

**REINTRODUZINDO O RELATÓRIO HISTÓRICO-
ANTROPOLÓGICO DO MOCAMBO DE PORTO DA
FOLHA VINTE ANOS DEPOIS**

**RE-INTRODUCING THE HISTORICAL-
ANTHROPOLOGICAL REPORT OF THE MOCAMBO
TWENTY YEARS LATER**

José Maurício Arruti¹

Para dona Maria e Maripaulo (*in memoriam*)

RESUMO

Este é o relatório histórico antropológico da comunidade do Mocambo, produzido entre 1995 e 1997 como peça do processo de reconhecimento desta comunidade como remanescente de quilombos. O relatório descreve características gerais deste grupo social, seus usos da terra, suas relações com demais grupos sociais vizinhos, em especial os índios Xokó, assim como uma descrição do conflito fundiário que deu origem à mobilização quilombola. Para isso o relatório reflete também sobre o modo de organização da memória do grupo e sua relação com a história regional. A diferença desta versão com relação ao texto do relatório original é o acréscimo de uma nova introdução, na qual oferecemos uma ampla contextualização do trabalho e acrescentamos considerações críticas sobre dois tópicos: a relação entre o princípio da auto-atribuição e as controvérsias públicas produzidas em torno do reconhecimento, e sobre o equilíbrio ou a oscilação entre o caráter técnico e o caráter científico dos Relatórios e Laudos antropológicos.

Palavras-chave: Quilombo. Antropologia Pública. História Regional. Controvérsia Pública. Processo de Reconhecimento.

¹ Historiador, antropólogo, professor do Departamento de Antropologia do IFCH / UNICAMP, jmarruti@unicamp.br

ABSTRACT

This paper is the historical-anthropological report of the Mocambo, produced between 1995 and 1997 as part of the recognition process of this community as a 'quilombo'. The report describes the general characteristics of this social group, their land uses, its relations with other neighboring social groups, especially the Xoko Indians, and a description of the land conflict that originated the quilombola mobilization. The report also analyzes how the memory of the group is organized and its relationship to regional history. The difference from this text compared to the original report is the addition of a new introduction, which offers a wide context of the work and adds two critical considerations: the relationship between the principle of self-attribution and public controversies produced around this recognition, and the balance or the oscillation between the technical nature and the scientific character of anthropological reports.

Keywords: Quilombo. Public Anthropology. Regional History. Public Controversy. Recognition.

Apresentação

O ‘Relatório Histórico-Antropológico Do Mocambo De Porto Da Folha’ resultou do convite, que me foi feito em 1995 pela da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para que atuasse, inicialmente apenas como “observador”, nas negociações relativas ao processo de reconhecimento oficial do Mocambo como comunidade remanescente de quilombos. Naquele momento o processo de reconhecimento era encaminhado pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), mas esbarrava em uma interdição imposta pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O conflito fundiário que motivava a demanda de reconhecimento do Mocambo inicialmente lhes opunha – primeiro como “trabalhadores rurais” e depois como “posseiros” – aos proprietários da fazenda vizinha. Mas, na medida em que o processo de judicialização do conflito avançou e eles se deslocaram classificatoriamente de “posseiros” a “quilombolas”, o campo de conflitos locais também se complexificou, passando a incluir a comunidade indígena Xokó, dos quais são vizinhos e parentes.

Por não apenas envolver, mas também opor duas comunidades étnicas, este era um caso mais que adequado para acionar o convênio que acabara de ser firmado entre a ABA e a FCP, tendo em vista responder às dúvidas levantadas pelo, então, novíssimo tema das comunidades quilombolas. De outro lado, a situação se encaixava perfeitamente em meus próprios interesses de pesquisa: os trânsitos empíricos (históricos e sociológicos) e as homologias teóricas (etnicidade e territorialização) entre os processos de emergência e reconhecimento étnico de indígenas e quilombolas².

O tema dos “remanescentes de quilombos” ainda era largamente indefinido. Do lado do próprio movimento quilombola, o número de comunidades estimadas no Brasil já havia dado saltos desde 1988, mas ainda não havia alcançado o seu primeiro milhar. No campo da atuação governamental, ainda estava em aberto a quem caberia a responsabilidade sobre o tema, com iniciativas – às vezes discrepantes – sendo tomadas pela FCP, pelo INCRA (conforme a inclinação política de uma ou outra Superintendência Regional) e

² Este interesse ganhou a forma do projeto de doutorado submetido ao Museu Nacional e publicado no ano seguinte (ARRUTI, 1997), sendo que a sua passagem e conexão com pesquisa anterior seriam explicitadas em um artigo comparativo da relação negro-indígena nos contextos pankararu e xokó (ARRUTI, 2001).

por uns poucos Institutos de Terra estaduais (especialmente os de São Paulo e do Pará). No campo jurídico, a necessidade de regulamentação do artigo constitucional ainda era objeto de debate e, justo em 1995, dois Projetos de Lei propostos pelos deputados do Partido dos Trabalhadores, Alcides Modesto e Benedita da Silva, disputavam precedência com relação a isto³. No campo acadêmico, finalmente, os anos de 1995 a 1997 foram marcados pela publicação de trabalhos fundamentais na delimitação do tema, uma verdadeira inflexão na pesquisa acadêmica sobre quilombos na História e sobre comunidades negras rurais na Antropologia. Dissertações e teses, assim como projetos de pesquisa mais ambiciosos apenas começavam a vir a público, na forma de artigos, monografias e coletâneas, abrindo um “campo” de estudos que aos poucos seria nucleado em alguns poucos laboratórios universitários e organizações não-governamentais.⁴

Se for possível falar de um *clima* da conjuntura, eu diria que naquele momento a sensação – ao menos para mim, mas creio que não só – era de surpresa com a descoberta de uma realidade secularmente invisibilizada, de assombro com as potenciais dimensões sociais, culturais e políticas que a sua emergência podia alcançar, ao mesmo tempo que de solidariedade com as novas demandas a que ela dava lugar. Desde então, a luta política passou da surpresa ao entusiasmo e deste à ferocidade, até que se aquietasse novamente sob a força da inação governamental, das ameaças legislativas, da censura de uma imprensa interessadamente omissa e diante do impasse jurídico, cuja solução vem sendo estrategicamente adiada há 13 anos pelo Supremo Tribunal Federal. Ao longo deste período, algumas coisas avançaram, outras foram e voltaram, enquanto outras simplesmente parecem não ter saído do lugar. Certamente avançamos na compreensão histórica e antropológica do fenômeno, mas tais avanços não são homoganeamente compartilhados entre os campos acadêmico, político, jurídico e da administração pública. Por isso, voltar a este relatório, passados 20 anos, pode ter alguma utilidade – ainda que arqueológica – para pensar as continuidades e

³ Coincidentemente, a viagem de retorno da primeira visita ao Mocambo me proporcionou assistir à histórica reunião que, em um salão do Congresso Nacional (DF).

⁴ A resenha bibliográfica realizada por Alfredo W. B. de Almeida (1998) documenta em parte isso. Apesar de o autor afirmar que seu recorte temporal era arbitrário, é notável que, dos títulos arrolados na bibliografia, 15 sejam de 1995, 30 de 1996 e 10 de 1997, reforçando a impressão de que o período (em especial o ano de 1996) marcou um momento de inflexão na produção bibliográfica sobre o tema.

descontinuidades que o tema atravessou ao longo dessas duas décadas.

Das duas primeiras visitas (de uma semana cada) realizadas ao Mocambo ainda em 1995 resultou um breve relato entregue à ABA. Tal relato produziria um segundo convite, para produzir o “relatório histórico-antropológico” destinado ao reconhecimento oficial do grupo. O relatório foi feito com base em apenas mais uma viagem, de pouco mais de 30 dias, realizada no primeiro semestre de 1996, quando trabalhei no Arquivo do Estado de Sergipe, entrevistei representantes do movimento social de Aracaju, visitei os Xokó, voltei a percorrer todo o território reivindicado e realizei longas entrevistas com os moradores do Mocambo. O produto deste trabalho foi entregue no início do ano de 1997 e serviu como a principal peça no processo de reconhecimento do Mocambo como comunidade remanescente de quilombos por portaria federal naquele mesmo ano⁵. É este relatório que transcrevemos a seguir. Além da revisão ortográfica e de alguns ajustes de estilo, a única diferença substantiva com relação à primeira versão está na substituição da introdução original por esta, que o toma em perspectiva histórica, situando mais amplamente o contexto do texto; oferece algumas considerações sobre a série de afastamentos produzidos entre este texto e aquele que resultaria em minha tese de doutorado (2002), mais tarde reelaborada e publicada em livro (2006); e deixa dois apontamentos críticos ao final, sobre a relação entre o princípio da auto-atribuição e as controvérsias públicas produzidas em torno do reconhecimento, e sobre o equilíbrio ou a oscilação entre o caráter técnico e o caráter científico dos Relatórios e Laudos antropológicos.

⁵ O reconhecimento oficial do Mocambo se deu com a publicação do resumo do relatório antropológico (D.O.U. de 24/02/1997). Pouco tempo depois, a FCP emitiu um “título” das terras do Mocambo, que foi entregue com pompa à comunidade (Processo FCP 01420.000039/1997-9). Um documento foi deixado, então, com a Associação de Moradores para que ela mesma o registrasse no cartório de Porto da Folha. Aquilo que a FCP chamava de “título”, porém, não respondia a qualquer exigência legal imposta para o seu registro e, por isso, restou sem qualquer validade, como uma espécie de diploma da ignorância e confusão reinante naquele contexto. Em 2004, em função das novas regras criadas pelo Decreto 4887/2003 (e decorrentes dele), a FCP “certificaria” a comunidade do Mocambo como quilombola (um segundo “reconhecimento”, publicado em 04/06/2004), ato administrativo que tornara-se requisito formal para que o processo de regularização fundiária fosse reiniciado sob responsabilidade do INCRA (processo 54570000256/2005-51). Finalmente, em 2009, as 113 famílias da comunidade teriam 2.100.5400 ha de terra declarados como seu território pelo INCRA (decreto publicado no D.O.U. de 23/11/2009), que os tituló em duas etapas, em 21/12/2012 e 05/12/2013.

*

Em 1992 a comunidade de Mocambo (aproximadamente 150 famílias distribuídas em dois vilarejos) teve suas terras de trabalho mais uma vez ameaçadas de expropriação. A terra sempre foi ocupada sob um estatuto ambíguo – que variava da subordinação aos fazendeiros vizinhos à liberdade de uma economia pastoril combinada com uma economia de ribeirinhos – mas que lhes permitiu uma relativa autonomia ao menos desde o início do século XX. Naquele ano, porém, a família que se dizia proprietária das terras onde estavam localizadas as lagoas de arroz, exploradas pelo grupo há ao menos três gerações, iniciou a interdição daquele recurso econômico e cultural central à vida dos mocambeiros, além de submetê-los a ameaças e violências – várias vezes operadas por força armada conjunta de jagunços e policiais.

Não era fruto de pura casualidade que o conflito do Mocambo tivesse deflagrado no ano seguinte ao que, depois de um processo longo e violento, os Xokó conseguiram a demarcação de suas terras contra a presença daqueles mesmos proprietários. Claramente, aquela família de proprietários voltava-se sobre a parcela juridicamente desprotegida dos seus antigos agregados, para compensar as perdas realizadas por aquela outra parcela que havia conquistado direitos por meio do reconhecimento como indígenas. A conquista territorial dos Xokó produzia, indiretamente, a violência que atingia os mocambeiros. Em resposta, os mocambeiros buscavam a mesma conquista territorial por meio de uma estratégia jurídica semelhante. Tal conexão entre os dois processos era tão estreita que se projetava sobre o plano territorial: a área reivindicada pela comunidade quilombola foi concebida tendo por limite a própria linha de demarcação da terra indígena.

Esta confluência de conflitos e estratégias, mas também a diferença substantiva entre as classificações acionadas por cada grupo criava um campo de mediações adensado, que se materializou no *Fórum de Apoio ao Mocambo*, no qual atuavam porta-vozes eleitos pelo grupo (expressando seus faccionalismos internos) e um conjunto ampliado de agentes e agências com origem no Estado (INCRA, Procuradoria da República e Secretaria Estadual de Cultura), na sociedade civil (sindicatos, movimento negro e centros de educação e cultura popular) e na Igreja (diocese local e a CPT). Foi com este conjunto de mediadores que eu entrei em contato como observador da ABA e seria neste mesmo campo de mediações que, em seguida, eu me veria

incluído como responsável pela produção do laudo antropológico destinado ao reconhecimento oficial do grupo.

*

É relevante lembrar que o convite que me foi feito pela ABA era um dos primeiros produtos do convênio firmado entre esta associação e a FCP tendo em vista “definir as características de quilombos”. O convênio respondia, por sua vez, aos impasses criados pelas tentativas iniciais da FCP em responder a esse objetivo por meio do recurso aos técnicos dos órgãos públicos ligados ao campo da “cultura” e do patrimônio histórico e cultural (aliás, não é apenas na boca de indígenas, quilombolas, populações tradicionais e outros populares que a cultura tem aspas). Se estes impasses eram mais amplos e gerais, tendo se manifestado em outras situações pelo país, a situação do Mocambo figurava como um caso exemplar.

Em 1994, respondendo a um procedimento da Procuradoria da República no Estado (PR/SE), que pedia um posicionamento com relação à demanda do Mocambo por reconhecimento oficial, a FCP acionara, talvez pela primeira vez, a sua Subcomissão de Estudos e Pesquisas, que havia sido constituída em parceria com o Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC). O relatório que a equipe formada por uma arquiteta da FCP e duas técnicas do IBPC produziu relatava uma reunião de que haviam participado em Aracaju⁶ e a visita de um dia realizada ao povoado do Mocambo, para em seguida apresentar as suas conclusões:

Dos valores culturais, o que se pode observar é a ausência de tradições africanas, onde, ao que parece, restou apenas o que a comunidade chama de Samba de Coco [...] somente através do Laudo Antropológico e conclusão da pesquisa documental é que se poderá melhor definir se o povoado é de fato remanescente de quilombo. (SANTOS, 1994)

Estas conclusões faziam eco à resposta que os quilombolas e o “Fórum de Apoio ao Mocambo” haviam recebido de professores da Universidade Federal de Sergipe (UFS) alguns meses antes, quando procuraram a ajuda de cientistas sociais e historiadores acadêmicos para o levantamento histórico dos quilombos e da rebeldia escrava

⁶ Da reunião participaram moradores da comunidade, um representante do Movimento de Defesa do Mocambo, o cacique Xokó, o vigário da paróquia e representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, da Comissão Pastoral da Terra e do Movimento Negro (SANTOS, 1994).

no estado de Sergipe. Reticentes, os professores falaram na possibilidade de uma pesquisa nos arquivos municipais, mas nenhuma iniciativa foi tomada.⁷ Mais tarde, uma das professoras, pessoa diretamente ligada ao tema da escravidão e da cultura negra no estado e integrante do movimento negro, me explicou as razões da sua recusa em responder àquela demanda. Em primeiro lugar, de acordo com suas pesquisas, não teriam existido quilombos na região do sertão sergipano e, mesmo que eles tivessem existido, não seria mais possível falar de “comunidades remanescentes”, seja de quilombos, seja de indígenas (fazendo referência aos Xokó) naquela região porque todas já estariam totalmente “deculturadas”. Em segundo lugar, ela acrescentava à sua avaliação acadêmica um dado da sua experiência política pessoal: em uma consulta anterior realizada pela Casa de Cultura Afro-Sergipana (CCAS), que tinha por objetivo a produção de um estudo destinado ao tombamento de um terreiro de umbanda de Aracaju, o seu papel de especialista teria sido desrespeitado, já que apesar de desaconselhar o tombamento – com base na argumentação de que, sendo a realidade da religião dinâmica, ela não poderia ser tombada – suas ponderações foram totalmente desconsideradas e o tombamento foi realizado sem qualquer outra consulta a ela⁸.

Em contraste com tais posturas da academia e dos técnicos oficiais, uma parte do movimento negro local propunha uma interpretação totalmente distinta da situação. Em uma reunião do “Fórum de Apoio ao Mocambo”, realizado em julho de 1994, o presidente da CCAS apresentou uma “carta-aberta à população”, na qual reunia ideias e questionamentos sobre a “problemática dos remanescentes de quilombos no estado de Sergipe”. Também manifestava sua preocupação com a inexistência de um órgão estadual responsável pelo reconhecimento daquelas comunidades, requisitava da FCP um estudo sobre as “variações regionais” das concepções dadas ao termo

⁷ Comissão Pastoral da Terra, Relatório de Atividades do dia 01.04.94. Acervo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

⁸ Seria necessário desenvolver adequadamente o tema da organização dos movimentos negros periféricos, ou melhor, situados fora do eixo Rio de Janeiro - São Paulo - Salvador, onde o movimento negro nacionalizado se consolidou mais cedo, compartilhando uma linguagem e uma estratégia relativamente comum. Em Sergipe, a Casa de Cultura Afro-Sergipana (ou mais precisamente o “professor Severo”) deveria ganhar destaque em uma abordagem do tema. Seus projetos, suas demandas, a solidão e o voluntarismo de seu mentor, o modo pelo qual este era capaz de transitar e se impor pessoalmente às autoridades municipais, estaduais, eclesiais etc., o seu portavozismo carismático, entre outras características, contrastam com as organizações não governamentais que viriam estruturar as ações de uma militância negra institucionalizada e rotinizada, que se constituiria mais tarde.

“quilombo” e, finalmente, questionava a necessidade daquela Fundação realizar estudos que atestassem a condição de “remanescentes de quilombos” das comunidades para que estas tivessem garantidos os seus direitos constitucionais.⁹

Além da carta-aberta e apoiado em uma única visita ao Mocambo, o representante da CCAS adiantava um “parecer” de três folhas e 18 “considerandos” em que defendia a identificação do Mocambo como remanescente de quilombo, e que pode ser resumido nos seguintes tópicos: a região do Baixo São Francisco foi foco de insurreições e um refúgio de escravos vindos de regiões vizinhas, em função do período de desordens aberto pela ocupação holandesa; as populações indígenas foram, historicamente, aliadas dos negros aquilombados contra o branco invasor, e, sendo a organização dos quilombos muito variada – dependendo do espaço físico ocupado, da demografia e da capacidade de defesa –, no Baixo São Francisco eles “devem ter tido” um caráter predominantemente agrícola e de subsistência. As seguintes observações gerais completavam o parecer: os “quilombos agrícolas” de Sergipe são de “grande projeção” (o documento cita os povoados de “Brejão dos Negros, Aguadas, Mussuca, Palmares, Itapicura etc.”), mas pouco conhecidos e ainda não mapeados, estando o Mocambo entre eles; a comunidade do Mocambo, atingida pela violência, se mobilizou coletivamente em defesa dos seus valores; o Mocambo mantém uma relação tradicional com os Xokó e “compartilha de valores culturais básicos, que se manifestam em uniformidade”, caracterizando-se como “comunidade biológica autoproductora”, além de identificar-se e ser identificada como “uma categoria distinguível”.¹⁰

Esse parecer da CCAS foi enviado ao INCRA para que a superintendência estadual do órgão reconhecesse a legitimidade da posse da “Comunidade Negra do Mocambo”. Na resposta, porém, o órgão insistiu em que não existia, “em notas cartoriais, nenhum registro imobiliário que defina a dominialidade da área em *cogito* como remanescente originária de posse dos Quilombos”. Além de considerar que o citado parecer não possuía amparo jurídico para determinar ao órgão o reconhecimento da legitimidade argumentada, o procurador regional do INCRA avaliou que estava “fora de suas atribuições instituídas por lei atender à pretensão da Comunidade

⁹ Comissão Pastoral da Terra, Relatório de Atividades do dia 13.07.1994. Acervo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

¹⁰ Casa de Cultura Afro-Sergipana. Parecer sobre a Comunidade Negra de Mocambo no Município de Porto da Folha. 25.02.94, por José Severo dos Santos.

Negra”. Na leitura que este procurador fez do “artigo 68”, cabia ao Governo do estado a obrigação constitucional daquele reconhecimento. Informava ainda que a equipe de campo designada para apurar a existência de conflitos na região “não detectou [...] nenhuma anormalidade e/ou irregularidade capaz de caracterizar um ‘conflito’”.¹¹

Assim, as primeiras tentativas de produzir argumentos sobre o reconhecimento do Mocambo como “remanescentes de quilombos” foram frustradas por motivos diferentes, mas convergentes: ao discurso da militância faltava legitimidade técnica ou acadêmica; ao discurso acadêmico faltava adequação política, e aos discursos dos técnicos oficiais ou faltava o saber específico necessário ou simplesmente interesse político (curiosamente, nenhuma dessas faltas levava a se considerar o discurso da própria comunidade sobre si mesma). Sintomático disso foi o efeito imediato negativo que a notícia da assinatura do convênio entre a FCP e ABA para “definir as características de quilombos” teve no plano das negociações locais, ao dar o pretexto que o INCRA precisava pararecuar das posições assumidas diante do “Fórum de Apoio ao Mocambo” e respaldadas em uma perícia técnica do próprio órgão que indicava a área em litígio como passível de reforma agrária. A “necessidade de caracterização” passou a ser citada por este órgão não mais como uma alternativa para o conflito, mas como um imperativo¹²: sem tal caracterização o processo não poderia avançar.

*

Tais impasses determinaram uma expectativa especial com relação ao acompanhamento da ABA, que era alimentada pela memória que os agentes envolvidos no “Fórum de Apoio ao Mocambo” tinham do papel que havia sido desempenhado por Beatriz Góes Dantas no reconhecimento oficial dos Xokó como “remanescentes indígenas” no início da década de 1980. Neste caso, porém, tomar a situação indígena como modelo da luta quilombola era, no mínimo, problemática. A publicação em livro do trabalho de etnohistória de Beatriz Góes Dantas, antecedido por uma apresentação da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, então presidente da ABA, e sucedido de um arrazoado do renomado jurista Dalmo Dallari

¹¹ Procurador Regional do INCRA, Carta ao Superintendente do INCRA de 21.02.94.

¹² Comissão Pastoral da Terra, Relatório de Atividades dos dias 02.05 a 20.06.1995. Acervo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

(GÓES, ABREU, 1980) fazia parte de uma mobilização mais ampla dos antropólogos brasileiros contra o projeto de emancipação indígena do governo militar, proposto em 1978. Elaborado pela recém criada Comissão Pró-Índio de Sergipe em colaboração com a UFS, o livro era uma contribuição do novo campo indigenista (“alternativo”) em formação, para o esforço coletivo de se produzir uma posição pública contrária às iniciativas do Governo Federal em estabelecer critérios de identificação étnica a serem impostos aos povos indígenas, de forma a identificar aqueles que, por já estarem “assimilados” à cultura nacional seriam “emancipados” (expropriados) da condição jurídica de índios, ou teriam seu acesso a ela interditado, no caso dos índios do Nordeste. Assim, a presença da ABA, a militância antropológica pela defesa de direitos de minorias, a disputa pela definição de critérios de reconhecimento oficial de um rótulo étnico (além da própria presença do termo “remanescentes”), estabeleciam um ar de familiaridade entre os dois contextos separados por quase duas décadas.

De outro lado, porém, existia uma enorme distância com relação às suas condições de realização, aos debates a serem enfrentados e aos materiais disponíveis. O trabalho de registro da história oral da Ilha de São Pedro havia sido iniciado pela equipe de missionários católicos da Diocese de Propriá que, entre os anos de 1978 e 1980, produziram um vasto acervo de entrevistas gravadas. Este material, convertido em uma série de documentos de sistematização e reportagens históricas publicadas no boletim “Encontro com as Comunidades”, ou no jornal “A Defesa”, somados aos levantamentos documentais realizados pela parceria entre UFS e Comissão Pró-Índio de Sergipe, garantiriam aos Xokó o título - atribuído em um dos documentos de época da FUNAI - de “área mais documentada” dentre as assistidas pelo órgão indigenista oficial.

O trabalho da equipe diocesana durante as décadas de 1970 e 80 organizava-se em três frentes. No “trabalho de base”, despertando e preparando o grupo para a “luta” por seus direitos, na produção do registro da memória indígena e no trabalho de divulgação desses conflitos e violências praticadas pela elite local. Além dos dois periódicos citados, a diocese mantinha um escritório de assessoria de imprensa por meio do qual alimentava sistematicamente os grandes jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo, as importantes revistas noticiosas e até mesmo a imprensa internacional. Foi dessa forma que a equipe diocesana conseguiu, além da cobertura relativamente sistemática da imprensa estadual e nacional e do apoio

da Universidade Federal (com trabalho voluntário de alunos e com a colaboração da antropóloga Beatriz Góes Dantas, entre outros professores), a realização de dois documentários sobre os Xokó pela BBC de Londres e uma matéria para a televisão francesa. (ARRUTI, 2002)

Além disso, como acontece em outras situações, a história indígena se fez viável na medida em que foi assimilada à história das terras indígenas. Por meio deste deslocamento, a história dos Xokó pôde ser reconstituída documentalmente desde século XVI, mesmo frente à precariedade das aproximações entre diferentes formas de grafar os etnônimos em diferentes registros históricos, frente à forte mobilidade indígena e frente à evidência de uma larga ocupação daquelas terras por não índios. O processo de apossamento daquelas terras pelos poderosos locais, na medida em que tinha que se desfazer dos direitos indígenas, não podia deixar de fazer referência a eles, oferecendo, assim, a chave de uma continuidade, ao mesmo tempo que instituía pública e objetivamente (já que cuidadosamente costurada por documentos históricos) o direito dos Xokó ao status jurídico de indígenas.

No caso do trabalho com os quilombolas, nem tais condições, nem tais materiais eram disponíveis. O relatório do Mocambo era um dos produtos do projeto, realizado dentro do citado convênio com a ABA para “definir as características de quilombos”, por meio do qual a FCP encomendou os primeiros seis laudos antropológicos oficiais sobre comunidades quilombolas.¹³ Para isso foi reunida uma equipe de jovens antropólogos com experiências diversas, mas na sua maior parte vinculadas a pesquisas (de mestrado e/ou para laudos) realizadas junto a povos indígenas. A novidade do tema não oferecia um saber acumulado a que tais trabalhos pudessem recorrer. As agências reunidas no *Fórum de Apoio ao Mocambo* não formavam nada parecido com um *campo indigenista alternativo* e não encontravam apoio substantivo nem mesmo do movimento negro ou da academia sergipana.

Do ponto de vista da pesquisa propriamente dita, não havia qualquer trabalho feito a partir da memória das famílias do Mocambo, muito

¹³ No mesmo projeto foram incluídos também os laudos antropológicos de Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba (BA), Mangal (BA), Invernada Paiol de Telha (PR), Campinho da Independência (RJ) e Cafundó (SP). Os responsáveis por cada laudo chegaram a ter uma reunião no Museu Nacional (UFRJ) para discutir os seus relatos preliminares, com o apoio da leitura realizada por João Pacheco, à época presidente da ABA.

menos documentação disponível ou de acesso imediato sobre os negros sertanejos. Sua história, porque indocumentada, era invisível. Não era possível oferecer qualquer evidência material de continuidade entre a figura histórica do quilombo e a comunidade negra atual, de forma a intervir na controvérsia pública criada em torno do caso no mesmo regime de verdade que foi possível fazer no caso indígena. Além disso, se no caso indígena a noção de autoctonia tornava a sua existência histórica nos sertões de Porto da Folha um suposto, isso não acontecia no caso das comunidades negras: para muitos a existência histórica do Mocambo não só era indocumentada e por isso invisível, mas também era incrível. A inexistência dos documentos parecia ser mais forte que a existência e o testemunho da própria comunidade.

*

Associado a tais dilemas, é também interessante perceber como os objetivos do trabalho antropológico junto à comunidade do Mocambo foram sendo alterados ao longo do processo de pesquisa.

Depois do primeiro contato com o grupo e no contexto de organização dos trabalhos da equipe de jovens antropólogos que realizariam os seis primeiros laudos sobre comunidades remanescentes de quilombos (encomendados pelo convênio ABA-FCP), um dos objetivos do trabalho era imaginar um roteiro suficiente para dar conta da novidade imposta pela realidade empírica e pelo processo jurídico-administrativo. Apesar dos debates sobre a produção de laudos antropológicos junto a comunidades indígenas, a sua transposição para a questão quilombola não era direta e evidente. Lembremos que foi justamente em janeiro do ano de 1996 que o Ministro da Justiça Nelson Jobim editou a Portaria que estabeleceu as regras sobre a elaboração do “Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas”.¹⁴ A permanente analogia entre o processo de reconhecimento indígena e quilombola indicava que deveríamos estar atentos para a necessidade de elaborar e nos orientar por um roteiro de campo que estava mais baseado no modelo de pesquisa de

¹⁴ A polêmica “Portaria 14”, que regulamentou o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, “Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas”, estabelecendo que os relatórios passariam a ser organizados em sete partes: Dados gerais, Habitação permanente, Atividades Produtivas, Meio Ambiente, Reprodução Física e Cultural, Levantamento Fundiário, Conclusão e delimitação, contendo a proposta de limites da área demarcada.

survey (inclusive em função do pouco tempo de que dispúnhamos) do que do modelo da etnografia no seu sentido clássico. Tratava-se de atribuir um caráter técnico aos nossos relatórios, ao tentar padronizá-los, ao mesmo tempo que fazer com que cobrisse num repertório de informações que respondiam mais às exigências estabelecidas pelos processos jurídico-administrativos do que à particularidade de cada comunidade que deveríamos abordar.¹⁵

Mais adiante, com o envolvimento político e intelectual com a situação do Mocambo, a tentativa de atribuir um caráter técnico ao relatório (que ainda pode ser percebido na sua organização em tópicos relativamente padronizados) passaria a ser mediada pela necessidade de assumir um papel mais claro e crítico na controvérsia pública (e sua expressão acadêmica) criada em torno do conflito. Ao menos no caso do Mocambo, nem a categórica demonstração da auto-atribuição, nem a documentada resposta aos tópicos relacionados em nosso roteiro de campo respondiam às questões impostas pela controvérsia do reconhecimento. Aos poucos ficava claro que sem tal mediação não seria possível alcançar o objetivo do relatório, mesmo que pensado como uma peça técnica.

Para dar tradução às razões pelas quais aquela comunidade argumentava a legitimidade de sua demanda, assim como para permitir que tais razões fossem pública e oficialmente reconhecidas, parecia-me, era necessário enfrentar diretamente os argumentos já levantados contra tal demanda. Ou seja, além da demonstração de seu caráter de grupo etnicamente distinto, marcado por uma auto-atribuição quilombola, era necessário enfrentar três questões: a tese sobre a improbabilidade histórica dos quilombos sertanejos; a inexistência não só de documentos históricos, mas também de uma “memória coletiva” capaz de afirmar indiscutivelmente a origem da comunidade; e a demanda Xokó por ter reconhecida a área demandada pelo Mocambo como parte do território indígena. Tais tarefas substantivas obrigaram que a pesquisa se deslocasse definitivamente da descrição estritamente presentista de uma unidade local de limites precisos (que o roteiro citado acima supunha) na direção de uma reflexão sobre a relação entre memória e história, sobre a relação entre documentação etnográfica

¹⁵ Uma posição mais clara sobre o tema só começaria a ganhar forma com realização da “Oficina sobre Laudos Antropológicos”, que teve por objetivo “formular os parâmetros necessários à implementação do Acordo de Cooperação Técnica visando a elaboração de laudos periciais antropológicos, a ser assinado entre a Associação Brasileira de Antropologia e a Procuradoria Geral da República”. (“Carta de Ponta das Canas”. 2000).

(paisagem) e documentação de arquivo, sobre dinâmicas micro e processos macro.

A divulgação do conflito na imprensa e o interesse despertado sobre o tema, especialmente por parte do movimento negro, levantaram imediatamente a hipótese de que o Mocambo não fosse a única comunidade remanescente de quilombos do estado. Acompanhando de perto a sugestão levantada por Severo D’Acelino com relação à existência de inúmeros “quilombos agrícolas” em Sergipe, busquei montar, por meio da consulta ao movimento negro, uma lista das comunidades negras rurais do estado. Assim, ainda em 1995, pude montar um esboço de mapa de localização das “comunidades negras rurais contemporâneas”, na busca da “paisagem” a partir da qual seria possível “inquirir os raros documentos”¹⁶ e refletir sobre *a tese da improbabilidade*.

Infelizmente, este mapa e sua lista aparecem no relatório de forma brusca, sem que a sua produção e as ponderações sobre ela ganhassem maior fôlego. Por isso, o que eu gostaria de acrescentar aqui é que foi justamente a reflexão sobre tal lista-mapa que orientou a montagem da parte mais substantiva da argumentação apresentada no relatório. Apesar de ser produzida a partir de registros colhidos entre agentes comprometidos com o folclorismo e com a militância política, a decisão de levá-la a sério me permitiu produzir uma importante evidência empírica: a maioria das comunidades negras rurais contemporâneas em Sergipe localiza-se justamente em uma região de predomínio histórico do gado e de ausência de um processo de colonização regular, ou seja, a região da “improbabilidade”.

O esforço de interpretação desta evidência foi fundamental para que a reflexão sobre o Mocambo não se restringisse a uma reflexão sobre uma situação local e excepcional, mas pudesse se apresentar como uma reflexão sobre os próprios supostos daquela improbabilidade, abrindo caminho para uma crítica mais ampla. Para isso foi importante sobrepor essa primeira lista-mapa a uma segunda, de localização dos “termos” (repartições provinciais correspondentes aos atuais municípios) nos quais eram registrados quilombos e/ou eventos relacionados à rebeldia escrava, montada a partir da consulta a documentos históricos. Ao final deste exercício, no qual

¹⁶ Sob um “método prudentemente regressivo”, recomendava Bloch no início dos anos de 1940, devemos partir da “paisagem de hoje” – das “zonas de relativa claridade” – para evitarmos “o risco de perder o tempo à caça dos primórdios ou das causas de fenômenos que depois, à luz da experiência, se revelarão talvez imaginários” (BLOCH, 1993 [1941]).

mobilizávamos um jogo de escalas no qual a compreensão do micro exercia um efeito crítico sobre as interpretações vigentes sobre o macro, era possível propor, simetricamente, que a história e a memória do Mocambo podiam contribuir para jogar nova luz sobre essa história regional, corrigindo interpretações.

Finalmente, depois de entregue o relatório, o esforço foi por ganhar distância da situação, de forma a construir uma perspectiva crítica sobre aquela intensa experiência.¹⁷ A pauta inicialmente esboçada, sobre memória e história, sobre controvérsia pública e campo jurídico-administrativo, sobre a relação entre classificações locais e rótulos legais, assim como sobre a participação dos acadêmicos nesses processos, seria mobilizada na direção de uma reflexão teórica e sintética sobre o *processo de reconhecimento*. Parecia-me que a própria teoria da etnicidade, que embasara meu trabalho, poderia ser relida sob uma perspectiva crítica, na medida em que a experiência do Mocambo e a minha própria experiência na produção do relatório sobre o Mocambo revelavam dimensões pouco consideradas naquela teoria. O resultado deste esforço foi a proposta de interpretar aquilo que era chamado de etnogêneses em termos de um *processo de formação*, cuja descrição e análise seriam realizadas com base em um modelo de quatro dimensões: nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização, cada uma delas empiricamente imbricada uma na outra, mas passíveis de decomposição analítica para a descrição etnográfica. (ARRUTI, 2006)

Desde esta perspectiva, o trabalho realizado para a produção do Relatório teria se concentrado fundamentalmente na investigação sobre o “processo de territorialização”. Inicialmente definido como o movimento de reorganização social, política, ecológica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa, a argumentação produzida no Relatório nos obrigou a ampliar esta definição. Ele indicava que, se nos deslocássemos de uma perspectiva estritamente centrada na ação do Estado (que na definição inicial tinha por modelo a atuação do órgão indigenista oficial), era possível falar do *processo de territorialização* em um sentido alargado, na direção da história e da experiência dos atores,

¹⁷ O impulso para fora do contexto local foi tal que eu cheguei a reformular o meu projeto de forma realizar um estudo comparativo dos processos de reconhecimento étnico no Brasil e na Colômbia. Apesar de recuado neste movimento, a proposta chegou a ganhar uma formulação preliminar (ARRUTI, 2000).

e por isso mais compreensivo. No caso do Mocambo, isso significou perceber que sua objetificação jurídico-administrativa em um território oficial só poderia ser plenamente compreendida no interior de um processo mais largo de produção da adesão entre um “sócios” e um espaço específico, suas expressões social, ecológica e administrativa. Um processo que dependeu de sucessivos agenciamentos, com origem na confluência entre interesses privados e públicos, e ganhou expressão e norma em diferentes escalas, incluindo a municipal e mesmo a local, onde era efetivamente extra-estatal.

Entre tais agenciamentos estavam aqueles que emergiam das estratégias de negociação da própria comunidade com os poderes locais privados e públicos, do que foi exemplo a segmentação da comunidade do Mocambo em dois territórios. Apesar de o relatório ter deixado clara a existência de dois núcleos sobre designados como “comunidade do Mocambo”, tal segmentação não era em absoluto visível no momento de produção do Relatório, apesar de ser previsível. De fato, o processo de fratura social e de elaboração de projetos territoriais autônomos que separariam o Mocambo do Ranchinho foi uma das consequências do reconhecimento e de seu efeito de territorialização (enquanto objetificação jurídico-administrativa), mas ele não apenas. Eles estavam relacionados também a dinâmicas de territorialização da comunidade local muito mais recuadas no tempo, que estão descritas no Relatório. Assim, se o *efeito de territorialização* do reconhecimento estatal é indiscutível, para que ele seja plenamente compreendido é preciso alargar a nossa perspectiva para apreender todo o *processo de territorialização* daquele coletivo sócio-espacial.

*

Por fim, gostaria de fazer duas considerações.

A primeira é relativa ao tema da auto-atribuição. A situação do Mocambo deixa claro que um problema importante da adoção da auto-atribuição como critério absoluto para o reconhecimento dos grupos étnicos está na sua aparência tautológica (que contém termos que estão por definir), muito pouco persuasiva diante da controvérsia pública. A ideia de que o que interessa ao reconhecimento oficial é “como os segmentos sociais **chamados** de ‘remanescentes’ se auto definem” (ALMEIDA, 2000, p. 178 - grifo meu), está apoiada em uma circularidade que deixa intacta a pergunta sobre quem, afinal,

seriam esses segmentos, assim como por quem *quem* eles são “chamados de ‘remanescentes’”. O problema se agrava quando reconhecemos que a maior parte desses segmentos se definem de formas muito variadas, raramente coincidentes com a expressão “quilombo”. Além disso, é comum que a memória desses grupos evite fazer referência a um passado escravo. Assim, a adoção da auto-atribuição como critério para o reconhecimento opera uma simplificação do conceito de etnicidade, ou um “deslize semântico” que usa os conceitos de tal modo que, “evitando o tratamento direto da problemática social e política que neles está contida”, preserva apenas “uma *alusão* a essa problemática” (DURHAM, 1986, p. 32).

Como chamam atenção Bourdieu e Chamboredon, a construção de designações específicas – como aquelas formadas por palavras de uso comum que, ao se combinarem de modo particular, adquirem um novo sentido e constroem objetos específicos, como na junção de “remanescente” e “quilombo” – é apenas um primeiro momento da ruptura necessária à constituição do objeto sociológico (BOURDIEU, 1999, p. 47). Quando lançamos mão delas sob um caráter puramente operacional, acabamos por evitar a formulação de uma “problemática teórica” ou mesmo a análise do objeto que pretendemos descrever, e passamos a considerar como uma verdadeira teoria aquilo que, de fato, é apenas “uma simples terminologia classificatória” (p. 48).

As problemáticas social e política a que o conceito de etnicidade faz referência estão associadas à construção social do contraste ou da fronteira que produz unidades sociais por meio de uma série de processos sociais objetivos, que configuram uma estrutura de interação, um conjunto sistemático de regras que regulam os encontros sociais interétnicos e que precisa ser descrito e não apenas postulado. Assim, a “autodescrição étnica” antes de ser uma explicação, é justamente o que precisa ser explicado.

A segunda consideração é relativa à concepção do trabalho de produção dos laudos antropológicos como um trabalho técnico, que tem levado a propostas de cursos especialização, por exemplo. Evidentemente, no trabalho de realização de um laudo alguns constrangimentos são incontornáveis: um objetivo definido que torna obrigatória e privilegiada a abordagem de determinadas dimensões da realidade observada; o compromisso ético com o grupo sobre o qual se produz o relatório; um tempo e um espaço restritos para a realização da investigação, o que limita a capacidade

de articulação extensa de temas e problemas; a interlocução não com os pares acadêmicos (algumas vezes tal diálogo é estritamente proibido pelo sigilo de função), mas com profissionais que operam por um outro regime de verdade, com aqueles situados nos campos jurídico e administrativo; a adoção de um regime discursivo comprometido com a produção da “prova”; a atenção aos efeitos práticos do próprio laudo, já que estes orientam (mas não definem) tomadas de decisão nas esferas pública e governamental.

Apesar da combinação desses constrangimentos definir um perfil para o trabalho de laudo, eles não lhe são exclusivos, alguns deles podendo ser reconhecidos também no campo acadêmico. Por outro lado, algumas dessas características, em lugar de serem pensadas como limites, podem ser encaradas como desafios da interdisciplinaridade, se acrescentássemos o campo jurídico ao rol de disciplinas com que cada vez mais somos estimulados a dialogar. Isso significa dizer que tais características dos laudos ou relatórios não apontam necessariamente na direção de uma formação técnica especializada, que dispense a formação antropológica universitária. Pelo contrário, penso que é a ilusão produzida pela conversão destes trabalhos em uma atividade empresariável, por meio de projetos ou mesmo de pregões eletrônicos federais, que produz os constrangimentos decisivos que pretendem levar à sua tecnificação. A decisão governamental – de caráter eminentemente político, ainda que travestida de racionalidade técnica e orçamentária – por retirar o trabalho dos laudos do ambiente universitário, afastando-os de todo aparato crítico que é próprio à reflexão científica, pretende consolidar esta concepção técnica dos laudos ou dos relatórios de identificação territorial. Trata-se de uma forma de controlar os efeitos inesperados do fenômeno e da reflexão sobre ele, que atingem não só as concepções vigentes das histórias regionais, mas também os conceitos e as métricas das políticas públicas e da própria política. Trata-se de restringir o modo pelo qual tais reflexões entram nas controvérsias públicas sobre as políticas de reconhecimento, restringindo sua reverberação aos limites dos gabinetes governamentais e institucionais, dentro dos quais o debate é delimitado pela hierarquia e pelo sigilo funcional.

MOCAMBO DE PORTO DA FOLHA: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA
- PARECER HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO SOLICITADO PELO PROJETO
'QUILOMBOS - TERRAS DE PRETO' DO CENTRO DE ESTUDOS SOBRE
TERRITÓRIO E POPULAÇÕES TRADICIONAIS PARA O CONVÊNIO CETT
/ MINISTÉRIO DA CULTURA (N. E132/96-SE). JANEIRO DE 1997

1. O Grupo

“ Samba negro, que branco não vem cá Se vinhé, pau
há de levá” (Samba de coco)

1.1 - Identificação

Mocambo é a designação mais ampla usada para identificar um conjunto de famílias aparentadas entre si que ocupam uma área bem delimitada no município de Porto da Folha (SE) e que tem em comum uma série de características físicas e culturais aparentes, além de constituírem uma organização social e política discreta: mesmo sem recorrer a uma linguagem distinta, a códigos de direito, hierarquias ou segmentações sociais estritas, sua unidade é reconhecida com clareza por aqueles que partilham dela, assim como pela população do seu entorno imediato, pelos políticos locais e pelos agentes dos serviços públicos e religiosos oferecidos na região.

Etnônimo.

O uso do termo Mocambo remete a várias origens. Ele passa a ser aplicado àquele agrupamento de famílias na segunda metade do século XIX, depois que é instalada a primeira fazenda de gado no local, batizada com este nome. A própria designação da fazenda, porém, tinha sua motivação num riacho homônimo que drena aquele trecho das margens do São Francisco. Na verdade, mais de um riacho das redondezas é conhecido pelo nome “mocambo” e isto por sua vez está relacionado à forte presença de grupos de negros fugidos

que praticamente dominaram a região durante os séculos XVI e XVII.

Conjugando-se ao termo Mocambo, a ação da Igreja católica entre aquelas famílias havia introduzido, há cerca de duas décadas, a noção de “comunidade” (com raízes na ideia de “comunidades de base”), dando a esta unidade social discreta um vocabulário específico para que ela se expressasse e se reafirmasse como unidade. Mais recentemente, em função da sua mobilização política pela terra, a designação “comunidade do Mocambo” foi ampliada e, deslocado seu uso em um sentido estritamente descritivo e toponímico, e foi assumida também como expressão de uma qualidade, a de “mocambeiros”. No processo que leva a comunidade do Mocambo se assumir não mais apenas como objeto dos discursos e da intervenção dos fazendeiros locais ou dos órgãos estatais, mas também como sujeitos políticos, o Mocambo passa a ser também uma marca ou rótulo com características étnicas. Assim, o uso que se fará corrente ao longo deste relatório, da expressão “comunidade do Mocambo”, não está ligado a uma opção teórica ou metodológica próxima aos “estudos de comunidade”, nem a simples suposição e imputação de um conteúdo àquele agrupamento de famílias. Seguimos apenas o uso da categoria local, ainda que ela mesma, com certeza, não seja puramente descritiva, mas, sobretudo, expressiva.

Localização.

A comunidade do Mocambo localiza-se no município de Porto da Folha, estado de Sergipe, na região conhecida como sertão do São Francisco. As cidades mais próximas são três. A leste, 20 km rio abaixo está Porto da Folha, sede do município; a oeste, poucas centenas de metros rio acima está Niterói; e, finalmente, ao norte, na margem oposta do São Francisco localiza-se Pão de Açúcar (AL). A população local dispõe de uma única linha de ônibus que liga Niterói a Aracaju três vezes ao dia e que cruza parcialmente a área hoje reivindicada, mas o principal meio de transporte e comunicação utilizado pela comunidade continua sendo o rio. Tanto por rio quanto por terra, Niterói é a “cidade” mais próxima, mas por tratar-se na verdade de um simples vilarejo que cresceu sem qualquer infraestrutura urbana, em volta e em função do ponto de desembarque das canoas, barcas e da balsa que atravessam o São Francisco em direção à Alagoas, ela é praticamente um entreposto

da cidade de Pão de Açúcar. Isso faz desta última cidade a referência urbana fundamental da comunidade de Mocambo e é nela que se localiza a feira semanal, o mercado ordinário, o posto de saúde e a escola de segundo grau que seus moradores frequentam e de onde vêm nove das dez professoras que dão aula na escola estadual localizada dentro da comunidade e frequentada exclusivamente por suas crianças.

Outra referência importante na localização da comunidade do Mocambo é a área indígena dos Xokó, que lhe é imediatamente vizinha. Como veremos oportunamente, a presença da área indígena e, antes dela, da missão indígena da Ilha de São Pedro e da terra Caiçara faz parte das explicações sobre a própria origem e localização do Mocambo. Além disto, ao longo das duas últimas décadas a área indígena serviu como referência para a atuação da Igreja e do Estado na região, permitindo que o Mocambo tivesse acesso indireto a alguns dos serviços oferecidos àquela comunidade. Associado a isto a área Xokó serve para o Mocambo também como uma referência tanto para sua mobilização étnica quanto para sua delimitação territorial: o desenho da área reivindicada pelo Mocambo é orientado pelos marcos fixados pela FUNAI na demarcação da área indígena.

População.

Quanto a sua população, o Mocambo é constituído por cerca de 100 famílias, num total aproximado de 300 adultos e 200 crianças distribuídas em dois núcleos e umas poucas “casas” dispersas pelo terreno reivindicado.¹⁸ O núcleo maior, que é homônimo ao conjunto e localizado à “beira” do rio São Francisco, tem suas casas distribuídas na forma de duas fileiras paralelas, que eles chamam “rua de cima” e “rua de baixo” - mais próxima do rio, com cerca de 350 metros de extensão, concentrando perto de 80 casas, quase todas geminadas. Por tais razões, este é também o núcleo mais conhecido e frequentado pelas agências de apoio. O outro núcleo, distante cerca de 5 km a oeste, na direção do “centro”, localizado em uma parte superior do terreno, é conhecido como “Ranchinho” e compõe-se de

¹⁸ Esses números são necessariamente aproximados porque os levantamentos realizados até o momento foram sempre parciais, dirigidos apenas para um destes núcleos e porque o tempo de que dispus em campo foi insuficiente para proceder a um recenseamento sistemático.

pequenas posses familiares cercadas e, portanto, especialmente separadas umas das outras, ainda que, pela exiguidade dos terrenos, não se afastem muito entre si. Concentram-se aí cerca de 10 famílias. Por fim, cerca de outras vinte famílias ocupam lotes em pontos dispersos com relação aos anteriores, sem receber, no entanto, qualquer designação especial além do nome das famílias.

A diferenciação entre Mocambo e Ranchinho é principalmente toponímica e de uso interno à própria comunidade, não sendo conhecida ou relevante para a população do entorno, que se refere ao conjunto das famílias enumeradas sempre genericamente como “do Mocambo”. Além disto, esta indistinção é permanentemente reafirmada pela representação que fazem da naturalidade dos laços que as unem entre si. Sempre que conversei com pessoas destes núcleos sobre as que residiam no outro, ouvi o mesmo tipo de declaração: “aqui é tudo família”, “somos todos primos”, “era tudo família do Jaciobá” (nome da antiga fazenda localizada na beira rio) etc., sendo que tanto a distância entre elas, quanto as diferenças nas formas de se disporem pelo terreno são justificadas através da referência a fatos registrados numa memória comum, onde contingências históricas, mais que uma diferenciação política ou étnica, determinou esta repartição.

A semelhança entre as queixas relativas aos problemas mais frequentemente enfrentados por estas famílias lhes fornece uma ideia de unidade na adversidade: a falta de luz, enquanto cidades e vilarejos vizinhos, do mesmo tamanho ou ainda menor, já possuem rede elétrica; a falta de assistência médica que, apesar dos poderes municipais terem construído na década passada um posto de saúde na beira do rio, é inexistente, faltando remédios nas poucas ocasiões em que há médico e vice-versa; a falta de saneamento básico; de transporte regular e de uma adutora d'água¹⁹. Por isso também, enquanto não for indispensável, daqui em diante me referirei às pessoas, famílias ou relatos recolhidos ao longo de toda a área percorrida, indistintamente como “do Mocambo”.

¹⁹ Uma discordância dentro deste acordo é a hierarquia de prioridades estabelecida entre esses núcleos com relação aos problemas do transporte e da água: falta uma estrada em melhores condições que possa atender também a comunidade da beira do rio, já que a do Ranchinho é atravessada pela linha de ônibus que vai até Niterói, enquanto falta uma adutora próxima que possa servir à comunidade do Ranchinho, distante cerca de cinco quilômetros e 70 ou 80 metros acima da beira do rio.

1.2 - Persistência Étnica

A comunidade do Mocambo constitui-se num grupo de famílias que tem mantido uma clara continuidade de laços sociais e de permanência sobre o mesmo território, apesar da constante saída de jovens para o trabalho em outras regiões e da entrada de alguns indivíduos de fora, fundamentalmente através de casamentos com pessoas da comunidade. Esta coesão manifesta-se nas formas de cooperação econômica (cf. tópico “uso da terra”), no compartilhamento de uma memória comum, marcada por signos territoriais e histórias de ancestrais, (cf. subtítulo “Memória”), assim como, recentemente, tem se manifestado através da luta política pela terra e da mobilização pela retomada ou reconstituição de uma memória sobre a escravidão e sobre a ancestralidade das suas posses sobre o território reivindicado (cf. subtítulo “A Terra e a Luta”). No item que apresentamos a seguir, também descrevemos uma outra forma de manifestação desta coesão e distinção, justamente através da sua relação com um outro núcleo etnicamente bem delimitado: os seus vizinhos Xokó, com os quais mantém relações de parentesco, cooperação econômica e uma memória comum, mas dos quais, apesar de todos esses laços, continuam se distinguindo com clareza.

A questão da unidade e continuidade deste conjunto de famílias autoidentificadas e reconhecidas pela população local como “do Mocambo” está, portanto, presente em cada um desses aspectos que procuramos descrever nas páginas a seguir, não sendo possível separá-la das outras questões levantadas sobre a vida comunitária, a não ser arbitrariamente ou com propósitos analíticos. Isso ocorre basicamente porque as identidades sociais não são “objetos” prédados, coisas que possamos descrever como um conjunto de itens numa lista, como já foi largamente tematizado pela antropologia desde o início da década de 1970 (BARTH, 1976, OLIVEIRA, 1972). Isso, no entanto, não deve impedir que a observação antropológica registre e dê o devido destaque e valor analítico àqueles conjuntos de elementos mais ou menos manifestos e objetificados pela própria comunidade ou grupo para falar sobre ou expressar sua distinção identitária. No plano em que este relatório se coloca cabe, portanto, fazer referência a este conjunto.

Parentes.

Como disse pouco acima, uma das primeiras observações que se destacam na caracterização da organização social do grupo é o reconhecimento generalizado, por todos os informantes a que tive acesso, de que “aqui [no Mocambo] é tudo parente”. Num grande número de vezes o parentesco direto entre diferentes núcleos familiares pode ser recuperado imediatamente através de uma rápida reconstituição dos laços de filiação e da identificação de grupos de irmãos na geração imediatamente anterior. Em regra, no entanto, os informantes reconhecem entre si um laço genérico de “primos”, categoria que é acionada sempre que os laços já não podem ser recuperados tão imediatamente, mas onde continua existindo um vínculo reconhecido de ambas as partes. Na verdade este uso genérico da categoria de *primos* é o mais corrente e dispensa maiores explicações, só sendo preciso especificar a natureza desta relação quando no caso de indivíduos com filiação num mesmo grupo de irmãos germanos, qualificando-a neste caso como uma relação entre “primos irmãos”.

Mesmo esses laços mais indiretos, marcados pelo uso genérico da categoria *primos*, são pensados enquanto laços de sangue. É comum, por isso, que os informantes repute o alto índice de nascimento de gêmeos na comunidade a esta estreita e intrincada (como eles mesmos a concebem) rede de parentescos que cobre todo o grupo e da qual parece difícil escapar, quando se opta por casar com pessoas da própria comunidade.

Ainda que ao longo do curto espaço de tempo de que dispus em campo e na elaboração deste relatório não tenha sido possível recolher dados mais detalhados sobre compadrios e grupos de cooperação econômica e religiosa, restringindo-me às relações genealógicas (mesmo neste caso, sem sistematizar todos os dados recolhidos), é de interesse apresentar ao menos uma fração desta rede de parentescos. Este primeiro arranjo das informações já permite dimensionar o papel que as relações de parentesco desempenham na produção desta unidade étnica, ligando 55 das cerca de 90 atuais famílias que se distribuem entre os núcleos do Mocambo e do Ranchinho. Além disso, nove dentre as atuais famílias conjugais possui um dos cônjuges com origem indígena (aproximadamente 10% do total), sendo sete deles Xokó e dois de outras duas áreas: Palmeira dos Índios e Águas Belas. Entre os seus ancestrais, no entanto, encontramos doze ocorrências, incluindo três

casais em que os dois cônjuges eram Xokó, transferidos da área indígena. Cinco indivíduos correspondem à geração imediatamente anterior à atual e sete à geração acima. Ainda que estes dados tenham que ser complementados e corrigidos, é possível sugerir uma frequência desses casamentos mais ou menos constante, ainda que limitada, que aponta para uma relação de alianças permanentemente renovada, mas que não parece pôr em risco a fronteira entre os dois grupos.

Samba de coco.

Um segundo tema muito valorizado pela comunidade na construção de uma autoimagem e de uma identidade frente aos novos agentes com quem passaram a interagir ao longo do atual processo de mobilização pela terra (cf. tópico “instâncias de recurso”) são os “sambas de coco”, expressão que designa tanto um tipo de música e uma forma de dançar, quanto o evento em que é realizado.

Em todas as três vezes em que eu o assisti (todas as vezes em que estive na área, a comunidade fez questão de dançá-lo para mim) ele foi realizado com o acompanhamento de um único instrumento, um pandeiro, enquanto sua batida era marcada por palmas e, principalmente, pelo barulho dos pés descalços dos dançadores sobre o chão de terra. Foi sempre realizado a noite, sob a luz do lampião, dentro da antiga casa paroquial que hoje serve como local para as reuniões nas quais a comunidade discute a luta pela terra.

Historicamente, no entanto, o samba de coco esteve associado a contextos bem distintos. Num passado próximo, que remete às décadas entre 40 e 60, momento imediatamente anterior ao último período de expropriação intensa vivida pelo grupo (cf. tópico “expropriação recente”), o samba de coco estava ligado fundamentalmente os trabalhos coletivos realizados nas lagoas de arroz à beira do rio São Francisco. Tanto no momento de limpa dos terrenos, marcado pelo trabalho masculino, quanto na última fase, de colheita, marcada pela presença feminina, o samba de coco ritmava estas tarefas produtivas de caráter coletivo, assim como podia sucedê-las, na forma de uma comemoração pelo trabalho realizado com sucesso.

Num passado mais distante, em que as famílias locais ainda não se concentravam nos núcleos da beira de rio, mas estavam dispersas ao longo de toda a área (cf. tópico “território memorial”), como é possível recuperar dos depoimentos dos informantes mais velhos (hoje com cerca de noventa anos em média), os sambas de coco desempenhavam uma função lúdica independente destas tarefas produtivas de caráter coletivo. Neste caso o próprio samba de coco assumia o caráter de uma atividade produtiva: a produção periódica da própria unidade social daquelas famílias, que encontravam nele a oportunidade e o lugar para realizarem suas trocas sociais.

Tais sambas de coco são, portanto, extremamente importantes na demarcação de um espaço de solidariedade e de transmissão de um determinado conjunto de imagens que carregam a própria identidade do grupo. Sua retração atual, assim como a sua manutenção, está ligada a estas funções: se, por um lado, enquanto expressão cultural, ele está ameaçado tanto quanto a terra (área do trabalho coletivo para o plantio do arroz) está ameaçada de expropriação, por outro, ele tem encontrado uma nova pertinência justamente nas reuniões que passaram a ser realizadas em função da mobilização contra esta mesma expropriação²⁰.

Com relação às fórmulas orais expressas nos sambas de coco (das quais apenas iniciei o registro), elas são de grande representatividade de um nível de registro identitário e memorial capaz de perpetuar certas imagens que já fogem às formas de memória manifestas e plenamente tematizadas. Deles selecionei três trechos de sambas diferentes:

-Samba negro, que branco não vem cá
Se vinhé, pau há de leva

- Ô negro vamotirácôco, no coqueiro do sertão,
quem não aguenta tirácôco, não aguenta a luta não

-Se a polícia vinhé, que nós faz?
Morre tudo na bala, ninguém sai,
Ninguém sai, ninguém sai,
Morre tudo na bala, ninguém sai.

²⁰ É interessante notar que a mudança destas situações mudam também a composição do recorte de população que participa dos sambas: nas reuniões atuais passam a participar não só os adultos em idade de trabalho, mas desde crianças bem pequenas até as senhoras mais idosas.

A festa da comunidade.

O terceiro tema destacado pela comunidade e que ajuda a reunir os temas anteriores é o da festa da padroeira, realizada no primeiro domingo de maio. A comunidade do Mocambo tem muito orgulho dela e a considera a melhor das festas de pequenas cidades nas redondezas, apesar da série de “desvantagens” que ela teria com relação às outras, como a falta de uma rede elétrica, transporte, saneamento básico e água encanada.

Através desta festa atualizam-se igualmente as relações de afinidade e parentesco com aqueles que já não moram na comunidade ou que ainda não voltaram para ela. A cada uma dessas festas, reúnem-se em média três ônibus de turismo e uma quantidade de carros particulares difícil de avaliar, mas que segundo as narrativas, fica na larga faixa dos 50 a 100. O orgulho que os mocambeiros têm desta festa, liga-se justamente ao fato dela ser feita por parentes, para parentes e amigos de parentes. Sua duração é de cinco dias, mobilizando todas as faixas etárias, que se organizam em grupos e administram cada um, um dia da festa. Nestes dias as casas ficam abertas e todos podem circular livremente por elas, dispondo da comida e bebida à mesa, sem restrições. Em contrapartida, alguns dos que já não moram na comunidade e dispõem de melhores condições, usam desta data como época para doações destinadas a obras coletivas, principalmente aquelas relacionadas com a manutenção e enfeite da igreja, ou doações de alimentos, destinados à consumação na própria festa ou à manutenção das famílias em períodos mais difíceis.

Com a deflagração do conflito fundiário e a mobilização política da comunidade, esta festa vem se revestindo de novos significados, que enfatizam as ideias de solidariedade e resistência, tendo servido para o Mocambo como prova de uma capacidade de mobilização e de orgulho de uma identidade.

1.3 - Uso da Terra

Hoje o Mocambo está excluído da maior parte das terras que tradicionalmente ocupou, primeiro como arquipélago de produtores autônomos, depois como grupos de agregados ou “meeiros” das fazendas que passaram a recortar aquele trecho do São Francisco,

através de um processo que descreveremos adiante. Assim, as terras de que dispõem para o cultivo ou criação é extremamente reduzida, levando a que muitas famílias busquem sistematicamente trabalho como diaristas em fazendas vizinhas, em locais mais distantes dos municípios em torno, ou mesmo em Alagoas. Pelos mesmos motivos - explicam - absolutamente todas as famílias possuem irmãos e filhos fora da comunidade, muitos em Pão de Açúcar e em Aracaju, muitos outros nas cidades do “sul”, nos tradicionais pólos da migração nordestina, Rio e São Paulo.

A terra que lhes resta apresenta-se distribuída em três formas de uso, que eles denominam por “quintais”, “beira” e “terra do estado”. Estas são as formas básicas da sua atual apropriação territorial, mas já não garantem as condições de sustento das unidades familiares ou da própria forma comunitária como tal. A seguir, ao descrevermos sumariamente cada uma destas formas, faremos referência também ao processo de formação e transformação de que cada uma delas é fruto. Tais processos apesar de remeterem a condicionantes distintas, convergem num único quadro para a compreensão da atual situação territorial do Mocambo.

Quintal.

Espaço de uso dos grupos familiares restritos, reservado nos fundos das residências, conta com a mesma largura das casas, mas com 5 a 10 metros de comprimento no caso das casas da “rua de baixo” e entre 15 e 20 metros nas casas da “rua de cima”. Nestes quintais poucas famílias ainda dispõem de galinhas ou porcos, outras cultivam uma pequena horta familiar, donde retiram em épocas de chuva principalmente quiabo, abóbora e temperos. A exiguidade destes espaços e a qualidade do solo, no entanto, não permitem que estes quintais desempenhem um papel de maior relevância na constituição da renda ou da dieta familiar.

Constituem exceção as casas que se concentram na “rua de baixo” próximas à Igreja, na face norte da área reivindicada e formam um conjunto arquitetônico mais ou menos homogêneo e certamente o mais antigo da comunidade. Neste caso, as residências estão voltadas em direção ao rio, e não em direção ao arruado interno às duas fileiras de casas, como acontece de resto. Esta diferença na disposição das casas remete a mudanças importantes nas condições

de apropriação do território pela comunidade, provocadas pelo avanço das cercas e consequente eliminação da área comum, mas também pela criação e progressiva agressividade das posturas municipais²¹ que proíbem pequenas criações soltas. Os *quintais* são, assim, produto e marca de uma mudança recente, através da qual a comunidade foi gerando formas alternativas de apropriação espacial, tendencialmente individualizada em trechos familiares, ao contrário de práticas mais antigas, baseadas no uso comum e ainda visíveis na citada parcela de casas de ocupação mais antiga.

Beira

Tradicionalmente constituída pelo trecho de terra deixado seco com a descida do São Francisco no verão, a *beira* tem hoje, em consequência da extinção das cheias do São Francisco, sua extensão ampliada e perenizada. Tal trecho, que atinge talvez duzentos metros, hoje está coberto de gramínea e é utilizado basicamente como pasto para a reduzida criação local, que inclui cabras, animais de montaria e carga, ovelhas e vacas leiteiras.

Apesar de considerarem a área boa para o plantio de mandioca, por exemplo, já que o solo é mais arenoso e macio, esta ideia é incompatível com o uso que lhe é atualmente atribuído. A Beira é vista como um espaço de uso comum, destinado à livre circulação dos moradores em direção ao rio, local de lazer, de higiene pessoal e de atividades domésticas, desempenhadas principalmente por meninas e moças, como a lavagem da roupa, pratos e talheres. Quanto às atividades produtivas, este trecho é utilizado apenas como pasto aberto, forma de criação altamente valorizada pela cultura local. Isso faz com que a ideia de introduzir aí também cercas para roçados não seja nem mesmo aventada pela comunidade e, quando o é, é prontamente recusada, como a recusa de mais um avanço das cercas sobre um espaço de uso comum.

O surgimento deste trecho de beira perenizado decorre da construção das últimas barragens, em especial a de Xingó, que alterou profundamente o volume e o ciclo das águas do São Francisco. Com isto, não só a relação da população com o rio, mas também com o próprio território foi transformada. Tradicionalmente as cheias do

²¹ Sobre as posturas municipais ver Silva (1981) e maiores considerações no item “Expropriação Recente” a seguir.

São Francisco formavam quatro grandes lagoas de várzea que podiam levar até oito meses para secarem novamente, cobrindo uma área próxima à borda de até dois quilômetros terra adentro. Nessas lagoas a população plantava arroz em sistema de “meia” com os respectivos proprietários do trecho e catavam o peixe que ficava encurralado nestes aquírios naturais. O trecho ocupado pelo atual arruado nessas épocas era também quase completamente circundado pelas águas do rio, dando-lhe a aparência de uma ilha temporária. Em cada uma destas lagoas existem o que chamam de “portas d’água”, isto é pequenos diques de pedra e madeira que serviam como válvula de controle no nível da água durante as cheias e vazantes, de forma a atingir o encharque ideal a cada fase do plantio e colheita do arroz, regulado pela própria população.

Recentemente, quando as cheias desapareceram, desapareceram também três destas lagoas, que hoje servem como pastos naturais dos atuais fazendeiros e com elas desapareceu quase toda a área de trabalho tradicionalmente ocupada pela comunidade, restando apenas a “lagoa salgada”, contida no terreno atualmente atribuído à fazenda Rosa Cruz, centro do conflito fundiário em que a comunidade está envolvida desde 1992 e do qual falaremos mais adiante.

Terra do estado.

Um trecho de terra com 550 metros de largura, variando entre 1700 e 1800 de comprimento, localizado exatamente nos fundos da “rua de cima” e que foi doado à comunidade em meados da década de 1940, não se sabe ao certo se pelo estado de Sergipe ou pela União²². Na memória do grupo esta ocasião ficou marcada pelo inusitado da visita de inúmeros políticos municipais e estaduais, que vieram acompanhados do anúncio de uma série de outras conquistas da comunidade, como a inauguração da sua primeira escola, a construção de uma igreja nova e de um cemitério próprio, tudo reunido numa grande festa promovida por aquelas mesmas autoridades. A doação desta terra foi uma resposta governamental ao movimento de mobilização política do campesinato que se disseminava por todo o Nordeste naquele período. Mas aponta

²² A organização que dá apoio jurídico ao Mocambo, o Centro Dom José Brandão de Castro (ex-CPT-SE), ainda não conseguiu localizar o termo de doação destas terras.

também, para reconhecimento pelos poderes públicos, desde há meio século, da existência no local de uma comunidade com direitos de acesso coletivo à terra. A legitimidade do domínio da comunidade sobre a *terra do estado* não é questionada nem mesmo pelos proprietários vizinhos, que historicamente vem forçando o avanço do seu gado sobre as terras comunais.

São nestas “terras do estado” que encontramos a principal reserva territorial da comunidade. Ainda que ela esteja repartida entre 18 posseiros, em lotes cercados que variam de seis a 50 há, e seja constituída de um solo duro e pedregoso, acaba por exercer um papel importante enquanto terra de uso comum. Quando há volume de chuvas suficiente, como aconteceu na última temporada de novembro a dezembro de 1996, esses lotes individuais se abrem ao cultivo de toda a comunidade, sem qualquer tipo de hierarquias de acesso, contrato ou forma de renda da terra. Isso permite que todas as famílias plantem algumas tarefas de “legume” (feijão e milho, basicamente) e possam acumular para os períodos seguintes.

Assim, apesar das cercas que demarcam um apossamento familiar das benfeitorias e que podem projetar a imagem de uma terra parcelada e mercantilizada, marcada pelo “individualismo camponês”, os moradores do Mocambo fazem prevalecer sobre estas características um tipo de prática tipicamente comunitária que, reconhecendo como parentes aqueles que partilham da mesma história, das mesmas dificuldades e, segundo o vocabulário a que estão se adaptando, da mesma “luta”, transformam aquela área numa última proteção dos seus laços de solidariedade que, por isso, são também laços territoriais.

1.4 - Solidariedade interétnica

Existe ainda outra forma de gestão do espaço produtivo, mas que em lugar de nos remeter apenas ao “uso da terra”, abre um campo de observação sobre a sociabilidade do Mocambo e que nós poderíamos chamar de “solidariedade interétnica”: o Mocambo e seus vizinhos Xokó, têm uma extensa memória comum, marcada pelos mesmos períodos críticos de expropriação territorial, onde atuaram de um lado e de outro os mesmos indivíduos ou famílias de fazendeiros, através de estratégias e violências semelhantes. Além disso, hoje o grupo Xokó representa uma referência para o Mocambo e suas

lideranças, quando estes se veem frente ao esforço de mobilização política pela terra, como descreveremos adiante. Laços de memória e de engajamento político que são, por sua vez, tributários ao mesmo tempo que incrementam outros laços, como as relações de parentesco e a colaboração no plano produtivo.

No tópico anterior só foi possível apresentar dados muito parciais do que parece ser uma aliança por casamentos já histórica entre estas duas comunidades. Os meios pelos quais ela pôde se realizar são variados. O mais antigo está ligado a um aspecto extremamente importante de sua vida religiosa: até meados da década de 1940 o Mocambo não possuía um cemitério próprio, tendo utilizado desde uma data ainda impossível de recuperar, o cemitério da Ilha de São Pedro, onde foi instalada a missão indígena de mesmo nome em 1650. Esta ligação, importante nela mesma, já que se trata do compartilhamento de um lugar sagrado e consagrado, onde são guardados os corpos dos ancestrais, aponta igualmente para outras conexões, derivadas dos serviços religiosos que os missionários e, mais tarde, párocos responsáveis pela ilha prestavam simultaneamente às duas comunidades.

No plano produtivo, frente às dificuldades enfrentadas pelo Mocambo quanto à disponibilidade de terras para plantio e pasto, a solidariedade Xokó é importante, não apenas para as famílias do Mocambo que lhe são aparentadas. É comum que em épocas de boas chuvas, quando as necessidades ou a força de trabalho disponíveis às famílias do Mocambo excediam a capacidade dos terrenos que têm à disposição, elas busquem trabalho ou a cessão de trechos de terras dos seus vizinhos. Quando é o caso de estar sendo desenvolvido algum projeto especial na área indígena (muitas vezes pela FUNAI), os mocambeiros trabalham como diaristas. Mas, na maioria das vezes, os mocambeiros simplesmente utilizam trechos próximos da terra indígena para fazer plantios associados de palma e “legume”, onde colhem estes últimos e deixam a palma como “benefício” para os donos dos trechos plantados.

Atitude semelhante ocorre com relação às áreas de pasto. O único trecho do Mocambo livre para pasto, a área de *beira*, é insuficiente para as necessidades do gado maior e, se não fosse a cessão pelos Xokó, sem qualquer tipo de cobrança, do pasto da área Caiçara, não existiria mais a possibilidade de manter nem mesmo o gado leiteiro, fundamental na composição da sua dieta alimentar básica. No Mocambo este tipo de gado é sempre de propriedade familiar, no

máximo, duas vacas leiteiras. Todos os animais pastam juntos, levados por jovens e crianças de diferentes famílias que se revezam neste trabalho. O leite produzido tem sua apropriação destinada em primeiro lugar à família dona do animal, mas, em caso de excedentes, ele é partilhado entre as outras famílias, não existindo uma tendência à reserva ou manufatura para venda, com exceção de uma das famílias dispersas pelo terreno ao sul, que produz queijo.

O conflito com o proprietário da fazenda Rosa Cruz, antiga Fazenda São Francisco, situada exatamente no limite entre estas duas áreas, no entanto, tem criado obstáculos até mesmo para esta forma de colaboração com os Xokó, ao proibir o trânsito do gado pela estrada que fica defronte à sua porteira.

2. A terra e a luta

2.1 - Situação jurídica

A área reivindicada pelo grupo tem 2.100,54 ha, contando cerca de 3.400 metros de “beira” e 6.000 metros de “fundo”. Formato que acompanha, segundo declarações dos próprios representantes da comunidade, os limites de lado e de fundo da Área Indígena Xokó, com quem fazem fronteira e pelo exemplo dos quais se sentem fortemente influenciados na sua reivindicação de direitos territoriais. Apenas um terço desta área total é plenamente ocupada pela comunidade, contando tanto as posses do Ranchinho quanto as posses do Mocambo, que ficam contidas na área do “terreno do Estado”, e a “beira” do São Francisco. Da área ocupada, só as famílias do Ranchinho tem alguma documentação (instrumentos de compra, cadastro do INCRA) respaldando suas posses. Como já foi visto, nem o terreno do Estado está indiscutivelmente documentado.

A terra restante, correspondente a dois terços da área total reivindicada, é dividida por onze fazendas que variam em sua extensão de 20 a 150 ha, à exceção de uma única, que sozinha corresponde a 811,48 ha, ocupando uma área maior que a extensão de todas as outras 10 fazendas reunidas - quase todas improdutivas. Em todos os casos trata-se de proprietários absenteístas que, na sua maior parte, não as ocupam nem mesmo com gado. Segundo o levantamento que pude realizar com base em uma planta da COHIDRO e em descrições dos moradores do Mocambo, são poucas

as propriedades que possuem suas benfeitorias num estado razoável e apenas três delas possuem algum cultivo, para além do terreno de pasto, que muitas vezes é nativo: a Fazenda de Jaciobá (com mais de 800 ha.) e as fazendas Campo Alegre e São José (que contam com áreas totais próximas a 150 há) ocupam no máximo um terço da sua área com roças de feijão e milho.

A maior delas localiza-se no extremo oeste da área e é ocupada por famílias de empregados (parte deles com origem na comunidade) que mantém a sede da fazenda, as roças de feijão e milho e algum gado em regime de meia, além dos animais de pequeno porte destinados ao seu próprio consumo. Seu proprietário, Seixas Dória, faz parte de uma importante família sergipana e exerce cargo político eletivo, fazendo questão de manter uma imagem amistosa frente à comunidade. Ele trata de forma respeitosa seus moradores e chegou a declarar numa situação pública, durante a feira de Pão de Açúcar, que havia sido procurado pelo INCRA para discutir a desapropriação, ao que ele teria respondido que não criaria problemas, desde que o órgão se dispusesse pagar o preço que acha justo pelas suas terras e benfeitorias. Esse discurso, entretanto, é paralelo a um rápido investimento em melhorias daquelas terras: a partir do final do ano passado, depois de ter agenciado a extensão da rede elétrica estadual até sua fazenda, Seixas Dória começou a ampliação das benfeitorias, reformando a casa sede, construindo um grande curral e instalando um sistema de irrigação por aspersão de quatro pontos elevados na área de beira de rio. Ao mesmo tempo, dividiu o total da área cadastrada em 1995 em três partes que foram distribuídas entre os seus filhos.

Mas o maior problema do Mocambo não é a maior fazenda e seu proprietário. O trecho da área reivindicada que deu origem aos conflitos em 1992, corresponde a uma fazenda com pouco mais de 90 ha, sobreposta à última lagoa de várzea onde a comunidade mantinha a plantação de arroz em regime de "meia" e ao trecho de trânsito para a área indígena. Depois do desencadeamento do conflito, esta fazenda já passou pelas mãos de quatro proprietários e a última destas transações de compra e venda já foi realizada sob um litígio amplamente conhecido e documentado pelas autoridades municipais e estaduais, conforme comprova o dossiê entregue pelo Centro Dom José Brandão de Castro à FCP. Faremos menção completa a este conflito nas páginas seguintes, mas por enquanto, é necessário acrescentar apenas que outro elemento importante na caracterização jurídica da área reivindicada pela comunidade está

ligado ao fato de toda sua beira de rio, incluindo a área da atual e das antigas lagoas de cheia, ser legalmente da União, terras de Marinha, o que deveria deixar em suspenso qualquer título de propriedade que recaia sobre eles. Recentemente a Secretaria do Patrimônio da União - SPU iniciou um trabalho de cadastramento de todas as Terras de Marinha, para que a União possa reivindicar sobre elas a renda que nunca foi cobrada. Por ter uma motivação eminentemente fiscal, esse cadastramento foi iniciado pelos trechos de rios e praias que se encontram apropriados por áreas urbanas, mas, em função das consultas realizadas pelo Centro D. José Brandão de Castro junto à Delegacia do Patrimônio da União - DPU de Sergipe, sobre a situação legal das terras do Mocambo, elas foram incluídas no atual plano de demarcação das Linhas Médias de Enchentes Ordinárias (LMEO) do estado. Em agosto de 1996 dois técnicos da SPU e mais dois da DPU visitaram o Mocambo e iniciaram o processo de demarcação das LMEO da área. Segundo informações obtidas através da DPU-SE, tais linhas incluem todo o trecho das antigas lagoas do Mocambo, desenhando uma faixa de beira de aproximadamente dois quilômetros a partir das atuais margens do rio. Ao final do processo, que ainda não tem previsão de encerramento, esse trecho deve ser declarado como terreno público.

2.2 - Expropriação recente

Até a época da extinção das lagoas de temporada, formadas com a subida do São Francisco, as famílias que compunham o que hoje é a comunidade do Mocambo, dividiam-se em três agrupamentos residenciais bastante próximos, localizados nas partes mais altas das margens do rio, que serviam como divisórias entre as lagoas. Tais agrupamentos ganharam os nomes das respectivas fazendas a que estavam subordinados - Mocambo, Jaciobá e Floresta. Ainda assim, nessa época eles eram vistos e se viam como um mesmo conjunto de famílias, conhecido como "negros do pé da serra".

As mudanças que determinaram o rearranjo destas famílias, no entanto, não dependeu apenas do impacto das barragens, como pode parecer à primeira vista. Mesmo antes do fim definitivo das cheias do São Francisco e da conseqüente extinção das lagoas temporárias, o fazendeiro que concentrou sob uma mesma propriedade aquelas fazendas já havia iniciado também um movimento de *expulsão branca* daquela população. Depois da década de 1960, as duas

fazendas vizinhas ao atual Mocambo passaram das mãos de Luiz de Seixas para as de “Totonho de Dória”, pai do dono atual, Seixas Dória. Nesta época, “Totonho” deixou de oferecer o tradicional trabalho de “meia” no plantio do arroz e outros trabalhos que geralmente complementavam as atividades do ano, o que veio se somar ao avanço do parcelamento das terras na região a oeste, iniciado pelo proprietário anterior.

Na mesma época, segundo narrativas dos moradores do Mocambo, os poderes municipais tinham iniciado uma ofensiva sobre aqueles pequenos camponeses-criadores: as décadas de 1960 e 1970 foram marcadas pela proibição de criatórios de pequenos animais soltos. Aqueles pequenos posseiros, cujas cabras, ovelhas ou porcos ultrapassassem os estreitos limites que lhes restavam, eram denunciados pelos criadores de gado e intimados a depor na delegacia, onde sofriam constrangimentos morais, pagavam multa ou mesmo eram encarcerados. Algumas vezes os fazendeiros simplesmente mandavam cegar ou matar essas pequenas criações quando elas penetrassem em seus pastos, resultando numa pressão que praticamente extinguiu esta forma de economia doméstica. Apesar dos depoimentos situarem o início desta ofensiva em décadas recentes, elas na verdade são apenas uma retomada ou intensificação de posturas municipais que remetem à década de 1920 (PASSOS SUBRINHO, 1996) ou mesmo anteriores. Teixeira da Silva (1981), por exemplo, reconstitui o contexto de surgimento de posturas de teor semelhante na década de 1870, caracterizando-as como parte de uma estratégia dos grandes fazendeiros (no vocabulário local e de época, “donos de fazendas de gado”) visando a extinção da forma “camponeses-criadores” e a ampliação da mão de obra. Principalmente as criações de porcos, predominantes na região e fundamentais na manutenção desta forma econômica, eram atacadas pela legislação provincial, instrumentalizando os interesses dos fazendeiros na disputa dos poucos pontos de água e dos pastos nos períodos de seca dispersos pelas terras devolutas que utilizavam como suas “soltas”. Assim, as proibições em períodos mais recentes, que impediram a continuidade dos criatórios de cabras, parece uma espécie de desdobramento e retomada desta guerra dos fazendeiros contra os pequenos criadores, levando novamente a um forte abalo nas condições de manutenção desta forma camponesa, além da qual abre-se o horizonte da definitiva proletarização.

Quando deparadas com este cerco múltiplo – o fim das lagoas, das outras formas de emprego nas fazendas e das terras de criatórios – as

famílias de dois daqueles três núcleos residenciais se viram irremediavelmente obrigadas a abandonar suas moradias em busca de melhores condições de trabalho. A cada família que se retirava de suas terras, os fazendeiros mandavam imediatamente derrubar as casas deixadas vazias, como forma de impedir seu retorno ou a chegada de novos moradores. Desta forma, até aquelas famílias que encontravam melhores condições de resistir a esta *expulsão branca*, depois de certo tempo acabaram social e espacialmente isoladas, obrigadas também a se retirarem. Foi desta forma que os núcleos de Jaciobá e de Floresta, que constituíam com o Mocambo uma unidade social e ecológica, distribuídos que estavam entre as lagoas temporárias e conectados através de laços de parentesco, são progressivamente desmantelados e expropriados não só de suas moradas e terras, mas também do seu arranjo social e ecológico. Assim, enquanto a população de Floresta se dividiu entre os que se mudaram para os núcleos urbanos próximos, os que buscaram novos locais de trabalho em outras fazendas de seu antigo patrão, e os que se agregaram ao núcleo do Mocambo, a população de Jaciobá optou, em sua grande maioria, apenas por esta terceira opção.

Apenas em um caso especial, no qual a família de trabalhadores era histórica e afetivamente ligada à família do proprietário – o bisavô dos atuais Rodrigues Couto havia sido vaqueiro do bisavô do atual Luiz de Seixas – a família conseguiu comprar as terras em que se localizava o rancho de seus ancestrais e onde estava a casa que ainda utilizavam fora da época do plantio e colheita do arroz. Foi assim que, com uma área total de 70 tarefas, teve origem o atual núcleo permanente a que nos referimos como Ranchinho, na face extrema noroeste da área reivindicada. Ao final deste processo de expropriação e reterritorialização, produzido por conflitos e compromissos, a população do Mocambo assumiu o atual formato de dois núcleos espacialmente distantes, um na “beira” e outro no “centro”.

O antigo agrupamento do Mocambo, mesmo tendo recebido a maioria das famílias deslocadas, também sofreu uma redução da área ocupada até chegar ao formato atual: antes ele também se estendia sobre um destes trechos mais elevados da beira do rio, conhecido simplesmente como “o Alto”. Mas, como este trecho ficou de fora da “área do Estado”, demarcada na década de 50, as famílias que ocupavam “o Alto” acabaram por também se deslocar, concentrando-se no núcleo atual, concentradas num arruado de casas geminadas.

Assim, ao longo da segunda metade deste século, através de uma progressiva restrição das áreas de criação e plantio, de um crescente parcelamento de seus espaços coletivos e da degradação de seus recursos ambientais, decorrente das barragens do rio São Francisco, a população do Mocambo chegou à sua atual configuração espacial: encerrada em dois densos núcleos residenciais, gerindo o uso da terra por meio daquelas três categorias de manejo, tendo por recurso importante a última lagoa de várzea que a baixa do São Francisco não secou. Foi justamente a partir da reação à tentativa de expropriação deste último recurso territorial, a “lagoa seca”, situada dentro dos limites da atual fazenda Rosa Cruz, que a população do Mocambo emergiu como grupo político em processo de organização e mobilização, potencializando seus laços de memória, de cor, de parentesco, rituais e festivos, na consolidação de uma identidade que busca reconhecimento dos poderes públicos, como forma de viabilizar a continuidade de uma forma de organização coletiva.

2.3 - O Precedente Xokó

Antes de passar à descrição do processo de mobilização do Mocambo, é necessário apresentar o contexto em que ele está inserido, marcado pela convergência com a história do conflito Xokó. Para isto, não recuaremos muito na longa história da expropriação dos índios da Ilha de São Pedro, bastando localizar o ponto a partir do qual é possível identificar os atuais atores em disputa. Na década de 1930, a família Brito, que participa da paulatina expropriação territorial dos Xokó desde a década de 1870, ocupa a prefeitura de Porto da Folha e, nesta situação privilegiada, “compra” definitivamente as terras da Caiçara e, moto contínuo, cerca as terras da Ilha de São Pedro, mesmo que sem qualquer sustentação legal para isso. Na tentativa de reverter esta situação, os Xokó realizam novas viagens ao Rio de Janeiro na busca do apoio do antigo Serviço de Proteção ao Índio - SPI e, mais tarde da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, como já haviam feito durante o período imperial e novamente sem qualquer resultado.

É apenas na década de 1970, quando a Igreja começa a atuar na região, que a mobilização Xokó é capaz de impor pressão suficiente sobre órgão indigenista oficial para que ele interviesse na situação. Nessa época, representantes do Conselho Indigenista Missionário - CIMI e um novo pároco local iniciam um intenso programa de

discussões sobre a realidade local e sobre a história da comunidade. Uma das situações privilegiadas por esta forma de mobilização era a dos sermões nas missas, quando a “mensagem bíblia” era associada ao tema da luta pela terra. Isso permitiu que não só os Xokó recebessem a “mensagem” mobilizadora, mas também os seus vizinhos, moradores do Mocambo, que se aproveitavam da presença, até então rara, de padres no local. Com o tempo - lembram - o pároco, mais íntimo das duas comunidades e utilizando-se dos exemplos de “avanço” da luta indígena, passaria a colocar o mesmo tipo de questões diretamente para os moradores do Mocambo.

Paralelamente a isto, seguiam-se as negociações entre FUNAI, governo estadual e municipal, até o acerto sobre a compra das terras da Ilha de São Pedro à família Brito. Em 1984, desencadeia-se o processo que levaria ao reconhecimento das terras da Ilha de São Pedro como área indígena. Como a terra Caiçara continuava sob domínio dos Brito, isto lhes permitiu impor fortes represálias à população Xokó que, por sua vez, responde com a invasão da terra Caiçara, provocando a intervenção de sucessivas instâncias de poder: polícia militar, justiça estadual e Ministério Público Federal. A Procuradoria da República entra finalmente em cena em 1988, com uma ação de reintegração de posse em favor do grupo indígena e intima a FUNAI a proceder à demarcação. Em face da recusa do órgão, os Xokó invadem e ocupam sua sede em Maceió, durante quatro meses de 1989. Finalmente, em 1991, a demarcação é realizada e em 1992 homologada. Não só a população indígena, mas também os do Mocambo têm uma viva memória destes fatos, vividos como vizinhos, companheiros e parentes.

2.4 - Conflitos e Mobilização

Este período final de luta pela terra Xokó coincide com o processo de partilha das terras de Darci Cardoso, proprietário das terras ocupadas pelo Mocambo, morto em 1982. Sua fazenda cobria uma faixa de 450 metros de beira-rio, alongando-se por quase uma légua terra adentro, justamente no limite entre as terras do Mocambo e aquelas da área indígena. Quando em 1986 a partilha é resolvida, estas terras são divididas entre três herdeiros, ficando a sua filha Neuza Cardoso com o trecho de dois quilômetros mais próximo ao rio. Exatamente o trecho sobreposto à última lagoa de várzea de que a comunidade do Mocambo dispunha para plantar arroz. Esta

substituição de proprietários representou para a população do Mocambo o encerramento de uma relação que já havia alcançado estabilidade duradoura e mediada por relações que não eram apenas de patronagem.

O antigo proprietário, Darci Cardoso, nasceu no Mocambo e fez parte da comunidade até que, através do comércio local, conseguiu acumular recursos suficientes para investir no comércio urbano de Porto da Folha. Vendia produtos da cidade dentro do Mocambo, trazia fibras de caroá de Pernambuco para a população local produzir cordas (atividade tradicional para grande número de suas famílias) que ele, por sua vez, vendia na cidade. Através deste circuito, além de poder estabelecer-se na cidade, em poucos anos, por volta de 1960, pôde voltar para realizar o desejo de tornar-se dono da antiga fazenda São Francisco, onde se localiza o sistema de várzea. Foi esta história pessoal que garantiu à população do Mocambo, ao longo daqueles mais de vinte anos, marcados pelo já referido processo de expropriação por parte da família Dória, melhores condições de negociação e a manutenção dos trabalhos na última lagoa de arroz. Apesar da injustiça inerente ao sistema de “meação” a que a população sempre faz referência, reconhecia-se em Darci Cardoso uma relação diferenciada da que mantinham com os outros proprietários, mais direta e horizontal, porque mediada por laços de afinidade e parentesco.

Desprovida de qualquer um desses laços e sentindo-se ameaçada pelo sucesso da mobilização política dos Xokó, a primeira atitude de sua herdeira ao assumir a fazenda, em 1986, foi a de paralisar todas as atividades da fazenda que dependessem de trabalhadores locais, principalmente a plantação de arroz na lagoa. Isso fez com que a comunidade, pela primeira vez, ultrapassasse o limite da escassez, para entrar no estado de fome.

Em 1992, como se encerrassem aparentemente as negociações dos Xokó, deixando de fora as suas terras, Neuza volta a propor que as famílias do Mocambo voltem a plantar arroz em sistema de meia, mas sem os mesmos direitos antes garantidos, como por exemplo, a coleta do peixe que sempre fica encurralado na lagoa. Além disto, nem todas as famílias continuavam sendo aceitas e havia uma tendência a reduzir o número de meeiros, ao impedir que alguns velhos, já sem condições de participar das tarefas, transferissem este direito aos seus filhos. Mas, mesmo sob tais restrições, em 1992 foram feitos, sucessivamente, o tratamento da lagoa, o plantado o

arroz e a preparação para a colheita. Quando, neste mesmo ano, estoura o conflito entre os Xokó e a fazendeira Neuza Cardoso, os indígenas invadem a área limítrofe ao Mocambo e, como instrumento de pressão, acampam em torno da lagoa, onde as famílias do Mocambo trabalhavam para a colheita do arroz. Apesar de evidentemente delicada, a situação não impediu que fossem novamente acionados os laços de solidariedade entre as duas comunidades e que as famílias do Mocambo passassem a dar assistência ao acampamento Xokó.

Quando chega à sua fazenda acompanhada de policiais e jagunços para expulsar as famílias indígenas acampadas, a proprietária identifica entre elas seus meeiros do Mocambo e dirige-se a eles para desacatá-los. A situação torna-se tensa e atinge seu clímax quando Neuza Cardoso resolve proibir que estes continuassem os trabalhos preparatórios da colheita do arroz, já maduro. A reação de indignação de alguns mocambeiros leva a um enfrentamento verbal em que um deles, depois de perguntar sobre os seus direitos e ouvir do marido de Neuza que “direito de pobre é porta de cadeia”, responde, por sua vez, que “direito de rico é boca de espingarda”. As famílias do Mocambo, depois disso, além de impossibilitadas de colher o arroz já maduro, foram proibidas pelos pistoleiros recém-instalados na sede da fazenda de transitar pelo trecho de beira de rio que dá acesso à área indígena.

Na semana seguinte, estas famílias foram procuradas pelo delegado de Porto da Folha para que assinassem uma intimação para discutirem a situação na delegacia. Como estas já haviam sido orientadas a não assinar qualquer tipo de documento sem a presença de um advogado do sindicato, o delegado só consegue a assinatura de cinco homens, em todos os casos através de coação. No caso do morador que havia discutido com o marido de Neuza Cardoso, a assinatura foi conseguida através de violência física, em que um dos policiais impôs o cano de uma arma contra sua boca, dentro de sua própria casa, situação que levou sua mulher, grávida de quatro meses, a um aborto natural.

Tem início aí um período de grande pressão moral e psicológica sobre a comunidade, que passa a ser assediada por homens armados sediados na casa da fazenda. Uma forma comum de intimidação era esses homens atravessarem o arruado correndo a cavalo e fazendo disparos para o alto. Outras vezes eles o cruzavam a pé parando em

algumas casas, onde entravam sem permissão, para intimidar e humilhar seus moradores.

Depois de algumas semanas, a proprietária se reúne com as famílias de meeiros e propõe uma indenização pelo arroz, mas por ser considerada extremamente baixa, a grande maioria das famílias se recusa a fechar acordo. Considerando o caso encerrado, a proprietária paga aos três trabalhadores que haviam aceitado o acordo e solta o seu gado sobre todo o arroz maduro. Tem início então o processo de mobilização do Mocambo, através da reunião das famílias prejudicadas. As famílias prejudicadas conseguem ajuda do STR e da CPT e, ao longo das visitas dos seus assessores e do processo de esclarecimento acerca das formas de embate legal disponíveis, as discussões vão progressivamente passando do plano das reivindicações trabalhistas, quando as famílias ainda assumiam a classificação de *meeiros*, imposta pelos advogados da proprietária, para o plano dos direitos civis, ao se assumirem como *posseiros* daquelas terras.

2.5 - Instâncias de Recursos

Neste processo, as instâncias de apelação saem do plano local, representado pela delegacia de Porto da Folha, para alcançar o Juiz de Propriá, com as denúncias de violência policial. Mais tarde, a Procuradoria da República de Sergipe é acionada, mas mostra-se reticente em se interpor às ações das instâncias anteriores e em encaminhar por conta própria aquelas demandas. Neste percurso várias organizações do movimento social, além do STR e da CPT, são mobilizadas. Mais tarde, quando tomam conhecimento da existência do “artigo 68” e passam a reivindicar sua identificação como “remanescentes de quilombos”, somam-se a estas organizações de apoio o movimento negro, a Secretaria de Cultura do Estado e, finalmente, a FCP, que leva ao local os representantes da ABA.

Logo que ultrapassou o plano das reivindicações trabalhistas e o “caso Mocambo” começou a ganhar repercussão pública, coube ao INCRA o papel de mediador oficial das negociações e principal órgão oficial responsável pelo assunto. As reuniões sobre a situação do Mocambo passaram a ser realizadas na sua sede, em Aracaju, atraindo um grande número de representantes das entidades citadas.

Entre as suas diligências, o INCRA chegou a realizar em 28/09/93 um “Relatório de vistoria técnica das Fazendas São Thiago e São Francisco” (esta última é a atual Rosa Cruz, em litígio), em que o engenheiro agrônomo responsável conclui pela classificação daquelas fazendas como improdutivas: suas poucas benfeitorias apresentavam-se “em péssimo estado de conservação” e “apesar de agricultáveis, as terras das duas fazendas mantêm-se improdutivas, com exceção”, acrescenta o engenheiro, “do trecho de várzea cultivado pelos posseiros”, que já estavam proibidos de plantar²³.

Paralelamente às negociações com o INCRA pela desapropriação daquelas fazendas, foram iniciadas também negociações com a FCP, na busca do reconhecimento de toda a área como de “remanescentes de quilombos”. Paradoxalmente, no entanto, as informações que alimentaram a possibilidade de interferência da FCP serviram para que o procurador do INCRA/SE (como está registrado em sua correspondência com o INCRA/BSB e com as entidades de apoio ao Mocambo) passasse a recuar nas ações do órgão sob o argumento de que, sendo a área de “remanescentes de quilombos”, isso deixava de ser responsabilidade do INCRA. Numa carta de 21/02/94 dirigida ao Conselho de Cultura Negra do Estado que lhe solicitava informações sobre o processo, explica que:

Não existe em notas cartoriais, nenhum registro imobiliário que defina a dominialidade da área em cogito, como remanescente originária da posse dos quilombos [...] quanto ao conflito e às ameaças que a comunidade negra diz vir sofrendo por parte de proprietários confrontantes da área que ocupam, o INCRA, através de equipe designada, não detectou, em campo, nenhuma anormalidade e/ou irregularidade capaz de caracterizar 'um conflito [...], requisito básico que ensejaria uma possível medida de desapropriação do imóvel São Francisco

Mesmo assim, conclui o procurador, se o INCRA:

[...] vier a desapropriar as partes que compõem os imóveis São Carlos e São Francisco e se houver interesse da comunidade negra, participar de selecionamento [sic] dos assentamentos, a comunidade negra terá que, forçosamente, moldar-se aos parâmetros dos Projetos de

²³ Mais tarde, depois da venda da propriedade por Neuza Cardoso ao Paulo Monteiro, proprietário atual, a situação é rapidamente revertida, tendo sido introduzidos trabalhadores braçais na propriedade, instalada uma bomba de irrigação para o plantio do trecho de beira, à frente da sede e iniciadas pequenas reformas nas antigas benfeitorias da fazenda.

Assentamentos, cumprindo com toda e qualquer legislação pertinente à matéria.

Apesar da fragilidade da argumentação sobre a exclusividade entre os referidos processos de resolução do conflito²⁴, esta interpretação prevaleceu, levando a que o reconhecimento da comunidade como remanescentes de quilombos interrompesse as outras possíveis vias de acesso à sua terra de uso tradicional. Uma mudança muito favorável aos fazendeiros da área reivindicada, já que assim obstruía-se um processo já avançado, dentro do INCRA, para iniciar do zero outro processo cujo desenvolvimento dependia de uma série de variáveis ainda mal conhecidas, começando pela dúvida sobre os procedimentos a serem tomados, sobre os órgãos oficialmente responsáveis pelo processo e até pela existência dos recursos humanos e materiais necessários aos procedimentos técnicos, como o laudo.

3. A Emergência de uma memória

Como procurei demonstrar no tópico anterior, foi o processo de mobilização pela defesa de suas terras e pela manutenção de uma forma de existência própria que levou as famílias do Mocambo a entrarem em contato com diferentes entidades de apoio aos movimentos populares e, através delas, tomarem conhecimento da nova legislação relativa aos “remanescentes de quilombos”. A ideia de uma “remanescência” surge no contexto de luta da comunidade inicialmente como uma alternativa de solução para um conflito fundiário e, só lentamente a comunidade adquire uma compreensão das implicações trazidas por sua inclusão neste novo instituto legal.

Em princípio lugar, isso fez com que sua pauta passasse a envolver também a tentativa de dar “provas” sobre sua ligação direta com ancestrais escravos fugidos. A forma pela qual o artigo 68 das ADCT foi redigido, a orientação tomada pelos primeiros debates acerca de sua regulamentação e a interpretação que as autoridades locais e, em parte, que as entidades de apoio formaram deste dispositivo, acabaram se apoiando e reforçando a ideia de que a definição de uma comunidade como “remanescentes de quilombos” depende de

²⁴ Mais tarde inclusive, o INCRA publica uma portaria regulamentando o reconhecimento de áreas especiais, destinado justamente sua instrumentalização frente a situações de terras de “remanescentes de quilombos”, que outras delegacias do órgão já estavam encampando em outros estados.

recursos muito objetivos, como a documentação histórica, o exame de sangue, o registro na literatura de época ou, pelo menos, a memória da comunidade – transformada, assim, em um suposto dado material.

Esta concepção perde de vista que as tradições orais podem (e, de fato, é o que parece acontecer na maioria das vezes) diferir das formas acadêmicas ou jurídicas de conceber o que vem a ser uma "evidência histórica" e mesmo de estruturar uma explicação (CRUIKSHANK, 1996, p. 155), principalmente se se trata de populações ou comunidades sem escrita ou nas quais o seu uso cotidiano é residual ou restrito, como é o caso do Mocambo. Não se podem equiparar tão facilmente essas duas formas de organizar e ordenar a realidade e o passado, nem avaliar a precisão ou veracidade de uma a partir da outra em termos positivistas. Por outro lado, opor história e memória como se opõe o objetivo ao subjetivo, o método ao aleatório, a ciência à ideologia seria retornar à desgastada radicalização (ROUSSO, 1996), diante da qual a opção pela memória oscila entre o idealismo e a postura paternalista que considera a memória apenas para encontrar nela um possível valor folclórico, mítico ou de pura "representação social", assim como a opção pela história acaba retornando ao mito da neutralidade e objetividade do conhecimento histórico.

No entanto, se estas formas de conhecimento e de transmissão de conhecimento não podem ser assim opostas, se elas não constituem tipos sociais excludentes, por outro lado seria um erro supor uma total equivalência entre elas, reduzindo-as a puros pontos de vista. A história oral indígena ou de outras populações tradicionais, como as comunidades negras rurais, representa mais do que um tipo de fonte ou perspectiva alternativa às fontes tradicionais do historiador ou do jurista: o seu acúmulo foi determinado e orientado segundo outros objetivos, outros recortes da realidade e outros problemas. Isso exige que estejamos atentos para a possibilidade destas duas formas de acesso ao passado encerrarem contradições, dando-nos acesso a narrativas que podem ser justapostas, mas nem sempre conciliadas num todo coerente (CRUIKSHANK, 1996, p. 158). No trabalho de converter tais relatos orais em argumentação legal, devemos estar atentos em primeiro lugar a estas peculiaridades, sendo que o respeito a estas comunidades deve corresponder a um respeito às suas formas diferenciadas de relacionar-se com o passado. Um caminho para isto é o de uma constante explicitação das situações e das condicionantes que regulam nosso acesso a estes relatos, mas

também às fontes escritas. Tendo claro que estas formas apontam para uma diversidade de maneiras de construir problemas e respostas para esses problemas, que elas representam diferentes formas de capturar a realidade, que precisam ser constantemente qualificadas e situadas.

Desta forma, esta parte do relatório, dedicada à memória do Mocambo, assim como a seguinte, dedicada a uma leitura preliminar da bibliografia histórica sobre a região, deverão destacar, em primeiro lugar, aquilo que identifiquei como a natureza dos problemas que cada uma destas formas nos impõe. A própria forma de repartir este relatório em partes distintas, destinadas à memória e à história, vem recuperar estas particularidades, mas sem implicar numa radical distinção entre elas.

3.1 - Memória e Silêncio

O trabalho com a memória junto à comunidade do Mocambo teve, e ainda tem que enfrentar uma luta discreta e íntima com “silêncio”, como de resto parece ocorrer em outras situações²⁵. Para “os mais antigos”, silenciar sobre histórias e casos vividos ou ouvidos foi e ainda é mais que a expressão de uma desconfiança com os recém-chegados, constitui-se antes num *ethos* plenamente incorporado. Tanto as histórias de negros fugidos, que dominaram a região, quanto as histórias do cangaço que tomaram o sertão de Porto da Folha como um dos seus cenários privilegiados neste século, impuseram a estas populações um medo e um estado de permanente cuidado com as palavras que se reflete na sua forma e na sua capacidade de recuperar, hoje, histórias e personagens.

Mesmo as histórias que são contadas parecem ter sua razão narrativa numa espécie de didática do silêncio, como no caso das histórias sobre o cangaço. Entre estas, é possível encontrar um tema recorrente e exemplar, bastante ilustrativo, do qual apresento um resumo esquemático: Os cangaceiros acoitam-se num determinado lugar, muito frequentemente a casa de um trabalhador desavisado que se vê obrigado a recebê-los; Outro trabalhador desavisado passa

²⁵Em minha dissertação de mestrado já tive oportunidade de apontar como o grupo indígena Pankararu, localizados no sertão pernambucano, enfrenta a reconstituição histórica a partir de problemática semelhante a que será descrita aqui (ARRUTI, 1996).

pelo local e avista o grupo, sendo igualmente visto por ele, o que acaba paralisando-o de medo; Os cangaceiros chamam o segundo trabalhador e este vai de encontro a eles semi-voluntariamente. Este se vê ultrajado e ameaçado de morte, já que se tornou um delator em potencial; O dono da casa pede então pelo amigo, usando do último recurso de dar sua própria palavra como garantia do silêncio do amigo; Os cangaceiros libertam então o visitante garantindo, no entanto, que caso fossem localizados pela polícia, voltariam até aquela casa para dar fim ao seu dono.

Histórias como estas permaneceram como uma espécie de segredo, que passaram longos anos sem ser comentado nem mesmo entre aqueles que haviam vivido pessoalmente a situação. Histórias mais antigas que se referem ao tempo da escravidão, fazem também referência ao tema do silêncio. Declarações dos mais velhos com os quais tive contato, frequentemente se referiram às interdições que o medo dos fazendeiros impunha aos seus pais e aos pais dos seus pais, impedindo que eles contassem histórias para os próprios filhos e transformando em tabu uma larga faixa da memória do grupo.

Além disso, é interessante notar que existe um outro argumento para justificar a dificuldade de transmissão das histórias: fala-se muito de como era difícil compreender o que falavam alguns dos “velhos mais antigos”, “de tão nagô” que eles eram. Dois irmãos vivos ainda hoje servem como exemplos já atenuados desta fala “nagô”, ainda que esta expressão, o “ser nagô”, seja recusada por eles assim como era pelos “velhos mais antigos”. Tal recusa serve para explicar, por sua vez, porque não se podia recuperar através deles outras explicações ou histórias sobre esta particularidade linguística e sobre este rótulo étnico. O “ser nagô” era uma adjetivação ao mesmo tempo jocosa e estigmatizante, que lhes atribuía estarem mais próximos dos selvagens que do mundo e da língua civilizada.

Estas “experiências do silêncio”, marcadas na própria forma de relacionar-se com o passado, reveste de grande delicadeza o trabalho com a memória, que não pode ser visto como um simples “resgate” ou compilação de histórias que estejam prontas para darem conta do que “realmente aconteceu”. A memória, ela mesma transforma-se em parte do processo de mobilização, sendo preciso ser reconstruída num trabalho lento onde, como afirmou Becker (1996), a memória e as histórias orais não constituem tanto uma categoria particular de fonte, quanto se incluem naquilo que Jaques Ozouf chamou de “arquivos provocados”, isto é, fontes que precisam ser arrancadas ou

trazidas para fora de seu silêncio e de seu esquecimento por um ato de vontade, da comunidade ela mesma, motivada pelo novo valor social e político que se atribui a sua memória. Neste processo é compreensível que a memória não esteja distribuída igualmente por toda a comunidade, como o termo "memória coletiva" faz supor. Ela acaba transformando-se, mas sempre com a anuência da coletividade, em uma habilidade dominada por poucas pessoas que, assim, vão se transformando em especialistas da memória. Esse é o caso de Antônio Lino, o *seu* Antônio, um negro de cerca de 1,70, troncudo e grosso, de gestos contidos, olhos pequenos, olhar macio e simpático, cerca de 60 anos, pouco afeito a discursos e habilidoso carpinteiro requisitado em toda a redondeza do Mocambo.

Da primeira vez que estive na comunidade, em 1995, o *seu* Antônio ainda falava pouco, mesmo sendo permanentemente requisitado pelos companheiros mais habilidosos no contato público. Em conversas com os assessores da antiga CPT pude confirmar essa marca de comportamento do *seu* Antônio e de como ela era ainda mais forte no início da mobilização em 1992. Apesar disto, desde aquele primeiro momento, era ele que se destacava pelo conhecimento mais sistemático das histórias antigas, da localização de antigos ranchos e o que eles chamam de "cercas de pedra", pelo conhecimento do nome e ocupação de antigos moradores do Mocambo e de todo o processo de repartição das terras locais entre as famílias de fazendeiros. Com o tempo o *seu* Antônio foi sendo incentivado a contar essas histórias, a confirmá-las com outros mais idosos, passando a reconhecer nesta sua habilidade algo mais que pura curiosidade e passatempo para as noites de varanda. Sua habilidade individual ganhou, desde então, grande valorização coletiva.

Assistir às mudanças na postura do *seu* Antônio ao longo desses três encontros significou compartilhar de parte da transformação simbólica que se está operando em comunidades como a do Mocambo, onde o *ethos* do silêncio progressivamente cede lugar a uma revalorização da memória e onde a identidade de negros-camponeses-criadores deixa de representar uma cidadania de segunda ou terceira categoria para ganhar um sentido mais amplo, transformando-se em um lugar social digno, em uma referência histórica para a região, de forma que o próprio grupo ganha importância política local, gerando um orgulho sobre si que seus ancestrais não puderam experimentar.

3.2 - Um território Memorial

Como Cruikshank (1996) apontou a partir de uma série de exemplos, nos trabalhos com história oral os vínculos da memória são principalmente com o lugar e com a família. Um dos casos citados por este autor (dos *Ilongot* nas Filipinas, trabalhado por R. Rosaldo), assume aspectos muito próximos da situação vivida no Mocambo: nela também a tradição oral está mapeada na paisagem e os acontecimentos, de um modo geral, estão vinculados a lugares e nomes de ancestrais de uma forma que falar do passado é, literalmente, andar pelo território, como muitas vezes me aconteceu.

Acompanhado de *seu* Antônio e outros homens que se revezavam entre si, em cada uma dessas viagens, visitei a cavalo ou a pé toda a extensão da área reivindicada, como quem pede para que lhe contem novamente histórias antigas. Ficou claro então, que para a população do Mocambo o território serve como um guia de suas narrativas, mas também como uma moldura para elas: o que foi registrado sobre o território é memorável, o que fica fora dele não. Não é possível recuperar de onde vieram seus ancestrais ou como chegaram ali, porque isso parece remeter a um tempo sem suporte para a memória, que fica remetido a uma época nebulosa, de onde não chegam histórias, onde impera o silêncio. É possível mesmo afirmar que a memória do Mocambo, antes de ser uma memória histórica é uma memória territorial. Para falar do seu passado temos que visitar todos os topos que marcaram a passagem do tempo e registraram a existência de personagens importantes. Talvez por ser eminentemente espacial, essa memória ora remete a um passado escravo, ora a um passado liberto sem que seja imediatamente possível solucionar o problema da relação cronológica entre uma situação e outra, principalmente porque no Mocambo sempre se supõe que o estado de liberdade foi anterior ao de escravidão. Vejamos como se apresentam estas duas formas de falar do passado.

Topos da liberdade

As marcas territoriais mais antigas identificadas por esta população, privilegiadas para narrar uma situação de liberdade, são as estreitas capoeiras que permanecem abertas no meio da caatinga, nas quais são visíveis as marcas de ocupação passada, como os alicerces de pedra e cal de casas já inexistentes e os restos de utensílios de uso

doméstico, como pratos, potes e garrafas. São estes sítios arqueológicos de superfície que o povo do Mocambo chama de antigos “chiqueiros”, isto é, os locais onde seus ancestrais mantinham pequenos ranchos que lhes serviam simultaneamente de morada e de local de criação de pequenos animais, principalmente porcos. Os “chiqueiros” se estendem por toda a área reivindicada, justificando quase ponto a ponto sua extensão, num total de 17. Cada um deles remete a um ancestral conhecido das atuais famílias da comunidade, remetendo, pelo que é possível recuperar, até a época do tataravô do *seu* Antônio, portanto, algo entre às décadas de 1830 e 1850. O conhecimento dessas marcas é disseminado e relativamente preciso, mesmo que as marcas de alguns deles tenham desaparecido, em função da ação dos arados.

Quadro 1 - Relação dos nomes dados aos antigos “chiqueiros” do Mocambo

1) Pedro José da Silva	9) Juventino (Ranchinho Maniçoba)	13) Cosme (Malhada do Papagaio)
2) D. Tercília	10) Zé de Coto (ou Campo Alegre)	14) Afonso (Rancho Bom)
3) Alfredo do Alto	11) Furtunato (ou Monte Alegre)	15) Velho Teodoro (Malhada de Santermo)
4) Zé de Coto (ou Tabuleiro)	12) Leopoldino (São José)	16) Zé de Seixas (Caramuru)
5) Velho Isebe		
6) Angélica		
7) Pedro Bastiana		
8) João Sabino		

Fonte: entrevistas de campo

A localização desses chiqueiros acompanha de perto a distribuição das “lagoas”, que se distribuem pela área e que são de três tipos: as de águas pluviais no centro da área, uma de nascente (na verdade uma “barragem” de água salobra) mais ao oeste, e as de cheia nas margens do rio. Outra marca que acompanha estes “chiqueiros” são as grandes pedras localizadas sempre nas suas proximidades e que, combinadas com as lagoas, devem ter orientado a própria localização daquelas moradas. Com dimensões de vão de 1 ou 2 metros de comprimento até os grandes “lageados” com dezenas de metros quadrados, estas formações serviam de pilões, onde eram macerados os grãos, principalmente o milho, e o sal destinados ao consumo familiar, ou ainda como reservatórios para a água da chuva. Nelas ainda são evidentes as várias pequenas cavidades produzidas pela

atividade de maceração que lhes serviam como pilões, assim como os poços, alguns naturais, outros evidentemente manufaturados, destinados à água potável. Tanto uns quanto outros, servindo de índices de uma forma de ocupação permanente daqueles espaços, assim como de uma capacidade de produção e reprodução social relativamente autônoma. Índices materiais que confirmam os relatos sobre a existência de núcleos familiares interligados entre si e aparentemente independentes de outras formas de organização produtiva, ainda que mantendo contato com elas. Nestes mesmos relatos fica clara uma relação amistosa destas famílias com o missionário responsável pelo aldeamento vizinho, que provavelmente lhes servia como forma de acesso ao mercado regional e aos serviços religiosos.

Topos da submissão.

Como imagem invertida dos “chiqueiros”, o que chamam de “cercas de pedra” constituem as marcas mais evidentes de um passado de submissão. Aparentemente essas “cercas de pedra” serviram para marcar os limites entre as antigas fazendas de gado que se instalaram na região, correndo em linha reta perpendicular às margens do São Francisco. Segundo a memória local, elas foram construídas exclusivamente através de trabalho escravo e servem às representações correntes como símbolo material do que foi a escravidão dos seus ancestrais e do tipo de trabalho desumano que desempenhavam: segundo lembram das histórias contadas pelos “mais velhos”, as pedras com que eram construídas estas “cercas” eram cortadas e transportadas sem qualquer outro tipo de mecanismo ou força (animal ou mecânica) além do braço negro.

Ao contrário do que ocorre com a memória dos “chiqueiros”, no entanto, nos relatos sobre as “cercas de pedra” não é possível identificar diretamente os ancestrais das atuais famílias. Há uma grande tendência em se negar uma ancestralidade escrava.

Por outro lado, é comum que, mesmo as histórias de violência e submissão que envolvem ancestrais conhecidos sejam contadas sem fazer referência explícita à situação escrava destes personagens. Do Antônio do Alto, por exemplo, tio-avô do *seu* Antônio, conta-se ter se enamorado da filha do fazendeiro para quem trabalhava, e tendo encontrado na moça correspondência do seu interesse, eles

conseguiram manter uma relação amorosa até que o pai da moça, “patrão” do Antônio do Alto, descobrisse. Ao saber do caso, enraivecido, o fazendeiro manda matar Antônio do Alto, mas para que o castigo fosse do tamanho da sua fúria, faz que o enterrem vivo. É interessante que outra história bastante conhecida da comunidade também envolva os mesmos elementos: amor entre desiguais, fúria da família dominante e castigo cruel. A segunda história conta que a mulher de um dos fazendeiros locais, envenenada pelos ciúmes que a beleza de uma jovem negra do Mocambo lhe provocava, amedrontada pelo interesse que ela parecia despertar em seu marido, resolve acabar com a fonte de seus tormentos mandando que seus capatazes riscassem todo rosto da moça com pés de galinha. Em outra história - a única em que a relação entre o Mocambo e a fuga da escravidão é explícita - contam que, certa vez, uma negra que morava na comunidade e que estava sendo caçada por mateiros de seu antigo dono, foi descoberta. Ela resistiu como pôde, mas, por fim, os homens lhe arrancaram a força do povoado e, quando partiam de barco, a moça, mesmo amarrada, num relance jogou-se nas águas do São Francisco, preferindo morrer afogada a ser reescravizada.

Histórias como estas, que até pouco tempo eram pensadas como simples casos mais ou menos assustadores e distantes, com os quais a população do Mocambo não tentava estabelecer maiores ligações históricas ou afetivas, passam a assumir hoje um valor social claro, que tem se tornado fundamental na costura de representações e na busca de uma definição mais clara sobre o seu passado e sobre a própria natureza dos vínculos que ligam suas famílias entre si, a estas antigas histórias. Não é fortuito, então, que a história de “Antônio do Alto”, tataravô do *seu* Antônio Lino, tenha sido escolhida como imagem paradigmática desta retomada e ressignificação do passado: o Antônio do Alto dá nome à nova associação de moradores criada em 1996, a partir dos contatos travados desde 1994 com outras experiências organizativas de "comunidades remanescentes de quilombos".

3.3. A expropriação Original

As histórias que relatam o cotidiano da subordinação são, assim, difíceis de recuperar. Elas mesmas não deixam claro o tipo de relação que ligava seus ancestrais aos fazendeiros: sempre se supõe que os fazendeiros chegaram depois dos primeiros negros; sempre é

evitado o emprego da palavra “escravo” para definir a situação destes primeiros ancestrais, ou quando isso acontece, é de forma reticente e muitas vezes assumindo um sentido metafórico. Isso resulta na ausência de uma narrativa ou mito de origem da própria comunidade. Sua origem não tem um lugar nesta memória eminentemente territorial. Em seu lugar, ocupando uma função explicativa análoga, o que encontramos é a narrativa da expropriação territorial, que antecede e organiza a narrativa da submissão: aparentemente só a partir do momento em que aquele conjunto de famílias de origem imemorial se vê acuada, perseguida e amedrontada pelo avanço das fazendas de gado, em meados do século XIX, é que passa a ser organizado um conjunto de fatos memoráveis que relatam e instituem sua unidade. Mas, também neste caso, falar da memória do Mocambo é voltar-se sobre a paisagem, sobre o desenho do seu território.

A narrativa da expropriação pode ser organizada através da identificação de três *arranjos territoriais* sucessivos, que me foram desenhados algumas vezes sobre o chão de terra, cada um correspondendo aproximadamente a uma *situação histórica* (OLIVEIRA, 1988). Na época dos seus tataravôs, contam *seu* Antônio e outros senhores mais velhos, os negros do Mocambo, ou “negros do pé-da-serra”, viviam em paz em seus chiqueiros e nas lagoas da beira do São Francisco, criando seus porcos, plantando arroz e “legumes”. Próximo deles localizava-se a missão indígena do Frei Doroteu, com quem mantinham relações cordiais e para quem inclusive capturavam um ou outro “índio brabo” que se aventurasse pelas redondezas de seu território. Certo dia, no entanto, Dom Pedro, o Imperador do Brasil em pessoa, despontou na curva do rio São Francisco, por detrás da “pedra do Badú”. Descia já de longe, conhecendo o rio e as comunidades de suas margens, até que a altura daquela pedra, avistou algumas casas próximas e mandou que o barco fosse encostando. Assim, alcançou a Ilha de São Pedro, onde viviam os Xokó. Desceu na Ilha, conheceu a população e o missionário que lhe assistia, chegou a visitar o continente e a aproximar-se de algumas casas de negros. Solidarizou-se da população local e, ao embarcar novamente continuando viagem, prometeu que mandaria até o local um engenheiro que deveria demarcar aquelas terras.

Tempos depois, de fato, teria chegado o engenheiro que percorria toda aquela região demarcando terras e dando suas posses para famílias importantes da província. Ao alcançar a ilha de São Pedro e

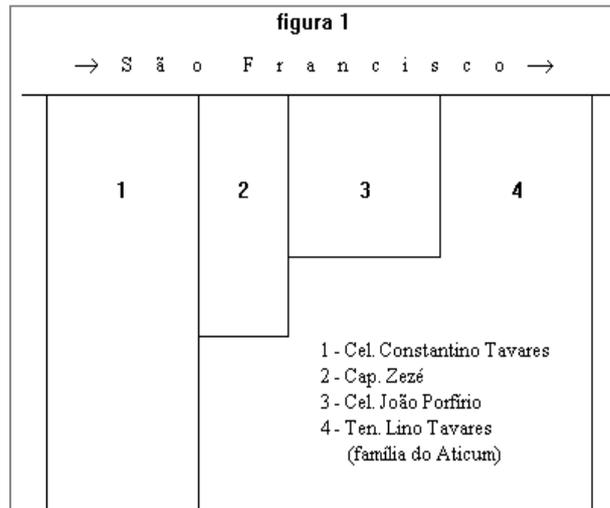
as terras do continente, ocupadas pelo missionário e pelos Xokó, iniciou a demarcação das terras que haviam sido prometidas por Dom Pedro. A demarcação, no entanto, se fez com apenas uma “légua em quadra”, e não foi realizada no mesmo sentido em que o Imperador havia conhecido a região, descendo o rio, mas, ao contrário, apesar de terem sido vistas primeiro pelo Imperador, as famílias de negros que ocupavam as terras entre o riacho do Mocambo e altura da “pedra do Badu”, uma extensão de aproximadamente um quilômetro, não foram contempladas por esta demarcação.

Pior, o engenheiro, que tinha por função não só demarcar a terra dos Xokó, mas também recortar todas as terras restantes da beira do São Francisco em fazendas de gado, desconheceu a presença daquelas famílias e deu início ao “cercamento” de suas terras (figura 1). Com isso a família Tavares, que se dividia em dois grupos, ficou com todo o entorno das terras dos índios e dos negros. A parte conhecida como “família do Araticum”, capitaneada pelo Tenente Lino Tavares, tomou posse de um trecho de uma légua de beira e duas de fundo com sete de extensão, do lado leste das terras da missão indígena. Do outro lado, a outra parte da família, sob a liderança de Constantino Tavares, ficou com uma légua de beira e pouco mais de uma légua de fundo, com as mesmas sete léguas de extensão terra adentro. As duas propriedades se encostavam ao fundo e entre elas, à beira do rio, localizaram-se a “légua em quarto” da missão dos índios Xokó, que ficou sob administração ou arrendamento de João Porfírio e um estreito trecho que coube ao Capitão Zezé, com meia légua de frente e légua e meia de comprimento – exatamente a área ocupada pelos negros.

No momento de instalação destas fazendas e de seu cercamento, tudo que ficasse do lado de dentro das suas cercas passava a ser considerado de propriedade do fazendeiro, tanto as plantações dos negros quanto suas criações. A demarcação destas fazendas significou, por isso, um processo rápido, ainda que paulatino, de expropriação dos chiqueiros, fazendo com que essas famílias os transferissem de um lado para o outro e, mais tarde, finalmente os abandonassem para iniciar sua concentração na beira do rio. Algumas delas, excepcionalmente, por conseguirem estabelecer uma via de negociação com os novos proprietários conseguiram manter seus chiqueiros, tornando-se vaqueiros daquelas fazendas. Foi o que se deu com os ancestrais do *seu* Antônio e da atual família que forma

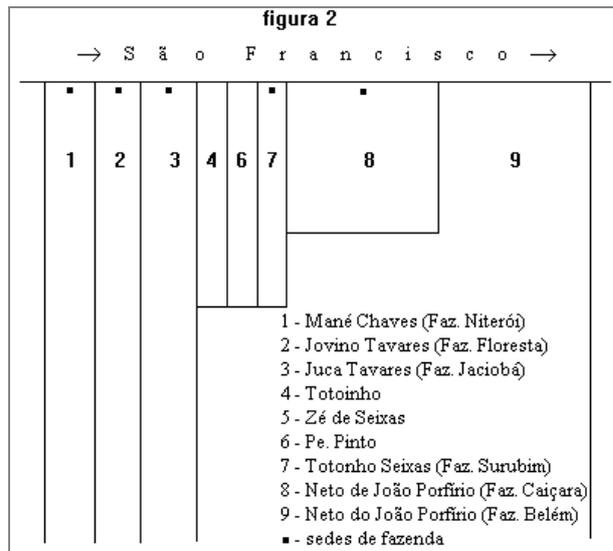
o povoado do Ranchinho, cujos tataravós tornaram-se vaqueiros respectivamente do Capitão Zézé e do Coronel Constantino Tavares.

Figura 01 - Croqui elaborado pelo autor



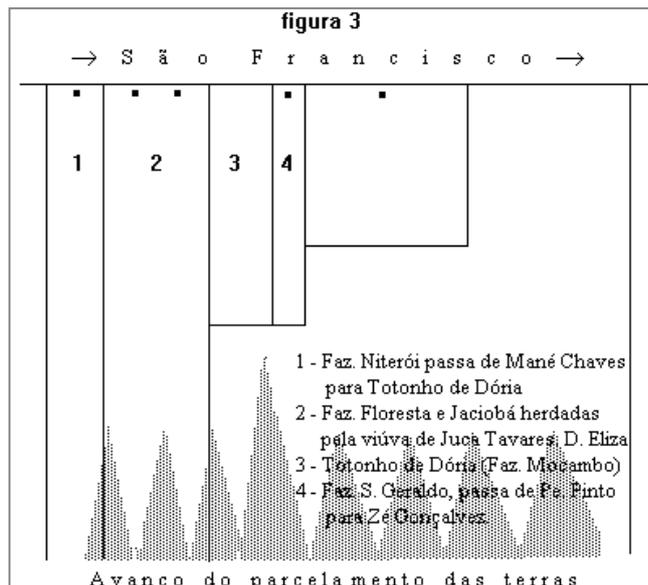
Num segundo momento, localizado aproximadamente à época do bisavô do *seu* Antônio, há um novo rearranjo dessas fazendas, que então parecem sofrer uma apropriação mais efetiva, com a construção de casas-sede e um maior parcelamento das terras, indicando provavelmente um aumento do seu valor mercantil. Como se pode depreender da data ainda estampada na fachada de uma dessas casas, 1884, apesar deste rearranjo ser anterior à abolição, o avô e o bisavô de *seu* Antônio são descritos como vaqueiros empregados, e não como escravos dos herdeiros do "Capitão Zézé". Nesta época, tais terras passaram a estar divididas em três fazendas, assim como as terras do "Coronel Constantino Tavares" foram divididas em três fazendas e as terras da Caiçara foram repartidas entre três herdeiros, netos do João Porfírio.

Figura 02 - Croqui elaborado pelo autor



O terceiro e último arranjo destas fazendas é estabelecido em meados do século XX, quando "Totonho Dória", um dos descendentes do Capitão Zezé, vende sua parcela do Mocambo e da área Caiçara. Com o produto desta venda, ele compra a Fazenda Niterói, que mais tarde vende para comprar e unificar, na década de 1960, as fazendas Jaciobá e Floresta – momento em que tem início a "expropriação recente" já descrita: proibição de plantio nas lagoas de arroz, repressão contra as pequenas criações soltas, destruição das casas progressivamente esvaziadas e parcelamento das terras mais ao sul, valorizadas com a construção das novas rodovias.

Figura 03 - Croqui elaborado pelo autor



4. História à contraluz

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1992, p. 426)

4.1. Quilombos de Sergipe

Não foi possível localizar trabalhos especificamente dedicados ao tema dos quilombos para o estado de Sergipe, mas apenas textos ou trechos de capítulos de textos maiores, que não demonstram um investimento sistemático sobre o tema (MOURA, 1972; FIGUEIREDO, 1977; SILVA, 1981, MOTT, 1986). A própria historiografia sobre o estado não é muito extensa e não é de surpreender que neste contexto, um tema até poucos anos marginal não tenha provocado maiores investimentos. Além disso, o pouco que foi dito parece ter produzido uma imagem relativamente desfavorável quanto à rentabilidade do tema, conforme pude perceber de algumas conversas com professores de história da UFS, e do que se depreende também do aparente desinteresse que este departamento mostrou ao ser solicitado pela comunidade do Mocambo e pelas agências que estão lhe prestando apoio, a contribuir academicamente na argumentação legal pelo reconhecimento desta comunidade como “remanescente de quilombos”.

Em primeiro lugar, uma determinada interpretação de uma tese recorrente nos textos de Luís Mott sobre demografia sergipana (a maioria reunida em MOTT, 1986), parece ter levado à fixação de uma interpretação da história econômica de Sergipe segundo a qual a importância da escravidão é diluída entre outras formas de arrematação da mão de obra livre. Na avaliação deste autor, a enorme proporção dos “homens de cor” frente à população total, somada a um número absoluto de escravos relativamente pequeno em comparação com os engenhos da região canavieira, leva a pensar que boa parte do trabalho necessário a esta economia canavieira da zona da mata de Sergipe teria sido realizada por uma categoria de pessoas que, apesar de provavelmente partilharem das mesmas condições de trabalho dos escravos, seriam juridicamente livres.

Assim, apesar deste autor ter textos em que são abordadas revoltas desses “homens de cor”, figurando entre elas a de escravos fugidos, a ênfase na interpretação dessas revoltas recai mais sobre a opressão racial e sobre as tentativas de revertê-la por parte de camadas ascendentes de “homens de cor” livres, como a dos oficiais pardos da Guarda Nacional, do que propriamente numa confrontação com o sistema escravista.

Mesmo quando os quilombos estão no centro da análise, a perspectiva escolhida para sua abordagem também parece não favorecer investimentos na busca das formas mais duradouras que estes grupos podem ter assumido. Na rápida abordagem realizada por Clóvis Moura (1972) sobre quilombos em Sergipe, por exemplo, o que ganha destaque são as táticas de luta e fuga utilizadas e que ele associa ao modelo da “guerra-de-guerrilha”. A partir de alguns relatórios de Chefes de polícia publicados em anexo a relatórios de Presidente de Província e algumas notícias de jornais, Moura destaca que os escravos fugidos “homiziavam-se com muita frequência em alguns engenhos onde tinham facilmente ligações com os escravos que lá se encontravam” (MOURA, 1972, p. 120) e que as “senzalas eram ponto de encontro entre os escravos fugidos e os dos engenhos e fazendas que com eles estavam solidários” (MOURA, 1972, p. 121). Segundo este autor destaca, os escravos fugidos em Sergipe sempre optaram por um movimento de oscilação entre o recuo e o avanço, evitando ao máximo o confronto direto, mas antes atraindo as tropas para “o recesso das matas” onde as iam submetendo ao lento desgaste de energia, homens e munições. Nesta tática, era fundamental a relação com as senzalas porque eram elas que os permitiam ter acesso a informações sobre os planos das forças públicas. Exemplo disso foi uma grande expedição policial sobre engenhos de Capim Açu, Várzea Grande e Jurema na qual foram descobertos dez ranchos abandonados, “primitivas residências dos quilombolas” que, avisados a tempo, as havia abandonado logo antes da chegada das forças policiais. Como destaca Moura, os próprios observadores contemporâneos tinham clareza do que sustentava esta grande agilidade dos quilombolas, com demonstra a citação que oferece de um de jornal da época “[a] amizade e a proteção que quase todos os escravos dos engenhos votam aos quilombolas são sérios obstáculos: dão não só aviso como guarida no caso de qualquer emergência, mesmo dentro das senzalas” (MOURA, 1972, p. 121).

O autor segue narrando ainda outras batidas policiais que teriam fracassado pelos mesmos motivos, em engenhos de Limeira,

Piedade, Quidongá, Floresta, Rosário, Pé Branco e Japarutuba, retiradas de jornais dos anos de 1872, 1873 e 1874. Finalmente, infere dessas descrições uma conclusão geral, com pretensões de validade para todo o período da escravidão e para todo o território provincial. Depois de afirmar que em “Sergipe os escravos marcarão todo o período em que vigorou o regime escravista de contínuos levantes” (MOURA, 1972, p. 120), conclui que em Sergipe os quilombolas conseguiram lutar até às vésperas da abolição através de uma tática que consistia em se albergarem

[em] pequenos núcleos de oito a dez casas que podiam ser facilmente abandonadas à aproximação das tropas repressoras, além de manterem um sistema de ligação efficientíssimo com os escravos dos engenhos, [...] que os suprimiam de mantimentos [...], não tendo, portanto - conclui - nenhuma necessidade de plantarem roças e se fixarem definitivamente. (MOURA, 1972, p. 125).

O perigo de acompanhar tão de perto interpretações de época em lugar de tomá-las como objeto de análise é o de atribuir um caráter de fato ou de dado bruto às narrativas interessadas dos atores, ignorando a perspectiva e as preocupações de época, vinculadas às suas posições de classe. A ênfase nas formas móveis e predominantemente predadoras que os grupos de escravos fugidos também assumiam, e que Moura toma como “a” forma que os quilombos assumiram em Sergipe, reifica descrições de atores históricos preocupados exatamente com aqueles fugidos que permaneciam no entorno de suas regiões de origem, a região da zona da mata canavieira, onde se concentravam as famílias dominantes e que, portanto, era a região de maior importância econômica e política. A partir de descrições parciais, motivadas justamente pelo medo da proximidade e do assédio destes excluídos, que insistiam em manterem-se vinculados ao sistema ainda que através dos assaltos às estradas e engenhos, Moura formula uma regra geral. Ao recorrermos à escassa bibliografia dedicada ao tema e a um único conjunto de fontes de mais fácil acesso (os relatórios de Presidentes de Província), no entanto, essa imagem é corrigida num ponto fundamental²⁶.

²⁶ Este quadro não foi montado a partir de um levantamento documental e bibliográfico exaustivo e está longe disto. Ele foi pensado apenas como uma forma de disponibilizar ao leitor de uma visão de conjunto das informações imediatamente disponíveis através de consultas a uns poucos textos com interesses diversos e a um conjunto de fontes primárias de fácil acesso. Fontes: Mott (1986) para os anos entre 1808 e 1837 e para os anos entre 1867 e 1876: Silva

Quadro 02 - Quadro demonstrativo das notícias sobre formas de resistência escrava em Sergipe - séc. XIX

Ano:	A	B	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R
1808	X																
1809		X															
1815	X																
1823																	
1824			X														
1825				X													
1827																	
1828					X												
1831						X											
1835							X	X	X								
1837								X		X							
1849			X								X						
1851											X						
1854											X						
1866			X									X	X				
1867			X						X			X	X				
1869			X					X						X			
1870			X					X						X	X		
1871		X	X					X									
1872		X						X									
1873			X										X	X		X	
1874			X										X				X
1876			X					X	X				X	X			
	A	B	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R

Relação das Villas indicadas no levantamento:

A - São Cristóvão	F - Estância	K - Socorro	O - Divina Pastora
B - Continguiã	G - Vazabarris	L - Itabaiana	P - Itaporanga
C - Santo Amaro	H - Santa Luzia	M - Villa Nova	Q - Japarutuba
D - Rosário	I - Laranjeiras	N - Capela	R - Riachão
E - Carira	J - Maroim		

Fontes: Mott (1986), Silva (1981), Nunes (1978) e Relatórios de Presidente de Província de Sergipe (1850 a 1888)

Através deste quadro é possível tecer considerações de duas ordens. Primeiro, ele revela um aparente acirramento destas formas de resistência escrava a partir da segunda metade do século, quando elas passam a se repetir ou ganhar continuidade em algumas vilas, em especial Rosário e Laranjeiras, mas também em Itabaiana, Capela e Divina Pastora, onde os grupos de fugidos parecem ter assumido formas mais permanentes. Em segundo lugar, ele deixa clara a concentração dessas notícias na região da zona da mata, onde se concentravam também os engenhos de açúcar e, por isso, os plantéis de escravos, região mais importante e por isso mais vigiada e documentada. Existem, no entanto, problemas fundamentais nas informações apresentadas neste quadro, que fazem parte de um mesmo problema da documentação em geral sobre formas de

(1981) e Nunes (1978), somados ainda à pesquisa junto aos Relatórios de Presidente de Província para o período de 1850 a 1888.

resistência escrava. Isto é: ainda que seja fundamental um trabalho histórico dedicado ao levantamento e organização de fontes documentais sobre o tema, é preciso ter claro que nem tudo gerou sempre e em todos os lugares, uma documentação pertinente, mesmo em se tratando de formas tão perigosas para a ordem instituída, como a dos grupos de negros socialmente autonomizados da ordem escravocrata.

Uma leitura dos relatórios de Presidente de Província de Sergipe ao longo do período entre 1850 e 1888 mostra que o silêncio sobre fatos deste tipo parece ter sido uma estratégia corrente das classes dirigentes, ao menos até que esta situação chegasse a um estado particularmente crítico. Assim, num relatório de 1867, que rompe o longo silêncio sobre quilombos e fugas de escravos nos relatórios oficiais, o chefe de polícia da província afirmava que este

[...] foi o assunto que mais prendeu minha atenção, que descortinava o grande alcance que poderia tomar taes movimentos na quadra espinhosa, que atravessamos. As diversas e repetidas reclamações que se me faziam para que fossem batidos taes centros de crimes, não passaram despercebidas... (Relatório do Presidente de Província de Sergipe de 1867: 21 de janeiro).

Alguns anos depois, outra dessas autoridades afirmava que:

[...] vem de longa éphoca a existência dos quilombos em diversos pontos da Província. Reunidos em grupos nos termos de Laranjeiras, Divina Pastora, Rosário, Capela e Japatuba, os quilombolas são uma constante ameaça a segurança individual de propriedade... (Relatório do Presidente de Província de Sergipe de 1873: 1o. de março).

O aparente acirramento da situação social a partir da década de 1860, momento em que as autoridades mais se queixam da decadência econômica da província e que coincide com surtos de cólera e outras epidemias, faz com que, em seus pronunciamentos, tais autoridades reconheçam o clima de tensão a que as classes proprietárias estavam submetidas “há longos annos”, revelando um pouco da extensão desta versão sergipana e escravista do “grande medo”:

[...] são os calhambolas o terror da população do interior. Formando quilombos diferentes, percorrem os engenhos que querem, penetram algumas vezes disfarçados na cidade, roubam, fazem quanta violência

entendem... (Relatório do Presidente de Província de Sergipe de 1876: 1o. de março).

O que é necessário destacar, no entanto, é que estes documentos tornam evidente algo que deveria ser óbvio a todo pesquisador: *que o registro destes grupos, no tempo e no espaço, está numa relação diretamente proporcional ao tamanho do perigo que eles representavam à classe proprietária e à capacidade dos poderes públicos agirem em função disso*. Nos relatórios de presidente de província deste período fica claro que as ações contra “quilombos”, “calhambolas”, “escravos fugidos” etc. não consistiam numa política sistemática de registro e busca de “fugidos” onde quer que estivessem, mas respondiam, precariamente, às queixas do “povo”, onde elas se faziam mais intensas ou urgentes, dadas as enormes e insistentemente reclamadas deficiências das forças policiais estaduais. Além disto, é importante registrar que – contra o nominalismo que domina certas interpretações – em um grande número de vezes, esses mesmos grupos eram referidos pela documentação simplesmente como “bandidos” ou “ladrões”, sem fazer qualquer referência à cor ou situação jurídica dos seus integrantes. Por isso, o próprio termo “quilombo” deve ser visto menos como uma categoria puramente descritiva do que como uma classificação instrumental que será utilizada para designar aqueles grupos que já foram classificados como objeto de uma determinada forma de intervenção, guerra ou caça. Quando estes grupos afastavam-se da zona canavieira ou geravam outras formas de subsistência que não os assaltos às estradas e engenhos, eles saíam tanto do raio de atenção, quanto sofriam um deslocamento no quadro das categorias classificatórias das forças repressivas.

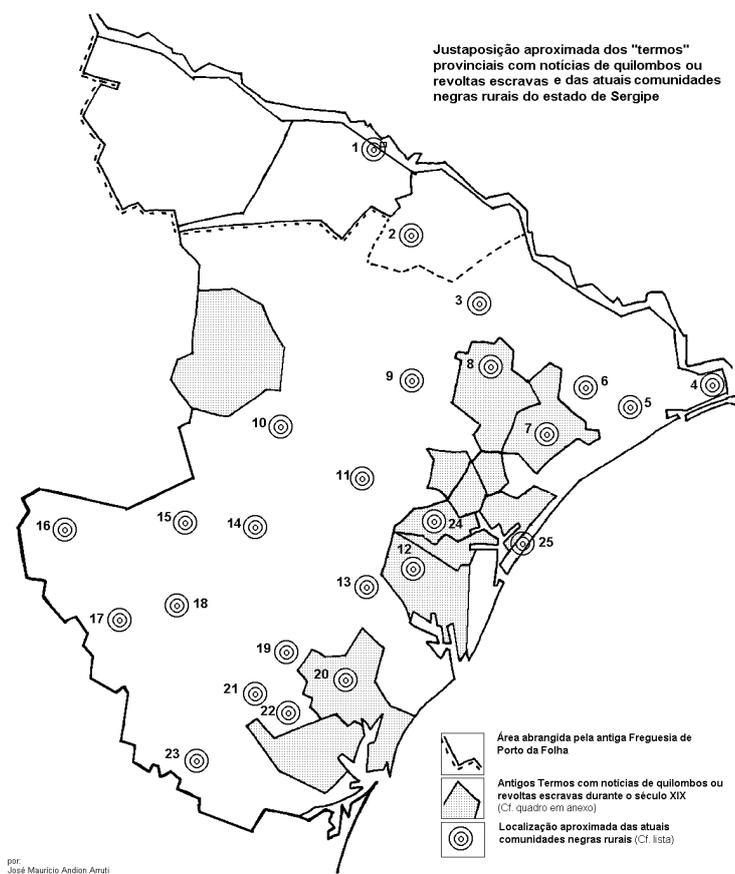
Assim, a concentração das notícias sobre quilombos nas vilas citadas acima, todas da zona da mata, explica-se não só por que aí concentravam-se as grandes plantações de cana, os engenhos e, portanto os maiores plantéis de escravos, donde saíam os escravos que formavam quilombos. Explica-se também porque nesta região, centro político e comercial da província, qualquer movimentação de escravos poderia ser vista como ameaçadora, enquanto que fora dela as autoridades oficiais e sua frágil força policial, mal tomavam conhecimento e menos ainda faziam registro do que acontecia. Por isso a observação sociológica e antropológica (e, fundamentalmente, jurídica) não deve utilizar os dados históricos de forma tão realista (e ingênua), como se apenas o passado iluminasse o presente. De fato, para uma análise suficiente da situação do Mocambo de Porto

da Folha, assim como de outras comunidades negras rurais do estado de Sergipe, passa a ser fundamental inverter esta perspectiva, dotando a observação do presente de uma capacidade de problematização, se não de explicação, sobre aspectos do passado.

Esta ideia ganha evidência se, sobre o mapa de Sergipe projetarmos a localização dos municípios da província que concentraram as notícias sobre quilombos (ou denominações correlatas) apresentadas no quadro anterior e, sobre ele, acrescentarmos, a localização aproximada das comunidades rurais negras que existem hoje no estado, relacionadas na lista a seguir²⁷. Através deste recurso podemos reconhecer que a dissociação, entre essas duas projeções permite avançar sobre as considerações anteriores.

²⁷ Esta lista foi obtida através de conversas mais ou menos informais com a equipe da SACI, a quem devo creditar a autoria destas informações. Sua projeção no mapa, no entanto, consiste numa tentativa bastante grosseira de espacializar estas informações, sobre a qual a citada equipe não tem qualquer responsabilidade.

Lista das atuais comunidades negras rurais do estado de Sergipe



- | | |
|---|--|
| 1. Porto da Folha: Mocambo. | 14. Lagarto: Matembé e Campo do Criolo e Quilombo. |
| 2. Gararu: Negro | 15. Simão Dias: Quilombo. |
| 3. Aquidabã: Mocambo | 16. Poço Verde: Zumbi. |
| 4. Ilha das Flores: Bonguê. | 17. Tobias Barreto: Congungi. |
| 5. Pacatuba: Cambazé. | 18. Riacho do Dantas: Forras. |
| 6. Japoatã: Matamba. | 19. Boquim: Cachimbo. |
| 7. Pacatuba: Cabeça de Negro. | 20. Estância: Cassungué. |
| 8. Capela: Cafumbá. | 21. Pedrinhas: Mutumbo. |
| 9. N. S. das Flores: Capunga e Quilombolas. | 22. Arauá: Curuza. |
| 10. Frei Paulo: Maria Preta e Mocambo. | 23. Tomar do Geru: Dos Pretos. |
| 11. Itabaiana: Zanguê. | 24. Laranjeiras: Mussuca, Quintalé e Sendengevê. |
| 12. S. Cristóvão: Quibomga. | 25. Barra dos Coqueiros: Massombo |
| 13. Itaporanga D'ajuda: Criolas e Poço da Mulata. | |

Figura 4 - Croqui elaborado pelo autor

4.2. O Sertão do São Francisco na primeira metade do séc. XIX

De modo bastante grosseiro, podemos reconhecer a província dividida em três grandes regiões, diferentes em quase absolutamente tudo, inclusive na documentação gerada sobre elas e hoje transformada em informação histórica. Além da zona da mata, que cobre todo o seu litoral, penetrando apenas cerca de 40 quilômetros pelo território, existem a área do agreste, que vai do limite extremos da zona da mata até a fronteira oeste da província e a região sob a influência do rio São Francisco, conhecida como sertão do São Francisco ou sertão de Porto da Folha. É sobre esta última região, onde localiza-se o Mocambo, que nos deteremos a seguir, não só como forma de delimitar um determinado contexto regional e histórico, mas também como forma de avançar nas questões que ganharam expressão gráfica a partir do mapa acima.

Depois do primeiro século de ocupação da capitania que viria dar lugar a província de Sergipe, período em que o avanço dos currais teve maior destaque econômico e função geopolítica, a região do São Francisco não desempenhou mais qualquer papel de relevância na história econômica desta província. Toda a sua riqueza estava concentrada nas vilas açucareiras distribuídas na sua quase totalidade pela faixa de mais ou menos quarenta quilômetros do litoral. Os poucos engenhos encontrados na região do rio São Francisco, como demonstra Mott (1986) representavam apenas 5,7% do total de engenhos da província e nunca foram tão produtivos como os do litoral, prevalecendo aí as fazendas de gado, muitas vezes sob a forma de grandes propriedades sem qualquer tipo de ocupação sistemática por parte de seus donatários oficiais. Como o desenho do estado é definido basicamente por essas duas linhas d'água, o litoral e o São Francisco, essas diferenças permitem reconhecer a província dividida em duas grandes regiões, com característica populacional e dinâmica social bastante distinta. Essa primeira observação é fundamental para que não passemos a generalizações muito rápidas, que operem por metonímia, tomando como regra geral características bem definidas de uma região geográfica ou de um período histórico.

Assim, acompanhando as descrições de Mott, identificamos a região do São Francisco como predominantemente voltada para a economia de subsistência, secundariamente ao pastoreio e apenas residualmente à cana de açúcar, não despertando, por isso, maiores interesses econômicos ou investimentos estatais no sentido de uma

melhora das vias de transporte, ao menos até a primeira metade do século XIX, especificamente até a lei de terras de 1850. Tal situação de isolamento social, econômico e político até um período tão tardio foi a principal causa tanto da manutenção de uma população indígena relativamente numerosa e estável, quanto da formação e manutenção de um campesinato que dispunha das terras de forma comunal, ou segundo expressão de época, “pró-indivizo”. O norte do estado era assim, uma realidade praticamente paralela à realidade do litoral, onde o sistema escravista parecia estar plenamente estabelecido, ainda que mesmo aí o modelo clássico possa ser relativizado segundo a interpretação de Mott (1986).

Uma ilustração da situação de isolamento e marginalidade que dominava a região até meados do século, é a “Carta Corographica para a Divisão das Comarcas, Termos e Municípios da Província de Sergipe Del Rey...” de 1844 (o mais antigo localizado na Biblioteca Nacional) montado, segundo o seu extenso título, a partir das cartas “mais exatas que existem hoje”. Essa carta sintomaticamente, apesar de cobrir todo o desenho da Província, descreve com algum detalhe apenas os 40 ou 50 km da faixa de território do litoral, deixando depois disso um vazio quase absoluto de informações, pontuado apenas pela referência a uma ou outra grande serra. Porto da Folha, localizada cerca de 120 km do litoral, São Francisco acima, literalmente não existe no mapa. Mais notável ainda é o fato deste mesmo mapa pontuar, a altura de onde hoje localiza-se o Mocambo, mas do outro lado do rio, no estado de Alagoas e, portanto, fora de seus objetivos, várias vilas da beira de rio, enquanto a margem sergipana seguia em branco.

Para os anos entre 1802 e 1829 a população do São Francisco, que reunia quatro vilas, Propriá, Pacatuba, Vila Nova e Porto da Folha, variou entre 13 a 17% da população total de Sergipe, enquanto a população desta última vila atingia para o mesmo período no máximo 3% da população de toda a região do São Francisco. Isso permite caracterizar Porto da Folha, como a menor e menos relevante vila dentro da região menos privilegiada de uma província que passa todo o seu primeiro século de existência em uma profunda crise, primeiro política, depois econômica – sobo signo da decadência açucareira. Outra peculiaridade importante da região, do ponto de vista deste relatório, é a tendência geral na composição de sua população, quando dividida segundo as classificações de cor e situação jurídica usados à época. Ao contrário da tendência geral da capitania, em 1802 os pardos eram a categoria de maior

representatividade na sua população total, enquanto os pretos eram os menos numerosos. Isso pode ser facilmente explicado em função das características de sua economia, na qual predominava a policultura de subsistência e secundariamente a pecuária extensiva e onde, portanto, o trabalho escravo era bastante secundário. Mott demonstra ainda, por meio da comparação com o censo de 1825, que a tendência geral desta relação entre as categorias foi se acentuar ao longo da primeira metade do século, os pardos passam de 44,7% para 54,6% da população total da região, justificando a presença na região de ao menos um importante “foco revolucionário que batalhava pela igualdade racial, tendo como liderança um grupo de pardos” (MOTT, 1986, p. 76-78).

Quanto a sua composição jurídica, em 1825, se isolarmos as categorias que compreendiam apenas os chamados “homens de cor”, ou seja, 75% da população total da região do São Francisco e 64,4% da população de Porto da Folha, chegamos a seguinte proporção:

Tabela 03 - População de Porto da Folha (SE) em 1825

	Ingênuos	Libertos	Cativos	Total
Região do São Francisco	8764 (72.4%)	331 (2.7%)	3013 (24.9%)	12108
Porto da Folha	234 (84.2%)	12 (4.3%)	32 (11.5%)	278

Fonte: MOTT, 1986

Ou seja, 72.4% das “pessoas de cor” do São Francisco e 84.2% delas em Porto da Folha declaravam, já em 1825, terem nascido livres, uma proporção realmente grande, principalmente se levarmos em conta o peso que estes representam no total da população geral, incluindo brancos e índios. Não tendo a região vivido qualquer surto de economia escravista durante o século precedente, nossa interpretação destes números tende a caminhar numa única direção. Ainda que não disponha de maiores informações acerca da origem das pessoas que se declararam neste censo, o certo é que elas, ou seus ancestrais chegaram até a região do São Francisco por migração, fugindo de regiões onde a presença do escravismo lhes impunha limites mais ou menos drásticos à liberdade.

O significado de “liberdade”, no entanto, para esses migrantes de uma forma ou de outra refugiados do escravismo, podia não coincidir estritamente com o conceito jurídico da época. Tudo leva a crer que, na falta de qualquer referência histórica a um surto de emancipações escravas em Sergipe ou nas províncias vizinhas - Alagoas, Bahia ou mesmo em Pernambuco - esse volume de refugiados tivesse conquistado sua liberdade com as próprias pernas. Ou seja, se considerarmos que estes homens e mulheres “de cor” autodesignados “ingênuos” declaravam a verdade aos olhos reguladores das autoridades - o que é apenas uma frágil hipótese - somos obrigados a reconhecer que eles foram gerados por (diretamente ou pelos filhos dos filhos de) “amocambados”, como as autoridades os chamariam à época.

4.3. Terra de Refúgio

Quando surgiu, a freguesia de Porto da Folha compreendia todo o trecho conhecido como Sertão do São Francisco, parcialmente coincidente com as trinta léguas quadradas atribuídas à família Castelo Branco e que hoje correspondem aos atuais municípios de Porto da Folha, Canindé do São Francisco, Poço Redondo, Gararu e Itabi. Seu surgimento em 1832, por desmembramento da freguesia de Propriá, justificava-se pela presença do aldeamento da Ilha de São Pedro, criado quase dois séculos antes (1650) por missionários capuchinhos e que, entre essas duas datas, funcionou como principal núcleo de povoamento daqueles distantes sertões interiores.

Outros esforços de povoamento da região menos sistemáticos foram tentados neste longo período, como a ocupação da Ilha do Ouro em 1682 por Tabora e as investidas militares sobre trechos ainda mais interiores por Jerônimo Fernandes e Thomas Bernardes no final da década de 1690. Nenhuma destas tentativas vingou por um mesmo motivo: a presença aparentemente maciça de grupos de negros amocambados ou aquilombados que praticamente dominavam a região. No caso destas últimas tentativas, segundo Felisberto Freire (1906, apud SILVA, 1981), as investidas localizaram-se sobre a área de influência do riacho que, por este motivo, veio a ser chamado de “riacho do Mocambo”.

A presença destes grupos de negros, que constituíam uma “ampla teia de mocambos” relativamente próxima à região de Palmares,

somada aos grupos indígenas que fugiam do avanço colonizador sobre o litoral, transformou a região numa “Terra de Refúgio”, segundo a feliz expressão de Teixeira da Silva (1981). Estes grupos criavam uma barreira ao avanço colonial, fechando a fronteira sertaneja e criando um território de resistência além de refúgio. O alvará do Capitão-Mor Dias da Costa, nomeado em 1704 para atuar na região, lhe atribuía justamente a função de “extinguir os mocambos, aprisionar os negros e reduzir os índios macaz, cucuriás, e caboclos que têm domésticos.” (citado em SILVA, 1981).

Assim, apesar da presença da missão indígena da Ilha de São Pedro, a região continuou relativamente inacessível a uma colonização sistemática. Numa provisão de 19 de abril de 1815, o oficial que realizou o inventário dos bens do que compreendiam o Morgado e que já haviam passado pelas mãos de sucessivas famílias, declara suas terras devolutas, sendo devolvido à Coroa (idem). Isso não significa que aquelas terras não estivessem sendo realmente ocupadas, como a literatura de época e boa parte da literatura histórica faz crer quando usa a ideia de “vazios demográficos” ou quando concentra sua atenção apenas sobre as empresas coloniais. Como chama atenção Teixeira da Silva, ao contrário do que o senso comum histórico acostumou-se a repetir até pouco tempo, a grande propriedade rural, o latifúndio, na forma das sesmarias e Morgados, por exemplo, não impediram a constituição de um campesinato nessas regiões em que a documentação histórica oficial reconhecia apenas um grande vazio colonial. No caso de Porto da Folha foi justamente aquele conjunto aparentemente disforme de grupos refugiados da violência colonial que acabou por constituir uma camada bastante estável de camponeses independentes e invisíveis.

Muitos autores já chamaram a atenção (ainda que nem sempre retirando as mesmas conclusões destes fatos) sobre como estes pequenos camponeses ou criadores estiveram na origem das sesmarias, atuando como desbravadores de um território aberto, como “frente de expansão” que prepara o avanço das grandes posses. Estas chegavam mais cedo ou mais tarde, expropriando ou submetendo ao seu controle os primeiros ocupantes, transformando-os em agregados ou rendeiros. No caso de Porto da Folha isso se faz particularmente evidente, já que, tendo aqueles grupos de negros e índios encontrado ali seu espaço de refúgio entre o final do séc. XVII e o final do séc. XVIII, chegam ao séc. XIX numa forma já relativamente estável de camponeses-criadores.

A natureza da documentação histórica, no entanto, só permite ter uma imagem aproximada desses grupos no momento de sua pior e mais grave ameaça. Na segunda metade do séc. XIX há um relativo deslocamento do eixo do litoral para o sertão: os proprietários e os poderes públicos provinciais, defrontados à decadência econômica das fazendas e engenhos de cana de açúcar e frente à nova realidade legal e econômica instaurada com a lei de terras de 1850, investem no avanço das fazendas de gado e de algodão (neste último caso, a partir de uma reconversão dos cultivos de subsistência) pelo sertão do São Francisco. Assim, é com as providências provinciais para a efetivação da lei de terras que encontramos algum registro sobre a forma pela qual aquele território estava sendo ocupado até então, apesar ou por causa dos fracassos da empresa colonial. Entre tais providências incluía-se o envio de um questionário às câmaras municipais pedindo informações sobre a existência ou não de terras devolutas em suas jurisdições.

Como fica claro no texto de Teixeira da Silva, o conceito de “terra devoluta”, assim como, por contraste, o de “propriedade”, quando aplicado à terra, implicavam num conjunto de noções e, ligadas a elas, num conjunto de práticas inteiramente novas para as populações locais, inclusive para aqueles que ocupavam os cargos políticos e administrativos. Nos documentos de época, é justamente o estranhamento e o aprendizado destes novos significados pelos administradores locais que nos fornecem os únicos indícios históricos acerca da forma pela qual aquela população originalmente refugiada e resistente ocupava suas terras. Assim, depois de uma confusão inicial, quando as autoridades locais declaravam não saber o que eram “terras de volutas”, uma primeira resposta à circular de 1854 enviada pela câmara municipal de Porto da Folha responde que:

[...] neste município se existe algum terreno devoluto ou sem dono, ignora-se ainda sua situação, por quanto o sóllo de todo o município e província he pró-indivizo e seja apreendido pelas posses de diferentes proprietários e fazendeiros, inclusive os donos do Morgado de Porto da Folha, por conseqüência é de persuadir-se, que terrenos tais não estejam no caso de serem divididos e demarcados sem contestação de partes. Tem esta câmara assim respondida como lhe é possível (citado em SILVA, 1981).

A estrutura fundiária local é marcada pelas terras “pró-indivizo”, nas quais pequenos camponeses pobres estavam instalados em regime

de exploração familiar. A partir da análise do livro de registro de terras de Porto da Folha realizado em 1857, Texeira da Silva mostra que quase 90% dos assentamentos registrados eram declarados “terras cuja extensão e limites estão em pró-indivizo com outros heréos em comum” (citado em SILVA, 1981, p. 51). O “pró-indivizo”, segundo este autor, não seria uma situação excepcional de uso da terra, mas caracterizaria o próprio formato de apropriação territorial predominante na região, mantido mesmo quando declarava-se que as terras haviam sido adquiridas por compra. Isso permitiu que mesmo depois da extinção do Morgado de Porto da Folha, em 1815, o uso comum prevalecesse, até o citado momento de penetração da propriedade privada, promovido pela lei de terras de 1850 e realizado por meio das fazendas de gado.

Considerações finais

Tendo em conta as informações sobre a forma de apropriação comunal da terra fornecida no tópico sobre memória comunal deste relatório (tópico 3), veremos que não é despropositada a interpretação que remete esta estrutura fundiária, da qual a documentação escrita nos fornece apenas um pálido esboço, a uma tradição criada a partir das sucessivas reterritorializações indígena e quilombola já sugerida sugeridas no tópico sobre a história dos quilombos e da estrutura fundiária do sertão em Sergipe (tópico 4): “a intensa vivência comum entre negros , índios e brancos pobres teria consolidado um modo comunal de viver” (SILVA, 1981, p.58). Nesta forma particular de territorialização a criação de pequenos animais (principalmente porcos) acompanhada de roças familiares, era a principal forma de produção, característica destes pequenos camponeses e um dos alvos preferidos dos fazendeiros quando esses se utilizam das posturas municipais para inviabilizar a manutenção desta forma camponesa.

Assim, a partir das décadas de 1860 e 70, quando há um agressivo avanço das fazendas de gado pela região, as terras antes consideradas ocupadas “pró-indivizo” são declaradas “devolutas” por não possuírem qualquer registro legal, enquanto as missões indígenas passam a ser sistematicamente invadidas até que fossem consideradas extintas no final da década de 1870. A partir desta década a consolidação no poder municipal de um grupo de criadores, permitiu a aprovação e aplicação de todo um corpo normativo

consubstanciado nas posturas municipais de nítido caráter anti-camponês, fazendo com que o enorme avanço do número de fazendas de gado deste período crescesse junto com o número de conflitos localizados. Essa combinação entre um avanço real das fazendas e sua instrumentalização através das posturas municipais avançará pelo século XX, até a década de 20, quando se procede a novas demarcações gerais de terras no município e a novas posturas cada vez mais agressivas contra estes pequenos camponeses-criadores (PASSOS SOBRINHO, 1996).

Algumas questões importantes devem ser retomadas agora, como forma de favorecer uma visão de conjunto desta sucessão de tópicos descritivos. A principal dentre elas e com a qual um relatório como este deve em maior ou menor medida dialogar, relaciona-se com a própria definição histórica e política do termo "quilombo" que, por sua vez, deve orientar a definição do campo de aplicação desta nova categoria jurídica e (novamente) política de "remanescentes de quilombos".

Este não é, obviamente, o lugar para uma reflexão sistemática sobre uma história das motivações e sobre uma sociologia da formulação destas noções, escolhidas pelos legisladores na redação do artigo 68 das ADCT. No entanto, algumas considerações, por elementares que sejam, podem ser úteis. Hoje sabemos que o termo "quilombos" está relacionado a um vocabulário flutuante na prática, ainda que algumas vezes a legislação Colonial e Imperial tenha tentado lhe dar um uso mais preciso. Parte desta flutuação não respondia apenas às características objetivas do fenômeno histórico observado, mas também aos interesses e preferências daqueles que produziram ou redigiram as ordens, conselhos e relatos hoje transformados em "documentos" e "fontes fidedignas" da história. A investigação iniciada sobre o Mocambo de Porto da Folha, por preliminar que ainda seja, permite apontar para o deslocamento que se pode produzir ao longo do tempo e do espaço entre palavras e coisas, abrindo para a variedade de situações concretas que estiveram historicamente relacionadas ao termo quilombos, ou que deixaram de estar por questões que dizem mais dos discursos de poder, do que da realidade que se supunha eles estarem descrevendo.

A confrontação crítica da memória do Mocambo e dos poucos registros históricos sobre o negro no sertão sergipano do São Francisco, assim como de seus respectivos silêncios, permite sugerir que, do ponto de vista da população liberta ou fugida, essa região

pode ser vista em uma relação de complementaridade com a região canavieira (privilegiada pelas fontes históricas) totalmente insuspeita para a historiografia interessada nesta última: o sertão como o horizonte das fugas, ou, de outra forma, como a “fronteira” para onde avança o campesinato, ou neo-campesinato, em busca de uma maior distância das forças repressivas do estado e dos proprietários, concentradas no litoral. O longo período de desimportância política e econômica da região, entre os séculos XVII e meados do XIX, fez que o assédio das autoridades e dos proprietários fosse muito reduzido ou inexistente na região, permitindo que tais grupos ali estabelecidos pudessem assumir formas menos militarizadas, encontrando um ponto de equilíbrio sob a forma de camponeses-criadores. As marcas físicas sobre o território do Mocambo, descritas como “chiqueiros” comprovam a extensão e perpetuação desta forma social.

Tais formas livres encontraram o seu fim apenas quando a região passa a ser novamente de interesse para o Estado e para o capital: neste segundo momento de avanço da colonização pelo Sertão de Porto da Folha, ela atuou de uma forma menos impactante e encontrou também, de outro lado, uma população dividida em grupos familiares sem qualquer articulação militar entre si. Ainda em pleno período de escravidão este novo avanço age como uma ameaça e, em certa medida, como uma real segunda escravidão, numa progressiva despossessão daquelas famílias de todas as suas condições autonomia. Foi justamente este processo que ficou registrado na memória do Mocambo. Daí que um grupo autodesignado “remanescente de quilombos” possa afirmar uma inversão da ordem de sucessão que se supõe entre escravidão e liberdade.

Como na formação de qualquer grupo étnico, é justamente o confronto com outro grupo (que neste caso lhe ameaça a existência) que dá ao Mocambo um sentido de unidade, expresso em histórias exemplares, fórmulas orais, apego e memória de uma paisagem, condensação de uma rede de afinidades e parentescos etc. Não é tanto a fuga da escravidão que dá origem à comunidade do Mocambo, mas a sua resistência a uma volta dela, em meados do século XIX, mas também ainda agora, em fins do século XX. Não se trata apenas da força de uma expressão poética. Em meio à luta pela terra, as famílias do Mocambo tiveram que assistir ao espetáculo de uma sociedade extravasando sua ideologia escravista recalcada ou apenas eufemizada, pelas bocas das professoras dos seus filhos: as

nove professoras que lecionam na escola da comunidade, brancas e moradoras em Alagoas, onde são vizinhas e amigas das famílias dos fazendeiros do entorno ao Mocambo, a partir do início da luta pela terra e pelo reconhecimento como remanescentes de quilombos iniciaram um período de maus-tratos aos seus filhos, que passaram a ser chamados em plena sala de aula de “negros ladrões”. Para o Mocambo a luta pela terra confunde-se com a luta pela liberdade e pelo respeito.

Documentos

Carta de Ponta das Canas. Florianópolis: ABA/NUER-UFSC, novembro de 2000. <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>. Acessado em 25 de julho de 2016.

Carta ao Superintendente do INCRA. Procurador Regional do INCRA, 21.02.94.

Parecer sobre a Comunidade Negra de Mocambo no Município de Porto da Folha. Casa de Cultura Afro-Sergipana / por José Severo dos Santos. 25.02.94.

Relatório de Atividades do dia 01.04.94. Comissão Pastoral da Terra. Acervo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

Relatório de Atividades dos dias 02.05 a 20.06.1995. Comissão Pastoral da Terra. Acervo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

Relatório de Presidente da Província de Sergipe de 1867: 21 de janeiro. Arquivo do Estado de Sergipe.

Relatório de Presidente da Província de Sergipe de 1873: 1o. de março. Arquivo do Estado de Sergipe.

Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo. Técnico Responsável: Maristela dos Santos. Brasília: Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas – FCP, 28.07.94.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. **Revista Palmares**, n.5, Brasília. 2000.

ALMEIDA, A. W. B. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida - 1995-1997. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 45, pp. 51-70. 1998

ARRUTI, J. M. **‘Etnias Federais’: O processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco**. 2002. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ/Museu Nacional.

ARRUTI, J. M. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.2, p. 7-38,1997

ARRUTI, J. M. Agenciamentos políticos da 'mistura': identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n.02, p. 211-395, 2001.

ARRUTI, J. M. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 368p, 2006.

ARRUTI, J. M. **O Reencantamento do Mundo - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, 249f. 1996

ARRUTI, J. P. Direitos Étnicos e territorialidade: conflito e convergência entre “indianidades” e “negritudes” no Brasil e na Colômbia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 6, n.14, p. 93-124, 2000.

BARTH, F. (org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1976.

BECKER, J. J. “O handicap do a posteriori” In: FIGUEIREDO, J. P. A. B., FERREIRA, M. M. (org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BLOCH, M. **Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien**. Paris: Librairie Armand Collin, 1993.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C. E, PASSERON, J.C. “A construção do objeto”. In: _____. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CRUIKSHANK, J. “Tradição Oral e História Oral: revendo algumas questões”. In: FIGUEIREDO, J. P. A. B., FERREIRA, M. M. (org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.149-166.

DANTAS, B. G. e DALLARI, D. A. **Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

DURHAM, E. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth. (org.) **A aventura antropológica - teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FIGUEIREDO, A. **O negro e a violência do branco**. Rio de Janeiro: J. Alvaro, 1977.

LE GOFF, J. Memória. In: _____. **História e Memória**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

MOTT, L. R. B. **Sergipe del Rey: população, economia, e sociedade**. Aracaju: FUNDESC, 204p, 1986

MOURA, C. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Conquista, 1972.

NUNES, M. T. **História de Sergipe a partir de 1820. Volume I (1820-1831)**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.

OLIVEIRA, J. P. **O 'Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1972.

PASSOS SOBRINHO, J. M. Algumas Considerações em Torno da Legislação Sergipana sobre Terras na Primeira República. **Cadernos UFS de Extensão** (Série Estudos Rurais n.2), 1996.

ROSALDO, R. **Ilongot Headhunting 1883-1974**. California: Stanford UP, 1980.

ROUSSO, H. “A memória não é mais o que era” In: FIGUEIREDO, J. P. A. B., FERREIRA, M. M. (org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.

SILVA, F. C. T. **Camponeses e Criadores na Formação Social da Miséria: Porto da Folha do Sertão do São Francisco: 1820-1920**. 1981 (Dissertação de Mestrado). Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Recebido em 25/05/2016

Aprovado em 30/06/2016