de difícil investigação dada a predominância de fontes orais e à distância temporal que nos separa dos eventos originários da formação dos grupos, vai aos poucos dando lugar a uma vertente mais antropológica da discussão sobre a problemática. Essa tendência será reforçada com a assinatura pelo governo brasileiro da Convenção 169 da OIT que indica o critério da autodefinição como o único válido para a identificação dos chamados grupos tradicionais, vai definitivamente deslocar o debate da busca por critérios exteriores de classificação das comunidades quilombolas em favor de critérios simbólicos e subjetivos que interferem na auto-identidade dos grupos.

Isso vai se traduzir na redação do decreto lei no. 5.011, de 11/03/2004 (e na instrução normativa no. 20 do INCRA, em 26/09/2005) o qual coloca que, para efeito de reconhecimento de comunidades quilombolas, a autoclassificação do grupo é suficiente. Para que isso seja provado, basta que a comunidade constitua uma associação representativa e que, através de ata, seja reivindicado à Fundação Palmares o reconhecimento público da condição de comunidade quilombola⁶.

Assim, não apenas o eixo classificatório foi deslocado para o autoreconhecimento, como também se deu prioridade ao aspecto político-organizativo das reivindicações das comunidades. A identidade cultural e/ou étnica do grupo é vista pelo prisma das demandas públicas que o mesmo articula, o que implica que, de um certo modo, a organização política do grupo tem prevalência em relação a aspectos culturais e históricos.

⁶ O que não significa que o autoreconhecimento baste para ter o acesso à terra. De acordo com a instrução normativa 57 do INCRA, de 2009, as comunidades devem solicitar do INCRA os procedimentos para produzir os documentos necessários para a reivindicação de um determinado território. Esse processo será posteriormente deliberado ao nível judicial, para que a comunidade tenha a posse definitiva do território.

2. A comunidade Serra da Guia e a questão quilombola

A comunidade de Serra da Guia é composta por cerca de 100 famílias instaladas em território localizado ao pé da Serra de mesmo nome, no extremo Sudeste do município de Poço Redondo, no estado de Sergipe. A Serra da Guia faz parte de conjunto de Serras conhecido como Serra Negra, que delimita o estado de Sergipe do estado da Bahia.

Um dos municípios mais pobres do estado, Poço Redondo tem IDH de 0,536 e PIB per capita de R\$ 2.639,00. Além disso, o município é conhecido pelo fato de ser o de maior taxa de analfabetismo na região Nordeste, com 65 % de analfabetos.

Esse quadro exprime uma realidade marcada pela existência de grandes desigualdades sociais e pela precariedade social de uma parte importante da população, que é, em parte, explicada pelos períodos prolongados de seca na região e pela história da ocupação do território, onde as terras mais férteis foram apropriadas desde a época do sistema de sesmarias pelas famílias mais abastadas.

Na época colonial, a região foi ocupada por fazendas de gado, o que possibilitou a ocupação do território de forma relativamente independente da posse legal das terras, ao menos nas áreas menos férteis. Segundo Maria Thétis Nunes, a região também teria servido de refúgio para negros escravos fugidos, sobretudo nas matas cerradas da Serra Negra desde fins do século XVII, com o fim do Quilombo dos Palmares no estado fronteiro de Alagoas (NUNES, 1989, p. 202-204, apud SANTOS, 2003, p. 48).

No que toca à região da Serra Negra (inclusive a Serra da Guia), as referências históricas mencionam uma área pouco fértil, submetida a longos períodos de seca e pouco propícia a implantação de núcleos populacionais importantes, ao contrário de outros pontos do município.

Certamente vem dessa inospitalidade e dificuldade de acesso o histórico de um uso comunal da terra, como muitos depoimentos vão indicar, e de uso das Serras da região como refúgio (de negros fugidos no passado colonial e imperial, de agricultores sem terras, cangaceiros e retirantes no século XX).

Além disso, nessa região desenvolveu-se, ao longo das décadas de 1980, 1990 e 2000, diversos movimentos que, fortemente influenciados por correntes da Igreja Católica ligadas à Teologia da Libertação, vão organizar lutas para obter a posse de terras. Dessa maneira, organizações tais como os sindicatos rurais e o Movimento dos Sem Terras (MST) vão marcar a paisagem política da região, conseguindo o assentamento de diversos grupos de trabalhadores sem terras. Nesse sentido, fato digno de nota é a presença do MST na região, onde diversos assentamentos rurais já consolidados marcam a paisagem rural.

Além disso, o reconhecimento de uma comunidade quilombola nessa região ainda nos anos 1990 (ARRUTI, 2006) ampliará o repertório de mobilizações possíveis para os pequenos agricultores e trabalhadores agrícolas na busca da titulação de terras.

Com efeito, a instituição na nova Constituição de 1988 da possibilidade das terras de comunidades remanescentes de quilombos serem legalizadas vai incitar diversas comunidades no país a reivindicarem o estatuto de comunidades quilombolas. Estimava-se à época que algumas poucas comunidades estavam inseridas nessa situação, mas logo se percebeu que o termo quilombo seria ressignificado por diversas comunidades rurais que passariam a reivindicar esse estatuto (ARRUTI, 2006). Nos anos 2000, esse processo se aprofundaria com a adoção pelo país da convenção da OIT sobre povos tradicionais, segundo a qual o critério legítimo de reconhecimento e identificação das comunidades passa a ser o autoreconhecimento.

Com isso, o número de comunidades rurais reivindicando-se como remanescentes de quilombos vai aumentar de forma exponencial⁷. O que pode ser interpretado de formas diferentes, mas complementares: a) por um lado, como a consequência de uma realidade agrária marcada por um histórico de desigualdades no acesso à terra, onde as expropriações, grilagens e conflitos armados sempre estiveram presentes; b) pela percepção da parte de diversas comunidades de que a via pelo reconhecimento enquanto comunidade quilombola seria mais fácil que pela via de mobilizações de ocupação de terras, estratégia usada pelo MST e outros movimentos sociais do campo e c) a existência de memórias sociais passíveis de serem agenciadas de forma a constituírem

⁷ Elas eram poucas dezenas no início dos anos 1990, atualmente elas são mais 1300.

as bases de uma reivindicação étnica constitutiva da identidade de comunidades quilombolas.

É nesse contexto que a comunidade de Serra da Guia passa a reivindicar-se como remanescente de quilombos, processo que iremos analisar abaixo.

3. Territorialidade e Identidade

Um dos pontos básicos da autodefinição dos grupos enquanto quilombolas é a relação que eles estabelecem com o espaço físico que os cerca, ou seja com a territorialidade. Além disso, as relações que os indivíduos estabelecem entre si, seja ao nível de parentesco ou de ações econômicas coletivas é também um importante critério de autodefinição das comunidades.

Em suma, a definição dos grupos depende de sua autodenominação, mas essa não se faz de modo independente da dinâmica social em que o grupo está inserido. Dinâmicas sociais que mudam com o tempo e assim fazem o grupo re-atualizar sua identidade.

Assim, o período de permanência da comunidade no território reivindicado, pode ser um critério importante para a definição de sua identidade social. Tempo de permanência que cria uma territorialidade específica do grupo, pautada na definição de fronteiras espaciais que se enraízam em uma memória marcada por eventos importantes para o grupo.

Por territorialidade entendemos aqui a relação simbólica que um indivíduo ou coletividade estabelece com o seu ambiente físico. Nessa relação, ganham importância os aspectos econômicos, sociais e simbólicos. Assim, o tipo de uso econômico ou a forma como o espaço é representado simbolicamente fazem parte da territorialidade de um grupo ou indivíduo. Nesse sentido, é pertinente dizer-se que com relação aos grupos negros rurais, a territorialidade é um elemento essencial de definição da identidade coletiva. Não apenas porque é da terra que esses grupos tiram o sustento como também porque é em torno da terra que eles constroem sua memória social, bem como alguns aspectos importantes da cultura do grupo.

Tome-se o caso da Serra da Guia, por exemplo. A relação que o grupo estabelece com a Serra de mesmo nome é fundamental para se entender a identidade do próprio grupo. Segundo os relatos dos moradores mais antigos, era na Serra que, desde tempos imemoriais, os moradores da comunidade vinham buscar água e plantar pequenas roças em épocas de seca prolongadas. Era na Serra ainda que eles enterravam seus mortos, como a querer que estes tivessem um repouso eterno menos duro e mais harmonioso que a vida cotidiana do pé da Serra. Era, e ainda é, na Serra que se realizavam as festas religiosas em homenagem aos antepassados, cultuados e reverenciados como ponte entre o mundo terreno e pleno de dificuldades e o mundo mágico e religioso, onde a Serra ocupa um lugar importante.

Uma prova de que isso é importante para os moradores da comunidade é o fato de que a principal comemoração do grupo (uma série de novenas) faz-se no cemitério que está situado no topo da Serra, apesar das dificuldades de acesso e de logística para a organização da festa. Da mesma forma, a capela construída pela comunidade quando do início do processo de reconhecimento enquanto remanescentes de quilombolas está situada em uma das elevações que compõem a Serra.

Não é de se admirar, pois, que o nome da Serra sirva como referência para a autoclassificação do próprio grupo: todos são "da Guia", oriundos ou habitantes "da Guia", a começar pela líder da comunidade, conhecida por todos como "D. Zefa da Guia". "A Guia" aqui é mais que um topônimo usado de forma adjetivada para nomear o grupo. Este termo é a expressão da própria identidade territorializada do grupo. Ele mostra o quanto o grupo permanece ligado ao lugar, independente do modo de vida comunal ter sido inviabilizado em parte quando da privatização da posse e do uso da terra, e a consequente expulsão de uma parte importante dos moradores da comunidade, a partir dos anos 70.

O que explica, por exemplo, a vontade de retornar à Serra que expressaram diversos moradores que durante o processo de expulsão da terra se instalaram em outros estados ou em outras cidades do estado de Sergipe. Esses membros da comunidade, embora distantes, permanecem ligados ao lugar, seja pelos laços de parentescos com moradores que permaneceram, seja pelo projeto alentado por eles de voltar a cultivar a terra e que se tornou possível pela reivindicação quilombola.

Em vários depoimentos recolhidos, algumas informações importantes sobre o histórico da ocupação da terra apareceram. Por exemplo, a de que a posse da terra do grupo deu-se por alguém que fazia parte do grupo. Nos primeiros relatos recolhidos, essa pessoa era alguém que negociava (que “roubava coisas”, segundo alguns relatos), e que apareceu um dia com o título da propriedade das terras. Antes, todos tinham suas roças individuais no pé da serra, mas usavam as outras terras de forma coletiva, para criar pequenos animais, tirar madeira, etc.

Assim é que, nesses relatos, por volta dos anos 70, teria aparecido alguém com o título da terra, deixando apenas uma tarefa de terra para cada um dos moradores do local. Estes tinham apenas casas de palha, por isso não podiam provar que estavam na terra há mais tempo. Em seu relato, a líder e matriarca da comunidade teria resistido, ido à justiça em busca de seus direitos e, usando o direito ao usucapião, ela teria a muito custo obtido 120 tarefas de terras devido ao fato de que seu sogro habitava o local há várias décadas. Assim, por ter ela lutado por seus direitos na justiça a posse da terra de sua família teria sido legalizada.

De todo modo, em seu relato ficou claro o fato de que a discussão quilombola foi facilitada pelo fato de que a memória do uso da terra coletivo ainda está nas memórias dos mais velhos, bem como a expropriação das terras (que segundo o mesmo relato se situaria por volta do início dos anos 70 e, segundo outro morador, o presidente da associação, seria por volta de meados dos anos 60).

Maiores detalhes desse processo só foram obtidos com o tempo. Que anteriormente aos anos 70 o uso do território se dava de forma coletiva não parece haver dúvidas, pois, mesmo depoentes que são contrários ao processo de reivindicação quilombola o reconhecem. As lavouras eram feitas em locais próximos aos tanques de água que se formam nas pedras (única fonte de água em períodos de seca) e, como a terra não tinha dono, cada família instalava-se, durante um período, onde lhe parecesse melhor. Provavelmente, as mudanças obedeciam à lógica de deixar a terra repousar depois de uma ou duas colheitas.

Isso ocorria em um território que os antigos falavam em termos de “uma légua de sombra de Serra”. Ou seja, a comunidade utilizava de forma comunal as terras da Serra e cerca de seis quilômetros de raio a partir do pé da Serra.

Em períodos de secas prolongadas, as famílias subiam à Serra e lá plantavam culturas de ciclo curto (mandioca, feijão, etc.) aproveitando-se do fato de que nas áreas de altitude mais elevada a quantidade de água era maior que na parte baixa do território.

Quando o senhor conhecido como “João da Guia”, ele próprio membro da comunidade e tio de D. Zefa e de Seu Alexandre, apareceu com o título de propriedade de toda essa área, muitos conflitos surgiram. Pelos relatos colhidos, o Sr. João da Guia alegava ter comprado as terras do Sr. Antônio Brito, dono de fazendas nas áreas próximas ao Rio São Francisco.

O impasse teria sido resolvido com a intermediação de alguns donos de cartórios que, segundo os relatos, para evitar “um banho de sangue”, teriam convencido Seu João da Guia a negociar e ceder uma parte do território aos moradores que pudessem provar que lá estavam há muito tempo. Dessa forma, documentos de venda fictícia foram assinados para garantir e justificar a legalização de títulos de propriedades aos moradores, sem por em questão a legalidade da escritura original que Seu João da Guia possuía e que lhe garantia a propriedade das terras.

Com isso, muitas famílias obtiveram lotes extremamente pequenos, menores que 5 tarefas de terra, enquanto que outros teriam conseguido até 150 tarefas (a família de D. Zefa e de Seu Alexandre ficou com 120 tarefas). Ora, dadas as condições que foram criadas, com a impossibilidade de utilizar as áreas que antes eram de uso comum, os lotes menores eram inviáveis economicamente, levando os seus proprietários a venderem os seus lotes e partirem para outros locais, em geral cidades maiores.

Alguns conseguiram emprego de vaqueiro nas fazendas dos fazendeiros que compravam os pequenos lotes e parte do território que ficara com Seu João da Guia.

Este parece ter sido usado pelos fazendeiros, segundo os relatos obtidos, pois o mesmo vendeu rapidamente toda a terra que ficara em seu nome, sem, contudo, obter grandes lucros. Todos dizem que ele “morreu sem ter onde cair morto”, para indicar que ao final da vida ele estava em uma situação tão difícil quanto os outros moradores da Guia.

4. Quilombos e lutas sociais

Como vemos, a situação na Serra da Guia segue um esquema próximo à situação de outros pequenos agricultores que perdem suas terras para grileiros. Contudo, a memória dessa expropriação pelos moradores mais antigos, associada ao fato da região do Sertão de Sergipe ser uma região onde os conflitos de Terra tem ensejado diversos movimentos de pequenos agricultores (quer seja o MST ou sindicatos de agricultores), fez com que o grupo se organizasse. Essa organização vai dar-se inicialmente em uma associação de pequenos agricultores e posteriormente em torno da associação quilombola (que emblematicamente porta o nome do avô “caboclo” de Seu Alexandre e que é visto como o mais antigo membro das famílias da Guia a se instalar na Serra).

Ou seja, como a expropriação pôde ser mobilizada pelas memórias dos mais velhos, tornou-se possível a organização da luta pela terra. O interessante nesse caso é verificar como se deu essa organização e como essa luta acabou migrando para a luta por reconhecimento quilombola. Talvez a presença da igreja, ou o fato do reconhecimento do Mocambo, comunidade quilombola próxima e onde alguns moradores da Serra da Guia têm parentes longínquos, ou interesse de militantes de movimentos negros, como parece mostrar o fato de que tanto o relato de D. Zefa, como o de Enock indicam Belarmino (membro de uma comunidade vizinha à Serra da Guia, com militância no movimento quilombola em Sergipe) como o iniciador da discussão sobre quilombo na comunidade, "ensinando" à comunidade o que eles eram realmente, possa explicar esse fato.

Mas certamente isso não teria sido possível sem a existência de elementos que pudessem legitimar essa opção dos membros da comunidade, tal como um antepassado escravo fugitivo.

Algo que parece ir nesse sentido é o relato da origem da comunidade. A referência ao quilombo dos Palmares aparece no relato de D. Zefa, mas também no de Belarmino. Os primeiros negros na Serra Guia teriam sido escravos fugidos que conseguiram escapar da repressão ao quilombo dos Palmares no final do século XVII.

Um outro mito fundador citado rapidamente por alguns membros do grupo foi a história de uma índia que teria sido capturada por negros fugidos e que teria sido a matriarca do grupo. Essa história foi contada por Belarmino, mas poucos a mencionaram depois.

Como surgiram essas versões dos fatos? Pergunta de difícil resposta nesse momento, mas que de todo modo tem pouca importância. O importante aqui é que a reivindicação quilombola já está ensejando uma espécie de legitimação mítica sobre as origens do grupo... Parece estar havendo aí um diálogo entre discursos militantes e produção acadêmica, os primeiros buscando nos segundos as informações legitimadoras de seus discursos. Assim, por exemplo, Belarmino citou várias vezes, durante minha primeira visita ao grupo, as teses do historiador Décio de Freitas sobre os quilombos móveis. Do mesmo modo, ele citou a dissertação de mestrado em arqueologia de Fabrícia Oliveira Santos sobre a ocupação humana na Serra e defendida na Universidade Federal de Sergipe em 2003.

Ou seja, essa versão deve ter sido construída como uma interpretação livre de alguns trabalhos acadêmicos sobre as revoltas escravas e sobre a ocupação humana do território. Porém o que é importante a sublinhar aqui é que essas versões encontram ecos na memória social preservada pelo grupo sobre a ocupação do território reivindicado.

Assim, por exemplo, aparece em vários relatos de membros da comunidade a história de que o avô do Sr. Alexandre, hoje com mais de setenta anos, veio para a Serra fugindo da escravidão em Pernambuco. Esse avô fugitivo teria falecido com mais de oitenta anos, no início dos anos 1940, pois, segundo os relatos recolhidos, a morte do avô ocorrera quando Seu Alexandre era ainda menino e o avô já bastante idoso, “engatinhando como menino”. O que dá verossimilidade histórica à versão, pois isso significa que o avô mítico teria nascido por volta de 1860, quando a escravidão ainda não fora abolida.

Esse antepassado, conhecido como o “Caboclo Manuel Vicente” teria sido “caboclo” (que no sertão significa tanto índio, como alguém de pele escura e cabelo liso) e curandeiro renomado, tanto que, ainda segundo os relatos, algumas pessoas vinham desfazer com ele “trabalhos” de pais de santo de Cachoeira. Esse aspecto religioso é revelado ao mesmo

tempo em que se ressalva que isso se dava no tempo em que havia “batusques por aqui”.

Essa referência à meia voz a um passado de antepassados escravos e que praticavam ritos religiosos vistos como feitiçaria, mostra o quanto o processo de reconhecimento quilombola está despertando uma memória escondida, mantida em segredo por décadas de auto-repressão e de recalques com relação à origem negra do grupo. A preferência ao termo caboclo, ou vontade de negar as práticas religiosas dos antepassados mostram isso, apesar de alguns membros da comunidade dizerem-se espíritas ou rezadores.

Assim, o processo de reconhecimento quilombola estaria fazendo emergir uma memória esquecida até então, ao mesmo tempo em que está possibilitando a aceitação de um passado ligado à escravidão. O que vai, por sua vez, facilitar a emergência de uma identidade de negros quilombolas entre os membros do grupo, inclusive entre os mais jovens.

Um outro ponto importante que vai nesse sentido é a questão da religiosidade. D. Zefa, parteira e rezadeira, descreve-se como espírita kardecista, embora faça referências ao longo do seu discurso a santos católicos e ao Padre Cícero (ela inclusive mandou construir uma capela para São Benedito, no alto de um morro). Além disso, ela é rezadeira e benzedeira, “uma herança materna” em suas palavras, muito respeitada na região, tendo recebido a visita de várias pessoas para curar-se, inclusive de outros estados. Por isso, inclusive, ela foi objeto de um programa do GLOBO REPORTER⁸.

Mais uma vez, estamos diante de indícios muito claros de um passado religioso sincrético com elementos importantes que indicam a presença de formas religiosas africanas na região. Elemento que explica, de certo modo, o agenciamento da reivindicação quilombola pelo grupo.

De todo modo, algo que se tornou evidente é que a reivindicação do grupo enquanto quilombola tem repercussões na sua visibilidade social e, portanto, no seu poder de negociação com o mundo político. Em uma das visitas da equipe, foi-nos informado que D. Zefa estava esperando um telefonema de alguém de Recife que ligara antes e que ficou de

⁸ Programa Jornalístico semanal da Rede Globo de Televisão.

retornar a ligação para acertar detalhes sobre a ida de uma equipe técnica para melhorar as estradas de acesso à comunidade. Nesse mesmo momento, havia um grupo de pessoas da cidade de Pedro Alexandre (Serra Negra), os quais eram políticos que haviam dado ajuda à comunidade através de doações de alimentos e roupas aos membros mais necessitados.

Ou seja, mais uma vez ficou evidenciado o papel de mediadora exercido por D. Zefa entre a comunidade e o mundo externo, sobretudo no que diz respeito ao mundo político. Esse papel público de D. Zefa acabou despertando o interesse dos políticos, os quais tentam cooptá-la e trazê-la para seu campo de apoios. A relação estabelecida por ela com esses políticos passa por relações de trocas de favores claramente explicitados: os políticos ajudam a sua família especificamente ou a comunidade de um modo geral e ela dá apoio aos mesmos nas disputas eleitorais.

Isso tudo mostra como a reivindicação quilombola significa não apenas a reivindicação de um território que era anteriormente usado em comum pela comunidade da Serra da Guia e que foi apropriado individualmente por um dos habitantes da região, antes de ser partilhado entre fazendeiros e, em menor medida, algumas famílias da comunidade. Vimos já como esse sentimento de expropriação gerou uma forma específica de territorialidade, de apego a uma terra que “já foi nossa, mas não é mais”, que estrutura a própria identidade do grupo.

O que é necessário ressaltar também é que essa reivindicação significa ao mesmo tempo a visibilidade simbólica da comunidade para o exterior. O reconhecimento público de que a “Guia” não era apenas um conjunto de famílias que moravam na região, mas sim um grupo constituído em torno de um projeto comum. Se no passado a Serra da Guia era vista como uma área de pobreza extrema que propiciava a prática da prostituição pelas mulheres –na região era comum a alcunha de Serra das Cachorrinhas para a Serra da Guia–, a reivindicação quilombola vai ter o significado de uma revalorização simbólica de um grupo visto até recentemente como excluído e sem recursos políticos.

Conclusão

Tudo isso mostra-nos uma outra dimensão da luta pela terra no Brasil. Uma dimensão em que a luta por melhores condições de vida dá-se em paralelo à emergência de reivindicações por reconhecimento étnico por comunidades negras, buscando assim agenciar uma memória social (HALBWACHS, 2004) ainda marcada por reminiscências de violência e êxodo na construção de uma identidade étnica. Algo, pois, próximo dos processos de etnogênese descritos por Fredrick Barth (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998), e das resistências étnicas descritas por Gossiaux (1997).

Nesse sentido, a busca identitária não está em contraposição com as lutas e reivindicações pela melhoria das condições de vida da comunidade. Ao contrário, esses dois pólos se influenciam mutuamente, estando intimamente ligados. Um caso de conexão entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição pelos bens materiais, o que alguns autores contemporâneos (FRASER, 2001) têm apontado como o critério de justiça que corresponde melhor às características de nossas sociedades contemporâneas.

De todo modo, o que diversos estudos (ARRUTI, 2006; AZEVEDO, CASTRO, 1993; ALMEIDA, 2011; ASSUNÇÃO, 2009; CARVALHO, DORIA, OLIVEIRA JR, 1996; LEITE, 1996) mostram é que as reivindicações de comunidades quilombolas por seus territórios estão reconfigurando a luta pela terra no país, conferindo-lhe um carácter étnico evidente. Fato que deve ser melhor estudado para entendermos as dimensões do fenômeno e as suas consequências para a discussão fundiária entre nós.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ARRUTI, J. M. **Mocambo. Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru: EDUSC, 2006.

_____. Por uma história à contraluz: as sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o Mocambo. **Palmares Em Revista**, Brasília, v. 1, n.1, p. 71-96, 1997.

ASSUNÇÃO, L. **Jatobá: ancestralidade negra e identidade**. Natal: EDUFRN, 2009.

AZEVEDO, R., CASTRO, E. **Negros do Trombetas: Guardiões de Matas e Rios**, Belém, UFPA, 1993.

CARVALHO, J. J., DORIA, S. Z. e OLIVEIRA JR, A. N. de (org.). **O Quilombo dos Rios das Rãs: Histórias, Tradições, Lutas**, Salvador, EDUFBA, 1996.

FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age. In: SEIDMAN S., ALEXANDER, J. (orgs.). **The new social theory reader**. Londres: Routledge, p. 285-293. 2001.
GOSSIAUX, J. F. Ethnicité, Nationalités, Nation. In: ABELES, M., e JEUDY, H. P. **Anthropologie Politique**. Paris: Armand Colin, 1997. p.27-40.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

LEITE, I. B. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação. In: LEITE, I. B.(org.), **Negros no Sul do Brasil (Invisibilidade e Territorialidade)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 33-56.

POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J.. **Teorias da Etnicidade** (seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth). São Paulo, UNESP, 1998.

SANTOS, F. O. **Serra da Guia: marcas da ocupação humana na paisagem de Poço Redondo/SE**. 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão.

SCHMITT, A., TURATTI, M. C. M. e CARVALHO, M. C. P. A Atualização Do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas Definições Teóricas. **Ambiente e Sociedade**, ano 5, no. 10, 2002, p. 1-8.

Recebido em 25/05/2016
Aprovado em 30/06/2016