

Etnias Federais: O processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco

TESE APRESENTADA AO I CONCURSO DE TESES DO CENTRO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS - 2003



CENTRO DE ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Universidade Cândido Mendes
Praça Pio X, 7 - 7º andar - Centro
20040-020 Rio de Janeiro RJ

“ETNIAS FEDERAIS”:

O processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco

José Maurício Paiva Andion Arruti

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Museu Nacional

UFRJ

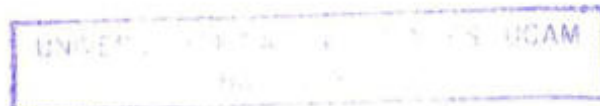
Tese de Doutorado

Orientador:

João Pacheco de Oliveira

Rio de Janeiro

2002



FOLHA DE APROVAÇÃO

“ETNIAS FEDERAIS”:

O processo de identificação de “remanescentes”
indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco

José Maurício Paiva Andion Arruti

Tese submetida ao corpo docente do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social do
Museu Nacional, Universidade do Rio de Janeiro
– UFRJ, como parte dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (orientador)

Profa. Dra. Giralda Seyferth

Prof. Dr. John Monteiro

Prof. Dr. Márcio Goldman

Prof. Dr. Peter Fry

Rio de Janeiro / 2002

Arruti, José Maurício Paiva Andion

“Etnias Federais”: o processo de identificação de
“remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco.

Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional – PPGAS, 2002.

Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

Antropologia Social. 2. Relações Raciais. 3. Etnologia. 4. Tese.

(Dout. – UFRJ/ Museu Nacional)

I. Título.

Para Aninha

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.

Walter Benjamin. 1987. Sobre o conceito da história.

il ne s'agit plus d'analyser la façon dont un corps social 'en soi' (ethnie, nation, classe etc) acquiert progressivement une conscience de lui-même, mais de voir comment un agglomérat d'individus ou un ensemble sériel peut s'intégrer successivement dans un group vertical (ethnie, nation) ou horizontal (classe). [...] Si la construction de l'identité collective consiste à faire du continu avec du discontinu, tous les modes de regroupement son possibles.

Jean-Luc Amselle. 1987. L'ethnicité comme volonté et comme représentation.

“ETNIAS FEDERAIS”:

O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO DE “REMANESCENTES” INDÍGENAS E
QUILOMBOLAS NO BAIXO SÃO FRANCISCO

Índice Analítico

INTRODUÇÃO	1
Contornos da questão	1
<i>Aproximações</i>	2
<i>Macro-subversões</i>	5
<i>Micro-subversões</i>	13
Objeto e objetivação	22
<i>O problema</i>	22
<i>O campo</i>	26
<i>A etnografia</i>	29
<i>O texto</i>	31
CAPÍTULO I	
QUILOMBO: ESBOÇO DE GENEALOGIA	34
Os usos do Quilombo	36
<i>Gênese: improviso e impasse</i>	36
<i>Usos históricos</i>	41
<i>“Ressemantização”</i>	49
Instituição de um campo político	59
<i>Desentendimentos: cultura negra ou mobilização étnico-camponesa</i> . 61	
<i>Disputas: reforma agrária especial ou uma FUNAI de negros</i>	67
<i>Divergências: listas nacionais e mapeamentos estaduais</i>	75
O nome e a nomeação	85
<i>Remanescentes e quilombos contemporâneos</i>	86
<i>Auto-atribuição e etnicidade</i>	90
Os usos da antropologia.....	98
<i>Modelização: fuga e captura</i>	99
<i>Identificação: pragmatismo pragmático</i>	102
CAPÍTULO 2	
A IGREJA, A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DA CULTURA NO BAIXO SÃO FRANCISCO E AS DESCOBERTAS Xocó	105
Do ópio à pólvora: a construção da “Igreja dos pobres” em Propriá	108
<i>Terra e política na ação da Igreja</i>	108
<i>“Venham e vejam”:</i> a Igreja e a organização da cultura na luta <i>pela terra</i>	121
A descoberta e a descoberta dos Xocó da Ilha de São Pedro	139
<i>Double-bind Xocó</i>	140
<i>Modos de produção da história indígena</i>	151
<i>Etnicidade: assunção e conversão</i>	177
Reconsiderações: cultura e política	190

CAPÍTULO 3

O SERTÃO E O MOCAMBO DE PORTO DA FOLHA: PAISAGEM E HISTÓRIA

História e etnografia	198
O mocambo	203
<i>Paisagem</i>	203
<i>História</i>	216
Um sertão de negros e índios	230
<i>Paisagem</i>	230
<i>História</i>	235
História perspectivada	259
<i>Disputas pela "origem"</i>	260
<i>Reescrever a história</i>	261
<i>Anexos</i>	264

CAPÍTULO 4

O MOCAMBO IDENTIFICADO:

AS FORMAS DO SILÊNCIO E OS MODOS DE LEMBRAR	266
Precedentes	270
<i>Segmentação</i>	270
<i>Outra Igreja</i>	277
Identificações	284
<i>Delimitações</i>	285
<i>Censura e sombra</i>	300
Emergência da memória	304
<i>Silêncios e evocações</i>	305
<i>Etnografia peripatética</i>	317
Memória e etnografia	332
<i>Memória territorial</i>	333
<i>Etnografia nômade</i>	340

CAPÍTULO 5

TERRITÓRIO NEGRO: PRODUÇÃO E CONTESTAÇÃO

Construção	345
<i>Um campo político</i>	346
<i>Reordenar o território</i>	358
Contestação	370
<i>Oposição</i>	370
<i>Segmentação</i>	379
Processo de identificação e territorialização	390

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Posições	393
Reposicionamentos	396
Proposições	399
<i>Identificação e senso prático estatal</i>	399
<i>Identificação e singularidade</i>	403
<i>Contínuo e descontínuo</i>	406
<i>História, memória e silêncio</i>	407

ÍNDICE DE FIGURAS

MAPAS E CROQUIS

1. Mapa de localização do Mocambo e Xocó 28
2. Croqui dos limites das propriedades particulares na área demarcada como “remanescente de quilombo” do Mocambo..... 208
3. Croqui do povoado Mocambo 213
4. Exemplos da organização do espaço íntimo das residências no Mocambo 215
5. Quadro simplificado dos reordenamentos históricos das propriedades 222
6. Mapa de localização dos antigos termos com registros históricos de quilombos e das atuais comunidades negras rurais 233
7. Mapa de localização aproximada dos antigos ranchos ou “chiqueiros” 326
8. Diagrama espacial do faccionalismo político no povoado Mocambo 352
9. Croqui do povoado Ranchinho em dois momentos (1997 e 2000) 383

QUADROS E TABELAS

1. Crescimento das pastagens no sertão sergipano, 1960-1975 228
2. Diagrama das notícias sobre resistência escrava em Sergipe, séc. XIX 236
3. “Homens de cor” no sertão do São Francisco, 1825 242
4. Número de escravos na freguesia de Porto da Folha, 1872 257
5. Razão de masculinidade da população livre de Porto da Folha, 1825-1872..... 258
6. Lista das notícias sobre resistência escrava em Sergipe, séc. XIX 264

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi desenvolvido com o apoio financeiro do CNPq, entre 1996 e 2000, tendo contado com recursos para viagens, concedidos em diferentes momentos, pela Associação Brasileira de Antropologia e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - UFRJ. Agradeço ao prof. João Pacheco de Oliveira por ter acreditado no projeto de doutorado inicialmente apresentado e pela total liberdade de trabalho.

Em campo, ou a caminho dele, os nomes de pessoas amigas, sem as quais esse trabalho seria impensável, se multiplicam. Além de todas as pessoas que me receberam em suas casas e às quais entrevistei – quase todas citadas nominalmente ao longo do trabalho – gostaria de agradecer às famílias do Mocambo, Ranchinho e Ilha de São Pedro. Em especial, quero registrar a minha dívida com a família que me adotou no Mocambo, presenteando-me com uma mãe, *dona* Maria, e vários irmãos, Meire, Olindina, Glorinha, Maripaulo, Paulomari e Canani, e com a larga sabedoria e paciência de *seu* Antônio e de *seu* Agenor. Fora do Mocambo, a equipe do Centro D. José Brandão de Castro foi de uma generosidade e honestidade realmente raras. A estes companheiros eu agradeço na figura da amiga Margarete Rocha. Nos momentos finais da pesquisa conheci também um pequeno grupo de pessoas fortemente engajadas na militância pela mudança da realidade sertaneja, que me forneceram abrigo e apoio e aos quais agradeço nas figuras de padre Isaias Nascimento Filho e Dionísio da Cruz.

A realização dessa tese também deve muito ao apoio institucional de *KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço*, a partir de 2000. Apesar do interesse institucional estar voltado para áreas geográficas distantes da abordada aqui, encontrei nessa casa um importante suporte, assim como um rico ambiente de trabalho e amizade. A companhia e generosidade de Alessandra, Atilio, Eloá, Frederico, Helena, Kátia, Luciano, Mara e Rafael foram um importante estimulante nos dois anos finais dessa pesquisa.

Vários professores e amigos leram e comentaram trechos e capítulos desse trabalho ao longo desses anos, em diversos encontros formais e informais. No PPGAS do Museu Nacional, gostaria de agradecer ao prof. Otávio Velho e à turma do Seminário de Doutorado ministrado por ele; aos prof. Frederico Neiburg e Carlos Fausto, que formaram

minha Banca de Qualificação; e ao prof. Márcio Goldman, que teve a generosidade de comentar textos esparsos ao longo do processo de trabalho, deixando uma forte marca neles. Ao longo dos encontros científicos e entre eles, foram muitas as interlocuções, sendo difícil fazer justiça a todas. Entre elas gostaria de mencionar, porém, as travadas com a profa. Ilka B. Leite e com Miriam Chagas, Omar Thomaz e Willen Assies, pelas oportunidades oferecidas à reflexão. Entre os companheiros que me concederam sua atenção, comentando e corrigindo textos, idéias e perspectivas, gostaria de agradecer a Alessandra Tosta, Ellen Vogas, Fábio Mota e, em especial, a Emerson Giumbelli e Luciana Q. Heymann, pelo enorme tempo e trabalho gratuito que me concederam.

Esses agradecimentos não poderiam deixar de fazer referência à paciência a ao apoio familiar, mesmo sob o custo das mais longas ausências, determinadas por viagens ou períodos de imersão textual. Meus pais, José e Jorcyra, minha segunda mãe, Dolores e minha companheira durante a maior parte desse percurso, Luciana, foram exemplares em seu apoio, respeito e carinho. Minha filha, Ana, foi um verdadeiro porto seguro frente às angustias do trabalho e, mesmo nos momentos em que a dúvida e a solidão colocavam em risco qualquer convicção, sua presença foi capaz de resgatar uma razão para tudo e o que quer que seja. Muito obrigado.

Introdução

Um pequeno “causo” deve abrir esse trabalho, como forma de justificar o seu título e anunciar a problemática a que ele se dedica. Um de meus amigos do Mocambo, comunidade ribeirinha do município de Porto da Folha (SE) oficialmente declarada remanescente de quilombos em 1997, contava-me sobre uma das reuniões de que ele participara no Ministério Público Federal de Aracaju (SE), em função dos conflitos que envolviam a sua comunidade e a dos índios Xocó, vizinha à sua. Na linguagem clássica da antropologia, ele seria designado como um de meus “informantes privilegiados”, tanto por ser um “representante” de sua comunidade negra, quanto por ser filho de uma grande liderança Xocó. Nessa reunião, os índios queriam fazer valer os seus direitos em detrimento aos dos negros e, quando a reunião começava a se transformar em um bate-boca, o promotor tomou a palavra para, irritado, explicar que ele representava a justiça e, frente a ela, os dois grupos tinham os mesmos direitos por serem “duas etnias federais”.

Mesmo que a frase não tenha saído da boca do promotor exatamente dessa forma, foi assim que o meu amigo informante – e outros participantes da reunião, situados em lugares sociais muito distintos – a narraram literalmente. Isso é muito significativo de sua compreensão – que podemos considerar uma compreensão média, quase um senso comum – sobre a nova caracterização jurídica, política e administrativa de sua comunidade e outras em situação semelhante. Como veremos no decorrer das páginas seguintes, essa também é a compreensão do procurador e da maior parte (se não totalidade) dos representantes da justiça, funcionários de órgãos governamentais e autoridades políticas e policiais envolvidos na temática. A frase expressa, de forma lapidar, impossível de ser mais sucinta, o modelo no qual a novidade representada pelos remanescentes de quilombos é enquadrada, para o bem e para o mal: como os indígenas, eles são uma “etnia federal”. Mas o que isso significa na prática? Quais as implicações dessa caracterização que, aparentemente, é apenas fruto de uma liberdade de linguagem – uma “força de expressão”, como diríamos ?

Adiantaremos apenas que, mais que uma “força de expressão”, ela é expressão da força de certas analogias e certos *habitus*, instituídos tanto pela academia quanto pelos aparelhos de Estado, assim como de seus efeitos práticos. No vasto mundo social – que

nem sempre se molda às teorias sociológicas e antropológicas – os “novos quilombolas”, assim como os indígenas, são pensados como grupos que se definem não exatamente por seus elementos de cultura, de auto-representação ou por mecanismos sociológicos de contrastividade, responsáveis pela produção das “fronteiras étnicas”. O núcleo de onde os atores sociais tiram a importância prática e mesmo a inteligibilidade daqueles rótulos sociais está na relação especial que os grupos aos quais eles se referem estabelecem com o Estado nacional e seu ordenamento jurídico – tutelas, mas também privilégios.

Em lugar de descartar essa representação de senso comum como produto e fonte de uma ignorância sociológica sobre a *verdadeira natureza* de tais grupos, nosso objetivo aqui é justamente buscar dar uma tradução teórica à realidade social manifesta nessa suposta ignorância. De certa forma, parte de nosso trabalho envolve mesmo um olhar de estranhamento sobre nossas fontes teóricas a partir desse outro ponto de vista. Numa outra dimensão, ele se dedica a uma etnografia dos fluxos que se estabelecem entre um campo classificatório e outro, que fundam a “questão” política, social, jurídica e teórica dos “remanescentes de quilombos” naquele pequeno povoado do sertão de Porto da Folha. A grande pretensão é que ambas as dimensões desse trabalho encontrar-se, ao final, em um diálogo teórico capaz de ampliar nossa compreensão do fenômeno.

Contornos da questão

Aproximações

O ano de 1988, em que se realizava a Assembléia Constituinte e se comemorava o centenário da Lei Áurea, foi marcado por um boom revisionista sobre a história da escravidão e de sua abolição no Brasil, trazendo as relações raciais e as condições sociais do negro brasileiro para pauta de debate público como nunca antes havia acontecido. Esse contexto permitiu que o artigo que atribui direitos territoriais a “comunidades remanescentes de quilombos” fosse inserido sem maiores discussões na Carta Constituinte, mais como um ato de reparação de erros históricos, que como um elemento de transformação ou ordenamento do presente. Foi apenas em 1995, quando se comemorou o tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, que o tema dos quilombos, da rebeldia negra e de sua herança, prolongando os debates de 1988, se autonomizou com relação àquela vasta pauta, começando a produzir seus impactos.

O debate sobre “remanescentes de quilombos”, até então restrito à atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Ministério Público Federal (MPF) em um único

caso no sertão baiano, o caso de Rio das Rãs, expandiu-se por vários estados, ganhando destaque na imprensa e se tornando objeto de debates políticos e análises acadêmicas. Uma mobilização cada vez mais ampla pela “busca de direitos” com base no “artigo 68”¹ iniciou um largo processo de recuperação e reenquadramento de memórias até então recalçadas e à revelação de laços históricos entre comunidades contemporâneas e grupos de escravos que, de diferentes formas e em diferentes momentos, teriam conseguido impor sua liberdade à ordem escravista. Um fenômeno que se observa com mais intensidade entre os estados do Nordeste.

A observação desses fatos, simultâneos aos últimos momentos de minha dissertação de mestrado (defendida em fevereiro de 1996) sobre os chamados “remanescentes indígenas” do Nordeste, tanto influenciou sua redação quanto foi profundamente influenciada por ela. Ainda que centrado nos Pankararu, o trabalho tinha entre suas aspirações propor uma *interpretação histórica geral* para o fenômeno das *emergências étnicas* da primeira metade do século XX, na bacia do rio São Francisco. Em função desse objetivo, passei a explorar os conflitos em torno da “memória” daquelas populações, estabelecidos nos confrontos entre fontes documentais e fontes orais, assim como os recursos semânticos e retóricos que a sociedade letrada e o Estado geraram para dar conta deles. A noção de “remanescentes”, pensada como uma categoria ao mesmo tempo etnológica e legal, surgiu como um marco fundamental nesse contexto, em função de sua inegável referência à “temporalidade” e ao jogo estabelecido entre continuidades e descontinuidades sociais. O mesmo termo que o “artigo 68” estabeleceria para dar conta de uma questão originalmente tão distinta como a das comunidades negras rurais.

A observação da coincidência no uso do termo “remanescentes” para lidar com determinado tipo de manifestação das questões indígena e negra sugeria uma problemática comum aos dois campos etnológicos e políticos, até então sem qualquer comunicação. Essa sugestão foi alimentada a partir de meados de 1995, com convite da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) para que eu acompanhasse o conflito fundiário que envolvia a “comunidade do Mocambo”, num trabalho que se converteria no *laudo antropológico* que subsidiou o *reconhecimento oficial* do Mocambo como “remanescente de quilombos”.

Foi assim que, pouco antes da defesa da dissertação de mestrado sobre os Pankararu, eu iniciei o trabalho de campo no Mocambo e, imediatamente depois dela, eu

¹ O texto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é

daria início ao projeto de estender à análise do campesinato negro e dos efeitos sociais do “artigo 68”, algumas das hipóteses e instrumentais teóricos utilizados na análise do campesinato indígena e dos efeitos sociais da política indigenista no Nordeste. Como ponto comum a esses dois campos, foi se consolidando a idéia de trabalhar com o que eu me acostumei a designar como o *processo de identificação*, expressão que pretende resumir o conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na assunção daqueles rótulos étnicos, suas condições sociais e efeitos. A proposta de análise comparada, ou simultânea, desses processos justificava-se pelos seguintes motivos.

Primeiro, muitas das comunidades que reivindicam a identidade de remanescentes de quilombos vivem situações de estreito contato com comunidades indígenas ou remanescentes indígenas, como efeito provável de certos mecanismos históricos comuns de repressão, controle e territorialização. Segundo, mesmo quando não se observa um contato direto entre tais grupos, é comum que se estabeleça alguma comunicação entre suas experiências atuais, função da recente e intensa migração de especialistas e de *know-how* político de um campo ao outro. Terceiro, em ambos os casos o reconhecimento oficial dos grupos tem exigido a produção de uma *prova técnica* de sua “identidade”, produzida por especialistas acadêmicos, em função de se reconhecer que ela não é manifesta e em função de não se reconhecer aos próprios grupos o direito à auto-atribuição identitária, justamente por ela implicar uma auto-atribuição de direitos especiais.

A observação deste último ponto é especialmente importante. Em função dele, boa parte do debate acadêmico sobre os “remanescentes” tem sido marcado pela premência em responder às demandas sociais, dificultando a definição de uma pauta “propriamente antropológica” sobre o tema (Oliveira, 1994). As disputas em torno à definição dos critérios de “identificação” daqueles grupos são travadas no plano local, mas também e fundamentalmente, no plano conceitual (antropológico, histórico e jurídico), envolvendo mediadores políticos e profissionais da área acadêmica, que disputam entre si, por vezes violentamente, a palavra autorizada, a definição mais acertada e enfim, a hegemonia sobre um *campo* em formação. É certo que a fronteira entre questões “propriamente antropológicas” e “problemas sociais” sempre foi muito duvidosa – uma indistinção que é quase uma marca de origem da disciplina² – mas o exercício de distanciamento, paradoxalmente, continua sendo a melhor resposta das ciências sociais para os dilemas

reconhecida a propriedade definitiva, dando o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

² Sobre a relação entre “ciência e moral” na formação da sociologia francesa, cf. Goldman (1994):

surgidos daí.

Isso faz com que uma das particularidades (e dificuldades) desse trabalho esteja em tomar a produção acadêmica sobre o tema, simultaneamente, como fonte teórica, como campo de diálogo profissional e como campo de observação etnográfica. O desafio não está, portanto, em corrigir ou acrescentar uma nova perspectiva ao debate, mas em buscar um ponto de vista externo a ele, de forma a poder descrevê-lo. Em função dessa dificuldade, como uma primeira forma de aproximação e objetivação do tema, será útil situar sua extensão conceitual e histórica. Partiremos da idéia de que o tema dos “remanescentes” é um exemplo histórica e espacialmente situado do modo pelo qual a emergência de novos sujeitos políticos leva à revisão das formas *savantes* de reduzir, para explicar e normatizar, o mundo social. Exposto dessa forma, o tema nos coloca diante do programa de uma análise simétrica (Latour, 1994: 93), que deve voltar-se tanto para as representações que os grupos sociais se atribuem ao longo do tempo, quanto para as grades classificatórias de que eles lançam mão para organizar suas representações, fornecidas por um discurso *savant* e/ou estatal. Enfim, um programa de história das categorias de divisão do mundo social que permita colocar em suspenso as “categorias nativas” e as categorias forjadas para “explicar” categorias nativas, além de descrever o fluxo de mão dupla existente entre elas, por meio das suas sucessivas recontextualizações, verdadeiras subversões classificatórias.

Macro-subversões

Hoje existem 40 grupos indígenas no Nordeste brasileiro – dos quais, 28 reconhecidos pelo órgão indigenista oficial – distribuídos por 45 áreas, totalizando aproximadamente 48.100 pessoas, concentradas em apenas 247.889 ha. Esses números significam pouco mais que 0,25% das terras e 17% da população indígena do Brasil, apontando para a natureza criticamente fundiária que dá especificidade à questão indígena no Nordeste. Além disso, nas últimas eleições municipais, as populações indígenas, que somaram 2.238 votos, elegeram oito vereadores em sete municípios de quatro estados (BA, PB, MA e PE). Além deles ainda foi reeleito um prefeito, o potiguara Marcos Antonio dos Santos, de Bahia da Traição (PB), o único prefeito indígena do país.³ Números

111-158).

³ Tais números representam 14,5% dos candidatos indígenas eleitos, 14,4% dos votos indígenas totalizados e 18,9% dos municípios com índios eleitos em todo o país. Dados retirados de ANAÍ-

surpreendentes para uma região em que os mais de 60 aldeamentos e as cerca de 27 nações indígenas registradas durante o século XVIII (Dantas et alii, 1992) foram oficialmente extintos até a década de 1870.

Nos anos 90 acrescentar-se-á a esse “Nordeste Indígena” e com uma força de expansão ainda mais intensa, um “Nordeste quilombola”. As comunidades oficialmente reconhecidas como “remanescentes de quilombos” em todo o país são hoje em número de 24⁴, dez delas localizadas no Nordeste (BA, PE, CE, SE), somando cerca de pouco mais de 6.000 habitantes, distribuídos por 112.500 hectares. Em 1999, outras duas listas nacionais foram divulgadas. A primeira delas, oficial, informava sobre 51 novas comunidades, 31 (60%) delas localizadas no Nordeste, a segunda estimava o número total de comunidades em 814 para todo o país, sendo 503 (60%) no Nordeste. Esses números parecem bastante subestimados, no entanto, se tivermos em conta os levantamentos estaduais que vêm sendo realizados pelas Universidades e entidades do movimento social⁵. Esse crescimento é tão importante e o movimento vem conseguindo uma tal organização que, em 1995 foi criada a Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos e, nas eleições de 2000 já eram contabilizados 14 vereadores (11 em municípios nordestinos) eleitos por essas comunidades.

Esses números têm um forte impacto sobre o campo político, acadêmico e, de forma mais ampla, sobre a própria ideologia de uma nacionalidade que, há muito custo, havia conseguido ordenar suas diferenças internas em regiões, de forma a domesticá-las, enquanto não fosse possível finalmente eliminá-las. A “região”, imaginada como um recorte delimitado por características climáticas, geológicas, botânicas, demográficas ou mesmo culturais, é uma *ilusão geográfica*⁶, cuja naturalização, individualização e personalização constitui um dos principais focos das “lutas pelo poder [simbólico] de divisão” (Bourdieu, 1989). No caso do Nordeste, aqueles números tiveram a força de subverter uma imagem solidamente construída ao longo de, praticamente, um século,

BA (2000).

⁴ Relatórios da Fundação Cultural Palmares (FCP) publicados no Diário Oficial da União entre 1995 e 1998.

⁵ Tais dados e as controvérsias a que têm dado lugar serão abordados no próximo capítulo.

⁶ Há mais de duas décadas, Y. Lacoste denunciava como a “região” permite apresentar uma das formas possíveis de se recortar ou apreender os conjuntos espaciais, como “a” forma definitiva e evidente, à qual poderíamos atribuir personalidade própria: verdadeiros personagens históricos e políticos constituídos no longo prazo, por meio da sobreposição harmoniosa de influências humanas e físicas (Lacoste, 1988 [1976]).

durante o qual a região é construída por meio de sucessivos agenciamentos discursivos, cuja sobreposição vai produzir esse efeito de realidade das idéias consensuais.

O “Nordeste” surge a serviço de uma fração das classes dominantes no interior das lutas travadas na disputa por um mercado capitalista progressivamente globalizado. Depois da primeira crise do açúcar, na metade do século XIX, os discursos produzidos pelas classes dirigentes das “províncias do Norte” deixaram de falar apenas a partir do ponto de vista provincial para, pautados nas idéias de *crise e desequilíbrio regional*, defenderem os seus interesses como um bloco, em oposição ao bloco das províncias do Sul (Novaes, 1994). A partir desse primeiro agenciamento, o “Nordeste” seria reinvestido institucional⁷ e simbolicamente, a partir dos anos de 1930, para desempenhar o “grande papel de guardião da unidade brasileira” e de “reservatório da nacionalidade”. Diante do esforço em romper com a associação entre trabalho e pobreza, estabelecida ao longo de uma história escravista, e construir a imagem do “trabalhador” como a de um “novo homem”, a política varguista inverte o princípio de intervenção sobre o mundo do trabalho, baseado na imigração de mão-de-obra estrangeira. O imigrante, agora visto como fonte de perigo político (emergência dos movimentos anarquistas e socialistas), econômico (saturação do mercado de trabalho urbano) e de soberania nacional (ocupação heterogênea de vastos espaços territoriais “vazios”, dando origem aos “quistos étnicos”), é contraposto a uma “valorização do capital humano nacional”, principalmente nordestino, que não representava nenhum daqueles três perigos (Gomes, 1982)⁸.

Entre os anos de 1950 e 60, tais usos seriam novamente alterados, em função da pressão dos conflitos no campo, marcado pela criação das Ligas Camponesas. Nesse período a Igreja faz a sua “opção pelos pobres” e o sindicalismo rural assume formas mais articuladas e combativas, enquanto o governo apostava na expansão de seu projeto desenvolvimentista também sobre a região. Nesse caso, surgia um estriamento interno à

⁷ A partir dos anos de 1930, o Nordeste é progressivamente institucionalizado, com a criação do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), do Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA) e, na década de 1940, com a criação oficial, pelo IBGE, da divisão regional do país e, mais tarde, com a criação da “área especial para ações emergenciais”, conhecida como o “Polígono das Secas”.

⁸ O movimento migratório Nordeste/Sudeste, iniciado desde os anos 20, perdia, com isso, seu sentido negativo, para passar a ser visto como uma nova onda “bandeirante”, capaz de re-nacionalizar o Sul (Gomes, 1982). Os “nordestinos” seriam, enfim, a versão contemporânea, de ponta cabeça, dos “velhos paulistas” (Ortiz, 1985).

própria região, na oposição entre um “Nordeste pobre” e um “Nordeste rico”⁹ (Novaes, 1994) que, porém, voltavam a formar uma unidade por meio da “luta de classes” e de uma exploração social e econômica paradigmática. Mas a ruptura política do golpe de 1964 operaria uma espécie de retorno a alguns usos anteriores: as formulações do Conselho Federal de Cultura lançavam mão novamente do Nordeste como “reserva de nacionalidade”, recuperando a ideologia da “mestiçagem”. Em seu discurso sobre a “cultura brasileira”, vista como plural e variada – um “continente arquipélago” nas palavras de seus formuladores – o Nordeste surge como a imagem da unidade e da homogeneidade, produzida pela aculturação e pelo sincretismo (Ortiz, 1985).

A sobreposição desses usos consagrava, no plano da política institucional, o lugar estratégico ocupado pelo Nordeste frente a um “dilema nacional”: como resolver o problema da heterogeneidade desse “povo”. Desde pensadores como Alberto Torres ou Azevedo de Amaral, passando pelas formulações do pensamento socialista brasileiro, até autores social-democratas dos anos 60 e 70, a diversidade da composição étnica e moral do “povo”, ou de suas condições sociais de integração ao mercado de trabalho, são vistas como expressões de um mesmo “problema”. Tal heterogeneidade tanto impedia a constituição de uma identidade única, quanto inviabilizava uma ação política popular, em função do que seria sempre necessário imaginar a intervenção de uma agência externa, capaz de organizá-lo e incorporar sua dispersão: o *Estado*, no caso dos conservadores, ou a *vanguarda*, no caso das esquerdas¹⁰.

A antiguidade da sua colonização fez do Nordeste uma espécie de laboratório de “misturas”, que no início do século era fonte de preocupação das teorias raciais, mas que mais adiante converteu-se em fonte de originalidade do “nacional”. A sua exclusão do processo de imigração estrangeira vista como fonte de caos econômico no imediato pós-abolição, não impediu que sua população se tornasse excedente e se disseminasse por todas as outras regiões, carregando consigo a tal marca de “nacionalidade”. A sua exclusão do processo de modernização, fonte de forte desequilíbrio no interior da federação,

⁹ A criação do Banco do Nordeste do Brasil e, em seguida, a da SUDENE, seriam os marcos de um projeto de modernização sustentado na “Pax Agrária”. A modernização subsidiada do capitalismo agrícola atenuava as pressões de natureza econômica e evitava a intervenção direta nos focos de conflito social e de geração de “pobreza”, eminentemente ligados à estrutura agrária (Vainer e Araújo, 1992 e Novaes, 1994).

¹⁰ Em trabalhos mais recentes, de autores como Fernando Henrique Cardoso, A. Touraine, Leôncio M. Rodrigues, o mesmo diagnóstico se repete, ainda que traduzido como a inadequação da população à “situação de classe”. Voltando ao tema do desequilíbrio regional, argumentavam pela

pragmaticamente passaria a ser vista como a razão benéfica que permite falar nela como uma fonte de tradição cultural. Assim, a unidade da região foi sendo consolidada por meio de um movimento que oscilou entre o lamento e o elogio, mas que nunca deixou de afirmar o próprio “Nordeste” como uma unidade.

Depois de tantas reificações, a ilusão geográfica do “Nordeste” seria profundamente abalada pela emergência daquela crescente diferenciação étnica, que leva a rearranjos teóricos e classificatórios. No caso dos estudos étnicos, os primeiros ensaios de revisão têm início na década de 1930, quando alguns pesquisadores, inicialmente dedicados aos estudos de folclore, começaram a se interessar pelos “remanescentes indígenas”, como passaram a ser chamados desde então. Suas abordagens continuaram, porém, procurando naqueles grupos apenas os traços de suas supostas culturas ancestrais, reconhecendo como digno de nota apenas aqueles elementos que pudessem ajudar na reconstrução de cadeias de famílias lingüísticas, ou na constituição do quadro folclórico regional, mantendo sua ênfase sobre o “sincretismo”, reenquadrando as diferenças em um mesmo quadro homogêneo e previsível.

Ao longo das décadas de 1960 e 1970, os termos da abordagem destes e de outros grupos que iniciavam suas próprias retomadas étnicas continuavam pautados pelos temas da assimilação, aculturação e proletarização. Mesmo sob outras inspirações acadêmicas, referidos a outros quadros teóricos e engajados na militância indigenista, os estudiosos permaneceram presos ao diagnóstico básico do iminente desaparecimento daqueles grupos, da sua decadência cultural e desagregação social (Oliveira, 1999). Foi somente depois do novo surto de “ressurgimentos” de grupos indígenas na região, ao longo das décadas de 1970, 80 e 90, e pela conseqüente expansão do campo indigenista, fomentado e fomentador dessas emergências étnicas, que a literatura antropológica mudou sua postura frente àqueles grupos. Na década de 1990, finalmente, começam a aparecer os primeiros trabalhos que buscam uma nova chave de compreensão para aqueles grupos, baseada nas problemáticas relativas às *tradições inventadas* (Hobsbawn & Ranger, 1984) e à *etnicidade* (Barth, 1976). Entre eles encontram-se trabalhos monográficos, com ênfase no processo de emergência e na questão da invenção cultural (Valle, 1993; Batista, 1992; Barreto Fo., 1992; Souza, 1992; Grunewald, 1993 e Martins, 1994), trabalhos que propõem interpretações gerais (Carvalho, 1984, Dantas et alii, 1992 e Oliveira Fo., 1993) e análises que pretendem interpretações regionais a partir de análises monográficas (Peres, 1992 e

imperfeição do processo de homogeneização das relações sociais (Sader e Paoli, 1986).

Arruti, 1996).

De outro lado, no caso do campo de estudos raciais, foi a partir da década de 1970 que houve uma mudança na abordagem da *identidade negra* (talvez a sua própria fundação enquanto “questão”) entre populações eminentemente camponesas. Essa mudança pode ser dividida em dois momentos. Os primeiros exemplos, que poderíamos pensar como *estudos sobre comunidades rurais que apresentavam a particularidade de serem negras*, apareceram como pesquisas relativamente isoladas (Vogt & Fry, 1981, 1982, 1983a e 1983b¹¹; Brandão, 1977; Soares, 1981 e Telles, s/d.), não guardando qualquer perspectiva comum aparente. Mas ao longo da década de 1980, quando tem início na USP uma nova série de estudos ligados entre si e que passam a operar com o conceito de “etnicidade”, surgem os trabalhos que, invertendo ligeiramente a questão, poderíamos pensar como *estudos sobre comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas*. Com isso, até o ano de 1988, haviam sido produzidas três teses de mestrado (Gusmão, 1979; Queiroz, 1983 e Monteiro, 1985) e duas de doutorado (Baiocchi, 1983 e Bandeira, 1988), enquanto alguns outros trabalhos estavam em andamento¹².

A lógica interna a esses debates seria alterada, porém, a partir de 1988 e, especificamente, a partir de 1995, pelo impacto do “artigo 68”, que se fez sentir na mobilização de ONG's, aparelhos de Estado, profissionais de justiça, entre outros, nem sempre em perfeito acordo, mesmo quando imbuídos de uma perspectiva política comum. O campo de estudos sobre a população negra passaria, então, a ter de responder a novas demandas, diretamente formuladas pelo movimento social. Isso gera uma espécie de *aliança forçada* entre perspectivas até então apartadas, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa.

Abre-se então um novo campo de investimentos, pesquisas são reorientadas e um número crescente de antropólogos, principalmente em período de formação, passam a investir no assunto¹³. Mas as perspectivas só começaram a ser delineadas e o próprio

¹¹ Estes textos (mais um em colaboração com R. Slenes) foram republicados em forma de livro em Vogt & Fry, 1996. Neste volume os autores acrescentaram também uma espécie de posfácio onde tentam trazer tais textos para o contexto do debate atual sobre comunidades remanescentes de quilombos.

¹² É interessante perceber como a heterodoxia desses objetos foi revelada justamente por uma espécie de *desvio* no interior de tradições institucionais. Assim, da mesma forma que os estudos com um novo olhar sobre comunidades indígenas camponesas se concentraram no Museu Nacional, essa nova série de estudos sobre negros rurais tem início na USP.

¹³ Praticamente todos os trabalhos disponíveis hoje sobre “comunidades remanescentes de

"objeto" está em plena definição, criando um espaço analítico ainda amorfo. As poucas bibliotecas que já adotaram o termo "quilombos" como nova chave de entrada em seus fichários, nos fornecem uma medida da estranheza e da dificuldade em se repensar e reclassificar os antigos estudos sobre comunidades rurais negras em termos de "comunidades remanescentes".

Apesar da ausência de vínculos factuais, a novidade do "artigo 68" pode ser vista como a manifestação, no plano do ordenamento jurídico nacional brasileiro, do movimento de adoção do que tem sido denominado genericamente como "direitos étnicos" pelos ordenamentos jurídicos nacionais latino-americanos. Entre meados dos anos de 1980 e meados dos 90, sob o impacto da redemocratização do continente, foram realizadas várias reformas constitucionais que tiveram como uma de suas características mais notáveis o reconhecimento da diversidade cultural e étnica nacionais por parte desses Estados (Assies, 1999). Por meio dos "direitos étnicos", abre-se espaço para o reconhecimento dos direitos territoriais e/ou de autonomia política e jurídica dos grupos indígenas (em todos os casos) e negros rurais (nos casos do Brasil e da Colômbia), assim como do direito a um tratamento distinto no que diz respeito às políticas públicas.

Essa tendência pode ser lida tanto como uma "política das diferenças", que surge em reação e como resistência ao avanço neoliberal, quanto como uma ampla adequação a ela. A primeira vê tais avanços como resultado do acúmulo das lutas sociais que, com a redemocratização, puderam vir à tona e ganhar espaço no plano legislativo e da própria ocupação dos aparelhos de Estado¹⁴. A segunda vê nessas mudanças uma resposta às novas necessidades de organização social, impostas pelas dificuldades das organizações camponesas manterem um sindicalismo combativo no plano nacional¹⁵. Daí também uma

quilombos" foram realizados no contexto do seu "reconhecimento oficial" e de seus direitos, o que nos coloca diante da interessante situação, na qual a "encomenda" e o diálogo com o campo jurídico não aparecem como um *dilema de adequação*, mas como uma *marca de origem* deste campo de estudos.

¹⁴ Essa leitura é defendida, ainda que de forma muito rápida, por Almeida (1998), ao enquadrar o movimento dos remanescentes de quilombos na categoria de "novos movimentos sociais", que ele retira de Hobsbawm e Blackburn.

¹⁵ Como sugere Gros (1994), haveria uma funcionalidade dessas novas formas de organização sócio-econômica e de resolução de conflitos, baseadas em microcoletividades relativamente autônomas, com relação à estratégia *neoliberal*. Segundo esse autor, o modelo de Estado preconizado por esta estratégia seria o de uma agência distanciada das questões locais que, evitando e transferindo responsabilidades, limitaria suas funções à regulação do fluxo de capitais e conflitos em que as coletividades estão inseridas. Tal adequação e funcionalidade se dariam em dois sentidos. Nesse novo modelo de Estado o reconhecimento das organizações indígenas (e negras rurais) permitiria reduzir a intervenção estatal, tornando-a uma intervenção de "baixa

importante inversão na prática dos movimentos indígenas atuais: em lugar de surgirem como tentativas de uma volta ao passado, se apresentam como demandas por modernização e por inclusão social, via educação, saúde e apoio à produção.

Mas um primeiro passo na análise dessa etnização dos territórios e dos conflitos travados sobre eles deve passar pela apreensão do fenômeno em suas diferentes escalas, nas quais encontra diferentes efeitos. Sob um recorte muito genérico e internacionalista, há uma macro-identificação entre esses grupos e populações étnicas e sua afirmação de direitos, que os opõem às populações e territorialidades europeias ou europeizadas. Uma conexão entre lutas que ultrapassam fronteiras nacionais e recortes etnológicos para ligar grupos muito distintos, sob categorias tão genéricas como as de “povos tradicionais” e “populações étnicas”, como se estivesse em operação uma recaptura, com os sinais invertidos, da categoria de “primitivos”. Ao mudarmos a escala de observação, no entanto, essa realidade muitas vezes é projetada de ponta cabeça: no plano local, sobre o qual voltaremos a nossa atenção ao longo desse trabalho, a produção dessas “identidades” pode assumir um caráter excludente que, em lugar de reunir, acaba separando populações vizinhas, por meio da maximização de suas diferenças culturais, territoriais e uma série de demarcadores aparentemente substantivos, como a cor, a origem, a língua etc. “Aparentemente substantivos” porque - insistiremos no ponto - ainda que façam referência a experiências reais e a diferenças concretas, as fronteiras que elas demarcam não estão predeterminadas por tais experiências e diferenças. Elas dependem sobretudo de uma casuística, definida em função dos novos recursos materiais e simbólicos disponibilizados, assim como das categorias classificatórias que lhes servem como referência. Temos assim um movimento de recuperação das diferenças culturais que leva, simultaneamente, a amplas conexões verticais, entre grupos muito diferentes por todo o globo, mas também ao particularismo horizontal, quando geram, alimentam ou acirram minúsculos conflitos fronteiriços e identitários. Uma paradoxal composição entre tendências globais e paroquiais, frente à qual o Estado, os movimentos sociais e os intelectuais assumem posturas ambíguas.

intensidade’, frente à qual as próprias comunidades seriam obrigadas a uma contra-partida até então inexistente. Isso aliviaria a carga de conflito normalmente depositada sobre o Estado quando este intervém diretamente, administrando recursos ou executando projetos. Explicaria também porque as organizações indígenas não são concessões, mas exigências desse novo Estado: quando elas não existem é preciso criá-las.

Micro-subversões

Devemos ainda avançar nas reconsiderações analíticas que esse quadro nos apresenta para perceber como muitas dessas situações estão histórica e contemporaneamente implicadas, colocando em suspenso a tão clara repartição entre os chamados estudos étnicos e raciais. Apesar do que foi dito sobre a fábula das três raças, o pensamento social brasileiro se organizou, em boa medida, através da repartição de grupos humanos em universos semânticos distintos: depois de um primeiro momento de indistinção conceitual, a produção intelectual posterior à década de 1930, progressivamente institucionalizada, disciplinada e adaptada às práticas divisórias do discurso acadêmico, passou a dedicar aos indivíduos de ascendência africana a designação de negros, ligando-os à idéia de raça, assim como a dedicar aos de origem americana a designação de índios, ligando-os à idéia de etnia¹⁶. Poderíamos afirmar mesmo que a cada um desses dois recortes coube uma tradição acadêmica, cada uma com o seu próprio panteão de autores, seu repertório teórico, suas categorias de análise, seus diagnósticos sobre a realidade brasileira. Da mesma forma, o Estado Nacional produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, gerando formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não-brancos, *incivilizados*, *inferiores em termos mentais e culturais* que, no entanto, precisavam ser *assimilados* ou *absorvidos* pela nação brasileira.

A oposição entre o étnico e o racial encontra lastro nos diferentes papéis atribuídos àquelas populações na constituição do “nacional”. No caso da população indígena, o *exotismo*, a alteridade radical, o universo de referências absolutamente estranho que deve ser *traduzido*, fazem com que o “dilema” fique por conta da necessidade de integrar, absorver e eliminar, ao mesmo tempo que, sob o signo do romantismo, proteger como núcleo da nacionalidade ou, sob o signo do universalismo, armazenar, junto a tantos outros registros de alteridade, como contribuição numa visão total do humano. No caso da população negra, os sinais se invertem: a desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), a necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que este outro, tão interno e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca, fazem com que o “dilema” seja ora o da democracia, ora o do capitalismo, de forma que o sinal positivo recairia não na

¹⁶ As orientações de preenchimento do censo de 1872, por exemplo, explicavam o que o termo “caboclo” referia-se às “pessoas de raça indígena”. Para uma análise das “raças indígenas” no

preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção.

É possível, porém, recuperar inúmeras situações etnográficas em que a distinção entre índios e negros ultrapassa qualquer possibilidade de verificação objetiva, podendo operar antes como um obstáculo à aproximação empírica e teórica. Tomemos como exemplo o grupo Pankararu, localizado no sertão pernambucano do São Francisco (Arruti, 1996). Quando comecei a interessar-me pelo lugar ocupado pelas famílias de descendentes dos escravos que haviam sido introduzidos na área por volta de 1870, depois da extinção oficial daquele aldeamento, percebi imediatamente que esse era um tema interdito e extremamente difícil de ser mapeado por meio de genealogias, ou qualquer outra forma de reconstrução objetiva dos laços de descendência. Ainda que no interior da atual Área Indígena existam regiões às quais o senso comum atribui uma identidade negra – em função de traços físicos ou ritualísticos – são inúteis as tentativas de separar, quanto à memória ou à dinâmica cotidiana do grupo, os “negros” dos “índios legítimos”. Para os Pankararu, tal distinção, antes de ser puramente descritiva de uma realidade evidente, é de natureza política e simbólica, servindo de termo acusatório e faccional entre duas seções territoriais e políticas do grupo, o Brejo e a Serra.

Se na “rua dos pretos”, localizada no centro do Brejo dos Padres, concentram-se os *rezadores* apontados como *feiticeiros*, isto é, “que trabalham pela esquerda” e estão diretamente associado pelos Pankararu a uma prática religiosa de origem negra (em oposição aos “que trabalham pela direita”, com os “Praiá” e os “particulares”)¹⁷, na Serra, há um importante terreiro que concentra grande número de referências religiosas de diferentes origens, incluindo a umbanda¹⁸, que lhe dá grande notoriedade. Essa mescla religiosa, apesar de contar com elementos reconhecidamente ligados à religiosidade negra, não impede que o terreiro seja muito freqüentado, inclusive por lideranças tradicionais.

pensamento brasileiro do Império, consulte-se Monteiro (1996).

¹⁷ Na verdade, mesmo essa oposição entre esquerda e direita já revela as ambiguidades que nos interessa destacar aqui: a capacidade dos rezadores “da direita” desfazerem feitiços dos rezadores “da esquerda” levanta suspeitas sobre a distinção categórica entre eles. Mas tal suspeita não servia, entre meus informantes, tanto para questionar a *indianidade* dos “rezadores da direita”, quanto para relativizar a nitidez dos limites que separam, no interior da própria lógica ritual Pankararu, o que é “puramente indígena” daquilo que é fruto da composição com o que eles consideram herança negra.

¹⁸ Na casa do responsável localiza-se um grande altar com imagens de santos, cercados de imagens associadas ao culto da jurema e ao panteão umbandista, assim como fotos de familiares mortos e referências aos Encantados. Ao lado dela, uma capela construída em devoção a São José, onde se guarda a Cruz dos Penitentes e em cujo terreiro é realizado o Toré, regularmente todos os sábados, dia também dedicado à reza do “terço”.

A existência desses dois pontos poderia indicar um relativo equilíbrio dos “traços negros” entre as duas principais seções políticas da Área Indígena, o que levaria à anulação das acusações recíprocas. No entanto, não é a esse campo ritual, onde a mistura torna-se evidente e pontuada geograficamente, que o termo “preto” faz referência. Não é com relação a ele que o termo assume o caráter *acusatório* que o torna politicamente relevante. O que está em jogo é a distinção entre aqueles que seriam daqueles que não seriam “índios legítimos” no momento das disputas por recursos no interior da área indígena. Fora das situações de enfrentamento direto entre aquelas facções, o uso do termo “negro” é parcimonioso, por que não convém tocar em um assunto sempre constrangedor. A acusação permanece sempre na sua forma incompleta, incapaz de ser comprovada, porque não foi feita para isso. Seu uso tem o objetivo de pôr em suspenso a legitimidade de um indivíduo ou agregado que reivindica prioridade no acesso a determinados *direitos e recursos*. Porque nenhuma das partes está segura de sua “pureza” e, além disso, porque nenhuma delas tem certeza sobre as fronteiras que demarcam tal “pureza”, a acusação de “preto” funciona fundamentalmente como vocabulário faccional, e seu emprego ganha sentido apenas enquanto mantém-se genérico e maleável. Nesse sentido, as acusações recíprocas de “preto” não se prestam a uma resolução objetiva, que possa ser definitivamente solucionada, sendo acionadas apenas em momentos críticos de desafio político ou em disputas por recursos.

Existem outros exemplos em que a distinção entre índios assume esse mesmo aspecto de operador de disputas familiares e faccionais. Os Negros do Riacho, localizados no Rio Grande do Norte e descritos por Assunção (1994), por exemplo, têm como princípio diferenciador interno fundamental, a divisão entre os “da raça de negro” e os da “raça de caboclo”, mas como numa imagem invertida da situação Pankararú, neste caso as *acusações de impureza* recaem sobre a ancestralidade indígena.

Martins (1996) nos traz o exemplo de outra solução para essas formas de convivência e co-habitação, diferente dessas soluções (simétricas) de incorporação faccional hierarquizada dos grupos de índios e negros sob uma mesma designação. Em Santa Catarina, um grupo de origem mista, por força de sucessivas expropriações territoriais e de um acordo com a administração do Posto Indígena, foi incorporado à área indígena Xokleng/Kaingang (reserva Ibirama) com vistas ao seu trabalho forçado. Depois de muitos anos ocupando as terras como forasteiros, pagando tributo em trabalho, no final dos anos de 1960, o grupo ganhou o reconhecimento como uma unidade social própria sob a denominação de Cafusos. Em função da eterna precariedade de sua permanência

naquelas terras, do sentido pejorativo de todas as outras denominações que lhes eram atribuídas, e da espécie de legitimidade que a nova nomenclatura carregava, ao reconhecer o seu parentesco com os índios, o “batizado étnico”, realizado por um dos administradores do posto indígena, foi plenamente incorporado, servindo como uma solução classificatória para a precariedade de sua situação territorial.

Uma outra solução é exemplificada pelos Atikum, descritos por Grunewald (1993), localizados na Serra do Umã, em Floresta (PE), local em que as fontes históricas apontam a existência de quilombos históricos. O grupo, conhecido pela população local como “negros da Serra do Umã”, não era totalmente refratário a esta classificação até que, na década de 1940, conseguisse ser reconhecido com “remanescente indígena” pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio¹⁹. Recentemente, ao lado da área indígena Atikum, e ligada a ela por diversos laços - que incluem os rituais e os de parentesco - emergiu politicamente um grupo que, ao contrário, apresenta-se como remanescentes de quilombos. O “artigo 68” permitiu que essa outra parcela da população da Serra do Umã, conhecida como comunidade de Conceição das Crioulas, se assumisse justamente como negros “remanescentes de quilombos”.

O interesse de situações como estas está em nos revelarem um aspecto do arbitrário que pode constituir a dicotomia índios/negros, não só em cada uma dessas situações etnográficas específicas, mas também quando passamos a explorar sua extensão histórica. A trajetória histórica dos grupos indígenas no Nordeste é sugestiva nesse sentido. A extinção dos seus aldeamentos, na década de 1870, foi operada pelas Comissões de Demarcação das Terras Públicas que assumiram como uma das suas tarefas a identificação, localização e demarcação das terras dos aldeamentos.

Essas demarcações eram acompanhadas por um relatório onde o engenheiro responsável se manifestava sobre a situação do aldeamento e da população aldeada, diagnosticando os seus problemas e o grau de “mistura” em que ela se encontrava, isto é, o quanto aquelas populações já teriam sido absorvidas no mercado de mão-de-obra local e o quanto elas mesmas já teriam absorvido, através de casamentos e laços de compadrio, a

¹⁹ A pesar de Grunewald não enfatizar este aspecto na sua dissertação, uma idéia jocosa apresentada por ele durante o GT sobre indigenismo da ABA de 1994 revela o alcance desta *plasticidade étnica* que estamos sugerindo ser de interesse antropológico e político. Segundo aquele pesquisador, os “caboclos da Serra do Umã” poderiam não ter se transformado em Atikum's, se a agência de contato na época de sua mobilização política não tivesse sido o Serviço de Proteção ao Índio, mas um hipotético Serviço de Proteção ao Negro, já que na ascendência do grupo pode-se encontrar essas duas fontes identitárias.

população regional não-indígena - enfim, o seu grau de "mestiçagem". Como o diagnóstico era invariavelmente o de total "mistura" da população aldeada com os "nacionais", os aldeamentos eram considerados extintos e aquelas Comissões (ou uma equipe formada após o fim dos seus trabalhos) voltavam até eles para proceder a sua repartição em lotes que deveriam, segundo a letra da lei, ser distribuídos entre os antigos aldeados e nacionais.

A Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco, formada em 1857, por exemplo, é a fonte do único levantamento sistemático sobre as aldeias indígenas da capitania no século XIX²⁰. Apesar de extremamente sucinto, seu relatório dá um instantâneo dos últimos momentos do processo de expropriação e seus métodos, mais diretos e violentos ou mediados por mecanismos legais. Por meio dele, vemos que o principal mecanismo era o aforamento das terras dos aldeamentos, que dava origem tanto a verdadeiras vilas (foros anuais), quanto à instalação de grandes fazendas (foros vitalícios) ou pequenas posses (foros trienais). Em todos os casos, a regra era que os arrendatários não pagavam o foro devido, nem respeitavam os limites contratados, avançado permanentemente sobre novas parcelas das terras do aldeamento.

Em ao menos um evento, ocorrido na aldeia de Barreiros, a tentativa da Diretoria de Índios de corrigir a situação levou a uma revolta dos rendeiros inadimplentes, que arrancaram os marcos da aldeia e invadiram todo resto das terras, sem que a Diretoria ou os índios conseguissem impedi-los. Nos casos dos aldeamentos de Címbres e de Assunção, o "esbulho" era realizado pelas próprias Câmaras Municipais, que repartiam as terras indígenas entre suas autoridades políticas e judiciárias. No caso de Águas Belas, os próprios índios passariam a pagar foros ao pároco local, sob a alegação de que, como eles haviam doado as terras a Nossa Senhora, elas deveriam passar à administração do seu representante na terra. Nos aldeamentos da Baixa Verde e de Santa Maria, a expropriação se realizaria por puro ato de violência: no primeiro, com o assassinato do Diretor de Índios e de 60 aldeados, que levou à dispersão dos restantes; no segundo, como perseguição aos aldeados e sua incorporação às "ordas selvagens que habitão a Serra Negra".

À Diretoria de Índios restava uma margem de atuação muito limitada e frágil: um precário serviço de "aviventamento" dos marcos das aldeias, que apenas tornava mais visível o que, na verdade, era uma fronteira muito frágil; a reivindicação na justiça dos terrenos subtraídos ilegalmente (nesses casos, "para reivindicar o terreno [era] preciso

²⁰ Relatório da Diretoria de Índios de Lages, intitulado "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma

autorização para a despesa que deve fazer-se em diversos pleitos” e estas dificilmente eram atendidas); e uma tênue mediação legal no caso dos litígios que chegavam à justiça, já que lhe faltava a autonomia necessária para agir sem a estrita ordem do governo provincial. Como solução desses problemas, o Relatório da Comissão de Demarcação sugeria recuperar as terras usurpadas, distribuir as ferramentas necessárias à lavoura e reorganizar os aldeamentos segundo um regulamento semelhante ao das Colônias Militares, acompanhado da construção de uma Casa de Correção “onde fossem penitenciados os proletários que se recusam a trabalhar”, assim como aqueles que fugiam das aldeias. Isso forneceria à província mais de “dois mil colonos aclimatados e robustos”, dando mais impulso à lavoura que aqueles colonos europeus, trazidos ao país ao custo de vultosos recursos e que sofriam de todos os problemas de adaptação ao clima²¹.

O importante de se reter deste quadro, no entanto, é que na década em que se concentram essas extinções de aldeamentos, ocorriam simultaneamente iniciativas de libertação de escravos através dos Fundos de Emancipação²² e diversas iniciativas dos governos provinciais nordestinos no sentido de novas figuras de reunião e controle sobre essas populações, em especial na forma de colônias (agrícolas, de “órfãos”, de indigentes etc.), além das tentativas frustradas de imigração europeia e norte-americana. A coincidência dessas iniciativas, em um lapso de tempo tão curto, revela um aspecto importante das estratégias²³ de enfrentamento dos problemas decorrente da libertação da mão-de-obra, onde ganhava destaque a tentativa de substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população que levavam a um rearranjo das classificações a

tem”, de 13.12.1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11.

²¹ Para uma análise mais extensa desse processo e uma leitura mais demorada do citado relatório, cf. Arruti (1996).

²² Na lei de 1871 estabeleceu-se, além do que ficou conhecido como a “lei do ventre livre”, a criação de um mecanismo de financiamento estatal para a libertação antecipada de escravos, através de um fundo composto de impostos sobre compra e venda de escravos e de uma loteria, entre outros, conhecido como “Fundo de Emancipação”. Uma série de problemas no entanto, vieram a condenar o “Fundo”, não apenas frente aos olhos dos abolicionistas, mas também dos historiadores. O seu fracasso como proposta global e em seus efeitos quantitativos não devem, no entanto, impedir uma consideração mais justa sobre seus possíveis impactos em situações mais circunscritas, como a de municipalidades e províncias já economicamente marginais a esta época.

²³ A noção de “estratégia”, conforme usada por Bourdieu (1989: 82) para descrever ações individuais e que aqui adaptamos aos nossos interesses, antes de apontar para uma ação consciente, é um recurso que permite fugir tanto de uma visão finalista quanto desinteressada da ação social, indicando a possibilidade de articulação entre investimentos que, apesar de não serem regidos por um cálculo plenamente consciente, não são arbitrários ou aleatórios, estando vinculados a posturas e *habitus* comuns que vão ganhando sentido e unidade através da sua própria prática.

que elas estavam submetidas.

Extintos os aldeamentos e libertados os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais²⁴. Isso implica reconhecer que, para as diversas formas de registro (oficial e/ou privado) próprias às máquinas de controle territorial e populacional (como as fazendas, engenhos, colônias, aldeamentos, fábricas etc.), as categorias de descrição das populações a elas submetidas respondem em primeiro lugar às necessidades de produção de *unidades genéricas de classificação para a intervenção e o controle social*. Tais categorias de descrição, ou mais propriamente, de classificação dessas populações, variavam, por isso, segundo as necessidades desse controle e não segundo suas relações de alteridade²⁵.

Existem outros exemplos desta forma flutuante através da qual a população foi sendo classificada, não tanto ou principalmente segundo a observação de suas características intrínsecas (fossem elas as mais obtusas ou estereotipadas), mas segundo os interesses e os instrumentos de dominação disponíveis. Ainda no Pernambuco da década de 1870, por exemplo, o aldeamento de Riacho do Mato era extinto para ser fundado em seu lugar a Colônia Agrícola de Socorro, criada para abrigar o grande número de retirantes, "indigentes emigrados", que afluíam ao local "quer do centro desta província, quer das circunvizinhas". Como não é mencionado o destino dos antigos aldeados de Riacho do Mato, o mais provável é que, como nos outros casos de extinção de aldeamentos, eles tenham permanecido no local, mas agora "reclassificados" frente aos documentos oficiais: através de um ato administrativo, deixam de ser "índios" para passarem a ser concebidos,

²⁴ No caso Pankararu, por exemplo, isso significou a repartição de suas terras no que eles chamam de "linhas", a expulsão de uma grande parcela das famílias indígenas e a entrega dos melhores lotes em parte para a clientela do chefe político local e parte para um número indefinido de famílias de ex-escravos que acabava de se emancipar.

²⁵ Talvez seja necessário esclarecer que, ao falarmos de estratégias classificatórias incidentes sobre as "populações submetidas", não buscamos fazer "dessa condição comum de submissão - ou seu inverso reativo, a 'resistência' - a essência e a razão de tais populações", como supõe Viveiros de Castro (1999: 165), mas justamente das relações de poder e das práticas classificatórias. O incômodo de Viveiros de Castro com o que lhe parece um viés excessivamente político, confunde com a simples militância o que, na verdade, faz parte do projeto mais amplo de uma "história dos modos de objetivação que transformam seres humanos em sujeitos" (Foucault, 1984). Uma "série de mal-entendidos deliberados" forçam ver uma "contradição irredutível" entre esse projeto e aquele outro - que consideramos ser-lhe complementar - de explorar as múltiplas formas de interação e contextualização daquelas populações, por meio das quais elas tornam-se capazes de *colonizar o colonialismo* (Viveiros de Castro, 1999: 115).

contados e tratados como "indigentes"²⁶.

Na São Paulo colonial esta flutuação pôde chegar muito próximo de uma dissolução das diferenças entre índios e negros, fundada justamente na forma pela qual aqueles grupos e indivíduos eram capturados pelas diferentes instituições do sistema de exploração da mão-de-obra: na documentação da época, segundo Monteiro (1994), o termo índio referia-se apenas aos integrantes dos aldeamentos, reservando-se para a vasta maioria da população indígena não aldeada a denominação de "negros da terra" (: 155), sendo que em fins do século XVII, a denominação preferencial se simplificava para apenas "negros", só cedendo lugar a outras denominações no século seguinte, com o aumento do afluxo de escravos africanos nos plantéis paulistas (:165). Mesmo aí no entanto, e contra a legislação vigente, a confusão classificatória era perpetuada por estratégias de alteração física daquelas populações, quando os donos de plantéis de escravos incentivavam e muitas vezes forçavam os casamentos mistos "entre grupos étnicos distintos, entre índios dos aldeamentos e cativos, entre africanos e índios", como forma de transferir de mãos a atribuição do controle sobre aqueles indivíduos (:169-70)²⁷.

Outras vezes é a própria dinâmica do enfrentamento que leva a que essa distinção seja temporária ou definitivamente superada, como no caso das revoltas, fugas e organização de mocambos. Assim é que no Nordeste, as bandeiras ou outros tipos de milícias particulares (que poderiam ser compostas, é bom lembrar, por índios e negros – Cf. Reis, 1996: 20), ampliando suas atribuições iniciais de captura de negros fugidos, avançavam também sobre os aldeamentos indígenas à caça de índios para a escravização, encontrando em resposta, como no exemplo da invasão de 1763 da vila de São Cristóvão, na Província de Sergipe, o levante conjunto daquelas populações. De forma semelhante, o massacre dos seguidores do Mestre Quiou, no início do século XIX em Pernambuco, poderia ser lido tanto como uma situação de repressão a um movimento messiânico que ameaçava a ordem religiosa local, quanto como a repressão a um quilombo que ameaçava a estabilidade das propriedades escravistas locais, dado o grande número de negros fugidos

²⁶ Relatório do Presidente da Província de Pernambuco, 1878

²⁷ As próprias classificações internas aos grupos indígenas, vale lembrar, respondiam ao mesmo tipo de lógica, na qual valia mais o tipo de relação que se queria impor do que a desinteressada observação do mundo: a dualidade entre Tupi e Tapuia respondia ao jogo classificatório entre aqueles grupos já submetidos ou com os quais já se estabelecera uma relação estável e aqueles mais bárbaros, indomáveis, traiçoeiros, que seria preciso reprimir ou apresar através das bandeiras. Mais tarde, o termo genérico Tapuia seria substituído por outros que no entanto guardariam função semelhante, como Cariri, Carnijó, Aimoré etc. segundo a região (Cf. Dantas et alii, 1992 e

que para ele afluíam. Isso vale também para alguns dos grandes quilombos conhecidos, como o da Carlota ou Piolho em Mato Grosso, onde o alferes responsável por sua destruição, Francisco Pedro de Melo, relata ter encontrado apenas seis negros entre as 54 “presas” que ali fez, sendo o restante repartido entre 27 índios e índias e 21 “caborés”, como eram conhecidos os mestiços de negros com índias (Oliveira, 1951).

No Amazonas do final do século XVIII, por exemplo, mas também em várias outras regiões da América, registram-se deserções em massa de índios para formar quilombos e mocambos (Gomes, 1996:49). Em exemplos complementares aos já levantados para o Nordeste, registram-se casos na Amazônia brasileira em que expedições inicialmente orientadas para o “resgate de índios” descobriam importantes quilombos ao longo dos rios, que compartilhavam com os primeiros “certas idéias de liberdade” (:47). Reunidas essas situações, poderíamos nos perguntar, enfim, se a “identidade” que se supõe ter produzido entre negros (escravos ou livres), relacionada ao que os documentos oficiais viam como a “sedução” de certas idéias (:51), não pode ter alcançado círculos maiores, rompendo com os limites sempre tão auto-evidentes do que se reconhece como “negro”.

Tais brechas abertas nos discursos instituídos nos permitem colocar em suspenso a evidência deste recorte que se institucionalizou na dualidade *étnico/racial*, nos obrigando a reconhecer que as diferentes instâncias de poder (estatais, religiosas, empresariais, privadas...), assim como as populações *submetidas* ou *rebeladas* contra elas, tenderam a ser bastante flexíveis no uso das classificações que os cientistas sociais e/ou a militância política mais tarde cristalizariam como realidades não discutidas e sobre as quais construiriam verdadeiros castelos interpretativos e conceituais. Invertendo aquela mitologia *savante*, surgem as comunidades rurais negras, que ganham o estatuto de unidades culturais e sociais, por partilharem uma origem e uma cosmologia comuns, por apresentarem grandes índices de endogamia e até mesmo um dialeto particular, escorregando, assim, para o pólo do “isolamento”, da alteridade, do exotismo, do universo de referências “autônomo” e original. Por outro lado, ganham visibilidade política e acadêmica comunidades indígenas “recentes”, isto é, que passaram por um processo de retomada de suas tradições a partir de uma identidade genérica de caboclos já assimilados, sem uma língua distinta, cristianizados, muitas vezes integrados ao mercado local e nacional como força de trabalho móvel, escorregando, dessa forma, para o pólo da interação, do universo político e cognitivo partilhado pelo observador.

Monteiro, 1994).

Os exemplos que evocamos têm o valor de nos chamar a atenção para o antigo (mas sempre atualizado) problema de enfrentar a documentação histórica ou os discursos no campo etnográfico sob a ilusão de que as mesmas palavras correspondem, sempre e para todos, às mesmas coisas. Assim que nos apropriarmos rigorosamente dessas flutuações semânticas, que dermos inteligibilidade às suas sucessivas formas de variação, avançando na desnaturalização das classificações, nos desobrigaremos também da estrita obediência aos ditames fundados sobre elas.

Objeto e objetivação

O problema

Se as categorias de descrição das populações submetidas aos aparelhos de Estado respondem às necessidades de produção de *unidades genéricas de classificação para a intervenção e o controle social*, o atual fenômeno de mobilização de *comunidades remanescentes* - a produção de novos sujeitos políticos através da maximização de traços de distintividade em meio a um *conjunto de diferenças negociáveis* - implica em uma espécie de recontextualização daquelas “práticas divisórias” (Foucault, 1984). Nesse novo contexto, as populações objetivadas pelos aparelhos classificatórios lançam mão da mobilidade, da plasticidade ou da simples inconsistência dos índices e critérios de classificação a seu próprio favor: os traços culturais, as fontes de ancestralidade, as formas de organização e as memórias, que em lugar de remeterem a “origens”, cruzam de forma desigual e transversal tais grupos, são submetidos a um processo de seleção, reunião e síntese - significadas como *resgates, descobertas e tomadas de consciência* - que, finalmente, passam a descrever uma “origem” ou, no caso, uma “remanescência”.

Da parte do Estado, o “reconhecimento” de um grupo como indígena ou como quilombola - ato de nomeação oficial que fixa uma identidade política, administrativa e legal - ainda que reivindique ser apenas um ato de consagração de uma realidade - material ou discursiva - é também um ato de criação, na medida em que vem instituir, junto a uma série mais extensa e complexa de atos e enunciações, um novo sujeito social. Mas, como condição de realização prática daquela recontextualização, tal “reconhecimento” é também uma ameaça permanente a ela, ao instituir um novo sistema de identificação modelizante, pronto a recapturar e englobar aquelas subversões classificatórias.

Definida preliminarmente assim, a abordagem dessa questão terá por referência dois focos de discussão teórica principais. O primeiro deles, relativo à “etnicidade”, está

relacionado à crítica do uso tradicional e ainda freqüente da noção de etnia e de grupo étnico nas ciências sociais. Desde os estudos sobre os Kachin, realizados por Leach em 1954, antropólogos têm insistido em que tal conteúdo semântico atribuído ao termo tornou-se incapaz de dar conta das necessidades analíticas geradas por um olhar mais detalhado e complexo da antropologia interessada menos na “constitucionalidade” ou no conteúdo cultural daqueles grupos do que nas suas práticas políticas quotidianas, sujeitas a constantes reelaborações. Tornou-se claro, principalmente a partir do trabalho de Barth (1976 [1969]), que não era possível definir identidades sociais a partir de “conteúdos culturais substantivos”, sendo necessário pensar os “grupos étnicos” como entidades sociais que emergem da diferenciação estrutural de grupos em interação, de um modo de construir oposições e classificar pessoas, onde o social e simbolicamente relevante são as “fronteiras” desses grupos e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras.

Agregue-se a isso a sugestão de que a assunção de um rótulo étnico por um grupo que o desconhecia até então se conforma como uma etnogênese (Sider, 1976; Gallegher, 1974 e Despres, 1975): processo no qual as fronteiras culturais podem ser criadas ou mudar de natureza quando entram em cena a disputa por recursos, ou por “direitos”, no caso das “comunidades remanescentes”. A perspectiva da etnogênese vem também substituir uma determinada “etnologia das perdas”, ao dar uma tradução teoricamente produtiva aos processos de “reconstrução cultural” que vêm se opor à idéia de “mistura” (Oliveira, 1998).

O segundo foco de discussões, intimamente ligado ao primeiro, é relativo à temporalidade ou historicidade do objeto e da abordagem antropológicos. A idéia de apreender a cultura ou a sociedade em sua dimensão temporal, como um processo, não é inteiramente nova (Cf., por exemplo, E. E-Pritchard, 1974), mas apresenta hoje algumas implicações que não haviam sido previstas. No caso das abordagens culturais, torna-se evidente hoje que para apreender a cultura em movimento, como apontou Hannerz (1997), ao discutir a noção de “fluxo”, é preciso estar atento aos modos pelos quais os atores e redes de atores refletem sobre ela, a submetem a experiências, a discutem, transmitem e inovam, isto é, uma história propriamente dita das agências e dos agenciamentos da cultura, pensada como um meta-discurso.

No campo das abordagens mais estruturais, tem sido defendido que a etnografia pode ganhar poder analítico ao voltar-se para o processo histórico: a incompatibilidade normalmente apontada entre ambos derivaria de uma concepção da *estrutura social* – um *arranjo ordenado entre partes que resiste, relativamente imutável, ao longo do tempo* –

que é produzida, na prática, por análises que optam previamente por uma abordagem sincrônica. Os supostos traços de longa duração da estrutura social passam a ser vistos, por isso, como deduções tautológicas de observações feitas em estreitas fatias de tempo (Rosaldo, 1980). Por isso, a etnografia, sugere Rosaldo, deveria estar interessada não apenas na natureza da sociedade, mas também nas formas por meio das quais cada ser humano continuamente constrói, manipula, e mesmo remodela a sociedade na qual ele nasceu.

Da mesma forma, no plano de uma abordagem cada vez mais reflexiva sobre as condições sociais de produção da abordagem antropológica, admite-se que a etnografia tem todo interesse em integrar à sua experiência as *condições históricas* de sua realização, do que passa a depender a inteligibilidade não só do trabalho de campo, mas também dos modelos explicativos que podem ser obtidos (Bensa, 1998).

De outro lado, há ainda um outro plano de convergência entre a abordagem histórica e antropológica que alimenta teoricamente esse trabalho: as experiências que vêm sendo desenvolvidas no próprio campo da historiografia, como a história oral e a micro-história, marcadas justamente pela preocupação em recuperar tudo aquilo que a “história social dominante deixava escapar”: os comportamentos, a experiência social, a constituição de identidades de grupos (Pollack, 1987; Lévi, 1992; Prins, 1992; Revel, 1998). A etnografia histórica converge com a chamada micro-história justamente ao adotar como procedimento acompanhar o fio de um destino particular e com ele a multiplicidade de espaços, de tempos e de relações em que ele se inscreve; ao optar por, em lugar de abstrair, enriquecer a descrição do real, privilegiando as incertezas, contradições e escolhas dos atores, dando lugar a uma política da vida cotidiana realizada por meio da escolha estratégica das regras sociais (Revel, 1998). Finalmente, ambas convergem também na importância atribuída à narrativa, tanto dos processos históricos, quando busca trazer uma nova compreensão da relação entre sistemas normativos, conjuntura e opções estratégicas, quanto do próprio processo de pesquisa que reconstitui tais processos históricos, ao incorporar a descrição das limitações documentais e das tomadas de posição interpretativa do historiador (Lévi, 1992: 153).

Com base nessas discussões mais amplas, analisaremos aquele jogo de recontextualizações e aquela série de atos e enunciações que criam novos sujeitos que, ao longo desse trabalho, estaremos designando resumidamente como o *processo de identificação*. O *processo de identificação* é, assim, uma categoria descritiva, que não se fundamenta em uma teoria do objeto mas em um programa de trabalho sobre as próprias

condições históricas e sociais de produção do seu objeto. Um programa, como dissemos, ao modo genealógico, que recusa a idéia de que as denominações são simples institucionalizações de divisões espontâneas do mundo social - ou de outra forma, *batismos* de *seres naturais* - para ver na história social dos nomes e das formas de nomear, a história dos próprios seres e instituições nominadas. Nesse programa é possível identificar desde já alguns planos de investimento etnográfico, que seguiremos ao longo dos capítulos seguintes.

O plano da produção de novos sujeitos políticos: devido à visibilidade que passam a ter e ao sentimento de unidade social e cultural que passam a experimentar, os chamados “remanescentes” passam a ocupar uma posição nova frente aos cenários local e regional, tornando-se foco de interesse da mídia, criando suas associações representativas, passando a fazer parte de articulações regionais e nacionais, instituindo-se como interlocutores dos órgãos oficiais (alterando suas formas de intervenção) e influenciando no jogo eleitoral (ao negociarem coletivamente seus votos ou mesmo lançando seus próprios candidatos).

O plano da produção de novas redes de relações: ao se instituírem como sujeitos políticos, mas de um tipo novo, imperfeitamente sobreposto aos recortes classificatórios até então disponíveis, tais agrupamentos precisam percorrer um novo circuito de mediações, trocas e aprendizados, que os apresenta a outras militâncias, vocabulários e estratégias.

O plano da produção de uma memória: a partir da inevitável dispersão das memórias familiares, dos laços genealógicos, das imagens de si e dos exemplos de outros agrupamentos, suas lembranças individuais e dispersas mudam de *status*, passando a desempenhar um papel novo e de importância sem precedentes na vida do grupo. Uma memória que emerge com a reflexão a que são incitados produzirem sobre si mesmos, e que está relacionada tanto a técnicas e estruturas mnemônicas, quanto a mecanismos internos de definição identitária e cultural (semantização de ritos, festas, costumes). Além desses mecanismos internos, tal reflexão sobre si aciona também um exercício permanente de conexão entre situações e significados locais e definições gerais ou eruditas, de corte político, histórico e jurídico, levando a uma série de recontextualizações daquelas lembranças, que não lhes era disponível até então.

O plano da produção de uma ampla revisão histórica e sociológica: essa realidade “emergente” nega ou subverte as interpretações sobre o destino da população escrava pós-escravidão ou sobre o destino da população camponesa no Brasil, sempre marcadas pela idéia de uma progressiva homogeneização, por uma caracterização do comportamento da

população rural como “pré-político”, pela dicotomia entre tradicional e moderno etc. Da mesma forma, essa revisão destaca como objeto de reflexão sistemática, e não mais esporádica, um recorte até então praticamente invisível, impondo aos estudos sobre campesinato a questão da cor, e aos estudos sobre relações raciais, a questão da formação social camponesa.

O plano da produção de limites e fronteiras: Os limites sociais, na maioria das vezes muito porosos, passam a ganhar rigidez; e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Da mesma forma, exige-se a transformação do espaço social demarcado por circuitos de trocas e peregrinações, por atividades sazonais, por usos simbólicos e rituais, em uma figura sólida, delimitada por uma linha seca, pontuada de marcos concretos e calculada em metros e hectares.

O campo

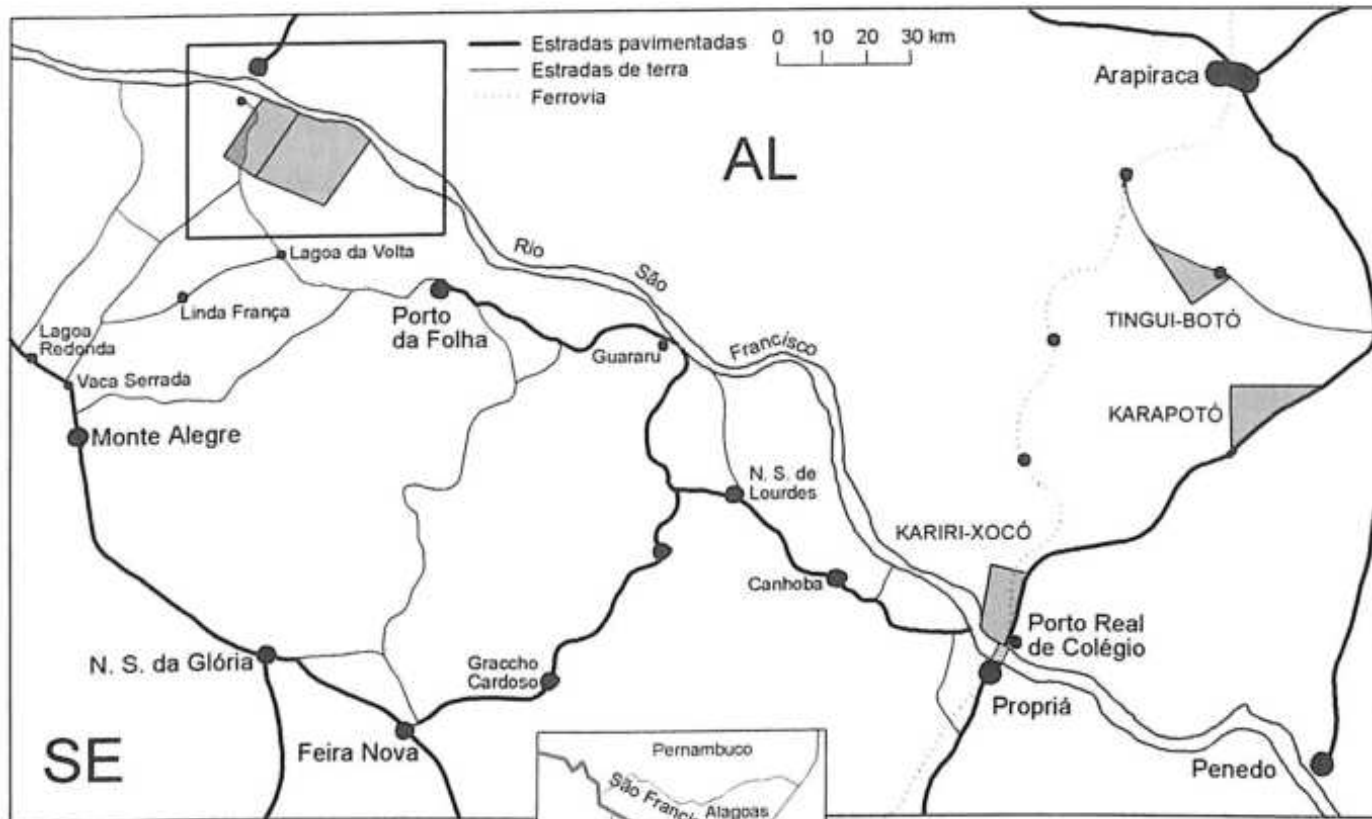
A comunidade de Mocambo, localizada em Porto da Folha (SE), possui 150 famílias, distribuídas num vilarejo de uma única rua, cujas terras de trabalho, que ocupam há várias gerações, entraram em litígio em 1992. A família que se dizia proprietária iniciou, então, uma ação de despejo e as famílias de Mocambo passam a ser submetidas a violências, várias vezes operadas por força armada conjunta de jagunços daquela família e soldados da delegacia de Porto da Folha (SE) ou de Pão de Açúcar (AL). Em consequência disso, em 1994, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), respaldada no “artigo 68”, entra com um pedido de reconhecimento daquelas terras como terras tradicionais de remanescentes de quilombos, desencadeando o processo de identificação do Mocambo e a entrada em cena de uma longa série de novos personagens e discursos. Todos (inclusive eu), motivados pela captura local da categoria “remanescentes de quilombos”.

É importante perceber que a área reivindicada pela comunidade acompanha o formato e é fronteira à área Xocó, com os quais mantêm relações de parentesco, trocando dias de trabalho, terras de cultivo em épocas de seca ou de cheia, etc. O próprio conflito com a família de proprietários tem início no ano seguinte ao que, depois de um processo extremamente conflituoso, os Xocó conseguem a demarcação de suas terras contra a presença daquela mesma família. Essa contigüidade e continuidade entre os dois conflitos fez com que nossa investigação sobre o Mocambo se voltasse também (ainda que apenas parcialmente) sobre a relação que estes mantêm com seus vizinhos e as implicações materiais e simbólicas entre suas lutas e formas de classificação.

Os Xocó formam um grupo de pouco mais de 200 pessoas, situadas em duas áreas indígenas, a Ilha de São Pedro (sede da antiga Missão e do atual posto indígena, 97 ha) e a Caiçara (dedicada ao pasto e às roças, 4.220ha). A ocupação dessas áreas remonta ao século XVII, quando o donatário do Morgado de Porto da Folha as doou, com uma extensão de uma “légua em quadro” (que incluía parte das terras atualmente ocupadas pelo Mocambo), aos índios Aramurus, em recompensa por seus serviços guerreiros na luta contra os holandeses. Ao longo de todo o século XVIII, a missão de Porto da Folha foi administrada por capuchinhos, até o ano de 1807. Depois dessa data, a missão só voltaria a estar sob a administração de um religioso com a chegada de Frei Doroteu de Loreto, em 1849. Com a promulgação da lei de terras de 1850, porém, as autoridades municipais passariam a advogar a extinção da Missão, argumentando a inexistência de índios no local. Isso só ocorreria, porém, depois da morte do frei Doroteu, em 1878, quando as suas terras foram repartidas em lotes pelas famílias de proprietários vizinhos. A maioria dos índios que ocupavam a missão, conhecidos como Xocó, são dispersos e parte deles vai juntar-se aos Kariri, que habitavam a Missão de Porto Real Colégio (AL), há cerca de 70 km a jusante do São Francisco. Exilados, os caboclos de São Pedro ainda fizeram várias tentativas de reconquistar a Ilha de São Pedro, ao longo dos anos seguintes, inclusive com viagens à Corte (RJ), sem sucesso.

Essa história é retomada a partir de 1979, quando os trabalhadores da fazenda Caiçara, ainda sob a propriedade da família Brito, invadem a Ilha de São Pedro reivindicando serem oficialmente reconhecidos como remanescentes dos antigos Xocó e terem suas terras demarcadas e devolvidas. Quando aquela família de fazendeiros dá início às suas primeiras ações jurídicas contra a tomada da Ilha de São Pedro, os moradores das duas localidades - Caiçara e Mocambo - eram acusados e intimados juntos e indistintamente. Apesar das distinções feitas a seguir, entre índios e trabalhadores rurais e, mais tarde, entre índios e negros, essa percepção comum das duas localidades continuaria encontrando eco em seus próprios habitantes, ainda que de forma inconstante, dando origem tanto a conexões quanto a oposições entre eles.

Mapas de Localização do Mocambo e Xocó



Ao entrar em contato com o Mocambo em 1995, suas famílias já haviam se decidido acionar o “artigo 68” como forma de assegurar as terras que habitavam há mais de 100 anos. Minha tarefa era justamente produzir um “laudo antropológico” que permitisse o reconhecimento oficial dos direitos territoriais daquele grupo, tendo em vista o artigo constitucional. O laudo foi realizado entre 1995 e 1996, a comunidade foi reconhecida em 1997 e suas terras foram tituladas em 2000. Ao longo desse período, eu acompanhei o grupo em seus dilemas pela definição de uma memória, de um território e de uma forma de organização política, passando progressivamente do lugar de autor-ator do laudo, ao de observador e cúmplice. Ao longo desse período, ficou claro que a compreensão da auto-definição do Mocambo como “remanescentes de quilombos” estava intimamente ligada ao processo de auto-definição Xocó como “remanescentes indígenas” e foi este o ponto de partida desta pesquisa.

A etnografia

A realização da pesquisa e a sua organização em texto buscaram expressar o ideal de uma *etnografia nômade*: em lugar de recortar um objeto, situa-lo e descrevê-lo como uma totalidade em si mesmo, buscou-se apreendê-lo por meio dos fluxos que o atravessam e que o ligam a agentes e fenômenos distribuídos por diferentes locais, escalas e tempos. Isso significa, por um lado, muito simplesmente fazer justiça à construção real da pesquisa, que implicou não apenas no trabalho de campo dentro dos limites territoriais do Mocambo - mesmo aí, como veremos, pautado por uma espécie de método peripatético - mas também e em igual medida, fora dessas fronteiras. Foram seis viagens ao Mocambo, entre 1995 e 2000. Excetuadas as duas primeiras, realizadas no contexto de produção do laudo antropológico, que somadas não chegavam aos 15 dias, as outras quatro tiveram, em média, um mês de estadia cada, ou pouco mais. Nesses períodos, percorri, além do território do Mocambo, o da área indígena Xocó, assim como feiras, arquivos e entidades de apoio e mediação, na busca de antigos personagens, hoje dispersos por outros municípios e estados.

Por outro lado, o nomadismo da etnografia busca dar consequência à idéia de que “a produção localizada de identidade não depende apenas e nem principalmente das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica, ou em uma diáspora” (Marcus, 1991: 204). No lugar disso, buscamos os *processos de subjetivação*, que não podem ser apreendidos por meio da dicotomia da interioridade e da exterioridade, relativa a um sujeito pensado como unidade física (corpo ou território) evidente e autocontido.

Experimentamos dar tradução etnográfica à idéia tão sugestiva de que o que há para ser descrito são os “componentes de subjetivação”, que não estão territorializados em um corpo ou em um determinado recorte espacial, mas que os atravessam, constituindo-os por meio de uma trama de agenciamentos classificatórios e práticas de poder descentradas (Guattari, 1995). Quais são as “máquinas produtoras de signos, de imagens, de sintaxe” (: 23) que vêm compor tais subjetividades? - foi a forma inicial que escolhemos dar a uma extensa série de perguntas subseqüentes.

Tal exercício implicou em ampliar bastante o campo de materiais e de formas de observação que estamos incluindo sob o termo “etnografia”. Em alguns momentos esta etnografia envolveu não só a leitura de documentos de arquivo, mas também a sua leitura pelo avesso: em meio às discussões estritamente históricas (em especial demográficas), foi preciso inquirir os documentos em sua opacidade e mesmo em sua subjetividade, supondo lidar não com *dados*, mas ainda com *informantes*. Em outros momentos, essa opacidade foi parcialmente superada pelo acúmulo e mesmo pelo excesso do material disponível, como no caso dos noticiosos e dos relatórios que descreviam quase diariamente as atividades da equipe missionária e da CPT.

Uma boa parte das situações reconstituídas e interpretadas aqui só pôde ser “etnografada” por meio dos olhos de outras pessoas, pelo simples fato de serem anteriores à minha chegada a campo e por não estarem registradas de qualquer outra forma. Daí surgiram numerosas e longas entrevistas, realizadas com alguns personagens-chave dos fatos narrados. Nesses casos eu devo assumir um lugar de co-autoria etnográfica, já que tais descrições dependeram do diálogo aberto com estes que já não podem ser considerados apenas informantes. Isso é especialmente visível no capítulo segundo e quarto, ao longo dos quais eu busco explicitar essa particularidade da reconstituição.

Talvez não seja exagero incluir no rol deste trabalho etnográfico as diversas reuniões de que participei, como observador ou como ator, acompanhando a população do Mocambo ou sozinho, travadas nos planos da política ou da academia, que formam um painel igualmente vasto dos agenciamentos discursivos que definem a relação do Mocambo consigo mesmo (imagem de si), sua relação com a categoria “remanescente de quilombo” (norma e modelização) e minha interpretação dessa relação (condições de objetivação). Elas vão desde os encontros da Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos e dos encontros regionais de comunidades negras rurais, até as reuniões técnico-científicas, com o Ministério Público ou internas à ABA, passando pelos eventos

do calendário de trocas acadêmicas nacionais e internacionais²⁸. Além disso, eu mesmo passaria a coordenar, a partir de 2000, um programa de pesquisa e intervenção relativo às comunidades negras rurais nos estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo²⁹, o que inevitavelmente veio alimentar as perspectivas analíticas adotadas aqui. Apesar do texto que se segue não dar conta dessa variedade de situações – incorporadas, porém, à análise – incluí-las na descrição do modo etnográfico que assumiu essa pesquisa tem a função de dimensionar o caráter reflexivo que ela possui: o exercício de objetivação das categorias e pré-noções surge aqui como o exercício do distanciamento crítico necessário à construção do objeto científico e não como a pretensão de um discurso de autoridade, externo aos agenciamentos que constituem a realidade descrita.

O texto

Este trabalho está dividido em cinco capítulos, além dessa introdução e de uma conclusão. No primeiro capítulo investimos sobre a construção da própria categoria “remanescentes de quilombos”, perseguindo a dispersão de seus componentes e os embates pela definição da sua interpretação legítima. Dividido em três partes, o capítulo descreve as capturas históricas da metáfora dos quilombos e seus investimentos políticos, para situar o surgimento da categoria jurídica instituída pelo “artigo 68”. Na segunda parte, o capítulo descreve o campo político criado em torno da categoria, identificando três focos de combate: político, institucional e investigativo. Na terceira parte estabelece uma leitura conceitual da categoria, inquirindo-a do ponto de vista interno às discussões antropológicas, abrindo um espaço final para considerações críticas acerca do processo como um todo.

No segundo capítulo, em lugar de partirmos diretamente para o Mocambo, reconstituímos os precedentes e parentescos de sua mobilização com a formação de outros dois importantes sujeitos, que definem o perfil de toda a região em que o Mocambo está situado. Numa primeira parte reconstituímos a formação da “Igreja dos Pobres” no sertão do Baixo São Francisco, o seu papel na instituição das lutas políticas locais e a forma particular pela qual suas práticas estabeleceram o vínculo entre cultura e política. Na

²⁸ Nesses casos, por exemplo, consolidou-se a necessidade de estabelecer um procedimento ao máximo comparativo, do que é um primeiro resultado (não contemplado aqui) o confronto das experiências das comunidades negras rurais brasileiras e colombianas (Arruti, 2000).

²⁹ Para uma descrição do projeto *Egbé – Territórios Negros*, de KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço cf. textos institucionais em www.koinonia.org.br/.



segunda parte, descrevemos as “descobertas” Xocó, em fins dos anos de 1970, por meio do agenciamento de discursos que pudemos polarizar analiticamente entre uma “memória cabocla” e uma “história indígena”, buscando reconstituir os vínculos e dependência e negação entre elas. Nesse capítulo exercitamos a idéia de uma história etnográfica, que buscou reconstituir o sentido atribuído pelos agentes às suas ações ao longo de um processo marcado pelas discontinuidades: conversões e subversões classificatórias.

No terceiro capítulo, operamos um corte abrupto na seqüência cronológica dos capítulos para dialogar com a história e suas sombras. O trabalho com a memória e as imposições trazidas pela definição pública da identificação do Mocambo como “remanescentes de quilombos” levaram ao diálogo com o que foi definido como a “improbabilidade histórica” do Mocambo. A propósito disso, voltamos a um dos planos da discussão do capítulo primeiro, sobre o papel da história na construção do rótulo e na sua assunção pelos grupos. No caso do Mocambo, a resposta aos impasses da relação entre história e etnografia passou pelo trabalho com a “paisagem” (e a luz que ela joga sobre as sombras históricas) e com uma crítica radical das categorias históricas que informavam a citada “improbabilidade”, como num desdobramento empírico e circunstanciado das discussões que nos servimos no início dessa introdução.

No quarto capítulo descrevemos a situação que engendrou a mobilização étnica do Mocambo e os dilemas que envolveram a definição desse caminho. Na primeira metade do capítulo buscamos novamente, por meio de uma etnografia indireta, reconstituir os precedentes do processo de identificação, até chegar ao momento em que eu mesmo, este autor, surjo como personagem na trama descrita. A segunda metade surge como uma etnografia do início dessa própria pesquisa, na medida em que foi por meio dela que o Mocambo cumpriu uma etapa fundamental no seu processo de identificação: o reconhecimento oficial. Passam à pauta, então, os impasses e as características que marcaram a construção, por parte de seus moradores, de uma nova imagem sobre si mesmos, que é simultaneamente a descrição do processo de trabalho do antropólogo, ator e observador nesse processo. Nela, o trabalho de presencialização do passado constitui o foco, tanto pela crítica às representações históricas dominantes, quanto pela análise da forma pela qual uma “memória coletiva” é construída pelo e para o grupo. Instrumento privilegiado no processo de constituição e auto-reconhecimento do grupo, buscamos submeter a memória a uma reflexão analítica e metodológica (Marcus, 1991: 206), sob a

forma do que chamei de “memória territorial”.

No quinto e último capítulo, passamos a uma descrição do que poderíamos resumir sob a idéia dos efeitos do reconhecimento oficial, na forma de um “processo de territorialização”. Tendo em conta que o reconhecimento não encerrou o processo de identificação, mas apenas fez com que ele entrasse em um outro momento, passamos a investigar a partir de que premissas e sob que condições a idéia de uma unidade étnica se investiu de um corpo material, por meio da definição de uma “territorialidade negra” - com toda carga política, simbólica e faccional que essa idéia pode assumir. Assim vimos surgir um novo ordenamento jurídico interno ao grupo, que se confunde com um reordenamento espacial.

Capítulo 1

Quilombo: esboço de genealogia

A sociologia da sociologia, que permite mobilizar, contra a ciência que se faz, as aquisições da ciência já feita, é um instrumento indispensável do método sociológico: fazemos ciência - e sobretudo sociologia - tanto em função de nossa própria formação quanto contra ela. (Bourdieu, 1988: -5-6)

Esse capítulo se dedica à uma análise que pareceu-me indispensável à investigação sobre o processo de identificação do Mocambo, qual seja, fazer uma história social da *identificação*, ou melhor, do seu conceito-objeto, “remanescentes de quilombos”, e do campo de atores, interpretações e disputas desenhado em torno dele. Não se trata de um simples tributo histórico preambular, que teria por função um “esclarecimento” do conceito que será aplicado nos capítulos seguintes. Ao contrário, nos propomos uma investigação ao modo genealógico, conforme Foucault (1979 [1971]), ainda que não tenha pretendido cumprir o seu programa na íntegra. Diferentemente dos “esclarecimentos preliminares”, preocuparemos-nos com os detalhes etnográficos que tornam tão deselegante - e talvez menos “clara” - qualquer história das idéias - normalmente idéias descarnadas - mas que nos permitem apreender seu movimento, não como a curva lenta de uma evolução, mas como a sucessão de diferentes cenas em que as idéias e os seus corpos (atores, agências, conceitos e relações) desempenham papéis distintos e deixam lacunas: a genealogia se opõe à pesquisa das origens e das continuidades lineares, para descrever a emergência dos significados a partir de um determinado estado das forças sociais.

Como disse, porém, trata-se apenas de um esboço de genealogia, na medida em que a contemporaneidade dos debates e minha própria inserção neles (periférica, é certo) não permitem o acúmulo de referências e ângulos que só o distanciamento histórico concede. Está claro que, paralelamente a esse exercício, estão sendo produzidos outros sobre o mesmo campo de questões, a partir de outras perspectivas e sobre outros aspectos não abordados aqui, que provavelmente chegarão a resultados bastante distintos. Nossa matéria-prima aqui é um conjunto bastante disperso, fragmentário e tão fluido que muitas vezes não teve registro. Trabalharemos com contribuições que têm surgido na forma de

seminários e debates, resenhas bibliográficas, textos técnicos ou como reflexões no interior de trabalhos destinados a funções muito práticas, como laudos antropológicos e pareceres jurídicos. Materiais por vezes destituídos de um aparente valor científico, mas que, produzidos em momentos de diálogo ou embate, produzem seus próprios efeitos sociais e “acadêmicos”.

Ao trabalharmos com material tão heterogêneo e vivo, seria um erro pretender uma interpretação totalizante, que tomasse esse como um conjunto único. Antes, buscamos reconstituir e dar inteligibilidade às conexões entre prática social e prática intelectual que formam a trama desse novo objeto antropológico / sujeito político. Como diria Bourdieu, trata-se do trabalho de descrição do “trabalho social de construção de instrumentos de construção da realidade social” (Bourdieu, 1989: 36). Tarefa necessária à uma construção científica dos objetos, que o mundo social nos impõe em seus próprios termos.

Trabalharemos em três níveis de análise. O primeiro, histórico, busca reconstituir os momentos de emergência do quilombo como metáfora política socialmente produtiva, de forma a apreendermos tanto a indeterminação que marcou a criação do artigo constitucional, quanto a sua recaptura posterior, numa sucessão de descontinuidades. Um segundo nível, político, se deterá nos desentendimentos do movimento social acerca dessa recaptura, nas disputas internas ao campo de agências oficiais pelo monopólio sobre o tema, e nas divergências entre as iniciativas técnico-acadêmicas sobre as formas e os números de definição do novo universo social representado pelas comunidades remanescentes de quilombos. Finalmente, num terceiro nível da análise, nos concentraremos numa interpretação crítica daqueles que considero os dois núcleos teórico-ideológicos do conceito “comunidades remanescentes de quilombos”, de forma a situa-los não só teórica, mas também socialmente.

A distinção desses três níveis de análise, apesar de necessária é também relativamente artificial e, como veremos, a arqueologia da metáfora, a análise do campo político e a interpretação dos conceitos frequentemente se interpenetram. Mas a maior dificuldade está no fato dos atores dessa etnografia serem também seus principais interlocutores e, em alguns casos, suas referências teóricas. Atores que são autores. Esse duplo enquadramento traz o risco de que a objetivação etnográfica possa ser confundida com crítica acadêmica ou política e que a citação dos personagens e sua produção possa ser tomada como uma hierarquização de autores. Não que a crítica seja temerária em si mesma e, efetivamente, ela se tornará mais clara ao final do capítulo, quando nos perguntarmos sobre os “usos da antropologia”. Mas esse exercício tão raro quanto necessário entre nós

deveria servir, como é intenção aqui, em primeiro lugar como instrumento de conhecimento das lutas sociais e simbólicas e de sua produtividade, ainda que inevitavelmente também sirva de arma nessas mesmas lutas. A objetivação de minha própria posição nesse campo, porém, necessária ao equilíbrio do exercício como um todo, ainda que não caiba nesse amplo painel, terá lugar ao longo dos capítulos seguintes, em que também assumo o duplo enquadramento de ator-autor.

Os usos do Quilombo

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola” tem início depois da ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos pelo artigo 68 (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios / Constituição de 1988), que *reconhece* (“é reconhecida”) aos “remanescentes das comunidades de quilombo”, a “propriedade definitiva” das terras “que estejam ocupando”, assim como a obrigação do Estado em “emitir-lhes os títulos respectivos”. Esse novo artigo constitucional implica em uma inovação no plano do direito fundiário, mas também, como veremos, no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem tais populações.

Gênese: improviso e impasse

Apesar de ser, em sua literalidade, um ato de *reconhecimento jurídico*, o artigo 68 é, simultânea e prioritariamente, um ato de *criação social*. É fundamental, porém, compreender que os formuladores da lei não dispunham de elementos suficientes para prever tais efeitos criadores da lei. A “intenção do legislador”, fantasmagoria recorrentemente citada nos textos de hermenêutica jurídica, dificilmente pode ser reivindicada como chave de compreensão dessa nova realidade. Ao tentarmos dar conteúdo sociológico a essa suposta “intenção” no caso do “artigo 68”, encontramos pressupostos *obscuros e confusos*, um conhecimento muito limitado da realidade que nele se faria representar e uma discussão que, em momento algum apontou para o futuro, mas sempre para o passado. Paradoxalmente, foram aqueles que se opuseram ao artigo que pareciam ter alguma clareza sobre suas possíveis implicações sociais.

A questão fundamental que nos orientará nesse capítulo é sobre como o quilombo histórico foi metaforizado para ganhar funções políticas no presente e sobre como tal conversão simbólica teve como principal produto e instrumento, uma construção jurídica. A categoria “remanescentes de quilombos” foi criada pelo mesmo ato que a instituiu como

sujeito de direitos (funditários e, de forma mais geral, “culturais”) e, nesse ato, o objeto da lei não é anterior à ela ou, de um outro ângulo, nele o direito cria o seu próprio sujeito. O “artigo 68” não apenas reconheceu o direito que as “comunidades remanescentes de quilombos” têm às terras que ocupam, como criou tal categoria política e sociológica, por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes.

Segundo um constituinte integrante da Comissão de Índios, Negros e Minorias¹, o artigo 68 dos ADCT teria sido incorporado à Carta “no apagar das luzes”, em uma formulação “amputada” e mesmo assim apenas em função de intensas negociações políticas levadas por representantes do movimento negro do Rio de Janeiro. Entre tais representantes teriam se destacado - segundo os constituintes Benedita da Silva (PT/RJ) e Carlos Alberto Caó (PDT/RJ, responsável pela proposição do artigo) - Carlos Moura e Glória Moura. Esta última estaria informada também pela situação da comunidade dos Kalugas (GO)² e pelas reflexões do movimento negro de Brasília sobre ela (Revista Palmares, no. 5, 2000: 137).

Um assessor daquela mesma Comissão³ afirma ainda que o artigo teria sido algo improvisado, sem uma proposta clara original ou maiores discussões posteriores, ainda que seja evidente a sua inspiração histórica e arqueológica e o desconhecimento do “problema social” implicado no tema. Isso de certa forma é confirmado no depoimento de um

¹ O antropólogo e deputado federal José Carlos Sabóia, citado por Salustiano da Silva (1991: 60).

² Kalunga é designação dada ao conjunto de cerca de 600 famílias (3.600 pessoas), distribuídas por 41 povoados que cobrem um território de 202.000 ha, insidentes em cinco municípios goianos. Em 1991, uma Lei Estadual (n. 11.409) reconheceu essa área como Sítio Histórico, denominando-o Território Kalunga. Esse ato oficial consagrava uma série de negociações que haviam se iniciado em 1982, com as primeiras denúncias de grilagem daquelas terras (a venda por uma de suas moradoras de toda uma serra por poucos cruzeiros), que motivaram a intervenção do IDAGO e um convênio entre o Governo do Estado e a UFGO para pesquisas na região. Na verdade o processo de grilagem havia se iniciado desde o início dos anos de 1970, mas foi naquele ano que um grupo de pesquisadores da UFGO faria o primeiro contato com os Kalunga, encontrando de sua parte a suspeita de que o objetivo do grupo seria a reescravização dos moradores. Desde então, as pesquisas coordenadas por Mari Baiocci enfatizariam o isolamento social do grupo e o seu valor cultural (Baiocci, 1995). O crescente destaque dado à situação seria marcado ainda pelas ameaças de alagamento de parte do território do grupo pela construção da Hidrelétrica do Tabuleiro, a partir de 1986. Os Kalunga seriam o destaque das primeiras publicações oficiais dedicadas ao tema dos “remanescentes de quilombos”. Cf. por exemplo, o número 5 da Revista Piracema (1995) e o livro de Aldo Asevedo Soares (1995), editado pela FCP.

³ Entrevista com Olympio Serra, ex-diretor do Parque Indígena do Xingú, ex-funcionário do Instituto do Patrimônio Cultural (onde foi responsável pelos primeiros projetos de tombamento de “monumentos negros”), ex-coordenador da ONG Mata Virgem, ex-presidente Conselho Geral do Memorial Zumbi, ex-funcionário da FCP, durante a gestão de Joel Rufino. Salvador, março de 2000.

militante do movimento negro do Maranhão. Um dos responsáveis pelo largo levantamento de agrupamentos negros rurais no interior do estado - entre os quais já eram identificadas diversas “comunidades” originadas de antigos mocambos e quilombos - Ivo Fonseca chegou a ser consultado à época da introdução do artigo na Carta, mas não pôde contribuir com qualquer sugestão. Assessores da deputada Benedita da Silva teriam entrado em contato com o Centro de Cultura Negra para recolher propostas, “mas foi uma coisa muito de repente [e] eu mesmo não tinha nenhuma discussão preparada para isso”.⁴

Segundo Flávio Jorge, do Fórum Estadual de Comunidades Negras de São Paulo, a militância negra à época tinha de fato mais dúvidas que certezas com relação ao artigo e o seu texto final teria sido resultado de um esgotamento do tempo e das referências de que o movimento dispunha para o debate, mais do que de qualquer consenso. A decisão teria passado principalmente pela avaliação de que seria necessário lançar mão do “momento propício”, mesmo que não se soubesse ao certo o que se estava fazendo aprovar. Tanto o desconhecimento sobre a realidade fundiária de tais comunidades por parte dos constituintes, quanto o contexto de comemoração do Centenário da Abolição (“nós vinculamos que quem votasse contra o artigo 68 poderia levar a pecha de racista”⁵), formaram o caldo ideológico que permitiu o surgimento do artigo 68. Só uma coisa parecia estar fora de discussão, segundo o deputado Luiz Alberto (PT/BA), coordenador nacional do MNU. Que o “artigo 68” deveria ter um sentido de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra⁶.

De fato, segundo os registros do “Diário da Constituinte”⁷, a proposta de artigo teria sido matéria de uma discussão pobre. A formulação inicial do Deputado Caó era a seguinte:

Acrescente, onde couber, no Título X (Disposições Transitórias), o seguinte artigo: Art. Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas

⁴ Entrevista com Ivo Fonseca, componente da Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos e representante da Articulação Estadual de Remanescentes de Quilombos do Maranhão. Militante e pesquisador de primeira hora do PVN. Belo Horizonte, novembro de 2000.

⁵ Participação de Flávio Jorge no seminário “Direitos Territoriais...”, transcrito em Leitão (org.), 1999: 28. De agora em diante simplificado para “em Leitão, 1999”

⁶ Luiz Alberto em Leitão, 1999:29.

⁷ Dados retirados da compilação, realizada por Dimas Salustiano da Silva, das propostas de emendas e dos pareceres sobre elas, registrados no “Diário da Constituinte” (Silva, 1997).

essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil. (transcrito em Silva, 1997:14-15)

O termo inicialmente proposto, de “comunidades negras remanescentes de quilombos” manteve-se em duas das três “emendas modificativas”, que não manifestavam qualquer dúvida de compreensão sobre o sentido da expressão proposta, ainda que, no momento de aprovação do “artigo 68”, sua alteração para “remanescentes das comunidades dos quilombos”, fosse estabelecida sem que sua razão tenha sido explicitada.

A emenda do Deputado Aluizio Campos (PMDB/PB) tinha a seguinte formulação: “Fica reconhecida a posse legítima das terras ocupadas, durante mais de dez anos ininterruptos...”, enquanto a emenda do Deputado José Richa (PMDB/PR) dizia: “Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas...”. Entre elas há uma importante diferença jurídica acerca do que se reconhecia, a “posse” ou a “propriedade” das terras. A primeira formulação aproximava o estatuto do domínio dos remanescentes de quilombos sobre suas terras tanto ao dos *indígenas*, ao lhes garantir o reconhecimento apenas da posse, quanto de uma espécie de *usucapião especial*, ao associá-la à um tempo mínimo de ocupação⁸. Mas era a “emenda modificativa” proposta pelo Deputado Eliel Rodrigues (PMDB/PA) que, de fato, divergia frontalmente no conteúdo e no espírito da proposição inicial. Ela propunha:

Suprima-se do texto do referido artigo, a sua primeira parte, e dê-se nova redação ao restante do texto citado, dispositivo, de modo que o mesmo assim se expresse: Artigo 25- Ficam tombadas as terras das comunidades negras remanescentes dos antigos quilombos, bem como todos os documentos referentes à sua história no Brasil. (transcrito em Silva, 1997:16)

Nessa proposta ficam claras duas divergências, uma relativa à conceituação das comunidades que seriam objeto do artigo e outra, relativa ao objeto do reconhecimento. Com relação à primeira, ele agregava o qualificativo de “antigos” ao termo quilombos, para reforçar a necessidade do vínculo histórico, já apontado pela noção de “remanescentes”, antecipando-se à possibilidade de reinterpretções do termo, que já eram visíveis na mobilização camponesa de seu estado de origem (Marin, 1995). Com relação à

⁸ Ainda que não possamos desenvolver aqui essa discussão, vale assinalar que tal interpretação, de fato, se manteve no interior do campo jurídico, apesar da formulação não ter permanecido. As atuais discussões travadas principalmente entre representantes do Ministério Público Federal ainda tendem a aproximar o “artigo 68” de um usucapião especial quando o que está em debate é a tese de que as propriedades insidentes em suas terras não são passíveis de desapropriação.

segunda, ele limita o reconhecimento aos direitos culturais, propondo com que as terras sejam simplesmente tombadas, excluindo com isso o reconhecimento da legitimidade das posses daquelas comunidades e sua titulação pelo Estado. Tanto que, mais tarde, no ano de 1993, esse mesmo deputado seria responsável pela proposição de uma emenda à proposta de revisão constitucional que simplesmente suprimia o "artigo 68" (Almeida, 1995:215).

Uma nesga do debate suscitado pela posição desse deputado pode ser recuperada por meio do parecer da Comissão de Sistematização, segundo a qual

Alega o Parlamentar que a emissão dos títulos de propriedade pelo Estado criará 'verdadeiros guetos' e a prática do 'apartheid' no Brasil. A despeito da preocupação do Constituinte quanto à possibilidade de segregação social e desigualdade dos direitos civis, a nossa posição não enxerga esses males, porém apenas objetiva legitimar uma situação de fato e de direito, isto é, a posse e o domínio das comunidades negras sobre as áreas nas quais vivem, realizam a sua história por mais de um século, continuamente, apesar dos atentados e crimes de toda ordem praticados contra suas culturas, liberdades e direitos (aqui o objetivo da titulação). Os guetos são fenômenos sociológicos, antropológicos [...] e não obras de escrituras públicas que apenas oficializam o domínio pleno, justo e continuado de um povo exilado de sua própria pátria, pela violência e injustiça. (transcrito em Silva, 1997:16)

Superado esse obstáculo, no entanto, vale notar que a proposta inicial do Deputado Caó, seria desmembrada, fazendo com que a parte relativa ao *tombamento dos documentos relativo à história dos quilombos* coubesse no corpo permanente da Constituição (capítulo relativo à cultura), mas a parte relativa à questão fundiária fosse exilada no corpo dito "transitório". Uma evidência de que a temática da população negra e a cultura não gozam apenas de uma "afinidade eletiva", mas de que o campo da cultura era, até então, o próprio limite permitido ao reconhecimento público e político dessa temática. E não seria o texto do "artigo 68" que mudaria isso, mas a sua captura por parte do movimento social.

Assim, a procura de uma compreensão das razões e sentidos da lei nas supostas intenções e/ou correlações de força que teriam configurado o texto da lei - primeiro impulso da análise - mostra-se bastante limitado. Às supostas intensionalidades do legislador é preciso agregar a análise do amálgama de referências formado pelas sucessivas conversões simbólicas a que o termo quilombo estava sendo submetido ao longo das reformulações ideológicas e políticas que alimentaram os anos de 1970 e 1980. Ainda que aqueles que participaram diretamente da formulação e aprovação do "artigo 68" não tivessem qualquer certeza sobre o conceito que criavam, ele estava diretamente referido às conversões simbólicas do termo, que passaremos a descrever a seguir.

Usos históricos

O “quilombo” é, sem dúvida, o elemento mais importante na alquimia semântica formada pela adição do termo “remanescente”. Para uma compreensão do seu uso na elaboração da Carta Constituinte, esse “momento propício” de que falava um testemunho apresentado há pouco, é preciso reconstituir as formas mais amplas em que se davam o seu emprego. Como se vê pelo *Catálogo Centenário da Abolição* (ACEC / CIEC / Núcleo da Cor / UFRJ, 1989)⁹, que cobriu os eventos do ano de 1988 dedicados ao tema da abolição, da escravidão e da situação do negro na sociedade brasileira em geral, é notável a ausência naquele ano, de qualquer referência a discussões ou eventos relativos aos agrupamentos ou comunidades negras rurais, remanescentes de quilombos ou semelhantes.

Houve, é verdade, uma presença significativa de eventos que evocavam especificamente o quilombo de Palmares e o líder guerreiro Zumbi, mas as suas imagens serviram mais como evocações sobretudo metafóricas, palavras de força, emblemas de luta, títulos de efeito, do que como referências históricas realistas. Apesar disso e do número de eventos catalogados no 20 de novembro (162) ser várias vezes menor que no 13 de maio (666), grande parte dos eventos de maio eram de protesto contra o significado da data oficial, fazendo com que a imagem do quilombo exercesse uma importante função nesse momento que, hoje parece claro, era um momento de transição.

Como chama a atenção Hasenbalg (1992), o tom dos discursos sobre a abolição e sobre o negro no Brasil sofreu durante esse ano um forte deslocamento, que fez com que o ufanismo da democracia racial e a exaltação dos vultos nacionais abolicionistas ficassem presos “às paredes das câmaras municipais e academias estaduais de letras” (:140). Fora delas, começando por um espetáculo de massas como o carnaval do Rio de Janeiro, quem ganhava espaço era justamente a rebeldia contra a escravidão e a dúvida sobre a realidade da abolição. A campeã do carnaval desse ano, Vila Izabel, cantava “Kizomba, Festa da Raça” enquanto a vice-campeã, Mangueira, cantava “Cem anos de liberdade: realidade ou ilusão?”. No lugar da Princesa Izabel, figura histórica tão ao gosto da tradição carnavalesca, surgia Zumbi:

Valeu Zumbi! O grito forte dos Palmares

⁹ O catálogo é resultado de um trabalho sistemático de levantamento e acompanhamento dos “eventos” relativos ao Centenário, no ano de 1988. Como a coordenadora da pesquisa explica, “evento foi tudo que se produziu para ‘criticar’, ‘repensar’, ‘comemorar’ ou ‘negar’ o Centenário da Abolição” (Maggie, 1989:7-8). Realizado por uma equipe multidisciplinar, ainda que tenha se concentrado nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia, alcançou abrangência nacional, resultando em 1.702 registros.

Que correu terras, céus e mares
 influenciando a abolição
 (Samba-enredo da Vila Izabel)

Ainda segundo Hasenbalg (1992), o fim do período autoritário teria aberto a sociedade para os debates que haviam ficado abafados por mais de duas décadas, permitindo que vários movimentos sociais, entre eles o movimento negro, trouxessem à pauta política conflitos até então suprimidos (:142) ou simplesmente inviabilizados pelo exílio de alguns de seus maiores militantes. Ainda que a “afinidade eletiva” entre o movimento negro e o Estado continuasse se dando no plano da cultura (:143) e, no limite, da folclorização da cultura, duas novas questões afirmaram-se na pauta do movimento desde então. Primeiro, a liberdade não foi consentida e sim conquistada e, segundo, a abolição não alterou a situação de fato da população negra no Brasil, que permaneceu excluída dos mais elementares direitos do cidadão. Assim, a dicotomia entre o treze de maio e o vinte de novembro serviu como o grande meio de expressão dessa mudança de discurso e de postura do movimento social e, por meio dessa dicotomia, o Quilombo de Palmares e seu líder heróico Zumbi, ganharam um papel eminente nessa conversão simbólica.

Na verdade trata-se mesmo de uma conversão simbólica do próprio quilombo como metáfora. Ainda que nunca tenha tido a força e disseminação que passa a ter depois dos anos 70, o quilombo sempre foi um tema que instigou o imaginário político. A sua primeira definição se dá no corpo das legislações colonial e imperial, de uma forma explicitamente indefinida, que buscava abarcar sob um mesmo instrumento repressivo, o maior número de situações, bastando para a sua caracterização, a reunião de cinco (colonial) ou três (imperial) escravos fugidos, formassem eles ranchos permanentes (colonial) ou não (imperial) (Almeida, 1996). Sua generalização pela geografia e história do país - Oliveira Viana elencou-o como um dos três grandes inimigos da ordem pública, ao lado dos índios selvagens e dos grandes potentados rurais (Viana, 1973: 167) - combinada ao franco desconhecimento objetivo sobre sua realidade histórica, fez dele esse tipo de evento pronto a reapropriações mitologizantes que, desde pelo menos o início do século XX, serviram para pensar duas questões recorrentes. Questões cujas implicações simbólicas tenderam a obscurecer as outras que lhes eram vizinhas mas talvez mais estritamente historiográficas, entre as quais as relativas às condições que estimulavam a fuga e a constituição de quilombos, as táticas de defesa e repressão aos quilombos, sua demografia e economia e suas relações com a sociedade envolvente.

A primeira dessas questões fala da *resistência cultural*, tendo como tema central a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. Nesse caso, pergunta-se em que medida os quilombos são ou buscam ser reproduções do modo de vida africano, ou em que medida eles constituem criações mais ou menos originais e propriamente americanas. Em que medida sua organização social e suas estruturas de poder reproduzem aquelas dos Estados africanos, operando como um meio de resistência cultural. O tema está em pauta desde 1905, quando Nina Rodrigues, pela primeira vez, caracterizou Palmares como uma forma de persistência da África no Brasil, um retorno à “barbárie africana” (Rodrigues, 1977: 93).

Mais tarde essa mesma idéia de persistência da cultura africana perderia seu tom pejorativo para ser caracterizada por Artur Ramos como um fenômeno “contra-aculturativo” que surgia como reação à desagregação cultural que o africano sofreu sob o regime de escravidão (Ramos, 1942: 137). Nesse caso, os trabalhos voltados ao tema oscilam entre a interpretação histórica e o recurso aos temas e conceitos da antropologia. Isso fica ainda mais claro no livro de Édson Carneiro, publicado no Brasil em 1947 e de grande influência sobre os trabalhos posteriores sobre o tema. Nele, Carneiro explicita que,

Os quilombos, deste modo, foram - para usar a expressão agora corrente na etnologia - um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos (Carneiro, 1988: 14, grifos no original)

Dessa forma os poucos trabalhos sobre quilombos continuariam correndo sobre o leito culturalista, acompanhando a tendência dominante nas etnografias sobre cultos religiosos afro-brasileiros que, desde Nina Rodrigues até as décadas de 1950 e 1960, haviam criado uma pauta dominante: a busca obcecada de uma “compreensão do mundo africano entre nós” (Peixoto, 2000: 123-125). Mediando criticamente essa pauta e os aportes recentes da sociologia de Melville Herskovits, também Roger Bastide trabalharia com os quilombos ou *cimarrones* em termos de resistência cultural, ainda que essa resistência não significasse predominantemente uma “volta” ou uma “reconstituição” e sim uma continuidade com a África, já que ele caracteriza tais populações como prioritariamente constituídas de escravos recém-chegados da África. (Bastide, 1967)

Devido a essa busca de africanismos e, de outro lado, a uma visão romântica da África - quase grega - os quilombos chegam a ser caracterizados por Édson Carneiro como organizações pacíficas, voltadas à subsistência agrícola, que não tinham em si mesmos um caráter agressivo. Os assaltos e violências de que a documentação histórica os acusa,

suspeita Carneiro (1988: 17) seriam sobretudo pretextos para as expedições de captura. Uma visão que aos poucos tornaria-se bastante popular.

A segunda grande questão recorrente aos trabalhos sobre quilombos é relativa à *resistência política* e busca identificar as formas pelas quais as classes populares se comportaram frente à ordem dominante. Nela, o foco está nas relações de poder que o quilombo se presta a representar. Nesse caso, podemos identificar ao menos três momentos e grupos de intérpretes que se apropriam dos quilombos como metáfora política. Neles a referência à África é substituída pela referência ao Estado ou às estruturas de dominação de classes e os quilombos e, em especial Palmares - único que despertou interesse constante - servem para pensar, em primeiro lugar, as aspirações populares. No limite, eles seriam uma forma verdadeiramente revolucionária, jacobina ou socialista dependendo do pendor do intérprete. Se a questão relativa à *resistência cultural*, ao traduzir-se em termos de fenômeno contra-aculturativo e de africanismo encontrava uma genealogia acadêmica, sendo mais tarde apropriada pelo movimento social negro, o tema dos quilombos como metáfora da *resistência política* nasce do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também se reveste de crítica política.

O texto de Bastide sobre a *Imprensa negra no estado de São Paulo* (1973) nos fornece importantes pistas sobre a diversidade desses usos por parte do movimento negro da primeira metade do século, no período de apogeu da “Frente Negra”. Diante do desgosto com a política partidária que não contemplava suas demandas, a Frente Negra recorre justamente ao exemplo de Palmares para justificar a sua ativa participação na formação do Estado Novo: “Nos Palmares não se discutia o Chefe, o Zambi. Igualmente não devem os Frentenegrinos discutir o chefe da Nação” (*A Voz da Raça*, 1936, I, 15, citado em Bastide, 1973:132). A ascensão do Estado Novo suprimiria os partidos políticos e a própria imprensa negra, que só voltaria a funcionar a partir de 1946. Aí então, Palmares deixa de servir à apologia do autoritarismo para servir de exemplo à democracia, como uma República fraternal, cooperativa e liberal (*Alvorada da Senzala*, 1946, “Os negros e a democracia”, citado em Bastide, 1973:133).

Mas, seja no apoio à ditadura ou à democracia, a valorização do homem preto nessa imprensa da primeira metade do século não recua até a África, nem tem nela qualquer símbolo positivo.

Esse negro que se valoriza é sempre o negro assimilado a valores que não são os de seus antepassados, mas os dos países brancos [fazendo com que] a valorização do preto se resuma definitivamente em mostrar a

capacidade de assimilação total do preto à cultura do branco. (Bastide, 1973:149)

Nesse sentido, Palmares é lembrado não como um modelo de revolta contra a ordem dominante - outros exemplos como o dos Malês da Bahia são recusados - mas como um evento que, fazendo parte da história nacional, contribuiu como um primeiro grito de independência. (:153)

Contemporâneo a esses usos, o livro de Édson Carneiro trabalha sob uma reapropriação inversa, como indica a própria história do livro. “Intelectual firmemente engajado na luta contra o Estado Novo” (Oliveira, 1988), que associava o tema do quilombo de Palmares à capacidade de luta do povo pela liberdade, Carneiro não consegue publicar seu livro no Brasil assim que o finaliza, em 1944. Considerado um tema inoportuno à época, o livro só seria editado no México em 1946 e no Brasil em 1947, por iniciativa de Caio Prado Junior, na Brasiliense (idem).

Nessa edição brasileira Carneiro introduziria uma dedicatória a Astrogildo Pereira, que teria sido o primeiro a propor uma interpretação classista da luta de Palmares, nas páginas do jornal do Partido Comunista, em 1929. (idem) Mas a apropriação simbólica que o próprio Carneiro faz de Palmares como símbolo político não se manifesta expressamente em sua interpretação. Como vimos, ela continua informada pelo debate sobre a “compreensão do mundo africano entre nós”. Essa conversão da metáfora em interpretação histórica, como anunciada pelo líder comunista, se realizaria nas interpretações de fins dos anos 50, vindo associadas, como lembram Reis e Gomes (1996:12) à ascensão dos movimentos de esquerda e à difusão do arcabouço marxista na historiografia e ciências sociais brasileiras. Surgem então os trabalhos de Clóvis Moura e Décio Freitas, entre outros, nos quais os quilombos e revoltas escravas passam a figurar como assunto de destaque. Assim, ao mesmo tempo em que se consolidava um tipo de interpretação sociológica da história do negro no Brasil, que tinha por motor a crítica à ideologia da democracia racial, tais trabalhos enfatizavam o aspecto ativo da população escrava, por meio do qual os quilombos passam a estar associados definitivamente ao tema da resistência política.

Segundo essa perspectiva as abordagens anteriores pecaram por atribuir aos escravos aquilombados apenas o objetivo de preservar a sua herança africana, sem referência a sua luta contra a escravidão como sistema econômico e social. “Em outras palavras, não perceberam o conteúdo político e revolucionário das revoltas escravas”.

(Freitas,1990:12) Ou, como diz Darcy Ribeiro no texto de orelha do livro de Décio Freitas, Palmares seria um exemplo desse desafio que a história brasileira apresentou às classes oprimidas, de desencadear a revolução socialista que, apesar de necessária, fracassou por ser prematura. Nessa leitura, que acompanha de perto a análise marxista sobre as “formações sociais pré-capitalistas”, os escravos constituíam um estamento e aqueles que, no interior deste, eram empregados diretamente nas atividades produtivas, formavam uma “classe de escravos proletários”. Mas apesar de formarem uma classe, nunca conseguiram produzir uma consciência de classe, sofrendo da “impotência revolucionária” produzida pela coesão e solidez internas da própria formação social escravista, desprovida de contradições internas. (Freitas, 1990:186-210)

Da mesma forma, nas análises de Clóvis Moura (1972), o que ganha destaque são as táticas de luta e fuga utilizadas, várias vezes associadas ao modelo das “guerras-de-guerrilha”, como na literatura contemporânea sobre as revoluções e sublevações socialistas na América Latina e Central. Em função dessa estrita referência marxista (e mesmo leninista) a que o tema dos quilombos era submetido, os debates algumas vezes ficaram por conta de determinar qual seria a “forma superior de luta contra a escravidão”. As chamadas “formas passivas”: a má qualidade de seu trabalho (“verdadeira guerra de guerrilha”), o suicídio (“forma patética e complexa”), o justicamento do senhor (explicação do “paternalismo”) e a fuga do escravo (forma “endêmica”). Ou a “forma ativa”: a insurreição (“tentativa das classes dominadas de levantarem-se a fim de destruir a Ordem dominante e construir uma nova, momento superior da revolução social do proletariado no capitalismo”). (Maestri,1984:9-19) Análises e debates que, apesar de terem trazido importantes contribuições factuais, acabavam por enquadrar seus dados em uma camisa de força interpretativa que já não dizia tanto sobre os fenômenos históricos em si mesmos quanto sobre os usos políticos que se lhes desejava atribuir.

Finalmente, um terceiro uso dado ao quilombo pode ser identificado ao chegarmos no final da década de 1970 e início de 80, quando ele é novamente reapropriado pelo movimento negro - agora organizado sob outros moldes e referências - como ícone da “resistência negra”, ainda que preservando em parte seu “comunismo” e seu papel “revolucionário”.

As primeiras referências a esse uso político dos quilombos, que se dá pela redescoberta de Palmares como evento histórico representativo da “raça negra”, são registradas em 1971, quando da criação do Grupo Palmares por um pequeno grupo de militantes de Porto Alegre (RS). Inspirado no texto de Édson Carneiro, o grupo propôs o

dia 20 de novembro como data alternativa ao treze de maio oficial e a partir daí passou a provocar eventos anuais, além de publicar o jornal *Tição* e propor a reforma dos livros didáticos no que concernia à história do negro e em especial a do Quilombo de Palmares. (Silveira, 1997) Assim, nos anos seguintes a 1971, a data começou a ser lembrada pela imprensa estadual e a seguir nacional, até que em 1978 o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (mais tarde abreviado para MNU) propôs que a data marcasse o Dia Nacional da Consciência Negra. A proposta foi apresentada no mesmo ano de fundação do MNU, durante o seu primeiro congresso com representatividade nacional, realizado na Bahia sob forte repressão policial.¹⁰ A fundação do MNU formalizava a entrada em cena de uma nova geração de militantes negros, formados ao longo dos anos 70, sob a influência predominante do movimento negro americano e dos primeiros Congressos de Cultura Negra das Américas, motivados pela denúncia da violência oficial contra a população negra (Nascimento, 1981) e assumindo como símbolo Zumbi dos Palmares, que a partir desse momento tornaria-se uma referência constante ao movimento.

Em “O Quilombismo”, livro publicado em 1980, Abdias do Nascimento buscou dar a forma de uma tese “histórico-humanista” ao sentimento e à experiência quilombola: movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também, em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc.

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (Nascimento, 1980: 263).

A partir daí, Abdias propôs que o “quilombismo” fosse adotado como um projeto de “revolução não violenta” dos *negros brasileiros*, que teria por objetivo a criação de uma sociedade (o “Estado Nacional Quilombista”) marcada pela recuperação do “comunitarismo da tradição africana”, aí incluída a articulação dos diversos níveis de vida com vistas a assegurar a realização completa do ser humano e a propriedade coletiva de todos os meios de produção. Esse era o conteúdo simbólico que deveria ser atribuído aos quilombos enquanto palavra de ordem do “verdadeiro movimento revolucionário negro”

¹⁰ Os congressistas eram acusados de racismo pelo governo bahiano, com base na Lei Afonso Arinos e por isso tiveram que transferir o evento de dois lugares sucessivos até conseguirem espaço

que, apesar de ser anti-imperialista, articulado ao pan-africanismo e sustentado na radical solidariedade de todos os povos, não poderia se contentar com a adoção de *slogans* “vindos de fora”. Coerente com essas formulações, assim que retorna ao país definitivamente e funda o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO) na PUC-SP, a primeira pesquisa que Abdias formula para o IPEAFRO é relativa aos Quilombos Contemporâneos.

No ano seguinte, no 20 de novembro de 1981, celebrou-se no Recife a primeira missa no Brasil, e possivelmente em todo o mundo católico, em que altos representantes da Igreja, diante de uma multidão de cerca de oito mil pessoas, se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento histórico da Igreja diante dos negros, da África e, em especial, dos negros aquilombados, reconhecidos como os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos. Foi a Missa dos Quilombos, que se tornou um marco no revisionismo histórico da Igreja no Brasil e que propôs uma reapropriação simbólica das lutas e da vida do negro contemporâneo, de forma a tomá-las como dado cultural que deveria ser inserido na reflexão dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial.

Na mesma linha de reapropriação do simbolismo quilombola, o foco da Missa dos Quilombos não era apenas a memória histórica, mas sobretudo um estilo de vida presente, que se fazia resistente e deveria ser reconhecido como tal para que pudesse se transformar em uma “luta cultural” consciente de si mesma: “Quilombo no Brasil é atualidade, não passado” (Hoornaert, 1982: 12).

No mesmo período, no plano do Estado, ainda acompanhando a citada “afinidade eletiva” entre o tema do negro e o da cultura, começou-se a gestar no interior da Fundação Pró-Memória a discussão em torno dos chamados Monumentos Negros. No bojo de uma discussão mais larga que tinha por motivação a renovação da noção de patrimônio, a Fundação Pró-Memória encaminhou os trabalhos que iriam resultar tanto no tombamento do Terreiro de Candomblé da Casa Branca (Salvador, BA), primeiro a ser considerado patrimônio histórico e cultural nacional, quanto nas discussões relativas ao tombamento da Serra da Barriga (União dos Palmares - AL) como sítio histórico.

Provocada pela CAPES a definir um estatuto para a Serra da Barriga, a Fundação convocou um seminário na Universidade de Alagoas com a participação de representantes do movimento negro para uma ampla consulta. Desse seminário resultou a idéia de criação

no Instituto Brasil-Alemanha (Nascimento, 1981)

de um memorial em homenagem a Zumbi e a criação da organização não-governamental Conselho Geral do Memorial Zumbi, composta por representantes da CAPES, da Fundação Pró-Memória, da Universidade e do movimento negro. O Conselho funcionaria efetivamente até 1988, como uma forma de articulação de parte da militância em torno da proposta de criação do Memorial e da introdução de Zumbi no livro dos heróis nacionais, promovendo eventos cívicos em União dos Palmares, além de uma peregrinação anual no dia 20 de novembro à Serra da Barriga. Ele se desarticulou justamente depois da criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, que passou a responder pelo Memorial e absorveu parte da diretoria do Conselho, como Carlos Moura e Joel Rufino, que seriam nomeados sucessivamente como presidentes da FCP nos anos seguintes.¹¹

É interessante perceber como, no interior mesmo dessa reapropriação do quilombo pelo movimento negro dos anos 70 e 80, existem duas leituras que, apesar de não serem em si mesmas contraditórias (alguns atores pautavam suas ações simultaneamente por ambas), são distintas e abrem espaço, como veremos, para futuras contradições. De um lado, a contemporaneidade do quilombo: Abdias fala de “quilombismo” e de “quilombos contemporâneos”, assim como o faz a seguir a Igreja católica. De outro, a historicidade dos quilombos: uma associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e preservação do Estado consagram o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro. As comemorações pelo centenário da abolição permitiram que a simbologia dos quilombos - tornada grande reserva mitológica para a construção de uma identidade positiva do negro brasileiro (Hasembalg, 1992:144) - pudesse ser projetada definitivamente no plano nacional e oficial - inicialmente sem fazer maiores distinções entre sua contemporaneidade ou sua historicidade - na forma de um artigo constitucional.

‘Ressemantização’

Depois de aprovado o artigo, ainda é esse amalgama de referências que estará orientando as primeiras iniciativas no sentido de efetiva-lo, até que uma realidade conflitiva e quase sempre contraditória a tais significados imponha uma nova e ampla revisão do termo.

Pedra e plástico

No início dos anos 90 um pesquisador da FCP informava à grande imprensa que o

¹¹ Entrevista com Olympio Serra, citada.

órgão tinha uma proposta de definição para quilombo que serviria de base a qualquer trabalho futuro de levantamento do seu número e situação atual. Segundo essa definição “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (Revista Isto É, 20/06/90: 34)

De fato, as primeiras iniciativas da FCP em responder às demandas que surgiam pela aplicação do artigo constitucional se deram por meio da constituição de uma Subcomissão de Estudos e Pesquisas, formada por técnicos da FCP e do Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC), com o objetivo cumprir as disposições do artigo constitucional que declara “tombados os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (CF-1988, Cap. II - da Cultura, art. 216, inciso V). Mas também, acrescentava o convênio firmado entre FCP e IBPC, por meio de contatos com o INCRA e outros órgãos, deveria-se criar uma Comissão Interministerial com a tarefa de “identificar, inventariar e propor o tombamento daqueles sítios e populações que descendem da cultura Afro-brasileira, que deverão, após o laudo antropológico, ser reconhecidos como remanescentes de quilombos através da FCP, tão logo se regularize o Art. 68”¹². Na leitura oficial - que era também da parte do movimento negro que se tornara *oficial* - a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico ganhava uma franca predominância sobre aquela presentista, que falava em termos de “quilombos contemporâneos”. Basta lembrar que a própria FCP havia sido criada no bojo da mobilização pelo tombamento da Serra da Barriga, situada no interior do Ministério da Cultura, confirmando mais uma vez aquela “afinidade eletiva” já apontada.

Algumas comunidades chegaram a ser visitadas por técnicos do IBPC, principalmente arqueólogos e arquitetos, como no caso do Mocambo (Porto da Folha - SE) e de Frechal (Mirinzal - MA), como veremos adiante. Mas em todos esses casos ficou evidente o confronto que se formava entre a noção tomada em seu aspecto de patrimônio histórico e as demandas apresentadas pelos grupos atuais. Na verdade, o recurso a esse viés interpretativo seria usado mais tarde por alguns confrontantes diretos com os interesses das comunidades mobilizadas pela aplicação do “artigo 68”. Isso criou uma acirrada disputa entre arqueólogos e antropólogos sobre a definição mais adequada de “remanescente de

¹² Ofício do diretor de Estudos, Pesquisas e Projetos ao Subprocurador Geral da República (OF.074/94/DEPP/FCP/MinC, 22.06.94).

quilombos” e sobre os posicionamentos políticos a que tais definições estavam relacionadas, resultando em embates tanto no “campo” local, quanto no “campo” acadêmico. Um exemplo disso foi o laudo coordenado pelo arqueólogo Carlos Magno Guimarães, sobre a Comunidade de Porto dos Cori (Leme do Prado - MG) por encomenda da CEMIG, interessada em deslocar aquela população para a construção de uma hidrelétrica. Realizado em dezembro de 1997, ele seria objeto de violentos debates no GT Remanescentes de Quilombos do encontro da Associação Brasileira de Antropologia de 1998.

Alguns anos depois da declaração do técnico da FCP, o seminário “Conceito de Quilombo”, realizado pela FCP em 1994, apresentaria uma visão absolutamente distinta da questão. Nele, o tema deixaria de ser pensado como assunto exclusivo dos técnicos dos órgãos oficiais¹³, para tornar-se matéria de debate acadêmico. Nesse seminário Glória Moura - citada como outra responsável pela formulação e implantação do “artigo 68” - lançaria mão da noção de “quilombos contemporâneos” para caracterizar as comunidades a que se refere o “artigo 68”, como

comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos [que] vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade. (Moura, 1994)

Uma identidade que não deveria ser definida como racial, mas como étnica, já que ela seria independente da cor de pele e da origem africana. Essa definição era reproduzida quase literalmente na fala do novo presidente da FCP, Joel Rufino (que também participava, junto com o ex-presidente Carlos Moura, da coordenação do Conselho Geral Memorial Zumbi), durante o mesmo seminário, produzindo o efeito de se atribuir a essa atualização e ampliação do termo um caráter “oficial”.

Em um texto posterior a Glória Moura desenvolveria essa idéia ao apresentar parte dos resultados de uma pesquisa relativa às *raízes culturais negras*, realizada para o Programa do Centenário da Abolição, cujo objetivo era gerar material didático escolar¹⁴. Nela, os “quilombos - comunidades negras rurais” se aproximariam das “comunas tradicionais, onde todos se conheciam e se ajudavam, onde os meios de produção eram

¹³ Conforme expresso no documento da nota anterior.

¹⁴ Glória Moura no seminário “Comunidades Quilombolas e Preservação Cultural” (Revista Palmares, no. 5, 2000: 120)

socializados e os contatos eram primários” (Moura, 1997:136). Nessas comunidades os problemas seriam sempre resolvidos em discussões coletivas, a produção seria dividida de acordo com o tamanho de cada família e os problemas seriam entregues aos santos padroeiros para serem resolvidos. Tal descrição fortemente idealizada convive, no entanto, sem uma aparente solução de contunidade, com a adoção de uma definição pragmática e quase utilitária da identidade: a “aparente conservação da cultura de origem dá um status de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência” e os “traços culturais exaltam a etnicidade” com vistas a “adequar passado ao presente” (Moura, 1997:143). Duas concepções tão fortemente opostas, substancialista e idealizada de um lado e pragmática de outro, convivem nessas formulações sem uma solução aparente, respondendo apenas à necessidade retórica de sobrepor a realidade representada pelas demandas dos agrupamentos negros e o ideário político do movimento social.¹⁵

Pouco mais de um mês depois, o GT sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia¹⁶ (ABA, 1994) enunciaria uma interpretação “científica”, que se tornaria dominante, para essa ampliação da noção de “remanescentes de quilombos”. Reunido no Rio de Janeiro, o GT propôs a “ressemantização” do termo quilombo, a partir dos novos significados que lhe eram atribuídos pela literatura especializada (apenas Clóvis Moura, Décio Freitas e Abdias do Nascimento eram citados expressamente) e pelas entidades da sociedade civil que trabalhavam junto aos “segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil”.

Em meio a uma série de negativas (não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra...) essa “ressemantização” definia os remanescentes de quilombos como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Nesse sentido, eles constituiriam “grupos étnicos”, isto é,

¹⁵ Como veremos adiante, essa contradição, manifesta de forma excepcionalmente clara aqui, não está ausente nos trabalhos de antropólogos profissionais, apesar das mediações teóricas e das substantivas diferenças entre eles (nós).

¹⁶ Compunham o GT, relacionados nesta ordem: Ilka B. Leite (UFSC), Neusa Gusmão (UNESP), Lúcia Andrade (CPI-SP), Dimas S. da Silva (SMDDH e UFMA), Eliane C. O’Dwyer (UFF e ABA/tesoureira) e João P. de Oliveira (UFRJ e ABA/presidente). Alfredo Wagner B. Almeida participou de parte desta reunião do GT, mas não a acompanhou até o final, não estando entre seus signatários. Apesar de fazer parte do GT, João B. B. Pereira (USP) não pôde estar presente a

“um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão” segundo a definição de Fredrick Barth (1969), mas cuja territorialidade seria substancialmente caracterizada pelo “uso comum”, pela “sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras” e por uma ocupação do espaço que teria “por base [os] laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (ABA, 1994)

Entre a posição do técnico da FCP e de Moura, Rufino e da ABA, isto é, entre uma concepção eminentemente patrimonialista e outra que, sem abdicar da tal “afinidade eletiva” com a cultura, a converte de reminiscência histórica em afirmação étnica, houve um percurso conflituoso, no qual o quilombo foi submetido a uma série de reapropriações simbólicas, inclusive no plano acadêmico. Mas a “recaptura” científica do quilombo não seria sustentada como um simples golpe de interpretação. Ela ganhava o estatuto de uma “ressemantização” porque recuperava e reinterpretava uma série de estudos antropológicos que vinham sendo realizados desde fins dos anos de 1970 sobre “comunidades negras incrustadas” (Pereira, 1981:66) e sobre comunidades indígenas camponesas, em maior ou menor medida representados naquela reunião da ABA.

A retomada desses trabalhos, a partir da comemorações do centenário da abolição (Almeida, 1998), no entanto não é linear, na medida em que o “referencial teórico-metodológico mais ou menos comum” a eles - o conceito de “bairro rural” popularizado no Brasil pelos trabalhos de Antônio Cândido e Maria Isaura Pereira de Queiroz - teve de ser substituído pelas noções de etnia e etnicidade. Segundo Borges Pereira, a categoria que começava a ser proposta, entre o final dos anos de 1970 e início dos de 1980, de “comunidades negras incrustadas”, servia para evitar as noções de “isolados negros” e de “quilombos”, consideradas inadequadas, ainda que se trabalhasse justamente com a “hipótese de que as comunidades em estudos seriam resíduos de antigos quilombos, que se preservaram graças a seu isolamento histórico”. (Pereira, 1981:66-67)

O impacto das demandas sociais produzidas pelo “Artigo 68” sobre tais estudos leva à substituição desse “rótulo provisório” (com pretensões a “chegar à categoria de conceito”) pelas categorias analíticas de *etnia* e *eticidade* em função de uma atualização teórica do campo disciplinar da antropologia, mas também em função destas se fazerem mais adequadas ao debate político em que tais estudos tiveram que se inserir. No confronto entre as “comunidades negras rurais” e o “modelo Palmares”, a etnia deveria substituir a

esta reunião.

raça e a etnicidade deveria substituir tanto a consciência de classe quanto a busca “do mundo africano entre nós”. Naquele encontro da ABA, por exemplo, estavam presentes antropólogos que, na verdade, representavam linhas de pesquisa criadas no âmbito universitário ou das agências de assessoria desde meados dos anos de 1980 nas diferentes regiões do país, do Maranhão à Santa Catarina.¹⁷

Devemos somar a esses estudos, a multiplicação recente de pesquisas e publicações históricas que motivaram uma ampla revisão dos trabalhos relativos à resistência escrava e aos quilombos históricos. Ainda que neles as temáticas anteriores continuassem presentes, o foco dos debates parece ter se deslocado definitivamente do “modelo Palmares” - marcado como vimos, pela *idéia-força* de “contra-aculturação” e reprodução do “mundo africano entre nós”, “luta de classes”, “isolamento e autonomia” - para a descrição de uma ampla variedade de situações concretas, historicamente documentadas. Segundo Reis e Gomes (1996:13), tais estudos se renovaram na medida em que, além de investirem sobre conjuntos documentais inéditos (que vão dos manuscritos às fontes orais), adotaram uma tendência recente nos estudos sobre a escravidão, que incorpora ao estudo histórico uma abordagem antropológica dos aspectos simbólicos e rituais do social.

Havia, portanto, um campo de interlocuções se desenhando no momento de realização do seminário da FCP e do GT da ABA e que prepararia as discussões do ano seguinte, marcado pelas comemorações do tricentenário da memória de Zumbi dos Palmares. Ainda seria analiticamente útil reconstituir esse campo, mas não será tanto o detalhamento dessas trocas, quanto a identificação da matriz que entre elas e a partir delas se tornou dominante, que nos interessará aqui.

As “terras de uso comum” e uma outra genealogia

O núcleo da “ressemantização” que marca a argumentação acadêmica terá por base, no entanto, um outro campo de referências, que orientará a retomada dos trabalhos referidos acima. Esse campo é representado pela análise de Alfredo Wagner Berno de Almeida sobre as “terras de uso comum”, fruto do seu trabalho de assessoria ao movimento camponês e aos sindicatos de trabalhadores rurais do Maranhão e Pará, ao

¹⁷ Em Santa Catarina, por exemplo, o estado mais insuspeito dessa lista e que ajudou a dar uma abrangência nacional aos exemplos trabalhados pelo GT da ABA, a antropóloga Ilka B. Leite havia começado um mapeamento de localidades negras em 1986 (onde foram identificadas 32, dez delas rurais) que em 1994 seria estendida também sobre o Pará e Rio Grande do Sul (Leite, 1995). No âmbito dessa iniciativa, em 1990 já surgia o primeiro laudo que arguia pela aplicação do “artigo 68” na região (Martins, 1996). Esta e outras iniciativas serão abordadas mais detidamente adiante.

longo da década de 1980 e ao Projeto Vida de Negro (PVN) entre 1988 e 1991. Por meio dele, Almeida acompanhou o levantamento sistemático das situações de “terras de preto” na região norte do Maranhão e o reconhecimento das terras da comunidade de Frechal (Mirinzal - MA) como reserva extrativista, em alternativa à demora na resposta da FCP à demanda, apresentada desde 1989, pelo seu reconhecimento como remanescente de quilombos.

Uma das primeiras pesquisas sistemáticas sobre comunidades negras rurais começaria, assim, no Maranhão em 1988, pelo Projeto Vida de Negro em parceria com o Centro de Cultura Negra (CNN) e com a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH)¹⁸. tendo por referência básica o texto “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito” (Almeida, 1989) que lança mão de trabalhos do fim dos anos 1970 e início dos anos 80, anteriores portanto à criação do termo remanescentes de quilombos. Nesse texto, as “terras de uso comum” são caracterizadas como:

situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, [pelos] vários grupos familiares, que compõem uma unidade social.

Nesses casos, são os

Laços solidários e de ajuda mútua [que] informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável. (Almeida, 1989:163)

Analogamente ao que vimos com relação às *populações remanescentes* indígenas e de quilombos, as terras de uso comum, segundo Almeida, teriam permanecido sem a análise necessária por serem consideradas pelo Estado e pela academia como “formas atrasadas, inexoravelmente condenadas ao desaparecimento, ou meros vestígios do passado, puramente medievais, que continuam a recair sobre os camponeses”, formas “residuais ou ‘sobrevivências’ de um modo de produção desaparecido” (Almeida, 1989:166). Apesar da força dessas representações, marcadas por forte viés evolucionista, tais formas de territorialidade teriam permanecido e se convertido em objeto de luta e mobilização política e, por isso, de investigação. Assim, também de forma análoga ao que ocorreu com os chamados *remanescentes indígenas*, a sua politização reverteria a trajetória

ideal de transformações (do preto ao branco, do marginal ao integrado) as quais aquelas territorialidades, sob a força de uma *vontade* sentida como *necessidade* e pensada como *fatalidade*, estariam submetidas, negando a “tendência tida como ascensional de estabelecimento de domínios privados com valores monetários fixados” (:172).

Essa territorialidade, marcada pelo uso comum, é submetida a uma série de variações locais que ganham denominações específicas, segundo as diferentes formas de auto-representação e auto-nominação dos segmentos camponeses, tais como Terras de Santo, Terras de Índios, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança e, finalmente, Terras de Preto. Estas últimas compreenderiam “aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos”. (:174) Tais domínios teriam origens muito diferentes, como nas concessões feitas pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros; nas situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários, sem o seu antigo poder de coerção, permitiram a permanência das famílias de antigos escravos (e as formas e regras de uso comum) por meio de aforamentos de valor simbólico, como forma de não abrir mão do seu direito de propriedade formal sobre elas; e nos

domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos (:174-5)

Note-se que, desde esse momento, independentemente de qualquer referência à categoria de remanescentes de quilombos, essa variação das terras de uso comum, que são as “terras de preto”, já aparece em parte associada aos “antigos quilombos”, sem qualquer problema em se consentir, nesse caso, uma aproximação entre elas e a noção de “isolados negros”, ainda que esta seja atenuada pela fórmula prudente do “isolamento relativo”.

É apenas na oportunidade de reedição desse texto, em 1995 (cuja elaboração é, no mínimo, contemporânea ao seminário da FCP e ao documento da ABA, 1994), que as “Terras de Preto” são reapropriadas no interior da problemática imposta pelo “artigo 68”. Nessa reedição, Almeida incorporava ao texto original as informações levantadas entre 1988 e 1991 pelo PVN¹⁹, as denúncias sobre a falta de qualquer iniciativa oficial de

¹⁸ Uma descrição desse projeto será apresentada a seguir, no tópico “Divergências”.

¹⁹ Trezentas (300) ocorrências de terras de preto nos 28 município maranhenses visitados, onze delas com os nomes marcados pelo complemento “dos pretos” (Almeida, 1995:214)

aplicação do “artigo 68” e sobre as “tentativas conservadoras de neutralizar semelhante instrumento” (Almeida, 1995:).

Ainda que ele não apresentasse nenhuma argumentação fundamentando a associação entre a categoria jurídica criada pelo artigo constitucional e a categoria sociológica “terras de preto”, dava a notícia de duas importantes iniciativas nessa direção: o Seminário da FCP de 1994 e o IV Encontro das Comunidades Negras Rurais, promovido no início de 1995 pelo PVN. Pela primeira vez, o tema desse encontro era justamente “Quilombos e Terras de Preto no Maranhão”. Isso permitia que Almeida reivindicasse um amplo alargamento do sentido literal do artigo constitucional que - apesar de sustentado em pesquisas de campo e análises sociais que vinham sendo produzidas há cerca de 15 anos - buscava sustento em uma nova reapropriação eminentemente político-simbólica do quilombo. A partir da associação entre a expulsão dos pequenos produtores rurais de suas posses centenárias e o acirramento das tensões nas periferias urbanas, essa primeira conexão entre terras de preto e quilombo se fez por meio da favela: “a favela é filha do quilombo”, segundo a citação de um historiador da escravidão (Almeida, 1995:216).

Em um texto seguinte essa argumentação seria desenvolvida em uma outra direção, menos metafórica e mais histórica, ainda que novamente lançando mão do efeito de realidade das mitologizações nativas. Assim, a “ressemantização” se justificaria, em primeiro lugar, como uma recaptura do caráter repressivo que sempre marcou os termos quilombo e mocambo. Tal caráter teria adestrado os camponeses das terras de preto a negar tal vinculação - que fatalmente deslegitimaria suas posses - e adotar as autodenominações que remetem às modalidades de “uso comum” (Terras de Índio, de Santo, de Preto etc.). A ressemantização do quilombo começa pelo seu avesso, como uma ressemantização daquelas autodenominações relativas às diferentes modalidades de uso comum, que passam a ser vistas como narrativas míticas, legitimadoras dos grupos e de suas territorialidades que, de qualquer forma, foram criados pelo sistema colonialista e escravocrata. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania.

Existe, pois, uma atualidade dos **quilombos** deslocada do seu campo de significação original, isto é, da matriz colonial. **Quilombo** se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade [...]. O **quilombo** como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata. [...] A reivindicação pública do estigma ‘somos quilombolas’ funciona como uma alavanca para

institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. (Almeida, 1996:17 - negritos no original)

Desde então, “remanescentes de quilombos” e “terras de preto” passam a estar inevitavelmente associados. Nos textos seguintes dedicados ao tema, Almeida continuaria desenvolvendo essa vinculação entre a categoria jurídico-histórica e a categoria sociológica, testando outras direções possíveis para o argumento. Mas para isso foi preciso tomar posse do “artigo 68” por meio da criação de uma outra genealogia para ele. Uma genealogia quase inevitavelmente concorrente àquela apresentada há pouco, que remonta à década de 1970 e está diretamente vinculada aos movimentos negros urbanos, notadamente do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Essa *outra genealogia* vincula a “intenção do legislador” à militância camponesa relativa ao reconhecimento de formas “especiais” de uso da terra, até então desconsideradas pelos instrumentos de cadastro e intervenção do Estado. Seu ponto de origem, portanto, remeteria a meados dos anos de 1980, período do “processo de redemocratização” e, um de seus corolários, à retomada das discussões sobre uma reforma agrária ampla e democrática.²⁰

O Maranhão e depois o Pará ocupam um lugar excepcional nessa *outra genealogia*, não só em função dos números levantados²¹, mas também por serem os estados em que a organização dos agrupamentos auto-denominados “comunidades negras rurais” começou mais cedo e teve maiores repercussões em termos organizativos. No Pará, a primeira articulação dessas comunidades se dá em 1985, por meio dos Encontros de Raízes Negras, ainda que uma reapropriação dessa forma de articulação em função do “artigo 68” só se dê em 1997. No Maranhão, a organização de informações e dos próprios grupos rurais teve início em 1986, quando os militantes do Centro de Cultura Negra (CCN) começaram a visitar agrupamentos negros do interior do estado, para articular o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, já visando às discussões relativas à redação da nova Carta Constitucional Federal. O Projeto Vida de Negro, surgido desse encontro, em

²⁰ Esse foi um período de vigoroso avanço dos movimentos camponês, indígena e de categorias de trabalhadores até então sub-representados, como os “atingidos por barragens”, os seringueiros e garimpeiros. Frente a essa mobilização e à renovação de seus quadros políticos, o Ministério da Reforma Agrária e os órgãos fundiários a ele ligados foram obrigados a reconhecer a existência desse tipo de posse, que não se encaixava nas categorias censitárias ou cadastrais até então utilizadas pelos órgãos governamentais. Batizadas como “ocupações especiais”, elas incluíam as “terras de preto”. (Almeida, 1996, 1998, 1999 e 2000).

²¹ Como veremos adiante, 401 comunidades negras rurais em 62 municípios do Maranhão e 253 em 31 municípios do Pará.

1987, com o objetivo de mapear as comunidades negras rurais do estado e levantar as suas formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral, serviria como uma *cabeça de ponte* para a organização de novos encontros estaduais e micro-regionais que se realizaram ao longo de todos os anos seguintes e que fomentaram o surgimento de várias entidades do movimento negro nos municípios do interior.

O excepcional avanço do movimento social negro rural quilombola desses estados e a sua influência sobre o conjunto nacional, com a organização da Articulação de Remanescentes de Quilombos, também sediada no Maranhão, contribuiu para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar conta das situações ali existentes, alcance uma projeção e um domínio semelhantes. Assim, com essa *outra genealogia*, o centro da discussão é deslocado do curso de discussões gestadas no interior da *pequena tradição* sobre comunidades negras rurais²², para as discussões relativas ao campesinato pós-plantation, as terras de preto etc., da mesma forma que o centro da ação (ou a “origem” da militância) desloca-se do movimento negro das grandes capitais para o movimento negro das capitais periféricas, mobilizado em torno de questões relativas às populações rurais, notadamente do Maranhão e do Pará. Deslocamentos genealógicos típicos das disputas relativas aos direitos sucessórios, cujo papel foi *dar lastro* à “ressemantização” proposta.

Instituição de um campo político

Se as comemorações e protestos relativos ao Centenário da Abolição marcaram o contexto de criação do “artigo 68”, as comemorações relativas ao Dia Nacional da Consciência Negra e à memória do tricentenário da heróica morte de Zumbi dos Palmares, em 1995, marcaram o contexto dos debates públicos relativos à sua conceituação

²² Se o texto de Pereira (1981) fazia a recaptulação do conjunto relativamente homogêneo de pesquisas sobre o tema desenvolvidas na USP, em fins da década de 1970 e no início de 1980, os projetos desenvolvidos no âmbito do NUER-UFSC apontam para um deslocamento dessa concentração para o Sul, no final dos anos de 1980 e seguintes, com o surgimento de uma série de pesquisas que encontravam certa continuidade crítica com as primeiras. Cf. as publicações organizadas pela antropóloga Ilka B. Leite (1991 e 1996) e a tese de Hartung (2000) que faz parte desse conjunto.

(ressemantização) e regulamentação. Ainda que as primeiras discussões relativas à aplicabilidade do “artigo 68”, tenham se iniciado no segundo semestre de 1994 (o Seminário da FCP e o GT da ABA), é apenas no ano seguinte que os impasses em torno daquela solução se tornam evidentes.

O primeiro deles estava em que os argumentos pela “auto-aplicabilidade”²³ do artigo constitucional encontraram, na prática, diversos obstáculos práticos que, sob a generalizada alegação de desconhecimento dos critérios e procedimentos relativos ao novo objeto legal, obstruíram processos de identificação e regularização fundiária no Maranhão, Pará e principalmente Bahia.²⁴ Independentemente dos reais interesses que motivavam essas alegações, prevaleceu a argumento de que, se o artigo constitucional diz o que deve ser feito, ninguém ainda havia dito *como* deveria ser feito. Daí a afirmação da necessidade de uma legislação infra-constitucional ou normatização administrativa. Isso motivou a proposição de dois projetos de lei simultâneos e concorrentes. Em torno deles e das alternativas a eles, montou-se uma verdadeira “problemática”, política, institucional e acadêmica, que fizeram de 1995 um ano de inflexão nessa recentíssima história dos remanescentes de quilombos. A entrada do tema na pauta nacional (inclusive da grande imprensa) foi acompanhada de um debate que ainda envolve agências e atores de todo o país, diversos órgãos públicos estaduais e federais, motivando a realização de encontros, seminários, oficinas e até mesmo cursos de especialização e de pós-graduação.

Nesse item buscarei, por meio da análise de debates políticos, disputas institucionais e projetos de pesquisa, identificar os principais objetos e posicionamentos desse debate, que hoje marcam o tema e condicionam em maior ou menor medida a resposta às demandas dos agrupamentos negros rurais auto-identificados ou identificados como “remanescentes de quilombos”.

²³ Essa tese defende que a regulamentação deve ser apenas o aperfeiçoamento e o detalhamento do processo administrativo de regularização, sem que dela dependa a efetivação do direito já estabelecido na Constituição. Esse entendimento estaria consubstanciado na Ação Ordinária contra a União Federal, impetada pelo Ministério Público Federal em 20 de novembro de 1993, que exige a aplicação imediata do “artigo 68” sobre o conflito vivido pela comunidade de Rio das Rãs (ITESP, 1997:43-4). Da mesma forma, essa tese sustentaria os (e seria reforçada pelos) procedimentos administrativos internos ao INCRA e ao ITERPA, que visam a regularização de terras de comunidades remanescentes de quilombos insidentes em terras devolutas. (Andrade & Treccani, 1999 e SOWETO/UNEGRO/CPI-SP, 1995)

²⁴ Tanto a justiça, quando solicitada a atuar em situações de litígio, quanto os órgãos técnico-executivos federais, estaduais e municipais solicitados a regularizarem a situação fundiária de comunidades insidentes em áreas de domínios particulares, e mesmo os cartórios, quando confrontados com a demanda por registro dos títulos de propriedade emitidos pela FCP,

Desentendimentos: cultura negra ou mobilização étnico-camponesa

Em primeiro lugar seria necessário identificar duas posturas teóricas, duas militâncias de origem, dois compromissos ideológicos e políticos que revelam suas diferenças ao longo desses debates. Entre as *posições* configuradas por essas posturas, militâncias e compromissos, não chega a haver um confronto, já que os argumentos de uma são absorvidos e partilhados pela outra, mas um deslocamento que gera *núcleos de desentendimento*²⁵. Não se trata de um “desconhecimento” - já que as partes que se posicionam de acordo com essas duas *posições*, não ignoram as razões (práticas ou teóricas) do outro - nem de um “mal-entendido” - já que também não se trata de uma incompreensão entre os seus discursos - situações estas que poderiam ser solucionadas por “medicinas da linguagem”, como diz Rancière. Pelo contrário, o *desentendimento* entre essas *posições* é caracterizado pelos momentos da discussão em que, ultrapassando o consenso que elas buscam e conseguem alcançar, seus argumentos entram em um “litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto”, sobre a apreensão sensível desse objeto e sobre “a própria qualidade dos interlocutores em apresentá-lo” (Rancière, 1996:13). Isto é, o desentendimento, ao contrário do desconhecimento, do mal-entendido ou ainda da divergência de avaliações, é o tipo de desacordo propriamente político.

Assim compreendida a linha que separa as duas posições, poderíamos reduzi-las a um conjunto de características contrastantes, dificilmente encontradas em estado puro. De um lado temos a posição *primordialista*, que está ligada a um uso do quilombo que o toma em primeiro lugar como ícone da “consciência” e da “cultura negra”, a uma crítica à democracia racial, que faz com que o “artigo 68” esteja associado à idéia de uma reparação da dívida histórica que o sistema escravista deixou ao Estado e à sociedade brasileiros. De outro temos a posição *ressemantizadora*, que resulta da equação das expressões “terras de uso comum”, categorias de “auto-atribuição”, “novas etnias” e está associada àquela *outra genealogia* do “artigo 68”.

Há um largo campo de consenso entre os atores envolvidos nesse debate que está acima ou abaixo desse desentendimento. Todos têm lançado mão da simbologia do 20 de

inviabilizaram a tese da auto-aplicabilidade.

²⁵ “Por desentendimento entendemos um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre o que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre o que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa [...] com o nome de

novembro e partilham a convicção da necessidade de uma recaptura do termo quilombo e do "artigo 68" que permita contemplar os chamados "quilombos contemporâneos" por meio tanto da proteção cultural quanto da regularização fundiária. Mas o fato de estarem ligados a duas genealogias distintas, que remetem, de um lado, aos anos de 1970 e à luta contra o preconceito racial e, de outro, aos anos 80 e à luta pela implementação de uma ampla reforma agrária, repercute sobre seus usos das noções de direito e de cultura.

O posicionamento *ressemantizador* surge ligado à expectativa de que o "artigo 68" realize aquilo que o malogro do I Plano Nacional de Reforma Agrária não permitiu: fazer com que o ordenamento jurídico nacional reconheça a legitimidade das modalidades de uso comum da terra, que remetem a um direito popular anterior e/ou alternativo ao regime implantado com a lei de terras de 1850 e seus desdobramentos. Como a luta pela implementação de mecanismos de reforma agrária na Constituição sofreu um embargo quase total, restou a essa demanda específica apenas a alternativa de explorar o parentesco incidental e tortuoso encontrado com esse outro artigo constitucional, aprovado justamente por surgir à margem dos grandes debates constitucionais.

Essa associação direta entre remanescentes de quilombos e questão agrária é reivindicada em diversos textos, além daqueles de Almeida Silva (1991) por exemplo, afirma que a "escravidão é um problema do presente e o acesso à cidadania passa pela conquista da terra" (:64), citando sobre isso um texto anterior ao estabelecimento da categoria remanescente de quilombos, mas que reivindicava a idéia dos "novos quilombos" justamente para lidar com situações que hoje são enquadradas nela:

os novos Quilombolas estão honrando a memória de seus antepassados. Transformaram suas posses em ocupação coletiva e resistiram à pressão dos invasores não entregando suas terras (Rocha, 1988 citado em Silva, 1991:65)

Mais tarde, em um texto que resenha o desenvolvimento das discussões jurídicas sobre o "artigo 68", Andrade e Treccani (1999) apresentam uma síntese da "ressemantização" que não deixa dúvidas sobre como essa associação entre quilombo e questão agrária tornou-se necessária, chegando mesmo a deslocar aquela outra "afinidade eletiva":

Na nova conceituação de quilombo, portanto, devemos substituir fuga e isolamento por resistência e autonomia [...] uma autonomia que

brancura" (Rancièrre, 1996:11).

possibilitou a formação de um campesinato negro ainda durante a escravidão...

A transição da condição de escravo para camponês livre é o que caracteriza o quilombo, independente das estratégias utilizadas para alcançar essa condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras) (Andrade e Treccani, 1999:7)

Sustentados nela eles defendem que a regularização das terras de quilombos não é uma questão prioritariamente cultural, já que o seu direito à terra e, por meio dela, à reprodução de sua diversidade enquanto grupos étnicos, não deriva do seu valor enquanto patrimônio cultural e sim dos direitos territoriais garantidos na constituição. Assim, até mesmo a idéia de diversidade cultural passa a estar então, mais que associada, dependente do reconhecimento da diversidade camponesa:

o artigo 68 versa especificamente sobre os direitos territoriais desses grupos. É seu território - suporte de sua identidade sócio-cultural - que deve ser garantido e protegido através da titulação. Nesse sentido, a matéria deve ser vista como uma questão correlata ao direito agrário e à problemática fundiária.

[...] a eficácia do artigo 68 está grandemente condicionada à construção de uma nova política agrária que tenha entre os seus princípios o reconhecimento das diversas formas de ocupação do campo decorrentes das diferenças sócio-culturais e étnicas (Andrade e Treccani, 1999:36)

O posicionamento primordialista, orientador dos responsáveis diretos pela formulação e aprovação do "artigo 68", é inicialmente estranho a essas questões agrárias e fundiárias, estando ligado primordialmente às preocupações com a produção de uma identidade e de um orgulho raciais, que tem na recuperação do "mundo africano entre nós" e no exemplo de resistência o seu foco. Daí a dificuldade provocada pela proposição de uma genealogia que liga as demandas do movimento camponês a um artigo constitucional cujo texto é tão inadequado a essas demandas.²⁶

Realmente marcado por um passadismo, o "artigo 68" aponta para a busca tanto de uma cultura de "pedra e cal", quanto de uma cultura espetacular, que pode ser materializada por meio do registro visual e sonoro de festas e formas de religiosidade afro-brasileiras. É verdade que essa busca resultou em importantes contribuições e subversões

²⁶ A isso estão associadas as constantes discussões sobre o fundamento jurídico do artigo, recorrentemente suscitadas pelos juristas nos seminários realizados pelo Instituto de Terras de São Paulo (ITESP, 1997) e pelo Instituto Sócioambiental (em Leitão, 1999), ou em manifestações esparsas (Silva, 1997; Rios, 1997 e Nunes, 2000). Sintomaticamente, essas discussões foram ignoradas nos seminários realizados pela FCP e compilados na Revista Palmares, no. 5 (2000).

conceituais, como as de Monumentos Negros - que altera substancialmente a própria noção de Patrimônio Nacional – e a de “folclore negro” - que reverte o efeito homogeneizador da idéia secular de um folclore nacional essencialmente mestiço.²⁷ O que interessa aqui não é qualquer crítica a essa busca, mas apenas a constatação de que ela é a busca por uma “cultura negra”, em toda a materialidade que a cultura pode ter, em confronto com a noção de cultura acionada pelo posicionamento ressemantizador étnico-camponês.

Nesse caso, há um deslocamento da noção de cultura para a de etnia, que permite um segundo deslocamento da “consciência negra” para a etnicidade, teoricamente destituída de qualquer substância. As noções de etnia e de etnicidade desempenham uma função extremamente pragmática, ao permitirem a mediação entre a noção histórica de quilombos e a noção sociológica de terras de uso comum, justificada, primeiro, por uma de suas variações, as Terras de Preto, mas depois estendida a outras variações em que a menção à cor já não se faz presente, como as Terra de Herança, as Terras de Índio, as Terras de Solta etc.

No lugar da constatação objetiva de uma negritude, a etnicidade tem como centro, nesse posicionamento, a idéia de auto-atribuição, em que a identificação como negro ou como preto é importante, mas não necessária. O objetivo já não é localizar e preservar um modelo de identidade, mas descrever e, por meio da descrição, ampliar os referenciais identitários sob o mesmo guarda-chuva jurídico dos “remanescentes de quilombos”. Daí o franco incômodo da parte do movimento negro com a proposta de ressemantização do termo quilombo que acaba por levar à própria dessubstancialização do termo negro, ameaçando o uso político inicialmente imaginado para a metáfora dos quilombos. Esse desentendimento é explicitado em uma das intervenções feitas no seminário realizado em 1997:

Eu o ouvir dizer [dirigindo-se a Almeida] que o território étnico pode ser redefinido, re-situado, a partir das práticas contemporâneas. Mas que práticas, que costumes e que hábitos seriam esses? Seria algo tão difuso ao ponto de não terem uma identidade própria, essa identidade que até então o movimento negro importava dos quilombos para as comunidades afro-descendentes? [...] Isso é uma coisa bem complicada [...] e passa pelos terreiros de candomblé e tantas áreas inclusive sagradas [...]. Parece que essa descaracterização para um território étnico difuso [...] é um

²⁷ Apesar de tudo que se diz sobre os conteúdos culturais, em 21 de março de 1998 (data recém eleita para figurar como dia internacional contra o racismo) a FCP tenha realizado o Seminário Comunidades Quilombolas e Preservação Cultural (Revista Palmares, 2000: 103-146), no qual discutiu-se entre outras coisas, a proposta a inclusão das comunidades remanescentes de quilombos como “comunidades heróicas” da nação brasileira (Revista Palmares, 2000: 141-142).

tanto perigosa [...] do ponto de vista do acúmulo que pode ter para um segmento social que efetivamente sofre no país, que são os afro-descendentes. Acho que dentro do movimento negro, pelo que me consta como militante do MNU, essa relação quilombos, identidade étnica e combate ao racismo é a trilogia que não se abre mão.

[...] as terras de quilombos devem sim ser terras relacionadas a um povo específico, embora nós saibamos que os quilombos foram todos eles pluriraciais, mas tinham uma identidade. Aí deveríamos aprofundar o conceito de direito civil reparatório.²⁸

Seria talvez mais adequado para o posicionamento primordialista que a ressemantização do quilombo levasse à dessubstancialização da noção de campesinato, já que não é rara a expectativa de fazer com que o “artigo 68” venha a contemplar outras demandas que associam a população negra (cor de pele, descendência ou cor social) a um território construído como forma de se impor a uma ordem excludente. A favela e os Terreiros de Candomblé, e não as terras de uso comum, segundo a definição com que trabalhamos até agora, seriam sua referência fundamental. Essa é uma idéia aludida na noção de “quilombismo” proposta por Abdias do Nascimento e explicitamente defendida, por exemplo²⁹ pelo deputado estadual e coordenador nacional do MNU, Luiz Alberto, ao reivindicar que tal “ampliação do conceito” deveria contemplar as comunidades

que foram engolidas pelos conglomerados urbanos e que deixaram de estar na área rural, se mantendo como comunidades de áreas urbanas. O que são as favelas? O que as gerou? As próprias comunidades quilombolas, o conflito racial, a relação racial estabelecida no país e que se mantém até hoje permanentemente gerando novas comunidades, se deslocando, se constituindo, se desconstituindo.³⁰

O Terreiro de Candomblé, junto com o Quilombo e a Favela, surge como outro grande símbolo de resistência política e cultural da população negra que está diretamente associado a uma territorialidade. Eles podem ser vistos como formas especiais de organização sócio-territorial que a população negra pobre e marginalizada criou para viabilizar um manejo alternativo do espaço urbano. Significativamente, um manejo que se alocou nas bordas dessa cidade europeia e forçadamente branca, trazendo de volta para ela as “roças” e uma certa lógica de organização ao mesmo tempo camponesa e nobiliárquica,

²⁸ Em Leitão, 1999: 21.

²⁹ Existem outros exemplos, apresentados em fóruns menos políticos, que defendem a mesma tese, como o trabalho de Beatriz do Nascimento sobre “quilombos urbanos”, entre outros.

³⁰ Luiz Alberto em Leitão, 1999:29

com suas complexas repartições de casas nobres cuja genealogia remete justa e explicitamente às nações africanas. Algo muito próximo da descrição clássica feita do Quilombo, que é reforçada pela constatação de que a primeira forma institucional criada pelo Estado para lidar com essas organizações foi justamente a vigilância e a repressão policial. Por isso os Terreiros de Candomblé representam um outro destino possível para as ressemantizações do termo remanescente de quilombos ou quilombos contemporâneos. Como ensina Ordep Serra:

a relação com a terra é uma questão decisiva para o pensamento místico do Candomblé, e a natureza de seus estabelecimentos sacros o reflete. Pois aí o templo é pensado, literalmente, como uma implantação: o *axé* que une uma comunidade é ‘plantado’ e lhe dá raízes vitais no mundo [...]; assim o *terreiro*, como significativamente se chama esse tipo de templo, busca efetivar no espaço (no seu tratamento simbólico e político) a inscrição do vínculo sagrado que identifica o grupo. (Serra, 2000)

De fato, antes mesmo das ações destinadas ao tombamento da Serra da Barriga, os Terreiros de Candomblé seriam objeto do *Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia*, realizado por convênio entre o governo do estado e a Fundação Pró-Memória entre 1981 e 1984 (Serra, 2001). Esse projeto - o primeiro a utilizar no âmbito de uma política oficial de preservação cultural a expressão “monumentos negros” - tombou apenas um terreiro, usando como um de seus instrumentos a desapropriação para fins sociais, mas serviu como precedente que ainda é aventado como forma de realizar a regularização fundiária desses grupos que, na sua grande maioria, não têm suas posses centenárias regularizadas. Nesse caso, a “afinidade eletiva” com a cultura continuaria com a sua mesma força, sem que isso inviabilizasse um efeito que ultrapassa o puramente simbólico, para alcançar o plano fundiário.

Não há porque supor que uma operação “ressemantizadora” pautada em outros conceitos sociológicos e outros referenciais sociais e políticos não pudesse alcançar um grau de articulação e convencimento semelhante. O problema está sempre na capacidade do movimento social produzir a força política necessária à efetivação dessas interpretações e à transformação desses precedentes jurídicos em jurisprudência. A fronteira que separa uma possibilidade da outra não está na oposição entre mito e descrição objetiva, mas na disputa em torno de qual seria a melhor mitologia política, ou a partir de que modelo descritivo, exemplo privilegiado ou conceito sociológico a “ressemantização” deveria ser operada.

Disputas: reforma agrária especial ou uma FUNAI de negros

Esse desentendimento acaba por encontrar correspondência no plano organizativo e, recentemente, no plano institucional, especificamente dos aparelhos de Estado, resultando em uma efetiva concorrência, que é matéria de um segundo plano de análise.

Como vimos, a posição racial-reparadora tem uma origem evidentemente urbana, que remete aos anos de 1970 e a uma forma de organização que corresponde aos chamados “novos movimentos sociais”. Se inicialmente ele surgiu de forma dispersa em diferentes capitais, no final dessa década e início da seguinte passou a ser capitaneado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), que nasce como uma crítica radical à ideologia de Estado da democracia racial. Mais adiante, com o avanço do processo de democratização de meados dos anos 80 e com a entrada do tema racial na pauta política (ao menos da política cultural), ele permitiu a tímida, mas progressiva, ocupação de cargos eletivos e/ou nos aparelhos de Estado, por atores diretamente envolvidos com o movimento negro.

O resultado mais imediato e evidente disso materializou-se nas iniciativas de crítica a uma definição da cultura nacional ainda tendencialmente branqueadora e homogenizadora, à qual impõem o problema de uma “cultura negra”. Disso resultam conquistas no plano institucional, com a criação de assessorias, divisões, programas e departamentos nas Secretarias de Estado de Cultura³¹ e com a criação da Comissão para o Centenário da Abolição da Escravatura, no interior do Ministério da Cultura. Simultaneamente, há a mobilização de intelectuais negros pelo tombamento da Serra da Barriga que, como vimos, depois de ganhar a forma de uma organização não-governamental, em 1988 é absorvida pelo Estado, dando origem à FCP, que passou a ser a responsável pelo Memorial Zumbi e por tarefas inteiramente novas, como as relativas aos remanescentes de quilombos.

A posição ressemantizadora étnico-camponesa, por outro lado, está ligada a um movimento negro que tem um percurso de organização e institucionalização inteiramente distintos. Ela surge em meados dos anos de 1980, no Maranhão e no Pará, por meio da realização de encontros estaduais organizados por agentes do movimento negro daquelas capitais periféricas, interessados em recuperar suas “raízes negras” ou em conhecer os

³¹ Em 1984 realizou-se o Encontro Nacional de Secretários de Cultura, em Ouro Preto e Belo Horizonte, que contou com propostas especificamente elaboradas por representantes do movimento negro. Disso resultaria a criação de espaços institucionais nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo e a criação da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros no interior do Ministério da Cultura (Nascimento e Nascimento, 1997:95).

conflitos fundiários que as comunidades do interior estavam vivendo e que as faziam ainda tão próximas à experiência escravista. Nesse processo, de ida da capital para o interior ou de convite do interior para ir à capital, as parcerias fundamentais e de primeira hora foram feitas com os sindicatos de agricultores e trabalhadores rurais e a Igreja, em especial na forma das CPT's. Assim era que os pesquisadores e militantes do CCN do Maranhão, por exemplo

pegavam o carro e iam para o município e geralmente conseguiam fazer contato com o STR ou então com a Igreja (geralmente iam direto para a Igreja) e perguntavam, "Aqui tem alguma comunidade?". Aí a Igreja dava a informação e então começava. (entrevista com Ivo Fonseca)

Nesses encontros, o tema privilegiado era a história da escravidão, da opressão e do exemplo histórico dos quilombos e das revoltas escravas, como a Balaiada. As palestras então proferidas tinham o objetivo de motivar a ida dos jovens estudantes negros da capital, ou o retorno dos próprios representantes enviados do interior às suas comunidades de origem para a recuperação de suas memórias. Isso permitiu que no Maranhão tais encontros ganhassem uma regularidade e continuidade que, depois do segundo e do terceiro, levaram ao quarto encontro, realizado em 1994, a ser imaginado, simultaneamente, como inaugurador de uma Articulação Nacional e como apoio à causa de Frechal.

No encontro de 1994, os contatos com o movimento negro do Pará e da Bahia se consolidam, permitindo que a Frechal fossem agregados outros exemplos privilegiados, que se tornarão situações modelares: Oriximiná (PA) e Rio das Rãs (BA). No quinto encontro, finalmente, a Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos já contaria com a presença de outros estados, como Pernambuco (Conceição das Crioulas), Sergipe (Mocambo), São Paulo (Ivaporunduva) entre outros, levando à constituição efetiva da Articulação Nacional. A Articulação passou a ser a responsável por provocar a realização de encontros regionais, em especial no Nordeste e pela realização dos dois Encontros Nacionais de Comunidades Remanescentes de Quilombos, em 1995 e em 2000. É importante perceber que nessa expansão da rede de articulação das comunidades os principais interlocutores continuaram sendo os STR's, a Igreja e a rede de relações formada por ONG's de financiamento do movimento social camponês e mesmo indígena, além do movimento negro das cidades que, aos poucos vai se integrando ao tema.

Assim, ainda que sediada no PVN (MA), a Articulação Nacional das Comunidades

Remanescentes de Quilombos mantêm um formato que preserve a noção de movimento e de rede, evitando assumir um formato institucional. Os seus interlocutores privilegiados são os diversos institutos de terras e os escritórios estaduais do INCRA, além da FCP, pensada aqui como parte, não do movimento negro, mas do Estado. É justamente a partir do momento que a FCP passa a gerenciar as condições institucionais de seu monopólio sobre o tema das comunidades remanescentes de quilombos que essa relação entre as duas formas de organização daquelas diferentes posições ressemantizadoras, a étnica (camponesa) e a primordialista (racial e reparadora) quebram com o movimento tendencialmente convergente que vinha se desenhando para explicitar um conflito que agora não deriva apenas do *desentendimento*, mas também da oposição entre movimento social e Estado.

Na origem da Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos (ANRQ) está a luta pela regularização fundiária da comunidade de Frechal (MA), que foi viabilizada independentemente do “artigo 68” e da FCP, como Reserva Extrativista Quilombo de Frechal, pelo IBAMA. Este modelo, no entanto, não podia ser generalizado para as outras comunidades também mobilizadas por sua regularização fundiária e o diálogo com a FCP tornou-se o único caminho. No seu Encontro Nacional de 1995, a ANRQ identificou algumas comunidades em situação de risco e suas principais demandas, apresentando um documento ao Governo em que pedia que ele tomasse providências. No ano seguinte, o Governo respondeu dizendo que ficou muito sensível à questão e iria constituir um GT interministerial composto pelo INCRA, pelo IBAMA e pelos ministérios da Cultura e da Justiça para definir qual órgão deveria receber tais demandas. A conclusão foi de que a FCP deveria ficar responsável pelo tema, providenciando pesquisas locais, captando recursos e, por meio de convênio com a ABA, realizando a identificação das áreas. Mas a identificação deveria ser realizada como um processo de trabalho que envolveria a comunidade.

Desde o momento em que essas novas atribuições foram estabelecidas, a ANRQ marcou posição sobre a necessidade da FCP encaminhar as demandas por meio da parceria com o INCRA e entregou uma lista das 50 áreas em que deveriam ser feitos os levantamentos. Nessa época, teria ficado acertado com a FCP, também, que o trabalho dos antropólogos não deveria ganhar a forma de um laudo, mas de uma pesquisa voltada para a delimitação das respectivas áreas.

Todo essa movimentação da militância encontraria tradução no plano legislativo ainda em 1995, quando foi realizado em Brasília um seminário dedicado a discutir dois

projetos de lei surgidos então para regulamentar o "artigo 68". O desencontro entre os seus textos e as militâncias dos seus proponentes é o primeiro indicativo da divergência existente entre eles. O primeiro foi proposto pela Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), de origem religiosa pentecostal, membro do movimento negro urbano, que formula sua proposta lançando mão basicamente do mesmo ideário que a orientara no momento de introdução do "artigo 68" na Constituição. Mais tarde a própria senadora admitiria que, até então, ela nem mesmo sabia que existiam comunidades remanescentes de quilombos no Rio de Janeiro.³² Durante o debate, a senadora justificava o seu projeto de lei como uma tentativa de lançar mão da conjuntura favorável - o tricentenário de Zumbi dos Palmares - para sensibilizar os políticos para a causa negra, sempre secundária com relação a outros temas, como o sindicalismo e a reforma agrária, expressamente citados por ela.

O segundo projeto de lei foi proposto pelo deputado Alcides Modesto (PT/BA), ex-padre católico, historicamente ligado à militância da CPT e à época atuante na situação de conflito de Rio das Rãs, referência fundamental de sua proposta. Esta comunidade enfrentava um grave problema fundiário e, a partir de 1990, passa a solicitar a aplicação do artigo constitucional, sem sucesso em função da falta de regulamentação. Na elaboração desta proposta participaram Domingos Dutra, advogado em conflitos de terra no Maranhão há 12 anos, e Dimas da Silva, assessor jurídico do Projeto Vida de Negro, que já havia atuado na regularização das terras de Frechal. Em sua participação no mesmo seminário, Modesto explicaria estar lançando mão do novo conceito expresso na constituição e na experiência recente das comunidades indígenas, cuja identificação e regularização fundiária ultrapassava a noção tradicional de etnia, para nela incluir sua historicidade.

Em ambos os projetos e em suas defesas, os proponentes concordam em adotar uma postura de conciliação para a unificação dos textos, assim como na crítica às limitações impostas pelo texto do "artigo 68". Mas é na intervenção de outros participantes que a oposição entre as duas propostas revelaria sua dimensão institucional, na qual uma atuação via FCP ou via INCRA passavam a ser vistas como excludentes.

Independentemente dos acordos com a ANRQ e baseada na tese defendida pelo Ministério Público Federal de que o artigo constitucional é "auto-aplicável" - dispensando, por isso, uma lei de regulamentação - a FCP apresentaria uma minuta de decreto presidencial normatizando administrativamente a aplicação do "artigo 68". Tecnicamente,

³² No seminário "Comunidade Quilombola e Preservação Cultural", realizado pela FCP em março de 1998 (Revista Palmares, n.5, 2000:139)

a discussão legislativa era descartada em função de uma interpretação progressista do “artigo 68” (a sua “auto-aplicabilidade”), mas no plano político, o que acontecia era o descarte de todo o debate público acumulado pelo confronto entre os dois projetos de lei. O texto do decreto não refletia, nem aproximadamente, tais debates. Tal minuta de decreto surgiu em meio aos esforços da ANRQ em construir uma alternativa de consenso que unificasse os dois projetos de lei³³:

nisso que a gente estava discutindo, a Palmares aparece com um projeto, com um outro projeto. E aí nos pegou pela perna, nós soubemos por alto que ela estava com esse projeto. Um companheiro nosso que estava em Brasília conseguiu mandar uma cópia, fugiu do controle dela esse projeto. E o que a gente faz? A gente começa a mobilizar todos os setores [...] e aí mandamos uma carta para ela, avisando que era para ela ter cuidado porque não era por aí, porque nós tínhamos contato com pessoas jurídicas que não daria certo. Eu fui em uma reunião conversei com ela [a assessora jurídica da FCP à época] que não daria certo o projeto.
(Entrevista com Ivo Fonseca)

A FCP não suspendeu o projeto para negociações, enviando-o à Casa Civil que, por obrigação regimental, o tornou público por meio de uma consulta no Diário Oficial da União. Ao tomar conhecimento da consulta, a ANRQ a reenviou para todas as outras entidades envolvidas na negociação, manifestando-se contra o texto e solicitando que as outras entidades realizassem suas próprias avaliações críticas. Do ponto de vista da ANRQ, o maior problema com o projeto de decreto da FCP era que, com ele, a FCP passaria a concentrar todos os procedimentos, inviabilizando o avanço dos processos já iniciados por meio do INCRA, como foi o caso de Curiaú (AP). A avaliação era de que ao centralizar tudo na FCP, o movimento perderia a oportunidade de acionar diretamente os diferentes órgãos ligados ao tema, de acordo com a situação da terra a ser regularizada ou com a conjuntura estadual relativa à composição desses órgãos, podendo lançar mão de um governo ou de um corpo técnico mais favoráveis. Além disso, o decreto da FCP não assegurava a conclusão da titulação, já que não previa formas de indenização no caso das terras de domínios particulares. Por fim, a centralização pretendida no plano da regularização fundiária apontava para efeitos mais amplos, que ameaçavam com uma limitação da autonomia dessas comunidades, como se uma tutela - ao modo indigenista - estivesse sendo gestada:

³³ Nesse esforço a ANRQ reuniu em um mesmo documento elementos retirados dos precedentes criados de um lado, pelos procedimentos internos ao INCRA e, de outro, pela legislação estadual do estado do Pará destinada à regularizações de áreas em terras do estado.

Nós conversamos com o Banco Mundial que está no MEC, com a proposta de fazer algumas escolas nos quilombos. O que o cara falou para gente? Que só vai fazer as escolas onde a Palmares der o aval, você entendeu? Quer dizer, o Banco Mundial não vai financiar sem o compromisso de um órgão do governo, então tem que ter o governo para ser o intermediário. Ele colocou lá na reunião no sexto encontro que teve lá em Frechal, ele colocou isso: ‘Rapaz só vamos fazer algum trabalho nas áreas que não esteja em processo de conflito e que esteja também com o aval da Fundação Palmares. (Entrevista com Ivo Fonseca)

No seminário realizado pela FCP em 1998, o representante do INCRA convidado defendia que a regularização das terras de comunidades remanescentes de quilombos deveria ser encarada como uma espécie de reforma agrária especial. Nesse sentido, o artigo não dependeria de regulamentação, já que bastaria aplicar os procedimentos já existentes, adaptando-os de forma a respeitar a idéia de preservação e mesmo de resgate cultural, que deveriam ser viabilizados pela parceria com a FCP. Sobrepondo-se a essa idéia, como era de se esperar, havia o projeto de ampliar a capacidade produtiva dessas comunidades por meio de cursos de capacitação que permitissem a elas serem “introduzidas no mercado”. De fato, o INCRA já havia iniciado processos de regularização de domínios tradicionais e criado um programa especial dedicado ao desenvolvimento de projetos agrícolas e extrativistas em algumas dessas comunidades no Norte e no Nordeste, independentemente de qualquer reconhecimento oficial por parte da FCP. Esse representante lembrava ainda que “a nível de Governo Federal, só existe uma estrutura capaz de proceder à regularização fundiária das terras dos remanescentes de quilombos”, o INCRA.³⁴ Na defesa de seu projeto de regulamentação, a própria Benedita da Silva defendia uma divisão de trabalho semelhante a essa. Evitando assumir um lado no debate entre FCP e INCRA, ela defendia que o INCRA dependia do trabalho de mapeamento da FCP e esta dependia da capacidade técnica para regularização fundiária daquele.

Contrária a essa posição, a FCP continuava insistindo na criação, em alguma medida, dessas condições técnicas para que ela passasse a atender diretamente às comunidades remanescentes de quilombos, não só no plano do mapeamento e da militância cultural e educacional, mas também no da regularização fundiária que, afinal, era o direito e a obrigação estabelecidos na Constituição. O impasse levaria a que, no Encontro de Comunidades Negras Rurais do Nordeste, realizado em Terezina (PI) em outubro de 1999, a ANRQ preparasse um documento ameaçando “cortar todas as relações” com a FCP, caso

³⁴ José Lúcio Xamaica, no seminário “Comunidade Quilombola...” (Revista Palmares n.5,

ela não retirasse o projeto da Casa Civil. A carta, porém, até o final do ano seguinte continuava sem resposta, apontando para uma real ruptura.

Tais discussões impõe uma pauta ao debate que o vincula às disputas internas ao próprio Estado, ao polarizar posições do movimento e das entidades de apoio em torno de qual qual seria o melhor órgão do Executivo a assumir a responsabilidade (e os recursos) pela regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos. Desde 1988, tanto a Fundação Cultural Palmares (FCP) quanto o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) respondiam paralelamente às demandas baseadas no artigo 68 do ADCT. Nesse debate, a oposição entre INCRA e FCP encontravam correspondência na oposição entre um enquadramento dos remanescentes de quilombos como problemática fundiária ou como como problemática cultural. Uma discussão que a princípio parece excessivamente abstrata e formalista, mas que, de fato, traduz estratégias políticas dos próprios movimentos sociais organizados no plano nacional: trazer o tema para o plano já relativamente mapeado da luta pela reforma agrária ou instituir um campo institucional novo no interior do Estado, sobre o qual a FCP passaria a ter o monopólio e para o qual seria necessário prever uma nova estrutura burocrática e normativa, novas verbas e novos quadros, sem dúvida provenientes do movimento negro. Foi em meio a esse debate que começou a ventilar a idéia de que existiria a possibilidade ou risco (de acordo como o interlocutor) de surgimento de uma “FUNAI de negros”, capaz de encaminhar todos os procedimentos relativos ao tema no plano administrativo, sem recurso ao legislativo ou ao judiciário.

A idéia não é produto de uma livre associação. A comparação com a questão indigenista é uma constante, seja quando os interlocutores discutem sobre as próprias comunidades remanescentes de quilombos, seja quando refletem sobre a forma de intervenção estatal sobre elas. Essa sugestão já estava em Almeida (1998:55) de forma positiva, marcou de forma implícita as tentativas de definição por parte dos antropólogos da ABA, assim como permitiu a migração de mediadores e especialistas, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo, que atualmente tem o seu principal foco de atuação na assessoria de comunidades remanescentes de quilombos dos estados do Pará e de São Paulo. Quando porém, essa analogia é utilizada como forma de sugerir a institucionalização da questão nos moldes de um outro indigenismo, ela se revela problemática tanto para pesquisadores,

quanto para juristas e militantes negros³⁵, chegando a ser evocada na forma de um alerta:

eu sou daqueles que defendem a extinção da Fundação Cultural Palmares. Ela não tem sentido de existir, acho que nós não podemos cair nessa armadilha de querer ter uma FUNAI negra [...] vocês que trabalham com a questão indígena sabem o significado da FUNAI hoje para as populações indígenas - e se dermos poder e legitimidade para a Fundação Palmares, nós vamos cair nessa mesma armadilha³⁶

Em novembro de 2000 uma Medida Provisória do Governo Federal, rompeu com a continuidade desses debates aprofundando aquela tendência, para impor uma normatização do artigo em que três elementos ganham destaque. Primeiro, a MP elege a FCP como a única responsável pelo tema, colocando em risco processos já iniciados por outras agências governamentais, como o INCRA. Até meados do ano 2000, a atuação da FCP havia se restringido ao “reconhecimento oficial” dessas comunidades, por meio das Portarias que aprovavam os *laudos antropológicos* e os *memoriais descritivos* de suas respectivas áreas. A MP veio confirmar a tendência em definir o tema como monopólio da FCP. Segundo, a MP estabelece um prazo máximo para o encaminhamento das demandas (outubro de 2001) depois do que elas dependeriam de votação de lei especial. Finalmente, a MP estabelece uma restrição com relação aos critérios de reconhecimento ao estabelecer que a comunidade remanescente de quilombos, para ser reconhecida oficialmente, deverá estar ocupando suas terras pelo menos desde 13 de maio de 1988.

Além de serem considerados inconstitucionais pelo Ministério Público da União, já que limitam a aplicação de um artigo constitucional que não estabelecia qualquer limite cronológico nem tampouco determinava que existisse coincidência entre a ocupação originária e a atual, esses pontos contrariam todo o avanço conceitual estabelecido pela sociedade civil sobre o tema por meio dos debates em torno da “ressemantização”. Ao buscar um monopólio sobre o tema baseada em argumentos culturais; ao estabelecer um determinado procedimento para a identificação étnica dos grupos que passam a ser objeto de sua intervenção, ao produzir uma sistemática de regularização de terras que foge aos parâmetros e recursos técnicos já firmemente consolidados no INCRA para criar procedimentos marcadamente administrativos e, enfim, ao se fazer uma mediadora não só privilegiada, mas pretensamente exclusiva das comunidades remanescentes de quilombos,

³⁵ Conferir os debates no “Seminário Técnico de Mapeamento e Banco de Dados ...” da FCP (Revista Palmares, 2000:62-63) e no seminário “Direitos Territoriais ...” do ISA (cm Leitão, 1999:30, 37-39).

a FCP está efetivamente adotando um modelo de aparelhamento do tema cujo único precedente é a FUNAI.

Divergências: listas nacionais e mapeamentos estaduais

A definição do universo social a que essas disputas institucionais correspondem, no entanto, ainda é largamente indefinido, fonte de divergências contábeis que refletem formas diferenciadas de recortar o objeto, mas também capacidades e competências técnicas diferenciadas para organizar as informações disponíveis. Matéria do nosso terceiro plano de análise.

As comunidades contempladas com o reconhecimento oficial nos termos do artigo 68 do ADCT são atualmente em número de 16, se considerarmos apenas os pareceres da Fundação Cultural Palmares (FCP – Ministério da Cultura) emitidos entre 1995 e 1998. Mas esse número sobe para 25 se acrescentarmos os três “Títulos de Domínio” emitidos pelo INCRA no estado do Pará (um deles incluindo sete comunidades) e para 30 se acrescentarmos os decretos que, independentemente da intervenção ou mediação do executivo Federal, e baseados em uma legislação estadual específica para o assunto, reconhecem oficialmente essas comunidades e seus direitos a terra. Este foi o caso de uma comunidade em Mato Grosso e quatro em São Paulo. Deve-se notar ainda que, apesar de referidas ao mesmo artigo constitucional, oito dessas comunidades reconhecidas por meio das portarias da FCP não são designadas como “quilombos”, mas como “comunidades negras rurais” (Curiaú-AP; Kalungas-GO; Conceição dos Caetanos-CE; Furnas da Boa Sorte-MS; Mangal-BA; Conceição das Crioulas-PE e Parateca e Pau D’Arco-BA), sem que, porém, exista qualquer esclarecimento sobre as causas ou implicações dessa diferença.

Em 1999, a FCP divulgou uma lista com 51 novas comunidades, sobre as quais comprometia-se realizar trabalhos de identificação para o reconhecimento oficial. Na terceira e mais ampla lista nacional disponível até o momento, montada por meio de um levantamento realizado por um projeto do departamento de geografia da UnB, tendo por base um mapa da FCP, o número dessas comunidades foi estimado em 814 para todo o país.

Mas, antes de continuarmos, é preciso apontar para uma importante diferença entre essas listas. As duas primeiras não resultaram de tentativas de levantamentos sistemáticos. São produtos políticos de uma mobilização ainda em crescimento, cujos limites estão por

³⁶ Flávio Jorge, em Leitão, 1999:28

se definir. A lista das 30 comunidades oficialmente reconhecidas não resultou de um “mapeamento”, mas justamente de um movimento de busca e pressão das próprias comunidades. Estas, mobilizadas há anos em função de conflitos fundiários e ambientais que constantemente as ameaçam com a expropriação de seus territórios de domínio tradicional, a partir de 1988 tomaram conhecimento dos novos direitos a que poderiam ter acesso e se impuseram aos governos federal e estaduais como uma realidade incontornável. Da mesma forma, a segunda lista (de 51 comunidades) foi elaborada no âmbito do processo de organização da Articulação Nacional das Comunidade Remanescente de Quilombos, por sua Coordenação Provisória, que assim reuniu as demandas de todas as comunidades que participaram de seu primeiro encontro nacional e dos seus encontros regionais e estaduais. As duas primeiras listas e os seus números refletem, portanto, um determinado momento da mobilização política dessas comunidades, relacionando aquelas que, tendo um conhecimento básico do processo de reconhecimento oficial, encontram-se em condições de apresentar uma demanda nesse sentido. Como vimos no tópico anterior, esse é um critério fundamental na identificação de “comunidades remanescentes de quilombos”, porque implica em que as comunidades estão se identificando a si mesmas dessa forma e em um processo de organização de suas memórias que lhes permite justificar suas demandas.

A terceira lista, ao contrário, tem origem em um Mapa Preliminar da FCP (1997), montado a partir das mais variadas fontes, que em 1999 foi completado com a consulta mais sistemática à Procuradoria-Geral da República e aos representantes do Movimento Negro Unificado de diferentes estados. Apesar de ser resultado de um levantamento sistemático, a lista apresenta apenas os nomes das comunidades e dos municípios em que estão localizadas, não operando outras distinções ou agregando informações. Nela, no entanto, misturam-se informações com origens muito diferentes, que seria preciso distinguir. Parte delas é originada das próprias comunidades ou de documentos por meio dos quais elas formalizam em alguma instância suas demandas, mas outra parte tem origem em estimativas mais ou menos distantes, em hipóteses de pesquisadores, militantes ou simples curiosos. Além disso, a própria definição do objeto mapeado não é clara. Ora o termo “remanescentes de quilombos” é usado como sinônimo de “mocambos”, “comunidades negras rurais” e “terras de preto” (que excluem áreas urbanas), ora é definido como todas as “comunidades negras descendentes de negros escravizados vindos da África, que vivem nos espaços urbanos, periurbanos e rurais do território brasileiro” (Anjos, 1999).

Além do problema relativo à confiabilidade dessas informações tão dispersas, o maior problema desse tipo de levantamento parece ser o de atribuir a uma série de agregados populacionais uma identidade que eles algumas vezes sequer sabem do que se trata e, em outras, eles simplesmente recusam. Nesse caso, os números obscurecem mais do que esclarecem o problema de “quem são” e “quantas são” as comunidades remanescentes de quilombos.

Parece claro que os problemas observados na lista nacional só seriam solucionados por meio de pesquisas participativas, voltadas para universos bem mais restritos e por meio de trabalhos mais pacientes. Tais pesquisas passariam a ser realizadas no Pará (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFGA), no Piauí (Grupo Cultural Coisa de Negro), no Ceará (Projeto Agrupamentos Negros), em Pernambuco (Centro de Cultura Luiz Freire), em Sergipe (Centro D. J. Brandão de Castro e SACI), na Bahia (CPT e ITERBA), no Rio de Janeiro e Espírito Santo (KOINONIA) e em Minas Gerais (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), entre outras. Elas trabalham, em geral, sobre o recorte estadual, mas ainda estão longe de cobrir todos os estados. Algumas têm já mais de dez anos, outras são ainda muito recentes. Algumas contam com uma maior ou menor infraestrutura em universidades ou ONG's, outras são levadas a cabo de forma voluntária, por pesquisadores isolados ou pelo movimento social. Algumas contam com apoio metodológico e teórico de cientistas sociais, outras são feitas de forma mais improvisada, mas por pessoas com grande conhecimento empírico sobre suas regiões. De qualquer forma, são poucas as que apresentam resultados prontos à divulgação, o que não nos permite apresentar uma visão ampla da situação das comunidades negras rurais em todos os estados em que tais pesquisas existem. Por isso, nos concentraremos em quatro pesquisas, bastante diferentes entre si, que ilustram parte da variedade de formas por meio das quais hoje estão sendo encaminhados os “mapeamentos” dessas comunidades.

A primeira, relativa ao Maranhão, foi iniciada em 1988, pelo Projeto Vida de Negro e é realizada em parceria pelo Centro de Cultura Negra (CNN) e pela Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH). Sua equipe é constituída basicamente por militantes do movimento negro, apoiados por outros técnicos, advogados e cientistas sociais. No seu caso, a pesquisa sobre as comunidades se faz indissociável de um trabalho pedagógico, assim como de fomento às suas organizações locais e estaduais, do que resultam periódicos encontros estaduais e micro-regionais, além de dois processos de titulação de comunidades remanescentes de quilombos largamente documentados em livro.

Em lugar das 162 comunidades apontadas na lista do levantamento FCP/UnB, o Projeto Vida de Negro identificou 401 *comunidades negras rurais* distribuídas por 62 municípios do estado. Destas, 143 já foram identificadas como *comunidades negras rurais quilombolas*, sendo que 20 delas estão tendo assessoria técnica e 17 já têm processos jurídicos e antropológicos instituídos, 13 deles no âmbito estadual - resultado de um convênio entre o instituto de terras do estado e organizações da sociedade civil ligadas ao movimento negro. Além das comunidades, foram mapeados também, a partir de levantamentos documentais, 24 municípios com registros de quilombos entre 1832 e 1880.

Criado em 1988, a partir de experiências acumuladas desde 1986, por meio da organização do primeiro Encontro de Comunidades Negras do Maranhão, o PVN tinha como objetivo inicial o levantamento das formas de uso e posse da terra, das manifestações culturais, religiosas e da memória oral das chamadas “terras de preto” sobre os períodos de escravatura e pós-abolição. Nesse sentido, o projeto realizou inventários com informações levantadas em sindicatos, casas paroquiais e em bibliotecas, mas também por meio de encontros regionais e micro-regionais de comunidades negras rurais, como o de 1988, em que se discutiu o tema “A falsa abolição”, em oposição às comemorações oficiais pelo centenário da abolição.

A partir de 1991 o PVN passou a intervir também jurídica e institucionalmente pela legalização das terras das comunidades que apresentavam problemas fundiários, revendo que, apesar de remeterem à época da escravidão, a luta dessas comunidades pela terra tem origem em meados do século XX, quando passam a ser atacadas por grileiros e grandes proprietários. Assim, os levantamentos passaram a se concentrar não na distante história pré-abolição, mas em uma história bem mais recente, esta sim fundamental na definição dos grupos e suas demandas. Nos povoados dos municípios de Itapecuru Mirim e Codó, por exemplo, esta história está pontuada de tentativas de expropriação territorial por parte dos poderes locais desde os anos 1930. Os enfrentamentos das comunidades dos municípios de Brejo e de Buriti contra invasores, registradas desde 1940, resultam na morte de moradores nos anos 60 e, a partir de 1972, as tentativas de expropriação vividas pelas comunidades do município de Presidente Vargas, tornou-se crítica, prolongando-se até hoje. Em Juary (Turiaçu) e em Itamaratatiua (Alcântara), os negros ainda resistem a tentativas de grilagem, acompanhadas de ameaças de pistoleiros desde 1977. Os levantamentos mostram também que, além desses opositores, tais comunidades enfrentam a hostilidade aberta do próprio Estado, por meio do policiamento ambiental do IBAMA, que passou a impedir-lhes o acesso aos recursos florestais, que são franquizados, porém, aos

funcionários de grandes empresas, a título de lazer.

Assim, tendo origem no trabalho de militância pela organização e conscientização das comunidades negras, ligado sobretudo a questões culturais, o PVN tornou-se um projeto de “mapeamento” para em seguida instituir-se como um instrumento de luta jurídica no plano agrário. Disso resultando a criação da Reserva Extrativista Quilombo do Frexal (município de Mirinzal) em 1992.³⁷

A segunda experiência de mapeamento que destacaremos se dá no Pará, realizada por uma iniciativa desenvolvida em duas frentes: pelo convênio entre o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA-UFPA) e o Governo do Pará e pelo projeto de pesquisa do mesmo NAEA-UFPA, financiado pelo CNPq, ambos entre os anos de 1998 e 2000. Em 1997 o governo do Pará havia criado um Grupo de Trabalho formado pelos órgãos oficiais ITERPA, SECTAM, SECULT, SAGRI e por entidades representativas do movimento negro e do movimento camponês, como a ARQMO, o CEDENPA, a CPT e a FETAGRI, que concluiu pela necessidade de promover estudos sobre as “comunidades remanescentes de antigos quilombos”. O ponto de partida do projeto foi o levantamento organizado em parceria pelo Centro de Cultura Negra do Pará (CEDENPA) e pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais e apresentado no *1 Encontro de Comunidades Negras Rurais* do estado, em 1998. A partir daí, o projeto identificou 253 comunidades, distribuídas por 31 municípios, agrupados em cinco regiões de concentração. O aspecto de maior destaque no relato disponível sobre o projeto é justamente a natureza social e politicamente produtiva do próprio levantamento:

as experiências dos grupos da região do Trombetas e a divulgação das primeiras titulações de terras de quilombos, a partir de 1995, alimentavam expectativas de atores dispostos a lutar pela sua permanência em territórios ancestrais...
[...] O movimento da pesquisa quase que é obrigado a acelerar-se e, à medida que sua execução progride, ele produz novos processos internos de mobilização. (Marin e Castro, 1999: 73 e 75)

Assumindo um caráter explicitamente “estratégico”, como uma “sociologia da ação”, a pesquisa tinha simultaneamente por objeto e por objetivo o processo de mobilização e organização daqueles grupos, levantando reflexões acerca da relação entre

³⁷ Informações retiradas dos documentos “Projeto Vida de Negro: 10 anos de luta pela regularização e titulação das terras de preto no Maranhão” do Centro de Cultura Negra e da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (1998, 52 p.) e “Flagrantes de uma História 1979-1999” da SMDDH (1999, 54p.).

território e narrativas memoriais. A própria seleção dos grupos que, daquele universo de mais de duzentas comunidades, seria objeto de estudos mais aprofundados, foi decidida por consulta à militância dos grupos mobilizados naquelas cinco regiões. Como resultado desse procedimento, entre 1995 e 2000, onze “comunidades negras rurais” já haviam sido tituladas. Apenas duas por meio do reconhecimento oficial da FCP e nove por meio de procedimentos administrativos do Instituto de Terras do estado (ITERPA), como base na legislação estadual criada a partir do “artigo 68”. Número de titulações elevado em comparação com as 18 áreas tituladas por iniciativa da FCP em todo o país.

De forma semelhante à experiência do Maranhão, a experiência no Pará tem origem no trabalho de militância pela organização e conscientização das comunidades negras, mas surge ligado sobretudo às questões fundiárias e viabilizado por um projeto de “mapeamento” eminentemente acadêmico e oficial, gestado internamente à própria máquina do estado, e apenas orientado em termos políticos pela militância, resultando na experiência mais produtiva em termos do número de comunidades regularizadas, assim como na extensão da área por elas abrangida.

A terceira experiência, relativa aos três estados do Sul (SC, PR e RS), consiste em um projeto do Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER) da UFSC, iniciado em 1994. Dessa pesquisa resultaram várias publicações acadêmicas, dissertações de mestrado, teses de doutorado, além dos laudos antropológicos. Além desses resultados já publicados, o grupo prepara um trabalho mais amplo, com uma visão de conjunto das comunidades listadas.

Na região Sul, para a qual a citada lista nacional apontou a existência de 12 comunidades remanescentes de quilombos, o levantamento realizado pelo NUER da UFSC localizou notícias sobre 102 *comunidades negras*, dentre as quais 63 já foram visitadas e preliminarmente identificadas. Distribuídas por 40 municípios de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná, 37 delas são rurais e 33 (rurais ou urbanas) ocupam suas terras há cem ou mais anos³⁸

Os acúmulos que permitiram esse levantamento surpreendentemente extenso para estados tidos como estranhos à história da escravidão, começaram com um projeto sobre

³⁸ Dados gentilmente fornecidos pela equipe do NUER-UFSC, a quem agradeço na figura de sua coordenadora, Ilka Boavventura Leite. Dos números apresentados é necessário notar a exceção da comunidade de São Sebastião, do município de Palmas (RS), a única classificada como urbana que apresenta um tempo de ocupação das terras de mais de cem anos (250 segundo informações do NUER).

Comunidades Negras de Santa Catarina, realizado entre 1986 e 1988, do qual resultaram três dissertações de mestrado, sobre três dessas comunidades. Ao ser retomado entre 1994-96, tais levantamentos do NUER se estenderam para os estados vizinhos. Primeiro, por meio de uma enquête enviada a todas as prefeituras dos três estados, assim como a diversos agentes pastorais e representantes do movimento negro. Depois, por meio de “visitas de identificação”, cujo objetivo principal era confirmar as informações levantadas, “identificando *in loco* as potencialidades para futuras pesquisas”. A equipe do NUER deixa claro não considerar tais visitas suficientes para a caracterização ou não dessas áreas como “remanescentes de quilombos”, ainda que toda a sua problemática estivesse muito orientada por esse novo conceito. Antes pretendiam identificar a presença de grupos ou famílias negras organizados em torno de um “território-memória”, de um estilo de vida e de um projeto de auto-reprodução, que definiria um espaço de alteridade, uma *territorialidade negra*, que não é apenas fundiária ou agrária. Tendo em vista essa definição alargada do problema investigado, e a força pela qual o contraste étnico é marcado nesses estados do Sul, tal levantamento não pôde se restringir às comunidades rurais, incluindo também as da periferia urbana.

O levantamento localizou 44 agrupamentos em 24 municípios de Santa Catarina, 39 agrupamentos em 34 municípios do Rio Grande do Sul e 16 agrupamentos em nove municípios do Paraná. A equipe do NUER realizou “visitas de identificação”, respectivamente em 36, 17 e 10 agrupamentos desses estados, percorrendo um total de 40 municípios. Dentre os agrupamentos visitados, 37 foram classificados como “rurais” e apenas um ocupava “área de marinha”, somando mais de 7.840 pessoas (oito dos agrupamentos visitados ainda não dispõem de estimativa demográfica), distribuídas em grupos que vão dos 4 habitantes (no município de Governador Celso Ramos – SC) até a casa dos 2.000 (no município de Guarapuava – PR). Guardando essas enormes variações e a falta de estimativas para algumas comunidades, a média do número de habitantes pelo número agrupamentos rurais de negros é de 140 em Santa Catarina, 250 no Rio Grande do Sul e 448 no Paraná.

Com relação ao tempo de ocupação das terras em que se situam, foi possível identificar 24 comunidades rurais e nove comunidades de periferia urbana com mais de 100 anos, assim como oito rurais e sete de periferia urbana com uma ocupação que vai dos 50 aos 100 anos. Isso significa que mais de 70% dos agrupamentos negros rurais de Santa Catarina, 40% do Rio Grande do Sul e 70% do Paraná já identificados, perfazendo um total de mais de 7.300 pessoas, ocupam suas terras há 100 anos ou mais. A quase totalidade

desses agrupamentos vive conflitos fundiários, isto é, estão ameaçadas de serem expulsos de suas terras e encontram-se em luta pela garantia do seu direito a elas.

Assim, no caso desse mapeamento, que compreende toda a região Sul, a opção foi pelo levantamento extensivo, marcado por critérios que não são nem tão claramente políticos, nem vem acompanhado por nenhuma atividade de formação, conscientização ou criação de redes de relações, como no Maranhão. O relativo distanciamento da abordagem acadêmica baseia-se na expectativa de descrever tais agrupamentos como eles se encontram no momento em que estão sendo “visitados”, assim como o complexo jogo de exclusões e inclusões a que eles estão submetidos em sua interação com a sociedade regional. Por isso, ainda que a citada definição de “territórios negros” aponte para uma abordagem política, isso não leva diretamente a uma atuação política. Isso não deve obscurecer, no entanto, o impacto que tais levantamentos já começam a apresentar sobre o movimento negro desses estados e, por meio deles, sobre as próprias comunidades mapeadas³⁹.

A quarta experiência, relativa a São Paulo, concentrou-se no ano de 1996, como atividade do Grupo de Trabalho criado pelo governo do estado em resposta a demandas das próprias comunidades e constituído de técnicos de diferentes órgãos da administração pública. Dela resultou, além da lista de comunidades, uma legislação estadual especificamente voltada para o tema e uma série de propostas de procedimentos administrativos. O GT surgiu como uma resposta do governo do estado às demandas das comunidades do Vale do Ribeira. Ameaçadas de deslocamento, em função da construção de diversas Usinas Hidroelétricas de Tijuco Alto, Funil, Batatal e Itaóca, no final dos anos 1980 essas comunidades começaram a se reunir com o apoio de um grupo da Igreja Católica do município de Eldorado para discutir sua situação e suas atitudes frente às Hidroelétricas, levando-as a formarem, em 1991, o MOAB – Movimento dos Ameaçados pelas Barragens do Vale do Ribeira. Desde esse primeiro momento, as reivindicações do MOAB eram “Terra Sim, Barragem Não”, “Pela Regularização Fundiária do Vale” e pelo cumprimento de seus direitos constitucionais como remanescentes de quilombos.

³⁹ A questão da “visibilidade e invisibilidade” dessas populações foi abordado em Leite (1996) e Oliven (1996) e constitui um problema de grande relevância quando se discute que destino e que formato dar a esses mapeamentos. Se a visibilização no plano geral, restitui a dignidade dessa população como um todo, ela pode ter efeitos perversos, quando se trata de situações pontuais. O fato de ser anunciada como uma comunidade que pode vir a ser reconhecida como remanescente de quilombo, pode gerar, como tem acontecido, reação da parte dos poderes e proprietários vizinhos no sentido de acelerar o processo de apropriação daquela comunidade.

Tendo em vista esse último objetivo, o MOAB, a Diocese local e a CPT formaram uma equipe para realizar o levantamento das comunidades quilombolas do Vale. Mais tarde essa iniciativa seria reforçada pelo inquérito civil aberto pelo Ministério Público do Estado (Portaria n. 5 de 06.05.1996) que visava adotar e fazer adotar pelos órgãos públicos competentes, todas as medidas necessárias para a identificação e demarcação física das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira. Quase simultaneamente, a Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania criou um Grupo de Trabalho (Decreto Estadual 40.723/96) com objetivos semelhantes, mas mais amplos, que incluíam o mapeamento que cobrisse todo o estado, assim como estudos que viabilizassem “a plena aplicabilidade dos dispositivos constitucionais, que conferem o direito de propriedade aos *remanescentes das comunidades de quilombos em território paulista*”. Esse GT foi constituído de representantes de diversas secretarias estaduais e agências governamentais responsáveis pelas temáticas fundiária, de cidadania, de patrimônio histórico, da população negra, além da OAB e do Fórum Estadual de Entidades Negras.

Depois das pesquisas bibliográficas e consultas a diversos pesquisadores, o GT oficiou todas as prefeituras e presidentes das Câmaras Municipais Paulistas e pessoas e entidades ligadas ao movimento negro, solicitando informações sobre a existência de *remanescentes das comunidades de quilombos*. Finalmente, a partir dessa lista preliminar, organizou pesquisas de campo para registrar a “auto-identificação do grupo/indivíduos na condição de quilombolas” e suas “territorialidades”. Nesse caso, a noção de territorialidade tem um conteúdo bastante material e exclusivamente agrário, sendo pensada como a efetiva ocupação e exploração agropecuária, florestal e extrativista do espaço geográfico, de acordo com práticas tradicionais de cultivo (como o rodízio de terras), ainda que incluía também os usos relacionados à recreação, à mitologia e simbologia e às áreas necessárias à perambulação entre as famílias do grupo.

Tais trabalhos levaram a uma lista de 23 comunidades, distribuídas por nove municípios paulistas, num total de 805 famílias e 43.700,65 ha. Delas, 20 comunidades, com 728 famílias e 42.454,33 ha, estão localizadas no Vale do Ribeira, distribuídas por 6 municípios. Todas estão sobrepostas a áreas reservadas, como a Área de Proteção Ambiental da Serra do Mar, o Parque Intervalas e a Zona de Preservação da Vida Silvestre, muitas localizam-se sobre terras devolutas (algumas sob litígio com pretensos proprietários) e a maioria delas está sob a área de influência dos lagos planejados das Usinas Hidrelétricas. A menor comunidade é a de João Surra, com duas famílias e 48,40 ha. e a maior é a de Nhunguara, com 105 famílias e 6.500 ha.

Além da lista, o GT produziu uma série de propostas para o encaminhamento legal e administrativo da regularização fundiária dessas comunidades. Com relação à situação dominial das comunidades, o GT propôs a outorga de “permissões de uso” no caso das terras estaduais. Propôs uma minuta de projeto de lei (promulgada como lei 9757 de 15.09.1997) adequando a legislação estadual de “legitimação de posse em terras devolutas” à situação de *remanescentes das comunidades de quilombos*. E propôs ainda uma minuta de decreto (promulgado como decreto 41.774/97) criando um programa especial de atuação do governo paulista para firmar parcerias com os municípios, no caso das comunidades incidirem em terras devolutas municipais, e com a União, no caso das terras particulares. Com relação à sobreposição dessas comunidades em áreas de proteção ambiental, o GT propôs a aceitação da ocupação das comunidades, a revisão dos limites das unidades de conservação (quando necessário) e a elaboração de planos e oferta de assessoria para manejo sustentado.

Voltado menos para um conhecimento substantivo e aprofundado das comunidades (seja para a promoção de sua organização social ou para toma-las como fonte de reflexão teórica), que para a elaboração de respostas do Estado, a contribuição desse trabalho está na elaboração de uma sistemática de abordagem técnica e juridicamente consistente, assim como de mecanismos legais e administrativos que constituem importantes precedentes para outros estados, servindo na prática, como uma alternativa real a toda discussão acerca da regulamentação do artigo 68 do ADCT ao nível federal.

Os leves deslocamentos na forma desses trabalhos designarem os grupos a que se dirigem tornam-se significativos. Se os documentos do PVN e do NAEA-UFPA falam inicialmente em *comunidade negra rural quilombola* ou em *comunidades remanescentes dos antigos quilombos*, ajustando-se a seguir à expressão *comunidade negra rural*, isso expressa a extensão de seus interesses e a forma pela qual as demandas do movimento social foram se tomando progressivamente mais claras e incorporadas a eles, ao mesmo tempo que aponta para um trabalho de releitura histórica da região (que vai do levantamento das memórias locais até a recuperação do papel regional da “balaiada”) que, por meio da militância, leva a uma “quilombização” das comunidades negras rurais.

No caso do NUER, ainda que o rural continue sendo privilegiado na produção das pesquisas, a opção pelo termo *comunidade negra* sem outros qualificativos, aponta para uma particularidade do contexto social dos estados do sul, onde o forte contraste étnico levou à perpetuação de comunidades relativamente auto-contidas tanto no meio rural quanto no meio urbano. De outro lado, ao flutuar em direção aos termos *território ou*

territorialidade negra, tais trabalhos buscam atribuir um estatuto teórico ao material levantado, em diálogo com a etnologia, que aponta para um campo mais vasto de questões relativas à construção de “espaços sociais”, ligados ou não a uma base fundiária e, portanto, relativamente independentes da “luta pela terra”.

Finalmente, no caso do GT paulista, a designação privilegiada expressa como o interesse dos seus trabalhos está menos em se colocar problemas (analíticos ou políticos) sobre a forma e natureza dessas comunidades, que em dar resposta aos problemas jurídicos e administrativos que permitam responder às demandas já formuladas por elas. O fato de falarem de dentro do Estado e de buscarem sobretudo o enquadramento mais adequado e livre de contestações, fez com que o termo utilizado, quase sem variações, repetisse estritamente a fórmula constitucional dos *remanescentes de comunidades de quilombos*.

O nome e a nomenclatura

Apesar dessas variações nas formas de denominar os grupos que se mobilizam a partir das oportunidades abertas pelo “artigo 68”, e que respondem às particularidades tanto das regiões quanto das próprias iniciativas de mapeamento, é possível identificar dois núcleos teórica e ideologicamente problemáticos na delimitação do conceito de “comunidades remanescentes de quilombos”. O primeiro dentre eles a ser analisado é instituído de forma irrefletida e aparentemente não problemática, quase como um hábitus semântico, mas que o paralelo com a situação indígena ajudará a objetivar. O segundo, ao contrário, se apresenta como fruto de uma reflexão propriamente teórica. Mas sua utilização, como veremos, tem implicações práticas que ultrapassam em muito o campo acadêmico: funciona como instrumento de ruptura no campo das genealogias políticas do tema; institui um paradoxo metodológico; abre uma fragilidade argumentativa no diálogo com o campo jurídico; e, apesar de seu lastro teórico, exige constantes adaptações retóricas, ora do “objeto” ao discurso, ora o inverso.

Remanescentes e quilombos contemporâneos

O uso do termo qualificativo *remanescentes* está menos relacionado a uma estratégia argumentativa do que a um *habitus* semântico que emerge da própria linguagem e prática dos aparelhos de Estado e que introduz o tema dos “quilombos contemporâneos” em um certo “senso prático”.

Não deve ter passado despercebido que o termo escolhido pelos legisladores na formulação do "artigo 68" é o mesmo utilizado para descrever a situação das comunidades indígenas do Nordeste, principalmente pelos agentes que estavam em ação no momento das primeiras *emergências*, ao longo das décadas de 1930 e 40. A coincidência na opção que os agentes políticos, administrativos e judiciais fizeram pelo uso do mesmo termo chave "remanescentes" para essas duas situações não é acidental, apontando tanto para os constantes rearranjos classificatórios de que falávamos anteriormente, quanto para a posição análoga, talvez homóloga, que essas situações ocupam frente às agências estatais e ao senso comum acadêmico. A compreensão desse termo, aparentemente evidente, que forma uma categoria sociológica, histórica e juridicamente tão obscura, deve explorar justamente o paralelo com a situação dos caboclos nordestinos que, a certa altura, convertem-se em indígenas.

No processo de emergência dos índios do Nordeste o emprego do termo "remanescentes" respondeu, antes de mais nada, à necessidade de torná-los nomeáveis, adjetivando-os de forma a que se fizessem visíveis e aceitáveis. A pergunta que parece ter se imposto aos que realizavam a mediação entre aquelas populações, o órgão indigenista e os "direitos", parece ter sido a de *como*, afinal, designar grupos de *caboclos* que se supunha terem ancestrais indígenas aldeados, sem incorrer na imprecisão dificilmente aceita à primeira vista (não só na década de 1930, mas ainda hoje), de simplesmente designá-los por *índios*, já que eles "não possuíam mais", como explicitou um daqueles mediadores, os "sinais externos" reconhecidos pela "ciência etnológica" (Arruti, 1996).

Nos primeiros documentos do órgão indigenista e nos textos dos primeiros folcloristas/etnólogos sobre os grupos do Nordeste fica clara a indecisão na escolha da categoria atenuante mais adequada, levando à alternância e combinação de "caboclo", "descendentes indígenas", "remanescentes indígenas" e outras variantes, onde o "indígena" podia ser substituído por designações étnicas ou toponímicas. Essa indecisão, no entanto, com o tempo cedeu lugar a um franco predomínio do termo "remanescentes"⁴⁰, categoria que se mantém presente ainda hoje nos textos e discursos de autores e personagens que, através dela, acabam por criar uma categoria especial de *índios* e reconhecer um padrão particular de "indianidade"⁴¹. Uma adequação de vocabulário que permitiu a imediata

⁴⁰ Busquei demonstrar a construção desse predomínio na análise sobre a atuação do órgão indigenista oficial durante o período entre 1930 e 1940 no Nordeste (Arruti, 1996).

⁴¹ Reaproprio-me aqui, como certa liberdade, do termo "indianidade" utilizado por Oliveira Fo.

inclusão daquelas populações no novo código de direitos através do *status* jurídico de *índios* (decreto no. 5.484 de 1928), mas sem ofender os "sinais externos" que indicavam o contrário.

Nesse contexto, referir-se a eles como descendentes indígenas parece não ter se adequado perfeitamente aos objetivos da mediação, já que em seu uso comum⁴², a "descendência" pode estar referida a um lugar de origem (região ou nação), a uma raça, religião ou etnia, sem que isso implique que o sujeito desta descendência seja efetivamente membro da categoria, grupo, lugar ou religião a que a descendência faz referência. Mesmo no seu uso antropológico, a idéia de "descendência" deposita força na posição do ancestral, mais que na do que dele descende, não estando implícita aí qualquer transmissão imediata de direitos.

Estabelecia-se, assim, um compromisso entre uma visão culturalista e outra legal de cultura, de tradição e de identidade. De um lado, o culturalismo não admitia reconhecer naquela ausência de cultura e tradições puras um valor etnológico próprio, mas apenas relativo ao passado, tomando aqueles grupos em termos de sincretismo e valorizando-os, portanto, não como índios, mas como representantes típicos de uma herança cultural em desaparecimento. De outro lado, o código civil e o decreto de 1928 afirmavam direitos aos indígenas pensados em sua presencialidade, não introduzindo nesses direitos qualquer sentido puramente hereditário. Para se ter direitos e tutela era preciso ser silvícola, e não apenas descender deles.

A fórmula "remanescentes" funciona como a solução classificatória através da qual admite-se a presencialidade do *estado* de *índio* naqueles grupos, sem deixar de reconhecer neles uma *queda* com relação ao modelo original: os *remanescentes* são uma espécie de

(1988) para o contexto amazônico. Conforme este autor, a "indianidade" designa uma determinada forma de ser e de conceber-se "índio", no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar. Associado a uma determinada imagem do que deve ser o "índio", a "indianidade" pode ser descrita como um padrão de interação e de comportamento criados por meio da instituição e atuação de aparelhos burocráticos de origem estatal, que estabelecem procedimentos estandarizados para lidar com a diversidade indígena. A indianidade tem lugar justamente quando o modelo acaba por se impor à realidade e o indivíduo, ou grupo étnico passam a assumir o modelo imposto pelo órgão como sua realidade ou como seu próprio modelo de comportamento. Ainda que esse movimento entre homogeneidade e heterogeneidade não seja linear e mesmo no interior da padronização exista o movimento no sentido da diferenciação - como são exemplo os grupos nordestino e em especial os que reivindicam a filiação a um mesmo "tronco velho", como as "pontas de rama" Pankararu - a indianidade ajuda a identificar um dos efeitos fundamentais da relação entre grupos indígenas e aparelhos de Estado.

⁴² Neste caso, os vocabulário sociológico e antropológico, também aproximam-se do uso vulgar da categoria (Cf. Freedman, 1986).

índios caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos, "sobras", "restos", "sobejos" (Mirador, 1980). Neles se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, sem que, no entanto, seja negado seu direito ao estatuto legal. Uma solução classificatória sustentada por uma narrativa bem delimitada (ainda que implícita), que fala do destino daqueles grupos em termos de um processo evolutivo: do estado de "bom selvagem", puro, natural, até o de civilizado ou, caso não fossem submetidos à tutela que devia orientar e regular essa transição, ao estatuto de degradado, que perde sua cultura e não consegue ser inteiramente absorvido pela civilização, passando a ocupar um espaço dedicado aos excluídos e desajustados.

Ao apontar para os seus laços com o passado e não com o futuro desta linha mutacional, o termo "remanescentes" reserva ou resgata para aqueles grupos indígenas alguma positividade, sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear. No caso dos agrupamentos negros rurais é possível reconhecer função semelhante. No "Artigo 68", o termo "remanescentes" também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, onde a descendência não parece ser um laço suficiente. De forma semelhante à dos grupos indígenas, o emprego do termo implica, no limite, na expectativa de encontrar nas comunidades atuais formas atualizadas dos antigos quilombos, ainda que em função do lugar espelhado que o negro ocupa com relação ao índio, isso inverta o valor atribuído àquelas "sobras" e "restos" de formas antepassadas.

Se entre os indigenistas o termo serviu para relativizar o exótico, o isolamento e a continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma (ainda que por caminhos tortuosos, que acabavam por reafirmar a crença no modelo), no caso das "comunidades negras rurais" (a representação que se faz delas, está claro) seu emprego tende justamente a uma afirmação ou produção destas idéias. Principalmente porque, a partir da década de 1970, como vimos, quando a renovação historiográfica voltou-se para os movimentos populares e para a "história dos de baixo" e da sua "resistência", a retomada do tema dos quilombos transformou-os em símbolos da recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica e, em alguns casos, do próprio capitalismo.

Em segundo lugar, o termo "remanescente" introduz um diferencial importante com relação ao outro uso do termo "quilombo" presente na Constituição brasileira de 1988. Nele o que está em jogo não são mais as "reminiscências" de antigos quilombos (documentos, restos de senzalas, locais emblemáticos como a Serra da Barriga etc.) do artigo 215 (Seção II "Da Cultura), mas "comunidades", isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que "estejam ocupando suas terras", como diz o artigo 68. Mais do que isso, diz

respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado. Portanto, o que está em jogo em qualquer esforço coletivo pelo reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombos são sempre (até o momento⁴³) os conflitos fundiários em que tais comunidades estão envolvidas, e não qualquer desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do “mundo africano entre nós”, que foram os quilombos históricos.

Ao serem identificados como “remanescentes”, aquelas comunidades, em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida. Considerado isso, o “artigo 68” também aponta para a necessidade de interromper um processo aparentemente inevitável, que vai do “Estado africano” ou da “sociedade guerreira”, até o “bairro rural” ou “isolado negro”, marcado pelo perigo da degradação, relativa à perda de suas características culturais, que não é compensada pela plena integração econômica e social à sociedade nacional, insistentemente “branca”. Da mesma forma que entre os remanescentes indígenas, tais suposições implicadas no termo colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*: em se tratando de *remanescentes* o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento de um *processo histórico de espoliação*.

O uso do termo em ambos os casos implica, para a população que o assume (indígena ou negra), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário. Lugar a partir do qual é possível

⁴³ É preciso fazer uma ressalva. A existência de uma pauta oficial e a necessidade de apresentar números que demonstrem uma efetiva atuação governamental na área, somados à transformação do “reconhecimento” em um campo de atuação profissional já resultaram em experiências de nomeação oficial feitas à revelia de qualquer demanda ou até mesmo de qualquer desejo ou consentimento do grupo, como foi o caso das áreas do estado do Rio de Janeiro. Nesses casos, a relação entre custo (tempo de contato com o grupo e de estudos bibliográficos e documentais) e benefício (o pró-labore do pesquisador e as estatísticas oficiais da FCP) tem mesmo estimulado que as áreas selecionadas para laudos estivessem livres dessas características conflituosas. Em mais de uma situação naquele estado (por exemplo, São José em Valença e Santana em Quatis) foi a nomeação oficial e a descontinuidade do processo pela FCP que criou os conflitos atualmente

produzir um *retorno* com relação àquele *eixo de mutações* de que falávamos no início desse capítulo. Em ambos os casos, trata-se de reconhecer naqueles grupos, até então marginais, um valor cultural absolutamente novo que, por ter origem em outro quadro de referências, era até então desconhecido deles mesmos.

Por força de uma analogia ou mesmo de um *habitus* administrativo (já que não explícito ou elaborado) o termo “remanescente”, no caso dos quilombos, pôde servir ao final, como expressão formal da idéia de contemporaneidade dos quilombos.

Auto-atribuição e etnicidade

Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga ‘eu sou quilombola’. Só quando há autoconhecimento, autodiscussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base - aí sim você vai encontrar. Mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo.

[...]

Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um trabalho do movimento negro, com pesquisas e documentos. Conseguimos documentos desde 1792 e eles explicam para agente que naquela época existiam quilombos naquelas localidades. Vimos, então, que ali existiu um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos nós fôssemos do fazendeiro, alguém era revolucionário e a minha família era revolucionária porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola.⁴⁴

O argumento antropológico que defende a *ressemantização* do termo quilombo para afirmar sua contemporaneidade entre os “remanescentes”, recorre à afirmação de uma identidade coletiva definida pela “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (ABA, 1994). A referência teórica fundamental dessa definição, expressamente citada naquele documento, é conceito de “grupos étnicos”, que delimita os grupos “remanescentes de quilombos” como “um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, segundo a definição de Fredrick Barth (1969).

Esse conceito viria de encontro justamente à necessidade de romper com o “ato dissimulado de imposição” de um significado para quilombo que reproduziria acriticamente ou a legislação repressiva dos século XVIII (Almeida, 1996) ou as idealizações e substancializações de um movimento negro ainda profundamente referido ao modelo palmarino. No lugar disso, propõe-se que se reconhecessem as “novas dimensões

vividos pelos grupos.

do significado atual de quilombos”, que “tem como ponto de partida, situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas sobretudo por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria” (Almeida, 1996:11). Isto é, as “autoevidências intrínsecas à ideologia escravocrata e aos preceitos jurídicos dela emanados” (Almeida, 1996:15) devem ser substituídas pelas autoevidências emanadas da ideologia contemporânea dos movimentos sociais (camponeses) que tem nesse tipo de evento histórico e na “reivindicação pública do estigma” relacionado a ele, uma “forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata” (:17). Assim, o “artigo 68” teria “como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela ampliação da lei reparadora dos danos históricos” (:17).

A etnicidade não marcaria nem o reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos e nos costumes e cuja explicação estaria no passado, nem responderia a recortes tão genéricos como os de cor, nem remeteria a grupos tão bem delineados quanto os “isolados negros”. A sua análise não deveria recair sobre a cultura, mas sobre os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo, que regula as relações entre aqueles que fazem parte e entre estes e aqueles que não fazem. Segundo essa interpretação antropológica, a etnicidade e os próprios remanescentes de quilombos deveriam ser pensados a partir de uma atitude positiva e propositiva, por meio da qual seriam produzidas demandas e um projeto comum⁴⁵, ou seja, cuja vinculação e razão de ser estria no futuro e não no passado.

Voltando ao ponto fundamental destacado por Weber (1991), o sociologicamente relevante no uso da categoria etnicidade seria sua remissão ao movimento de um determinado agregado no sentido da constituição de uma unidade política. As “fronteiras” e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras, isto é, os limites que emergem da diferenciação estrutural de grupos em interação, do seu modo de construir oposições e classificar pessoas, é o que passa a ser social, simbólica e analiticamente relevante (Barth, 1969).

No lugar de uma definição que corresponde a uma enumeração de itens

⁴⁴ Ivo Fonseca no “Seminário Técnico de Mapeamento...” da FCP (Revista Palmares, 2000: 77-8).

⁴⁵ Falar desta unidade de ação não deveria implicar no desconhecimento de todo o processo de disputas internas e faccionalismos que a própria instituição do grupo político normalmente acarreta.

substantivos, estabelecidos de um ponto de vista externo (no caso histórico e arqueológico), o conceito de grupo étnico impõe uma definição de remanescentes de quilombos calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de *contrastividade*, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre pela oposição (no caso, o conflito fundiário) a um outro. O conceito de grupo étnico surge, então, associado à idéia de uma afirmação de identidade (quilombola) que é sintetizada pela noção de *autoatribuição*, como ocorre no caso indígena. Basta lembrar que o marco teórico da etnicidade já havia sido plenamente adotado no Brasil desde os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1976 [1971]) e Carneiro da Cunha (1986 [1979]), da mesma forma que a sua redução à fórmula da *autoatribuição étnica* se consolidaria, a partir daí, em torno à militância contra a imposição, por parte do órgão indigenista oficial, de critérios externos e substantivos (no caso, a aparência, os itens culturais e mesmo o exame de sangue), que ameaçavam suprimir os direitos de grupos indígenas.

Essa leitura pragmática da identidade étnica disseminou-se rapidamente, passando mesmo a constar das listas de itens ou critérios de identificação das comunidades remanescentes de quilombos. Em um texto do ex-advogado do PVN, ela surge como o primeiro item de uma lista:

1. Essas comunidades, encontradas em todo o território nacional, podem ser caracterizadas na medida em que seus habitantes se utilizam de categorias de autodefinição e/ou de autoatribuição, que funcionam como elemento gerador de identidade a esses grupos sociais, invariavelmente autodenominados como “pretos” e que se proclamam pertencentes a um certo território (Silva, 1997:61)

Da mesma forma, esse critério consta da lista descrita pela coordenadora do programa de produção de laudos antropológicos para o reconhecimento oficial de comunidades remanescentes de quilombos da FCP. A fórmula sucinta da “autodefinição dos agentes e da coletividade” passa a ser um dos itens da “definição operacional de quilombo”⁴⁶. Esboçado esse segundo plano da ressemantização, cabem algumas observações.

Primeira observação: o efeito politicamente mais relevante desse aspecto da

⁴⁶ Esse é um dos exemplos em que a aparente irrelevância teórica da formulação não impede que ela se reproduza e produza seus efeitos sobre a produção acadêmica. Note-se que o seu uso se dá tanto nos debates públicos sobre o tema (cf. O’Dwyer em “Seminário Técnico de Mapeamento e Banco e Dados...”, Revista Palmares, 2000:70) quanto na orientação aos antropólogos de campo que produziram os laudos encomendados pela FCP e coordenados por O’Dwyer.

ressementização está justamente na forma pela qual ele a opõe à noção de “cultura negra”. Sob a perspectiva da etnicidade, o abandono de um naturalismo (raça) ou de um historicismo (os quilombos históricos), não deveria levar à adoção de um culturalismo, conforme ele surge embutido naquela “afinidade eletiva” entre questão negra e cultura no Brasil. Como explica Banton (1977), a substituição da raça pela etnicidade aponta para uma mudança nos valores socialmente atribuídos à raça e etnia, na medida em que o uso da primeira aponta para a existência de critérios substantivos (como a cor ou a descendência) e reflete tendências negativas de dissolução e exclusão (os estudos sobre o racismo seriam sempre sobre a natureza e o poder das majorias), enquanto a segunda, além de apontar para critérios organizativos, reflete as tendências positivas de identificação e inclusão (os estudos étnicos iluminando o poder que pode ser mobilizado pelas minorias).

Para Banton - como para Almeida, quando fala da inversão e assunção positiva do estigma de quilombola - na passagem do racial ao étnico, os signos de distinção teriam seus sinais invertidos para assumirem um sentido de solidariedade e identificação. Dessa forma, um grupo até então distinto por características ditas raciais, tornar-se-ia um grupo étnico a partir do momento em que, aceitando a distinção que lhe é imposta pela maioria, passa a utilizar-se politicamente dela na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns. Esse uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese.

Daí que a adoção desse marco teórico tenha levado a uma releitura e a um reenquadramento dos trabalhos sobre grupos rurais negros do início dos anos 1980, nos quais, segundo Maria de Lourdes Bandeira (1988), predominava uma ênfase nas “formas culturais” que marcariam as especificidades “objetivas” dos grupos étnicos, associadas à “persistência de traços culturais originários da África” (:21). Tal ênfase estava relacionada à proposição de uma releitura da história e destino das populações negras rurais, lançando mão, para isso, de um repertório de questões próprias aos estudos sobre religiões afro-brasileiras, conforme configuradas desde o início do século, mas também do movimento negro do pós-70, tão influenciado por esses africanismos.

Daí também que, ao significar o abandono daquela busca por “pequenas áfricas”, a adoção do marco teórico da etnicidade rompe não só com uma linha de trabalhos acadêmicos, mas também com um tipo de discurso político. Ao atribuir uma maior ênfase às questões de classificação social, relativas à grande variedade de formas e valores que a mobilização política dos grupos pode assumir, ela tende a representar, do ponto de vista do movimento social negro, uma perda retórica, um recuo no progressivo avanço em torno de

uma bandeira de luta unificada.

...no processo de desafricanização emerge uma identidade, não exatamente baseada na idéia de quilombo, mas na expressão Terra de Preto, que contradita o domínio pelo pretense proprietário e embute um critério de justiça com fundamentos históricos considerados razoáveis pelo grupo.

[...]

“Ele [o conceito de quilombo] designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários. (Almeida, 1996:18)

A ressemantização do quilombo implica o abandono não só do sentido que lhe é atribuído pela legislação colonial, como da simbologia que lhe foi historicamente atribuída, seja pela academia, seja pelo movimento negro dos grandes centros. Já não é uma afirmação do “mundo africano entre nós”, nem o efeito ou instrumento de uma contra-aculturação (fenômeno amplo que fala da relação entre cultura africana e cultura européia na América), nem mesmo expressão do fenômeno geral da luta de classes ou a afirmação de um projeto de nova sociedade (*socialista* segundo Nascimento, 1981). Pelo contrário, ele é a tradução (simbolização) atual de um processo de desafricanização e o produto de conflitos fundiários bastante localizados e datados, ligados à decadência das *plantations* das regiões de colonização antiga.

Segunda observação: a inclusão da auto-atribuição nas listas de “critérios de identificação”, encerra um paradoxo. Se a “autoatribuição” é introduzida nessas listas como uma fórmula econômica do conceito de etnicidade proposto por Barth e reivindicado no documento da ABA, é necessário lembrar que, com esse conceito, Barth pretendia justamente se opor às formas de descrição dos grupos sociais pautadas em características substantivas, que em geral recorrem às listas de itens descritivos. Isso revela uma inadequação entre a pesquisa e a teoria que ela reivindica que precisa ser explorada.

A autoatribuição não é, na verdade, apenas uma fórmula econômica ou mesmo uma simplificação do conceito de etnicidade. Ela implica um “deslize semântico” que desloca o foco da análise, que para Barth era a “fronteira” - produzida por uma série de processos sociais objetivos - para um tipo de sentimento, de compreensão e de representação de si; enfim, para uma propriedade subjetiva dos indivíduos projetada no grupo. Vale lembrar que, para Barth, o grupo étnico é definido por suas fronteiras e não pelo conteúdo cultural - poderíamos também dizer simbólico - reivindicado, produzido e adaptado pelo próprio grupo para preencher essas fronteiras. E tais fronteiras, em especial em situações de contato intenso, implicam uma estrutura de interação, um conjunto sistemático de regras

que regulam os encontros sociais interétnicos e que precisa ser descrito. Para Barth, a autoadscrição étnica não é uma explicação, mas justamente aquilo que precisa ser explicado.

Estamos então, como já havia alertado Eunice Durham sobre outro contexto, “fazendo operar os conceitos de tal modo que, evitando o tratamento direto da problemática social e política que neles está contida, preservamos uma *alusão* a essa problemática que, afinal de contas, é essencial para a compreensão da realidade brasileira” (Durham, 1986:32). A noção de autoatribuição usada nessas *etnografias operacionais* (porque realizadas a partir de uma “definição operacional” do seu objeto) faz apenas *alusão* à etnicidade (segundo o paradigma dos “grupos étnicos e suas fronteiras”), já que ela é, no máximo, um dos efeitos do processo de formação das fronteiras étnicas. A autoidentificação, no “sentido operacional de quilombo”, está muito mais próxima ao uso feito por Banton do conceito de etnicidade, como fruto de uma *conversão política e simbólica de valores sociais pela inversão dos sentidos relativos à raça ou qualquer outra categorização estigmatizante, que servem de móvel à ação política*.

O ponto fundamental não está, porém, na dúvida sobre a pertinência da afiliação teórica que a “definição operacional” reivindica para a idéia de auto-definição, mas na sua própria “operacionalidade”. Surgida como uma resposta do campo antropológico às demandas do Ministério público Federal, a “definição operacional” encontra aí a sua função e pertinência. Ela é fruto do próprio sucesso que o discurso antropológico alcançou, ao interferir sobre a pauta de debates de uma parcela evidentemente progressista do campo jurídico, na direção de um “pluralismo jurídico” que hoje é apresentado como importante componente de uma tendência latino-americana por definir um “modelo regional multicultural” (Assies, Haar e Hoekema, 2000: 295-315).

Quando o seu uso ultrapassa os limites desse diálogo para funcionar como orientador do próprio ofício do antropólogo, entretanto, há mais um desses “deslizes”, agora não mais apenas semântico, mas epistemológico, que podem reduzir a etnografia a um empirismo ingênuo e espontâneo. Como chama atenção Bourdieu, a construção de designações específicas, formadas mesmo por palavras de uso comum, mas que ao se combinarem de modo particular, adquirem um novo sentido e constroem objetos específicos (“remanescente” e “quilombo”), não é senão um primeiro momento da ruptura necessária à constituição do objeto sociológico (Bourdieu, 1999: 47)”. Quando ênfase exclusiva “no caráter operacional das definições” serve para evitar a formulação de uma “problemática teórica” ou simplesmente a discussão sobre o próprio objeto que pretendem

descrever, continua Bourdieu, corremos o risco de considerar como uma verdadeira teoria, “uma simples terminologia classificatória”, que se limita a ser “a formulação logicamente irrepreensível de prenoções” (:48). A antropologia tem diante de si o interessante problema de aceitar diálogo, social e politicamente necessário, sem se deixar capturar pela lógica do jurídico ou dos aparelhos de Estado.

Uma terceira observação: um problema fundamental da insistência na idéia de auto-atribuição está em que para os interlocutores não militantes (juízes, técnicos e executivos do Estado), ela leva a uma *definição tautológica* (que contém termos que estão por definir). A idéia de que o que interessa ao reconhecimento oficial é “como os segmentos sociais chamados de ‘remanescentes’ se auto-definem” (Almeida, 2000:178 - grifo meu), estaria apoiada em uma circularidade que deixaria intacta a pergunta sobre quais, afinal, seriam esses segmentos. Faltando responder por *quem* eles são (ou devem ser) “chamados de ‘remanescentes’”, já que eles mesmos se definem justamente pelas variadas formas que devem ser o verdadeiro foco de interesse dos pesquisadores que operam no reconhecimento oficial. Apesar da reivindicação em privilegiar o “ponto de vista nativo”, parece não haver como fugir dessa terceira pessoa, desse sujeito indefinido.

Objetivamente, ou esse sujeito é a própria comunidade - situação ideal como a de Frechal - ou a militância social - que nesse caso está trabalhando pra a construção dessa autoatribuição - ou o próprio antropólogo - e existem exemplos disso. Em todos esses casos, porém, o laudo lança mão dos outros itens substantivos inseridos nas listas de critérios de identificação como forma de fugir à acusação de ser teleológico, ainda que não reconheça ou elabore isso explicitamente. E, de fato, há que se reconhecer que, se aplicassem estritamente o programa de investigação de grupos étnicos proposto por Barth, tais laudos caracterizariam o segmento apenas - e na melhor das hipóteses - como um “grupo étnico”, e não como uma “comunidade remanescente de quilombos”.

Daí a quarta observação: é o preenchimento desses outros itens que determina o peso que o argumento da auto-atribuição passa a ter na identificação, ou melhor, na argumentação pelo reconhecimento oficial. Esta seria grande no caso das comunidades já mobilizadas e pequeno no caso das que não estão nem mobilizadas, nem auto-identificadas segundo a nova mitologia militante dos quilombos contemporâneos. Isso porque no caso das comunidades remanescentes de quilombos, ao contrário do que ocorre no uso da autoatribuição para a situação indígena - sua fonte de inspiração - a etnicidade não se opõe

a um modelo tradicional e reificado da idéia de etnia⁴⁷, na qual a própria noção de etnicidade tem suas raízes. A própria etnicidade surge na forma da proposição de um modelo sociológico substantivo (as “terras de uso comum” e suas variações, entre as quais são fundamentais as Terras de Preto) que vem se opor a um modelo histórico muito pouco substantivo (que se define mais negativa que positivamente). Assim, no caso dos grupos que não estão nem mobilizados, nem auto-identificados, são as noções nativas, as auto-atribuições desencontradas com relação ao novo ideário, que devem ser ressemantizadas, resultando em que tanto a simbologia do “artigo 68” quanto a simbologia nativa tenham seus percursos corrigidos para encontrarem um ponto de convergência.

Por isso, a epígrafe utilizada na abertura desse item não serve como qualquer espécie de denúncia, mas como a manifestação mais lúcida acerca da riqueza e complexidade do *processo de identificação* que o conceito (ou quase conceito) antropológico de “autoatribuição” faz apenas por reduzir. Naquele trecho de depoimento destacam-se a interessantíssima idéia de “autodiscussão”, que está diretamente relacionada a um “trabalho de base”; a relação entre essa autodiscussão e a instituição de uma memória, baseada no trabalho de pesquisa histórico-documental e não independentemente ou apesar dele; e, finalmente, a relação de projeção complexa entre presente e passado que mescla em uma mesma sentença a hipótese ao imperativo do *dever ser*. Elementos que serão fartamente retomados nos capítulos etnográficos que se seguem.

Os usos da antropologia

... se é preciso documento, se é preciso provar que existem os quilombos no Brasil, se é preciso provar que nós somos descendentes de escravos, descendentes de africanos, se é preciso escrever isso - então está na vez dos estudiosos fazerem o seu documento e provar isto para o governo.⁴⁸

No esboço de genealogia realizado até aqui, buscamos descrever as posições daqueles que entram em disputa pela palavra autorizada, pelo poder de impor um sentido à

⁴⁷ O uso mais freqüente da noção de grupo étnico nas ciências sociais esteve ligado ao significado popular da expressão, que remete ao significado grego, “grupo de pessoas de mesma raça ou nacionalidade que apresentam uma cultura comum e distinta” (Keyes, 1976)

⁴⁸ Ivo Fonseca no “Seminário Técnico de Mapeamento...” da FCP (Revista Palmares, 2000: 65).

palavra sem sentido da lei que deve ser aplicada pelo Estado. O “reconhecimento oficial” das “comunidades remanescentes de quilombos”, está claro, coloca em pauta o poder de nomeação de que é constituído o Direito e o seu garantidor, o Estado, detentor da palavra autorizada por excelência. É por meio desse poder, próprio ao Estado, como lembra Bourdieu (1989), que se atribui uma *identidade garantida* aos agentes e grupos e é por meio dela que se distribuem direitos, deveres, atributos, encargos, sanções e compensações. É a nomeação oficial que põe um termo ou ao menos um limite à luta travada no mundo social em torno das identidades e, por meio delas, das qualidades dos grupos, que está na origem desses próprios grupos. As “comunidades remanescentes de quilombos” são um exemplo privilegiado de como o poder simbólico de nomeação depositado no direito cria as próprias coisas nomeadas: “ao consagrar aquilo que enuncia, [o direito] o coloca num grau de existência superior, plenamente realizado, que é o da instituição instituída” (Bourdieu, 1989: 238).

Há um equilíbrio complexo, no entanto, entre a vontade de transformar o mundo transformando as palavras, impondo novos critérios e categorias de classificação e a necessidade de que tais transformações e categorias estejam fundamentadas em alguma antecipação (“só fazem advir aquilo que anunciam [...] porque elas anunciam aquilo que está em vias de advir” idem: 239). Ou, como mostra o quadro esboçado nas páginas anteriores, que se sustentem no seqüestro dos nomes que ainda estão por instituir uma realidade. Nesse seqüestro semântico do quilombo, os antropólogos têm uma participação fundamental e seria impossível falar dessa transformação do mundo pela criação dos nomes e dessa criação de realidades pela nomeação do mundo, sem tomar o discurso antropológico como parte atuante e, por isso, em alguma medida, como objeto, como foi feito até aqui. Encerrando esse capítulo, porém, parece-me necessário ultrapassar o plano da objetivação para propor duas considerações críticas acerca do papel desempenhado pelo discurso antropológico nesse campo de lutas pela classificação social, ou melhor dizendo, acerca dos usos da antropologia nesse campo de lutas.

Modelização: fuga e captura

Voltando ao primeiro texto de Almeida (1989) sobre terras de uso comum, reconhecemos que sua análise se mostrava motivada pela ampliação das categorias estatais de reconhecimento das formas de apossamento territorial legítimas. Seu objetivo parece ser menos a construção de uma tipologia completa ou a análise substantiva dos apossamentos, que o anúncio e a defesa da existência de um outro ordenamento jurídico, que o autor

chamou de “direito camponês”, subordinado ao ordenamento jurídico nacional. Sob sua variedade de manifestações e origens históricas, Almeida apontava a existência de um mesmo princípio: o uso comum das terras e o caráter de resistência ao avanço concreto do princípio unitário e excludente do parcelamento individualizado da terra, cujo fundamento está em sua mercantilização. A força do texto, que é sustentado etnograficamente e feliz em seu esforço de formalização, pare-me, reside justamente nessa proposição pluralista, que resulta da crítica à unidimensionalidade do ordenamento jurídico nacional com relação à terras e dá origem a uma verdadeira pauta de pesquisa.⁴⁹ Um movimento de fuga aos enquadramentos pré-estabelecidos, que servem principalmente como mecanismos de expropriação.

No volume dedicado a descrever o processo político percorrido por Frechal⁵⁰ (e os argumentos mobilizados) para obter a legitimação de suas posses (incidentalmente como reserva extrativista, depois de frustrada a demanda pelo reconhecimento como “comunidades remanescentes de quilombos”), Almeida (1996) busca justamente lançar mão do espaço aberto pelo “artigo 68” para viabilizar ao menos uma dimensão daquela pluralidade jurídica representada pelo “direito camponês”. No contexto da luta de Frechal, a afirmação dessa dimensão levou ao confronto com um uso historicista do quilombo, que reificava a legislação colonial e imperial. Nesse contexto, as noções de *fuga e isolamento*, centrais à uma legislação que delimitava um *crime*, deu lugar a uma *definição genética* (que descreve a coisa por sua origem)⁵¹ de quilombo, sustentada em “auto-evidências, intrínsecas à ideologia escravocrata e aos preceitos jurídicos dela emanados” (Almeida, 1996:15). A ela, Almeida contrapõe uma *definição negativa*, (que descreve a coisa pelo

⁴⁹ Os trabalhos posteriores do autor, sobre as formas camponesas de organização social e produtiva na região Norte, como é o caso das quebradeiras de coco (1999), acompanhados dos trabalhos de Marin e Castro (1998, 2a. ed.) e de Andrade (1999) estão entre os melhores exemplos disso.

⁵⁰ Frechal foi a primeira comunidade a ter suas terras demarcadas e legalmente garantidas a partir da mobilização como remanescentes de quilombos, em 1992. A Associação de Moradores de Frechal apresentou petição pela aplicação do “artigo 68” ao Ministério Público Federal em 1989, acompanhada de trabalhos jurídicos, levantamento sócio-econômico, croquis, mapa e memorial descritivo. A demora da resposta, no entanto, associada à oportunidade da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Rio-92) levou a que fosse proposto um encaminhamento alternativo, que resultou no reconhecimento da Reserva Extrativista do Quilombo Frechal (Decreto no. 536 de 1992). Desde então, ela passa a encabeçar o processo que resultaria na criação de uma Articulação Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos. Apesar disso, ela não é reconhecida pelo Estado (nesse caso, por meio das portarias da FCP) como “remanescente de quilombo”.

⁵¹ Essa definição genética de quilombo encontra-se até mesmo nos textos dos PL 627A/95 e 129/95 e na fala da representante do MP no Seminário da FCP (RP:188-190)

que ela não é) sustentada na crítica ao paradigma jurídico e na reapropriação que a mobilização camponesa recente faz do conceito de quilombo. A *definição descritiva* (que define a coisa enumerando seus elementos característicos) dos “remanescentes de quilombos” não seria formulada explicitamente, mas passaria a estar embutida na *definição empírica* (que define a coisa a partir dos dados da experiência) formulada para dar conta da situação de Frechal.

A partir desse momento, porém, aquele movimento de fuga pela afirmação de um pluralismo jurídico e morfológico, é capturado pelo efeito de modelização imposto pelo Estado. Se a posição *primordialista* pauta-se em uma determinada idealização de Palmares, o posicionamento *ressemantizador* cria seu próprio modelo. É do exemplo privilegiado de Frechal que são retirados os critérios de reconhecimento inicialmente propostos e progressivamente cristalizados, entre eles a autoafirmação ou atodefnição ou ainda autoidentificação. Como esclarece Silva (1997:55), o “caso de Frechal” passou a servir de parâmetro para outras áreas em seu pleito judicial ou extrajudicial e, é necessário acrescentar, àqueles que mediam tais pleitos ou que devem produzir as peças técnicas (laudos antropológicos) necessárias ao reconhecimento do direito daquelas comunidades. Assim, a *definição empírica* de Quilombo elaborada pela equipe do PVN a partir do “caso Frechal” dá origem, por meio da generalização de suas características, a uma *definição descritiva*, de caráter normativo, que será aplicada às outras situações.

A “ressemantização” não está apenas desfazendo um modelo, mas também, e simultaneamente, propondo outro, como revelam os outros itens das listas de caracterização que surgem combinados à autoatribuição: capacidade de organização político-administrativa, critérios ecológicos de preservação dos recursos, conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e formas de uso comum.⁵² Ou, ainda, o apossamento secular de comunidades afro-brasileiras, a invariante ausência de titulação das terras ou de qualquer forma de parcelamento dela, a forma de organização em unidades familiares trabalhando sobre áreas de domínio e interesse comuns, a relativa harmonia mantida na exploração dos recursos naturais e, finalmente, a presença de autodenominações como “terras de preto”, “remanescentes de quilombos”, “comunidades negras rurais”, “mocambo”, “quilombo” e outras análogas.

Por isso, há uma forte tendência em não se considerar situações que fujam radicalmente daqueles itens objetivos das listas de identificação, relativos ao modelo

étnico-camponês, mesmo que possa se supor uma auto-atribuição quilombola. Basta observar o embaraço provocado pelas propostas de dirigir o processo de identificação de “comunidades remanescentes de quilombos” para outras demandas, como nos casos, já aventados, das favelas, terreiros de candomblé e remanescentes de antigas aldeias de pescadores de litoral já urbanizado⁵³. Para se justificarem, essas demandas poderiam evocar, além do critério da autoatribuição, o próprio Barth, quando este afirma que a definição dos grupos étnicos não deve enfatizar as formas institucionais manifestas que caracterizam um grupo num determinado momento, já que tal ênfase não leva em conta a regra da permanente adaptação dos grupos ao meio ecológico e social em que estão inseridos. A necessária adaptação pode alterar suas características manifestas, sem que isso signifique mudança na identidade étnica. Ainda segundo Barth, um mesmo grupo étnico pode conservar sua unidade identitária mesmo ocupando e se adaptando a um grande número de nichos. (1976:12-14)

Se, orientados novamente pelo compromisso social, os antropólogos resolvessem atender a essas demandas, eles deveriam submeter sua ressemantização a novas ressemantizações. E assim a disciplina seguiria avançando, rebocada pelo movimento social, mas sem conseguir refletir sobre suas próprias mudanças de rumo. Isso se manifesta no estado atual dos debates em torno da produção de laudos, sempre pautados pelo tema da ética que, para alguns, pode ser um simples sinônimo de compromisso com as demandas dos grupos estudados.

Identificação: pragmatismo pragmático

o maior inimigo de qualquer de nossas verdades pode ser o resto de nossas verdades. (Willan James, 1967)

As considerações anteriores nos levam a um segundo problema relativo ao compromisso ou identificação do antropólogo com o seu “objeto”, que também é produto de um outro *deslizamento semântico*. A *identificação* do antropólogo com o segmento

⁵² Revista Palmares, n. 5 (2000:70).

⁵³ Em 1995, um experiente antropólogo me fez uma comunicação oral sobre uma situação de ocupação territorial secular, associada a uma resistência histórica ao avanço do parcelamento urbano que afirmava ter se originado no século XVI: duas comunidades de pescadores situadas na praia da Gamboa, em Salvador (BA), próximas ao famoso Farol da Barra, e um conjunto de “casas de Santo” cravadas próximas à orla do Rio Vermelho, entre o Farol da Barra e o Farol de Itapoã. Ao final de nossa conversa, inquiriu-me sobre a possibilidade de encaminhar o processo de identificação desses agrupamentos, mas ficou sem resposta.

social estudado é quase um suposto do método etnográfico, por meio do qual o antropólogo viabiliza uma relação de compreensão diferenciada com relação a outros pesquisadores (ou mediadores, técnicos, advogados etc.), que o torna capaz de apreender as categorias sociais e culturais “por dentro”, ou “do ponto de vista nativo”, isto é, conforme o próprio segmento social as articula e, por meio delas, engendra e expressa experiências e práticas sociais. Mas isso implica que a identificação seja o resultado de um processo de maturação dessa relação, da construção de uma dialética entre a familiaridade e um estranhamento que só pode ser verdadeiro na medida em que seja filho da familiaridade.⁵⁴

O deslizamento se dá quando essa identificação é substituída por outra, que só diz respeito a uma simpatia, afinidade ou militância política. Isso esvazia qualquer especificidade que se possa ou queira atribuir ao trabalho antropológico, como forma de justificar suas pretensões de monopólio sobre o tema.⁵⁵ Há uma diferença fundamental entre ambas as posturas, ainda que elas possam conviver em um mesmo pesquisador. Para que a argumentação seja eficaz é necessário que ambas venham juntas, mas o que acontece na prática do deslizamento semântico é que elas vêm separadas e a identificação política simplesmente se sobrepõe e simula a outra, digamos, etnológica. Os conceitos teóricos e a capacidade de análise crítica são substituídos pelas palavras de ordem da militância política e o antropólogo abdica tanto do seu ofício quanto da possibilidade de que esse ofício contribua, inclusive com a militância, na ampliação da compreensão dos fenômenos sociais. Para que o trabalho seja antropológico é necessário que a identificação política seja parte do campo de observação etnográfica, objetivado do ponto de vista antropológico.

⁵⁴ Um processo que, quando reduzido a períodos tão curtos como os de muitos laudos recentemente realizados (veja-se, por exemplo os laudos produzidos por iniciativa da FCP no estado do Rio de Janeiro), exige do *operador antropológico* uma perícia na investigação, uma capacidade de apreensão e síntese e um despreendimento das regras básicas do ofício, realmente espetaculares. Ainda que hoje a questão da duração do trabalho de campo seja relativizada por uma série de fatores, em especial as facilidades de comunicação, é de surpreender que alguns desses laudos sejam realizados em pesquisas de até uma semana, ou mesmo de dois dias, se contabilizarmos apenas o tempo de “trabalho de campo”, como é equivocadamente chamado, em função de mais um desses “delízes semânticos”.

⁵⁵ Esse é um aspecto prático da “ressemantização” sobre o qual não trataremos aqui. Se voltarmos ao texto da ABA de 1994, veremos que sua plena compreensão depende da referência ao estreito diálogo como o Ministério Público Federal, que buscava legitimidade científica para as ações de defesa das comunidades “remanescentes”, mas também à disputa com as disciplinas história e arqueologia que forneciam os argumentos contra aquelas mesmas demandas. Por isso, o documento apontava também para a construção de um monopólio sobre o tema, como revela seu parágrafo final: “Nos processos que envolvem a aplicação do artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988, caberá a Associação Brasileira de Antropologia a indicação de peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários.” (ABA, 1994)

Assim, se a “ressemantização” do Quilombo lança mão de blocos de idéias autônomas entre si (quilombos contemporâneos, terras de uso comum e etnicidade), que devem ser conectadas e postas em circuito para que o discurso funcione, as dificuldades estão nas passagens ou conexões entre esses blocos. Dificuldades que em lugar de serem tomadas como objeto de reflexão, foram contornadas pelos “atalhos” (Vogt e Fry, 1996:267) da vontade política, que têm a propriedade mágica e problemática de existir para uns e não para outros. Daí a insistência em certos recursos retóricos, como a “definição operacional” de remanescentes de quilombos. Toda definição, está claro, deve ser de algum modo operacional, o que tornaria essa expressão vazia, caso ela não revelasse justamente o embaraço daqueles atalhos, assumindo uma função justificadora. Por meio dela, tais *operadores antropológicos* (que operam conceitos operacionais) buscam a condescendência de seu público para uma definição cujo valor não está na clareza e rigor dos seus argumentos, mas nos *resultados* que ela permite obter, num raciocínio que apenas se traveste de pragmatismo.

... enquanto vocês permanecerem na ordem da aparência socialmente constituída, todas as aparências estarão a vosso favor, convosco, - até mesmo as aparências da cientificidade. Pelo contrário, desde que vocês comecem a trabalhar num verdadeiro objeto construído, tudo se tornará difícil: o progresso “teórico” gera um acréscimo de dificuldades “metodológicas”. [...] Entre as dificuldades, há a questão [...] dos limites do campo que os positivistas mais intrépidos [...] resolvem por meio de uma “definição operatória” [...] sem verem que a questão da definição [...] está em jogo no próprio objeto. (Bourdieu, 1989: 41)

O questionamento não reside - talvez ainda seja necessário explicitar - sobre o compromisso político em si mesmo, mas sobre o fato dele reduzir a capacidade de colocarmos questões sobre nossa própria prática, cujo valor passa a ser medido apenas por seus efeitos práticos. Muito menos reside na defesa de que os antropólogos trabalhem apenas com temas “propriamente antropológicos”, já que ao estudo antropológico é próprio tudo que diga respeito ao mundo social. Contanto que, é claro, sejamos capazes de transformar em objeto “propriamente antropológico” aquilo que, até então, era apenas objeto de um compromisso prático ou ético.

Por isso a postura operacional apenas aparenta estar bem ajustada ao pragmatismo, como filosofia e método, para o qual nossas crenças e teorias são, na verdade, regras de ação e seus significados, determinados pelo tipo de conduta e efeitos práticos de que delas resultem. Para termos clareza de pensamento sobre nosso objeto, afirma o pragmatismo, precisamos apenas considerar quais os efeitos práticos que o objeto pode envolver (C.

Peirce apud W. James, 1967:44-45). No entanto, como num jogo de espelhos dispostos frente a frente, sempre podemos impor a essa fórmula o seu próprio método, para nos perguntarmos, enfim, qual o significado (e seus efeitos práticos) das noções de “conduta” e de “efeitos práticos”.

A resposta a essa questão, no nosso caso muito concreto, quando evoca diretamente a regularização das terras das “comunidades remanescentes de quilombos” como o *efeito prático* da postura *operacional* é óbvia, mas também limitada, quando não errônea. A titulação das terras é uma justificativa utilitária, mas está longe de descrever suficientemente os efeitos práticos que resultam daquela conduta. Além disso, tais efeitos práticos podem ser contraditórios com relação aos objetivos pretendidos, já que o processo de identificação e de reconhecimento oficial é um processo de criação social e não apenas de homologação da realidade, cujos “efeitos” não podem ser previstos e por isso não podem ser usados como justificativa. Além disso, ao encará-lo dessa forma, corremos o risco de fazer com que o pragmatismo deixe de ser um conceito descritivo ou procedimento analítico, que é cético porque crítico, em um código de conduta profissional, que é cínico porque a-crítico.

A “definição operacional de quilombo” é uma peça central do *processo de identificação* em que os agregados negros rurais são introduzidos e por meio do qual são postos em relação com uma série de agentes e de processos relacionados ou derivados. Ela traz consigo uma série de supostos e imperativos cujos efeitos práticos se multiplicam com o avançar do processo. A efetiva regularização das terras é apenas um desses efeitos e, infelizmente ainda podemos dizer, raro. Daí ser necessário voltar ao pragmatismo, quando este afirma que é necessário “olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades e olhar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos” (James, 1967:48).

Nas observações arroladas há pouco, buscamos seguir a corrente de “efeitos práticos” que a ressemantização do Quilombo tem sobre a própria “conduta” (teoria e prática) antropológica. Isso parece fundamental na medida em que, ao levarmos a sério os “deslizes semânticos” e os embaraços teóricos e práticos que os motivam, reconhecemos que eles apontam não necessariamente para erros, mas para a necessidade de uma construção teórica mais adequada. Nas observações a seguir, investigaremos os “efeitos práticos” da “ressemantização” (de “quilombos”, mas também de “índios”) e do processo de identificação sobre os grupos sociais.

Capítulo 2

A Igreja, a construção política da cultura no Baixo São Francisco e as descobertas Xocó

Ora, dar atenção a quem está na “margem” e promovê-lo subverte a “desordem” estabelecida. É na margem que se encontra o elemento crítico da sociedade atual. [...] Daí nossas grandes obras assistenciais. Em sua análise fria e isenta de preconceitos, a Sociologia demonstra como não passam de paliativos ou, se quisermos usar a expressão causticante de Cristo, remendo em pano velho. E quem não nos olhasse com o olhar benévolo e não quisesse reconhecer nisto apenas uma falta de visão do conjunto das estruturas sociais que esmagam o povo - diria que estamos apenas camuflando a nossa submissão servil à fera e nosso descomprometimento com a sorte dos nordestinos. De fato, confraternizamos-nos nas orações com os pobres, fazendo-lhes até visitas de benevolência, mas depois voltamos satisfeitos para os nossos conventos, para a tranquilidade de nossas orações (Brandão de Castro, 1977a: 23)

Esse capítulo fará uma descrição do processo de identificação Xocó, como um contorno, um caminho mais longo para chegar até o processo de identificação do Mocambo, com o qual esse processo se encontra em continuidade e contigüidade, mas também em contraste. A narrativa dos acontecimentos que abalaram a Ilha de São Pedro e toda a região do sertão sergipano do São Francisco entre o final dos anos de 1970 e o início dos anos de 1990, aliás, parece importante para compreender a configuração de qualquer outro conflito surgido naquele cenário durante o período estudado.

Em 1979, em função de um conflito que inicialmente se configura como trabalhista, os “caboclos da Caiçara”, como eram conhecidos, empregados da tradicional família Brito, que desde o final do século anterior ocupava a administração municipal de Porto da Folha, mobilizam-se com o apoio da equipe missionária da diocese de Propriá. Em decorrência do trabalho missionário reconstituem a memória de sua posse ancestral sobre as terras da Ilha de São Pedro, desde a época da Missão Indígena administrada por frei Doroteu. A partir daí, iniciam contatos com os descendentes Xocó que, no momento da extinção da Missão, haviam migrado para junto dos Kariri de Porto Real de Colégio (AL) e passam a

reivindicar o seu reconhecimento oficial como “remanescentes indígenas” dos Xocó de São Pedro. Isso deu origem a um conflito marcado por alto grau de violência, entre a tradicional família de proprietários, a equipe missionária (seus nomes se tornarão bastante familiares ao longo das páginas seguintes) e os Xocó, que mobiliza a atenção de todo o estado, alcançando repercussão nacional e mesmo internacional.

Foi puxando os *fiões* a que o *processo de identificação* do Mocambo esteve conectado de diferentes formas, que chegamos à narrativa do processo análogo e anterior vivido pelos Xocó. Da mesma forma, quando continuamos a puxar os *fiões* desse outro *processo*, chegamos à história da formação da equipe missionária da diocese de Propriá, de um lado, e, de outro, ainda que de forma apenas tangencial, à história dos Kariri-Xocó. Esses sucessivos desvios foram sendo adotados aqui como uma aposta no procedimento que, em lugar de delimitar as fronteiras do objeto a ser investigado, o toma como ponto de confluência de diversos feixes de relações. Esse procedimento não deve ser confundido com o infinito recuo no tempo e eterna dispersão no espaço a que a simples perseguição do encadeamento dos fatos nos levaria. Quando nos referimos aos *fiões* que ligam tais situações, estamos pensando em certos padrões de relação entre atores, agências e fenômenos sociais que se repetem, ou mais precisamente, que *cruzam* aquelas situações. São esses feixes trans-situacionais que este capítulo se arriscou a perseguir, como forma de realizar um estudo que eu gostaria de pensar ter conseguido ser não sobre aldeias, nem apenas em aldeias, mas a partir ou através delas.

Esse capítulo está repartido em duas metades. Na primeira e menor, reconstituiremos parte da história da Igreja no sertão sergipano do São Francisco, de forma a situar a particularidade que envolve a ação da diocese de Propriá, pensada como uma verdadeira e militante “Igreja dos Pobres”¹. Nessa parte, será fundamental compreender a solução construída pelos seus missionários para a sempre complexa relação entre cultura, religião e política, assim como em que medida essa solução é fundamental à compreensão

¹ A expressão surgiu pela primeira vez em 1962, por obra da campanha movida por D. Helder Câmara junto aos bispos reunidos no Concílio Vaticano II, tendo por base o trabalho de Paul Gauthier, que escreveu sobre sua experiência como operário. Um grupo crescente de bispos, originários de países do terceiro mundo ou auto-intitulados “padres operários”, passou a se reunir ao longo do Concílio para refletir sobre o tema da “identidade entre Jesus e os pobres” e formular textos alternativos para as discussões preparadas pelo Concílio. Reunidos nas catacumbas do Vaticano, esse grupo chegou a assinar um compromisso formal (o “Pacto das Catacumbas”) de dar atenção prioritária aos pobres, com um total de 500 assinaturas. Apesar da indiferença da cúpula do Concílio com relação à proposta, a “Igreja dos Pobres” teve grande repercussão e desdobramentos, tornando-se a questão eclesial mais importante da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Bezzo, 1999).

do ocorreu entre os Xocó. Inicialmente nos basearemos na pequena bibliografia disponível sobre a atuação da Igreja em Sergipe, entre as décadas de 1940 e 1960, mas logo a seguir assumiremos uma perspectiva bastante próxima da etnográfica, para descrever a formação e atuação da diocese de Propriá ao longo dos anos de 1970 e 1980. Ao passarmos do esboço contextual ao detalhe das práticas, buscamos realizar uma história etnográfica, ainda que por meio dos olhos e da memória dos seus próprios atores.

Na segunda parte do capítulo, sob a mesma inspiração, passaremos à descrição do *processo de identificação Xocó*, repartindo-o em três momentos, ou três “descobertas”. É na descrição do primeiro momento que se fez pertinente recuperar um pouco da história Kariri-Xocó e do duplo vínculo (necessidade e negação) criado entre esses grupos - ainda que eles também sejam matéria dos dois itens seguintes, correspondentes às segunda e terceira “descoberta” Xocó. Encerrando o capítulo, apresentamos algumas considerações sobre os dois eixos fundamentais dessa exposição: cultura e política e história e memória. Tais considerações, de certa forma servem como uma nova introdução à etnografia do processo de identificação do Mocambo, analisada no capítulo seguinte.

Do ópio à pólvora: a construção da ‘Igreja dos pobres’ em Propriá

Terra e política na ação da Igreja

Como se sabe, desde a década de 50 a atuação da Igreja Católica foi de grande importância na organização sindical dos trabalhadores rurais da Zona da Mata nordestina, ocupando uma função de oposição complementar ao sindicalismo dito “legalista”. Em concorrência com as ligas camponesas, os “sindicatos dos padres”, como eram conhecidos, tiveram o papel de promover ações de desobediência que foram fundamentais no alargamento das margens de negociação dos “sindicatos legalistas”. O sertão nordestino, porém, permaneceu à margem desse movimento até meados dos anos 70. Quando isso ocorre, a atuação militante da Igreja parece atraída em primeiro lugar pelo contexto de implantação das usinas hidrelétricas ao longo do São Francisco, no qual um grande número de populações ribeirinhas se vêem desalojadas. Mas essa é também a época de retomada das emergências indígenas, nas quais essa militância da Igreja Católica também se faz sentir com a mesma força. É a partir da análise dessa atuação da Igreja Católica, por meio de suas equipes pastorais, que procuraremos nos aproximar das mecânicas e poéticas das emergências étnicas iniciadas a partir dos anos 70, abordando o processo que desencadeou

a emergência do grupo Xocó. Ocorrida em uma ilha do rio São Francisco, sertão sergipano, a luta Xocó ganhou visibilidade nacional e mesmo internacional (a BBC de Londres realizou um documentário sobre eles) na passagem dos anos 70 para os 80, tendo repercutido sobre um grupo vizinho que, na passagem dos 80 para os 90, iniciou seu próprio processo de emergência como remanescentes de quilombos.

1 - Antecedentes

O estado de Sergipe não foi atingido pela onda de mobilizações camponesas que se propagou por parte do Nordeste na década de 1950, tendo por epicentro a Zona da Mata pernambucana. Nessa época, o latifúndio sergipano havia conseguido impor a sua própria Pax Agrária, depois dos tantos reveses enfrentados pelas elites estaduais desde a fundação do estado, na década de 1820. Pequenas guerras de expansão territorial, travadas com os últimos grupos indígenas e numerosos grupos quilombolas no sertão sergipano se arrastaram até meados do século XIX. Sublevações políticas marcaram todo o período de emancipação com relação à Bahia. Revoltas populares urbanas dos “homens de cor”, tementes de um largo processo de rescavização, pontuaram as tentativas estatais de aplicar censos populacionais. Apesar de todas essas dificuldades, as laboriosas elites sergipanas conseguiram se manter muito bem colocadas com relação à média da concentração fundiária nacional.

Segundo os dados para o final da década de 1980 - período em que se concentram os processos sociais de nosso interesse direto - Sergipe possuía 74.198 imóveis rurais, ocupando uma área de 2.155.810 ha (cerca de 98% da superfície total do estado), sendo que 63% destes imóveis tinham até 10 ha e ocupavam 7,2% da área total cadastrada, enquanto os 5,2% desses imóveis que possuíam mais de 100 ha, detinham 58% da área total cadastrada. Nesse período, segundo dados do MIRAD, 10,5% dos imóveis e 52,6% da área ocupada do estado eram considerados latifúndios por exploração. Frente a esse quadro, o município de Porto da Folha - região de nosso interesse direto - era a segunda colocada em termos de concentração fundiária no estado (superada apenas pelo município vizinho de Poço Redondo), com 9,8% dos seus imóveis e 46,8% da sua área ocupada por latifúndios por exploração. Tal quadro foi produzido por um processo de pecuarização extensiva, que se iniciou nos anos de 1930, se acentuou nos anos 60 e se consolidou nos anos de 1970. Particularizando essa ocupação territorial, com relação àquela do período colonial, estaria a capitalização das relações de trabalho também no setor pecuário, que progressivamente abandonaria o sistema tradicional de pagamento do trabalho por meio da quarta parte das crias, para adotar um sistema assalariado, à margem, porém, da legislação

trabalhista. Assim, se em 1940 as pastagens ocupavam 30,3% da área cadastrada, em 1950 elas passariam a ocupar 39,2%. Nas décadas seguintes elas continuariam crescendo em grandes proporções, 81,5% até 1960 e 214% até 1970 (Silva e Lopes, 1996: 60-64).

As pressões dos pequenos posseiros expropriados que surgiram entre meados dos anos de 1940 e fins dos anos de 1950 foram respondidas pelo recurso à distribuição de pequenos trechos de terras, por parte do estado ou de políticos em épocas de eleições. Esse recurso baseava-se na legislação que, regulamentando um Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (artigo 15) de 1946, delegou poderes ao governo de estado para lotear propriedades fundiárias rurais pertencentes ao patrimônio estadual e distribuí-las em lotes entre agricultores pobres. Por meio desse mecanismo, complementar às distribuições diretas, foram criadas sete colônias agrícolas no estado, cujo acompanhamento mostra terem resultado em novas concentrações fundiárias, com a revenda de seus lotes depois do fracasso de seus empreendimentos, todos ligados ao fumo (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997: 6-12).

A Igreja também participou dessas iniciativas, incentivando a criação de cooperativas de colonização e ela mesmo criando uma entidade filantrópica, a Promoção do Homem do Campo de Sergipe (PRHOCASE), responsável pela promoção das “fazendas comunitárias”. Essas fazendas definiam-se como conjunto de lotes agricultáveis concedidos sob a forma de comodatos (com prazo de um a cinco anos) a agricultores sem terras, que deveriam cultivar, além dos seus lotes individuais, uma área comunitária destinada a viabilizar financeiramente a própria fazenda e a comercialização de suas produções. (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997).

II - O Movimento de Educação de Base (MEB)

O início de 1960, no entanto, marca um novo momento. A Igreja Católica, por meio do Arcebispado de Aracaju, deu início ao trabalho das escolas radiofônicas do Movimento de Educação de Base (MEB). O MEB consistia no recrutamento de lideranças comunitárias rurais para a participação em cursos de treinamento sob monitoria radiofônica, em cujo currículo constavam noções básicas sobre sindicalismo rural. Por meio dos monitores do MEB foi disseminado o ideário sindicalista por diversos municípios do estado, ainda que estes se concentrassem na região historicamente dominada pela cana.

Trata-se de transformações na atuação da Igreja na região, operadas por influência direta dos dois encontros dos bispos do Nordeste, realizados em 1956 (Campina Grande) e em 1959 (Natal - PB). Tais encontros são caracterizados como decisivos para a afirmação de um projeto de reformas modernizantes da sociedade e da estrutura agrária na região, que

seriam em parte adotadas pelo governo federal, dando origem à Operação Nordeste, embrião da SUDENE. Evidentemente, tais encontros tiveram forte repercussão sobre a própria hierarquia da Igreja e suas iniciativas sociais, dando origem, de sua parte, a um revigoramento das reuniões eclesiais e ao movimento de leigos (Ação Católica). O documento final do segundo encontro recomendava, enfim, a reforma agrária para toda a região, ainda que as proposições mais concretas se dirigissem especialmente à região da Zona da Mata, identificada como maior foco de problemas sociais (Lima Jr., 1985: 89-92).

No segundo Encontro dos Bispos do Nordeste, em 1959, D. José Vicente Távora (Arcebispo de Aracaju) apresentaria a proposta de um Programa de Educação de Base para Sergipe, segundo o modelo inicialmente adotado em Natal (RN). Aprovado no encontro, ele seria apoiado e subsidiado pelo Governo Federal e, no mesmo ano, constituiria uma equipe - composta na maior parte por jovens assistentes sociais - para o trabalho em Aracaju. No ano seguinte, o programa seria completado com a implantação do Sistema Rádio-Educativo de Sergipe (SIRESE) e com o Seminário Educação de Base, sendo estruturado com vistas à sua expansão para as outras regiões do estado, com o financiamento federal (Meneses, 1992).

Com apenas um ano de trabalho do programa pelo interior do estado, em dezembro de 1962, foi realizado o I Encontro de Coordenadores do MEB. Nesse encontro - que para os seus comentaristas marcaria a sua definitiva caracterização como um "movimento de cultura popular" - foi definido com clareza que a noção de educação adotada pelo programa deveria ultrapassar o objetivo inicial de alfabetizar a população, para ser considerada como uma forma de "comunicação a serviço da transformação do mundo" (Meneses, 1992). De objetivo, a alfabetização passava a ser vista como um meio, fazendo do MEB "o mais arrojado programa de educação popular para adultos até os nossos dias" em Sergipe, na vanguarda do programa no Nordeste à época (*idem*). Com três anos de trabalho, em 1963, o MEB possuía 582 "escolas" em Sergipe, com mais de 13.000 alunos.

O programa era desenvolvido em quatro frentes de trabalho: as escolas radiofônicas, a organização das comunidades de base, o incentivo e organização da sindicalização rural e promoção de caravanas culturais, nas quais grupos de jovens universitários viajavam pelas comunidades do interior, fazendo animação cultural e prestando assistência médica.

Depois de formado o núcleo de sua equipe de trabalho, com a ajuda dos padres de cada localidade, o programa passou a selecionar monitores em cada uma delas, que eram treinados (em um curso de 8 a 10 dias) com técnicas de serviço social (visitas domiciliares,

entrevistas, confecção de relatórios etc.) e discussões acerca das “crendices, costumes, tabus alimentares, festas locais”. O treinamento, na verdade era visto como “uma verdadeira pesquisa sobre a cultura popular”, onde a cultura era pensada “como meio de tornar a mensagem mais facilmente entendida” (Meneses, 1992).

Assim, os monitores eram elemento fundamental na ação do MEB: eram o elo de ligação entre a coordenação e os alunos; auxiliavam estes na audição das aulas diárias (das 18 às 19:30h) e orientavam a discussão de determinados temas e na leitura do *Jornal Vida Rural* também editado pela Igreja. Tudo, em geral, em suas próprias casas, tornadas assim “escolas”. Acompanhando as disciplinas curriculares, o programa radiofônico do MEB também apresentava um noticiário que, além das notícias nacionais, divulgava notícias específicas sobre o programa, respondia cartas dos alunos e dos monitores, orientava na solução de problemas surgidos nas suas unidades e criava uma verdadeira comunidade afetiva e horizontal que, por meio do noticiário de aniversários, batizados, nascimentos e falecimentos de cada localidade (Meneses, 1992), criava essa “simultaneidade transversal” que Anderson (1989) descreveu como uma das condições básicas para o surgimento das “comunidades imaginadas”. Ainda que Anderson tenha forjado a expressão para descrever o fenômeno da formação e desenvolvimento das nações modernas, os mecanismos de agregação e imaginação assim descritos nos são úteis também para pensar “comunidades” menores, como a do MEB. O *Jornal Vida Rural* e tais noticiários radiofônicos desempenhariam no campo sergipense do início dos anos de 1960 um papel análogo àquele atribuído pelo autor à imprensa escrita e ao romance na formação das nações no início do século XIX, no sentido em que também produziram uma transformação das concepções de tempo e espaço predominantes: criaram a possibilidade de imaginar um tempo e um espaço comuns a uma determinada comunidade de interesses ou, ao menos, de referências (dando sentido válido à expressão “enquanto isso” - Anderson, 1989: 33). Além disso, o programa radiofônico do MEB teria a vantagem de produzir uma simultaneidade quase em tempo real e de reificar um recorte de consciências que se projetava sobre espaço bem mais homogêneo em termos geográficos e populacionais.

Foi essa “comunidade” do MEB que serviu de suporte à avassaladora expansão do sindicalismo rural em Sergipe, em um curto espaço de anos e sobre um território sem qualquer experiência sindical precedente. Também por iniciativa de D. Távora, foi iniciado um programa de sindicalização rural que operava pelos mesmos métodos e a partir da mesma rede de agentes já mobilizados pelo MEB: identificavam-se e recrutavam-se lideranças “naturais” nas diferentes localidades, com a ajuda dos párocos e, mais adiante,

com a ajuda dos próprios monitores. Depois se oferecia a estas lideranças cursos sobre legislação trabalhista, organização de grupo, reforma agrária, desenvolvimento comunitário, sindicalismo etc.

Assim, em 1962, os MEBs de Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe conseguiriam organizar o I Congresso de Lavradores do Norte (Itabuna - BA), com a participação de 17.300 agricultores, no qual já participavam dezesseis sindicatos rurais, entre eles os seis primeiros sindicatos sergipanos. Deste Congresso surgiu a proposta de organizarem-se federações estaduais (de fato a FETASE seria criada no ano seguinte), tendo em vista uma futura Confederação Nacional. O período entre o final do ano de 1963 e início de 64, quando o número de sindicatos rurais de Sergipe chegaria a vinte e dois, foi de grande efervescência (Meneses, 1992).

João de Seixas Dórea, empossado no governo do estado em janeiro de 1963, havia declarado adesão às reformas de base de João Goulart e incentivava as ações dos sindicatos, dando mesmo suporte institucional às iniciativas do MEB. Da parte das ações oficiais, seria criada a Delegacia Regional da Superintendência da Reforma Agrária (que atuou na promoção de palestras pelo interior do estado sobre a questão da desapropriação de terras), enquanto a Secretaria de Educação e Cultura começaria a implantar o Método de Alfabetização Paulo Freire. Da parte da sociedade civil de Aracaju, o Movimento de Cultura Popular organizaria “Seminários de politização” em vários outros municípios. Da parte do MEB, seria promovido o “Encontro de Politizadores” (com o fito de traçar um programa mínimo de ação comum) e as reuniões da equipe de sindicalização rural com sindicatos ou para a formação de novos sindicatos tornar-se-iam notícias quase diárias na grande imprensa. Da parte dos sindicatos já organizados, seriam realizados o Encontro de Sindicatos Rurais de SE (janeiro de 1964) e o I Encontro de Trabalhadores Rurais do Baixo S. Francisco, com sindicatos de SE e AL (março de 1964), além de diversas Assembléias Gerais. Por meio delas, vários sindicatos passariam a adotar exigências trabalhistas como o salário mínimo, a cobrança de horas extras e abonos etc., além do apoio às famílias ameaçadas de despejo.

Finalmente, nesse período ocorreriam também as primeiras invasões de terras da União, que geraram forte reação dos proprietários locais. Estes passam a se organizar em um “sindicato de proprietários” e a se preparar para a luta armada, na resistência às possíveis invasões de propriedades privadas. O período, porém, se encerraria abruptamente com o golpe militar, em abril de 1964. O MEB e os sindicatos rurais sofrem grande

repressão, com queima de arquivos, prisões e perseguição de políticos a eles relacionados (Mencses, 1992).

III - O cooperativismo agrícola católico

Esse é o contexto de criação da Diocese de Propriá. Criada em 1960, cobrindo 25 municípios, mais tarde ela seria dividida em três áreas de atuação pastoral: do sertão, da cana e dos projetos. No início do seu bispado (1960-1962), D. José B. de Castrose dedicaria a percorrer parte dos municípios de sua Diocese, sem qualquer iniciativa concreta na área rural. Como o próprio bispo classificaria mais tarde, esse foi um período marcado por uma ideologia paternalista na condução da atuação diocesana (Brandão de Castro, 1984: 10-12)

Ele não ficaria, porém, alheio à movimentação produzida no estado pelas incitativas de D. Távora, principalmente depois de participação no Concílio Vaticano II, em 1962, onde assina o manifesto que ficaria conhecido como “Pacto das Catacumbas” - marco de uma nova tomada de posição da Igreja, intitulada “opção pelos pobres”. A partir daí ele define novas metas para sua diocese. O primeiro efeito prático daquela viagem seria a chegada, em 1964, sob o impacto da repressão do regime militar ao movimento sindical rural, dos missionários belgas (Paulo, Nestor, Geraldo, Gregório, Cláudio, Miguel e Eticne) e brasileiros (Rui e José) que formariam a primeira equipe diocesana de Propriá (Souza, Malheiros e Silva, 1996).

Essa primeira equipe concentrar-se-ia na criação de cooperativas agrícolas, destinada a promover assentamentos baseados em trabalho coletivo, de certa forma retornando ao projeto das “fazendas rhocasianas”. A diferença agora era a de que a aquisição das terras e o financiamento da produção passaram a ser viabilizados com recursos da filantropia internacional, trazida à região pelos novos missionários. Assim, foram criadas a “Cooperativa Jardim”, com trabalhadores da cana do município de Japaratinga, e a “Cooperativa Camurupim”, com meeiros das fazendas de arroz do município de Propriá. (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997)

Esse é um momento de expansão da prática do cooperativismo agrícola, inclusive sob o incentivo do governo do estado, que atuava nessa época principalmente por meio de projetos de desenvolvimento rural integrado co-financiados pelo Banco Mundial. Uma diferença importante, entretanto, entre essas formas de pensar o cooperativismo está em que enquanto as cooperativas da Igreja eram fomentadas em regiões de tensão social (cana e arroz), apontando para uma alternativa à forma de inserção subordinada ao latifúndio, as cooperativas do governo concentravam-se na região centro-sul do estado, como forma de

abrir novos espaços de expansão de novas monoculturas, como o fumo e a laranja, aliviando as regiões de tensão sem alterar as formas de relação já estabelecidas.

Sob tais características, o trabalho das cooperativas na criação de colônias agrícolas resultou, entre o período de 1963 a 1983, em 12 colônias que somaram 5.577 ha. e 1.373 famílias assentadas (média de 4 ha. por família). Enquanto da parte da Igreja, entre 1965 e 1985 foram criadas diretamente por ela cinco fazendas comunitárias e uma colônia agrícola, e indiretamente - por meio do fomento às cooperativas - outras três colônias agrícolas, que somaram 4.517 ha e 466 famílias (média de 9,7 ha por família). Enquanto as primeiras estão na área de expansão da citricultura (centro-sul e sul do estado), as últimas concentraram-se na área da cana e do arroz (Vale do Cotinguiba), considerada nos relatórios da PRHOCASE como “uma das regiões com maior potencial agrícola de Sergipe [...] Ao mesmo tempo em que um dos núcleos de miséria de nosso estado [...] ligado, por um passado recente, à escravatura e às suas nefastas conseqüências”. Enquanto as primeiras atuavam na monocultura para exportação, com altos investimentos em insumos e tecnologia, as segundas investiram claramente na agricultura familiar de subsistência, tendo por meta a constituição de “uma rede de Fazendas Comunitárias” (Relatório de atividades do PRHOCASE - 1987/1988, Aracaju: mimeo., cit. in: Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997).

De qualquer forma, uma particularidade comum a todas essas cooperativas sergipanas, com relação à maioria das outras experiências do país, está em que um de seus objetivos primeiros era a aquisição de terras por parte dos cooperados. Isso explica a força do crescimento do número de trabalhadores associados às cooperativas, que fez delas a instância privilegiada no diálogo e na conquista de subsídios do Estado. Esse peso numérico colocou-as em um lugar e lhes atribuiu funções que, em outros contextos, eram dos sindicatos. Assim, segundo seus comentaristas atuais, os meios de organização dos trabalhadores rurais sergipanos tendiam muito mais às iniciativas produtivistas e de compra de terras, que às discussões de caráter político ou ideológico sobre a posse da terra e sobre as formas de trabalho sob o latifúndio. (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997)

Consolidado esse papel das cooperativas e sua estreita dependência dos subsídios estatais, elas, que até então eram geridas de forma livre e diversificada, sob pressão do governo estadual e sob argumentos técnicos relativos à racionalização dos projetos cooperativados, são progressivamente enquadradas e adequadas aos critérios de planejamento e organização institucional do próprio Estado. Dois balizadores desse enquadramento parecem ter sido o Estatuto da Terra e o próprio INCRA. Assim, associado

a esse processo surge, em 1971, a Central de Cooperativas de Sergipe Ltda. que, a partir de 1974, recebe do INCRA a prerrogativa de promover a atividade de colonização no estado.

IV - Conflito, confronto e conversão

E quem não nos olhasse com o olhar benévolo e não quisesse reconhecer nisto apenas uma falta de visão do conjunto das estruturas sociais que esmagam o povo - diria que estamos apenas camuflando a nossa submissão servil à fera e nosso descomprometimento com a sorte dos nordestinos (Brandão de Castro, 1977a: 23).

Uma mudança efetiva de procedimentos na atuação diocesana, que implicaria em uma real descontinuidade com as formas de intervenção anteriores seria provocada em meados dos anos de 1970, quando do impacto dos projetos de intervenção estatal por meio da CODEVASF, em função da construção das usinas hidroelétricas de Paulo Afonso e Sobradinho pela CHESF. Com as mudanças no regime de águas do São Francisco, a prioridade governamental para a região passaram a ser as áreas de várzeas inundáveis do Baixo São Francisco. Nelas (que entre Alagoas e Sergipe, cobriam cerca de 3.380 km²) concentrava-se o plantio do arroz, principal produto da região, na qual trabalhavam milhares de famílias de pequenos proprietários e meeiros. Em função desse impacto e dos antecedentes que o desastre social e político de Sobradinho representava, foi criada em 1974, a CODEVASF, que trazia consigo *O Plano de Emergência Para o Baixo São Francisco* (criado com financiamento do Banco Mundial). Esse plano visava a implantação de diversos projetos de irrigação, onde seria realocada a população das extintas várzeas, submetida a um projeto de modernização produtiva e social forçada, que estimava dobrar a produtividade local de arroz, substituindo a forma de cultivo tradicional por um sistema que levaria à realização de duas colheitas anuais (Aragão, 1997).

Essa intervenção, baseada na expansão de mega-projetos hidrelétricos, repercute diretamente sobre o regime de assentamentos de trabalhadores rurais, de forma a consolidar definitivamente a tendência à planificação verticalizada, agora implementada pelos chamados Projetos Especiais para o Nordeste (POLONORDESTE, PROCANOR, PAPP), que em Sergipe resultaram nos projetos de irrigação Betume (Contiguiba-Pindoba). É retirada das cooperativas quase toda a sua autonomia no encaminhamento da compra das terras, da forma de assentamento dos cooperados, das dimensões dos lotes, dos produtos a serem cultivados etc. Uma das conseqüências práticas desse enquadramento é o de que, em vários casos, os cooperados apesar de já terem quitado o pagamento de suas parcelas,

passaram a estar impedidos de receber o título de seus lotes por não se adequarem aos novos critérios técnicos estabelecidos. (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997)

Os projetos tiveram todo o apoio inicial do bispo D. José, que fez celebração e participou das festividades de sua implantação (Brandão de Castro, 1977b:38), mas rapidamente eles se revelaram um fracasso: As cidades do interior ficaram sem o abastecimento de água previsto, por longo tempo. A população ribeirinha ficou sem trabalho e sem peixe (base de sua alimentação). Erros no projeto original (como o que não previa o desnível entre as bacias que deveriam ser transpostas no projeto Continguiaba-Pindoba) implicam atrasos e desperdícios (ruptura de diques das obras levou a perda da produção e sua reconstrução acabou reduzindo muito a área originalmente projetada com útil), com prejuízo para os assentados. A desapropriação das áreas, como a de Betume (em Neópolis), onde se localizava grande número de pequenas propriedades, se deu sob valores injustos, levando ao desemprego, à migração e a um conflito com as famílias que permaneceram; o treinamento dos assentados no sistema de irrigação foi falho. Os financiamentos foram ruins e, finalmente os assentamentos foram sendo abandonados (Aragão, 1997). Além disso, o assentamento não era para todos os desalojados porque a CODEVASF estabeleceu requisitos para a sua concessão, como o nível de escolaridade. (Souza, Malheiros e Silva, 1996)

É a partir dos conflitos desenhados nesse contexto que D. José Brandão de Castro se vê confrontado com a situação e com a “palavra” das famílias submetidas às arbitrariedades do processo de “modernização” das margens do rio São Francisco e, finalmente, “despertou para os verdadeiros problemas” dos trabalhadores. Em especial o confronto com as famílias do chamado projeto Betume teria sido fundamental para a mudança de posição de D. José B. de Castro e para o início do trabalho da Diocese na assistência aos trabalhadores, por meio de reuniões, seminários no Centro de Treinamento, encontros de formação etc. (Souza, Malheiros e Silva, 1996). Trabalhos que foram fundamentais para a organização das lutas populares na região, em função da fragilidade e mesmo desaparecimento dos sindicatos rurais, cujo espaço havia sido ocupado pela política das cooperativas.

É importante notar, no entanto, que esse papel está sempre sendo explicado por meio de um pequeno mito de origem, constante nos relatos e análises sobre o tema. O “divisor de águas” demarcado pelo “despertar” da consciência daquele *homem-santo* diante do confronto com a “palavra do povo”, corresponderia ao momento de inflexão na história de toda a região e mesmo de todo o estado de Sergipe. Essa história de *conversão* que

trouxe D. José Brandão de Castro do distanciamento da (bem intencionada e intelectualizada) hierarquia da Igreja para a realidade dos trabalhadores, é apontada por todos os entrevistados como o momento de origem da própria “Igreja dos Pobres” em Propriá, para usar o rótulo auto-atribuído. E o mais importante, ela gerou uma espécie de modelo narrativo que se repetirá em várias dessas histórias menores, englobadas por ela, como se em cada uma das comunidades da Diocese tivesse ocorrido uma *conversão* semelhante, que lhes servem como seus mitos de origem particulares e subsidiários.

Daí a importância que o evento, citado nos depoimentos orais recolhidos e nos trabalhos acadêmicos relacionados ao tema, do confronto entre a “antiga postura” do bispo e a indignação dos trabalhadores têm na constituição das narrativas disponíveis sobre a construção da “Igreja dos pobres” de Propriá. o próprio D. José contribuiria para a afirmação desse marco cronológico e situacional como mito de origem da “Igreja dos pobres”, ao narrar ou apenas citar a situação em diversas ocasiões, como em discursos, entrevistas, textos e mesmo em sua participação na Comissão Parlamentar de Inquérito que ficaria conhecida como “CPI do Latifúndio”.

O chamado Projeto Betume foi implantado nas terras de uma fazenda de 6.500 ha do município de Neópolis, em que moravam cerca de 250 famílias de trabalhadores, dedicados à plantação de arroz na lagoa de várzea e às roças familiares. Essa fazenda foi comprada pela CODEVASF, em 1976, para a implantação de projetos, que ofereceu uma quantia irrisória de indenização aos trabalhadores. No final do mesmo ano, quando apenas 130 daquelas famílias haviam saído da fazenda e antes do tempo da colheita, a CODEVASF já começava a destruir as casas vazias e revolver com tratores as terras da fazenda, de forma a ilhar as casas restantes, das famílias que não tinham aceitado os valores da indenização, destruindo suas roças e fruteiras. Somaram-se a isso pressões do delegado do município que, acompanhado de policiais militares, ameaçava com prisão aqueles que não aceitassem sair e a absoluta falta de trabalho provocada pela desativação das lagoas e destruição das roças. Depois dos trabalhadores terem recorrido ao Exército em Aracaju, a Polícia Federal, à CONTAG e à própria chefia da CODEVASF, sem qualquer resultado, procuraram a FETASE, que lhes disponibilizou um advogado (Brandão de Castro, 1977b: 39-40 e 1977c: 32-36).

Foi nesse momento que D. José encontrou-se com as famílias que permaneciam no Betume. Chegando lá, encontrou o padre responsável pela paróquia tentando acalmar o povo, fazendo rezar. Mas, revoltados com os últimos acontecimentos, os trabalhadores resistiam às suas palavras:

Muitas pessoas tinham sido despachadas sem nenhuma indenização; muitos deixaram a casa em que moravam levando apenas 500 ou 800 cruzeiros. [...] Nas primeiras vezes que [nós íamos] nesse lugar, procurávamos dialogar com o povo e o pessoal da companhia. Aconteceu um episódio importante. O povo tinha interpelado o vigário local que quis falar para os posseiros. O povo porém respondeu que ele não podia falar pois era hóspede do fazendeiro e ignorava por completo o sofrimento deles. Eu procurei defender o vigário e falei: 'Olhem, vocês devem compreender... eu também apesar de morar no município vizinho, ignorava este sofrimento de vocês...'. Aí uma senhora disse assim: 'O senhor morava tão perto e não sabia que a gente sofria tanto'. Foi a primeira pancada. A segunda pancada: ao lado do povo estavam os funcionários da CODEVASF que queriam falar comigo no meio da multidão. Eu deixei o grupo dos posseiros e me dirigi a conversar com os funcionários. Aí os posseiros me agarraram dizendo: 'Volte, volte senhor bispo, porque esse pessoal vai mudar a cabeça do senhor e o senhor deve ficar do nosso lado'. Esse foi o grande apelo que tive e ao qual quero ser fiel até o fim (Brandão de Castro, 1984).

Segundo conta frei Enoque, que estaria presente à situação (Souza, Malheiros e Silva, 1996), D. José teria percebido nesse momento a dimensão das mudanças que seriam necessárias operar em sua postura e na da sua Diocese para cumprir os programas com os quais já havia se comprometido desde pelo menos o "Pacto das Catacumbas". Calou-se para em seguida dizer que era verdade, "Eu sou o bispo de vocês há dez anos e nunca vi o sofrimento de vocês, porque eu nunca me aproximei de vocês". Um outro senhor idoso teria dito em seguida, "O senhor tem que ser o nosso Moisés". D. José abriu a Bíblia e leu um trecho que passaria a ser citado em todas as suas andanças pela Diocese daí em diante:

Vai cuidar do meu povo, o meu rebanho.
 Vai tratar das ovelhas magras ou feridas,
 Fortalecer as fracas ou doentes.
 Vai procurar também as ovelhas perdidas.
 Vai cuidar de meu povo, o meu rebanho.
 Por falta de pastores ele está entregue às feras,
 Quer nas praias, quer nas margens dos rios,
 No agreste, no sertão, nas roças e povoados,
 Nos casebres de taipa ou nas choças de palha.
 Vai cuidar de meu povo, o meu rebanho"
 (Livro Ezequiel, capítulo 34)

A magnitude do engajamento da Diocese a partir daquele momento produz, por contraste, a imagem de um completo alheamento da Igreja de antes, que abre um fosso entre tudo que existiu antes e tudo que viria a existir depois. Uma idéia cara ao imaginário místico-religioso: a conversão fundadora de uma "vida nova" e, nesse caso - em que a

conversão pessoal se traduz na mudança de orientação da Igreja no local - uma conversão fundadora de uma “Igreja nova”, a “Igreja dos Pobres” de Propriá, cujo carisma é a *descoberta da palavra do povo sofrido*, o contato direto com a realidade, a subordinação das exigências institucionais à tomada de posição incondicional ao lado dos “pobres”. Há aí também uma forte profetização do sacerdote, assim como a vontade de conversão da hierarquia em uma verdadeira congregação local, no sentido atribuído a esses termos por Weber.

Em uma conferência proferida no Encontro de Religiosos e Religiosas do Nordeste de 1977, D. José B. de Castro faria uma reflexão sobre a “identidade” do religioso atuante na região que, certamente, estava marcada pelo evento do Betume. Renegando a função apaziguadora que a religião sempre desempenhou frente às relações de poder e exploração historicamente desenvolvidas na região, ele afirmaria de forma amarga a natureza conflitiva dessa realidade e a inutilidade da pura erudição frente a ela. Por fim, reivindicando as proposições assumidas no documento “Eu Ouvi Os Clamores do Meu Povo”, dos Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste (1973) e na “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus”, da Comissão Representativa da CNBB (1976), D. José apresenta um programa de trabalho de quatro pontos:

1. Aumentar a presença dos Religiosos junto aos oprimidos e marginalizados, assumindo com eles o desejo de libertação;
 2. Assumir o papel profético do fermento, de sal e de luz, no meio do povo, buscando com os oprimidos a confiança na libertação como resultado de sua força, de sua união;
 3. Descobrir na vida dos pobres sinais que nos evangelizem;
 4. Abrir-se para o valor das Pequenas Comunidades Religiosas.
- (Brandão de Castro, 1977a: 24)

Depois do caso Betume, D. José e a sua diocese estariam estreitamente engajados em uma série de conflitos semelhantes, ganhando destaque no quadro nacional de militância da Igreja na luta pela terra. Em 1977, D. José prestaria um longo depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito sobre o Latifúndio. Em 1978, foram deflagrados os conflitos dos Xocó, da Ilha de São Pedro, e das famílias de ex-escravos da fazenda de Santana dos Frades, que dariam o grande destaque estadual e nacional à atuação da “Igreja dos pobres” de Propriá. Nesse período, acompanhando uma tendência nacional², a diocese de Propriá assistiria a uma escalada de violências e ameaças da parte das elites locais,

² Cf. registros da imprensa organizados em Della Cava (1985).

assim como teria contra si o novo Arcebispo de Aracaju, D. Luciano Duarte, que várias vezes acusaria ou corroboraria as acusações de comunismo dirigidas a D. José.

“Venham e vejam”: a Igreja e a organização da cultura na luta pela terra

O mundo real dos homens não é, por certo, o mundozinho fechado de nossa liturgia com um grupo seletivo de participantes, o mundozinho fechado de nossas ‘ações sociais’, onde todos se conhecem. Não. O mundo nordestino é um mundo aberto, onde há conflitos, luta de classes, exploração; onde se usa a religião para acalmar os ânimos, tolerada ainda pelos grandes por servir de ‘freio para o povo’, a fim de que tudo possa continuar correndo como sempre correu, isto é, os poderosos por cima, explorando, e o povo por baixo, sofrendo.

Não há dúvidas de que o nosso problema central é o de nossa identidade: ‘que é ser religioso no Nordeste?’

[...]

A descoberta de nossa identidade se fará na convivência diária e sem estardalhaços com os outros. De pouco servirão estudos profundos sobre isso [...] A melhor pedagogia é, de fato, a do Mestre Divino que disse um dia aos discípulos de João: ‘Venham e vejam’. (Brandão de Castro, 1977a: 21-22)

I - Dois profetas

Em paralelo ao mito de origem da “Igreja dos Pobres”, que adere a um mito de conversão individual, é possível tecer a narrativa de constituição do pequeno grupo de missionários que seriam os *soldados de campo* daquela Igreja, sem os quais não é possível a etnografia histórica dos processos que nos interessa investigar. São homens e mulheres cuja ligação com D. José B. de Castro é ambígua, oscilando entre a filiação mítica (quase todos narram o evento do Betume) e a afirmação de uma autonomia, entre a admiração pelo seu espírito democrático e a crítica pela sua falta de autoridade.

Ao nos voltarmos a essa narrativa, assistimos a uma certa inversão de perspectivas, na qual há a sugestão de que teria sido a implantação antecipada, autônoma e quase invisível de uma “Igreja dos pobres” na base da hierarquia diocesana, por meio do trabalho prático dos *soldados de campo*, que estaria na origem do mito de conversão pessoal e não o inverso. Nessas narrativas o encontro entre o *homem-santo* e a *palavra do povo* surge mediado por uma série de percursos biográficos e teológicos marginais, que encontram na Diocese de Propriá um ponto de fuga e conexão.

Logo depois da chegada dos missionários belgas, a busca irrestrita de apoio para o trabalho em sua Diocese (um verdadeiro “latifúndio pastoral”, nas palavras de um contemporâneo) fez com que D. José aceitasse a oferta dos dois frades capuchinhos que

acabavam de ser expulsos do seminário de Campina Grande: “Angelino tinha sido expulso do convento onde era o mestre dos clérigos porque era muito avançado, defendia idéias muito abertas” e Juvenal, por solidariedade o havia acompanhado. (Raimundo³, entrevista em julho de 1999, Poço Redondo - SE).

Frei Angelino e frei Juvenal eram as duas principais figuras do Seminário. Discutiam e incentivavam a renovação da liturgia e chegaram a formar um grupo Grêmio Acadêmico no Seminário, que levou a profundas alterações no cotidiano da instituição, que iam da insubordinação à obrigação das homenagens aos professores (discursos e poesias) até formação de um grupo de teatro que se propunha uma “dramaturgia moderna”, lançando mão de textos de Maria Clara Machado, Manoel Bandeira, Ascânio Ferreira e outros, de preferência que trouxessem um forte acento nordestino. Uma proposta que trazia outras conseqüências ainda mais incômodas, que resultaram em inúmeras crises internas, como a “ousadia” dos seminaristas se travestirem de personagens femininos para interpretar os textos. Segundo recorda Raimundo,

“as aulas dele eram um verdadeiro show e ele falava muito da questão da guerra do Vietnã [...] e, para surpresa nossa, falava na defesa dos vietnamitas e não dos americanos. Essas coisas é que vão fazendo a trajetória de vida da gente. Era muito interessante como ele analisava as coisas. Depois, eu terminei o curso primário e vou para Campina Grande, onde fica o seminário dos Franciscanos [...] e para alegria minha ele [Angelino] foi ser professor meu lá. E agora, já na questão daquele período rico da história do Brasil, porque eu cheguei em 58, estava pegando fogo a questão da ação católica, ligas camponesas [...]. Num certo momento nós tivemos contato com os camponeses e para mim foi uma alegria enorme ver os camponeses entrar no nosso ônibus. Parou o nosso ônibus para cobrar pedágio e davam uma saudação revolucionária “Viva Cuba”. Eu achava a coisa muito interessante porque [...] Angelino trazia para a gente todas as informações da revolução cubana [...]. Ele nos ensinava como fazer a filtragem das publicações horríveis, anticomunistas, que chegavam lá no seminário⁴. [...] E ele dizia, “Rasgue. Che Guevara não é nosso inimigo não, ele é um santo, ele vai morrer pela causa do povo”.

³ Raimundo (1943), natural do Ceará, estudou no seminário Franciscano de Fortaleza, formando-se em geociências pela UFCE. Depois de ter trabalhado com D. Batista Fragoso na diocese de Crateús (CE), transferiu-se para a Propriá (SE) em 1975, integrando-se à equipe pastoral da diocese, onde ficaria responsável pela implantação do Boletim Encontro com as Comunidades, além do trabalho missionário em campo.

⁴ Publicações do IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática) da Embaixada Norte-Americana no Rio de Janeiro, que eram distribuídas por todo o Brasil, em colégios internos, sobretudo seminários católicos.

Diante da proibição de ler literatura brasileira que vigorava no Seminário, Angelino incentivava “Leiam se tiverem oportunidade nas férias. Leiam José Lins do Rego, Jorge Amado, vão lendo porque isso é muito importante para a vida de vocês” (Raimundo)

Como Angelino era natural de Porto da Folha, ambos ofereceram-se à nova Diocese e foram imediatamente aceitos. No momento em que chegaram a Porto da Folha, depois de expulsos do seminário em Campina Grande, Angelino e Juvenal já traziam em suas bagagens a idéia de visitar a Ilha de São Pedro. Tinham informações, retiradas da história da ordem franciscana no Nordeste, sobre a existência de uma Missão Indígena na ilha e sabiam que o túmulo de frei Doroteu, último dos missionários a administrar a Missão, ainda deveria estar sob o solo da Igreja.⁵

Foi nessa perspectiva, informada pela história e pela proposta de trabalhar com a cultura e a religiosidade popular de origem indígena, que os frades chegaram à Ilha de São Pedro. Continuaram realizando levantamentos documentais sobre a antiga missão e começaram a visitar os trabalhadores da Caiçara, em busca de mais informações, enquanto adotavam essa espécie de pedagogia religiosa pautada no incentivo às expressões artísticas populares, cuja perspectiva de resultados era de longo prazo. Os atuais Xocó ainda têm o registro daqueles frades que viajavam pelas comunidades da beira do São Francisco, conversando e tocando violão, ainda que essa memória tenha sido quase totalmente ofuscada pelos eventos relacionados à presença dos frades seguintes, já em meados dos anos de 1970.

Parece ter ajudado nessas primeiras investidas o fato do frei Doroteu ainda ser uma imagem viva na memória dos “caboclos da Caiçara”. Frei Juvenal, responsável pela pintura do painel ao fundo do altar da Igreja Matriz de Porto da Folha, também foi responsável pelo retrato do frei Doroteu, feito nesse primeiro período de trabalho e que passou a figurar na parede lateral da igreja de São Pedro.

Ligado a esse trabalho, mas indo além dele, no sentido de preparar a inserção em outras localidades e povoados, Angelino e Juvenal formaram uma “comunidade” e passaram a convidar outros frades para fazerem uma experiência fora do convento. Como frei Angelino mantinha ótimos contatos com os intelectuais que estavam formulando e implantando a experiência das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e do MEB

⁵ Frei Doroteu de Lorco chegou à Missão de São Pedro de Porto da Folha em 1849, permanecendo aí até a sua morte, em 1878, depois da qual a Missão foi oficialmente extinta (Dantas, 1980: 15).

(Movimento de Educação de Base)⁶, como o monsenhor Expedito⁷. Ele, então, trouxe essas experiências para a região, criando em Porto da Folha um núcleo de educação de base que seria muito ativo.

A partir daí, eles começaram a convidar seminaristas para experiências fora do seminário. Foi assim que outros três personagens importantes vieram se juntar a eles, os frades Roberto, Enoque e Raimundo, todos ex-alunos seus. O primeiro a chegar é Enoque⁸, que começa a frequentar Porto da Folha a partir de 1969, durante os seus períodos de férias no Instituto de Teologia do Recife, para acompanhar aquelas experiências de “trabalho de base”. Em pouco tempo o bispo confiou-lhe uma área da diocese para que ele atuasse pastoralmente como diácono.

Angelino foi mestre de noviço de Enoque também. [...] Foi por ocasião do retiro dos bancários, porque Enoque teve uma trajetória diferente. Ele foi bancário, foi noivo um tempo, aí num retiro que Angelino pregou para os bancários lá em Recife, ele conheceu Angelino e a partir daí se tornou amizade. (Raimundo)

Enoque começou então a visitar núcleos populacionais e a exercitar seu futuro sacerdócio, ao mesmo tempo em que escolhia um daqueles núcleos para instalar-se. É desse trabalho que surge a CEB de Lagoa Nova que, acompanhando de perto o modelo preconizado, buscava definir as carências da população e retomar a questão do trabalho coletivo (conhecido na região como “adjunto”). É desse trabalho em Lagoa Nova que surgem o salão comunitário, a retomada da festa da padroeira, os poetas populares e aqueles que serão importantes lideranças políticas populares do município.

Angelino marca todos nós porque ele foi a pessoa que marcou a vida de Enoque. [...] Angelino e Juvenal vão marcar a Diocese também porque são eles que começam a fazer o trabalho junto com a população, a falar

⁶ A primeira comunidade de base da Igreja Católica no Brasil foi em Lisa Floresta, no Rio Grande do Norte e os dois grandes pólos do Movimento de Educação de Base (MEB) foram Aracaju e Natal, que tinha D. Eugênio como arcebispo.

⁷ Fundador do sistema radiofônico de educação do MEB e ligado a D. Eugênio Sales

⁸ Enoque (1946), natural de Pernambuco, estudou no Instituto de Teologia de Olinda (PE), estando sob a influência direta de D. Helder Câmara e das formulações de Comblin sobre a “teologia da enxada”. Começa a visitar as comunidades de Porto da Folha em 1969, imediatamente após a transferência dos freis Angelino e Juvenal, ordenando-se em 1971, junto com frei Roberto, como os primeiros padres da diocese de Propriá. Mais tarde, o crescimento de sua popularidade e de sua influência sobre o bispo D. José Brandão de Castro levaria a que ele ficasse popularmente conhecido como “bispo do sertão”. Em meados dos anos de 1990 seria eleito prefeito de Poço Redondo (SE).

da importância dos índios Xocós. São eles que começam tudo.
(Raimundo)

II - Inflexão

As razões que permitiram que aquele grupo de missionários surgisse em Porto da Folha foram também as razões que levaram à sua primeira ruptura. A decisão de Angelino de dirigir-se para lá depois de sua expulsão do seminário de Campina Grande, se deu por motivos familiares. Ele era “filho da terra” e, naquele momento difícil foi procurar nela o abrigo do círculo familiar e de um território conhecido. Sua família, porém, constituída de tradicionais proprietários e políticos do município, tornou-se justamente um dos principais alvos dos conflitos gerados por sua atuação pastoral. Seu irmão mais novo era o Prefeito da cidade, o irmão mais velho era o dono do cartório, seu pai era o dono da farmácia, seus tios eram todos latifundiários. Como Angelino era muito próximo de toda a família, isso gerava enormes tensões em toda qualidade de relacionamentos, os familiares, os públicos e os internos à própria equipe pastoral que, frente aos constrangimentos de seu mestre, começava a se ver cerceada na linha de trabalho para a qual ele mesmo sempre apontara.

Veja que coisa interessante, o “vigário” era o Frei Angelino, nós [Enoque e Roberto] não éramos. Então, se isso inicialmente não nos dava poder, também por outro lado, nos permitia nos mover [...] Eu jogava futebol e isso era um escândalo naquele tempo, porque o povo de Porto da Folha era muito conservador. A sociedade certa vez se juntou para pedir ao bispo que nos tirasse, eu e o Frei Roberto, porque a gente andava em cima do caminhão, a gente andava de pé... Só que era isso que abria um outro canal com esse pessoal (Frei Enoque, entrevista em julho de 1999, Poço Redondo - SE).

A seca de 1970 foi o momento crítico e definidor dessas tensões. Na memória da população local, esta foi a maior seca do século e a atuação da “fraternidade” dos “frades de Porto da Folha”, como eram chamados Angelino e Juvenal, e depois também Roberto e Enoque, foi fundamental junto àquela população depauperada. Eles participavam dos trabalhos coletivos, do levantamento de recursos e da organização das demandas apresentadas aos poderes públicos locais. Quando a fome realmente tomou proporções insuportáveis e a população começou a saquear o mercado público e a invadir as feiras, chegando com seus sacos vazios e saindo com eles cheios, os frades também “estavam no meio”. Eram eles que sempre “animavam a população a reivindicar, a exigir os seus direitos” (Raimundo).

Isso fez com que, novamente, os frades Angelino e Juvenal tivessem que se retirar, deixando em seu lugar apenas Roberto e Enoque, ordenados padres justamente nos anos de 1970 e 1971, respectivamente.

Ele saiu porque a família exigia dele muito uma posição. Estava na ditadura e eles diziam mesmo “olha, ou você toma uma providência sobretudo com relação a frei Roberto e ao frei Enoque, ou a gente vai denunciar ao exército...” E nós já tínhamos tido um prefeito que foi preso, passou 5 dias na polícia Federal. Então, o Angelino saiu realmente por entendimento de que isso era o melhor. (Enoque)

Com a saída de Angelino e Juvenal entre 1972 e 1973, a equipe pastoral ficava reduzida aos frades Roberto e Enoque, que passaram a buscar o apoio de outros colaboradores. Em 1975 chega Raimundo, ex-aluno de Angelino no seminário de Campina Grande (PB), com quem mantinham correspondência praticamente desde o início dos anos de 1960. Com a saída de Angelino e Juvenal e a chegada de Raimundo, a equipe missionária tornou-se mais jovem ao mesmo tempo em que, segundo o depoimento de um desses missionários, cortou o resto dos laços que a ligavam à burguesia local. “Animados” pela ideologia propagada por seu mestre (novamente exilado), os novos frades Enoque, Roberto e Raimundo acabaram por aprofundar o trabalho junto aos camponeses e moradores das periferias urbanas, sem qualquer mediação que atenuasse seus discursos e iniciativas. Além disso, havia a avaliação de que os trabalhos de preparação ideológica daquela população já estavam por demais demorados:

Todos os três [foram] percebendo que a gente tinha ‘amassado barro demais’, como eles diziam. Não podíamos mais ficar só aqui no ‘amassa barro’, brincando de ‘ciranda cirandinha’ e cantando ‘que bela polenta’, aquelas coisas que a gente cantava, na Ilha, no Mocambo. A gente já tinha cantado demais e a gente dizia, ‘agora acelera’. [Além disso] também começava a ficar menos repressiva a questão da ditadura militar, já começa [...] aquele período de distensão do tempo do Geisel.
(Raimundo)

É assim que chegamos ao ano de 1976, momento da *conversão* de D. José, que coincide com a ruptura na primeira composição da equipe missionária. A saída de Angelino e Juvenal marca um momento de inflexão na atuação da equipe, levando ao aprofundamento de seu projeto político e à radicalização dos seus métodos de ação. Ao mesmo tempo, os efeitos produzidos teriam resultado em um novo engajamento de D. José, cuja atuação, até então, restringir-se-ia ao plano da denúncia e da negociação política.

... se você for ver o jornal *A Defesa*, você encontra saudações dele [D. José] ao golpe militar. [Mas] depois, o CEAS (ligado aos jesuítas da

Bahia) vai produzir um documento durante a ditadura, que denuncia a situação em que vive o Nordeste, a situação do povo, a miséria, a violência, a tortura durante a ditadura (o documento “*Ouvi os Clamores de Meu Povo*”) e ele foi o único bispo que teve a coragem de assinar.” (Hildebrando⁹)

O Betume significou também um momento de inflexão tanto com relação aos métodos de encaminhamento das situações de conflito, quanto no método pedagógico empregado na “animação” das comunidades que passariam ou voltariam a ser visitadas. Por se tratar de um enfrentamento com um órgão governamental, foi contratado um advogado da FETASE que moldou a atuação da diocese segundo o modelo de ação dito “legalista”, que orientava a ação dos sindicatos em geral. A demora no desenlace do conflito, a alienação das famílias de trabalhadores e da própria equipe diocesana com relação ao processo, imposta pela retirada da questão do campo social para o campo jurídico, levou à desmobilização do grupo e transferência do protagonismo da luta dos trabalhadores e da Igreja para os advogados de ambas as partes.

“Quanto mais os advogados fuçavam, mais se aprofundava pela questão jurídica, tirando os trabalhadores do processo de luta, [que ficavam] reféns dos advogados. [...] Teve um momento de levante dos trabalhadores, [em] que nem queriam mais ouvir a gente [e] o trabalho se desmoralizou. [...] Nós fomos para lá, que não era a nossa área de trabalho, para ajudar os [padres] belgas, foi uma frustração muito grande”(Raimundo).

Por outro lado, tal inflexão no método pedagógico não seria possível se D. José não tivesse implantado na Diocese de Propriá uma estrutura radicalmente democrática, em que suas posturas pessoais não eram tão importante quanto o consenso das bases missionárias com as quais trabalhava, reduzindo bastante e progressivamente o espaço dedicado à negociação política com as elites políticas e econômicas.

... Não era ele [D. José] quem definia a linha. Eram as correlações de força existentes na diocese de Propriá. Quer dizer que essas assembleias tinham muita importância naquela época [...] As coordenações eram

⁹ Hildebrando (1964), natural da Bahia, estudou no Seminário Marista de Bonfim (BA), onde recebeu formação teórica marxista e prática como agente da pastoral da juventude. Chegou à diocese de Propriá ainda com 17 anos, em 1981, por meio da Congregação Marista, para dar aulas e apoiar o trabalho social da diocese na periferia urbana de Propriá. Em 1983 seria escolhido em uma assembleia da equipe diocesana como novo responsável pelo setor de comunicação, tornando-se responsável pelo Boletim Encontro com as Comunidades e pelo Jornal A Defesa. A partir daí estudou comunicação e integrou a equipe da CNBB nessa mesma área. Depois de abandonar o trabalho missionário, passou a atuar como assessor parlamentar e do sindicato dos bancários de Aracajú.

elcitas, não tinha uma responsabilidade específica, tinham lideranças que se destacavam, mas não tinha uma direção única mesmo porque os cargos passavam por revezamentos. Com exceção do vigário geral, eles aceitavam o que as assembleias decidiam. Ele [D. José] nunca impôs a indicação de uma pessoa para coordenar determinada pastoral, movimento ou atividades de formação. Isso não existia. Existiam muitos conflitos, como é próprio de uma democracia, como é natural quando se está construindo um projeto. (Hildebrando)

Um projeto cada vez mais coletivo, portanto, já que a autonomia de trabalho permitia que a equipe missionária recrutasse mais quadros afinados à sua ideologia, por meio da rede que então era formada e, por meio dessa ampliação, incrementasse seu peso na definição das linhas de trabalho.

Nós éramos bem informados, porque lá em Porto da Folha, a gente recebia o caderno do SESC que era muito politizado, recebia muitas visitas, fazia muitas viagens. Porto da Folha era um pretexto para a gente estar no trabalho, mas tínhamos um mundo de contatos, a gente era muito chamado, muito solicitado, para fazer assessoria em Salvador, a gente viajava para o Ceará, a gente era muito arejado, numa mobilidade muito grande. [...]

a partir da gente ele [D. José] tinha segurança no que dizia. Inclusive, a gente redigia com o bispo as cartas pastorais [...]. Ele era muito tímido e não tinha segurança do que estava dizendo. Era uma novidade para ele falar, ele sempre foi um bom pastor como ele dizia, mas um bispo feito D. Frágoso, D. Hélder, não. Ele começou a se projetar nesse nível sem ter o respaldo, sem ter o conhecimento. Nós dizíamos, Dom José, o senhor se prepare [...] Aí nós solicitávamos aos jesuítas, que eram exímios marxistas, que ajudassem a colocar o nosso bispo por dentro das coisas [...] uma assessoria discreta. Pronto, [o bispo] começou a se soltar, de repente ele estava falando. (Raimundo)

III - A reforma das festas e da liturgia

Como já havíamos descrito em outra ocasião (Arruti, 1996) com relação ao Sub-Médio São Francisco, o tema da linguagem cultural foi fundamental à constituição de uma metodologia pastoral na região sertaneja.

“Presente nas áreas de conflito, através de agentes de pastoral, ..., a Igreja fornecia uma *linguagem* aos movimentos através de rituais (celebrações vigílias, caminhadas) e de práticas comunitárias (roçados, acampamentos etc.)” (Novaes, 1994. Grifo meu).

Na base de um forte movimento sindical, responsável pelas mais difíceis negociações que os empreendimentos hidrelétricos da região tiveram que aceitar em termos de reposição de custos sociais das grandes obras, está uma militância que pretendeu

substituir o discurso claramente político, por um discurso fundamentalmente cultural. Como explica uma ex-religiosa de grande importância nesse processo de mobilização:

... toda a comunidade tem gente com jeito para várias coisas, um tem pra festa, um tem pra dança, [...] por isso que tinham as danças de São Gonçalo, as corridas de cavalo, essas coisas. Sempre tem umas pessoas que organizam e eu trabalhava com as lideranças dos diversos dons... Eu colocava nesses termos: que Deus deu dons a cada um e cada um deveria desenvolver os seus dons [...] quer dizer não era questão política nem nada. Era em cima do que eles gostavam de fazer e a partir dali se refletia o que fazer. Sempre em cima de atividades concretas, relacionando isso com o que queriam mudar ou não, ali ou em outra situação. Por exemplo, o grupo de reisado que havia aqui, ia preparar o reisado lá da volta do Moxotó [...] aproveitando os pontos de convergência[...] As vezes tinha comunidade que tinha vergonha, diziam: "a gente tem umas dancinhas aí...", eu perguntava que dancinhas são essas?, eu venho participar. "Ah, a senhora não vai gostar não...". Aí depois eles se sentiam bem, achavam que eram os tais por terem conseguido durante anos e anos, centenas de anos, ter aquela tradição que muitos tinham perdido, então começava por aí, valorizando a cultura, valorizando o que eles tinham no momento... E depois, começou a pensar melhor nas questões de outro nível, fora da própria bíblia, mas sem perder de vista isso.

Isso se reproduz de forma ainda mais nítida no Baixo São Francisco, como um programa de mudanças que já havia sido iniciado por Angelino e Juvenal tanto na sede do município, a cidade de Porto da Folha, quanto pelos povoados do sertão. O método de ação que o MEB preconizava pautava-se justamente na valorização da "palavra do povo", buscando sempre tratar a realidade a partir do nível de conhecimento da população. Nesse sentido, muitas vezes a "educação" confundia-se com o trabalho de animação e reforma cultural. De um lado incentivando a retomada e ou a criação de festas e grupos folclóricos locais, de outro, buscando reformar as festas já existentes, por verem nelas a cristalização simbólica de formas de dominação política, travestidas em culto religioso.

[Na] educação de base trabalhavam muito com a questão da valorização da cultura [...] e o próprio Juvenal que toca violino muito bem levava a rebeca dele e lá na ilha, no Mocambo e aqui mesmo o pessoal se lembra. Nessas beiras do rio, que são muito isoladas até hoje, Cajuciro, Jacaré, todo mundo se lembra deles cantando, dançando com as crianças, com os adultos, contando histórias, casos das reuniões, as reuniões descontraídas, as festas muito participadas, eles ajudando até na questão da organização, sugerindo, bota uma cavalhada que é uma coisa típica de vocês, a dança da argola. Angelino até animou a criação da festa do vaqueiro que existe até hoje, famosa, que está até no circuito turístico de Sergipe, a partir desse trabalho. (Raimundo)

Assim, se a “animação” das populações sertanejas era um aspecto de sua atuação, o outro era um verdadeiro programa de reforma das festas e da realização dos sacramentos. Tais reformas passavam basicamente pela descentralização da organização das festas, retirando-a da responsabilidade de uma ou outra autoridade local, para ser organizada coletivamente. De outro lado, passava também pela redução do calendário de cultos e pela coletivização dos sacramentos, acabando com a hierarquização produzida pela realização em separado dos batismos e casamentos de ricos (realizados individualmente) e pobres (desde sempre realizados coletivamente).

Com a chamada classe dominante era na tola mesmo, como a gente dizia. [...] Já estava muito claro na cabeça da gente que não tinha complacência não, não tinha nem essa história de fazer [...] casamento separado de fulano de tal só porque é filho da família que é mais branquinha – porque em Porto da Folha tem muito dessa história de pessoas brancas com olhos azuis – ou de uma família mais importante que é ligado ao chefe político e não pode casar com uma moça que veio do mocambo ou da Lagoa da Volta, daqueles povoados ali. Não, tem que ser mesmo rural, batizado e casamento é um horário só. Desde o início era assim. Então, isso criou muito conflito. [Em] Porto da Folha sempre teve essa tradição de muita missa e eles quebraram isso. Quebraram a cara porque Porto da Folha é um lugar tradicionalíssimo. Não é que procede ou não porque o padre bate o sino todo dia e não vai ninguém [...] O povo vai é para a festa da padroeira porque é um momento que é deles, aí eles vão.
(Raimundo)

Assim, se de um lado havia o incentivo à expansão das manifestações religiosas e culturais populares, de outro havia a redução do tempo e do espaço da Igreja dedicado às celebrações oficiais e/ou tradicionais, como se esses fossem dois caminhos diferentes, dirigido a públicos diferentes, de implantar uma mesma pedagogia. Uma pedagogia que tinha por instrumento as festas e celebrações e por objetivo a quebra das hierarquias sociais, buscando a mudança nas estruturas sociais, por meio da reforma dos símbolos sociais.

O projeto era fazer das festas populares o exercício de poder do povo. Talvez porque a gente estava vivendo um período da ditadura, em que o pessoal tinha pouca participação. A gente via que as festas, as poucas festas que existiam, mesmo as festas dos pobres, elas estavam concentradas num poderio dos ricos ou das pessoas graduadas. A entrega da bandeira era sempre a uma pessoa de uma família rica, nas novenas quem carregava a charola [devia estar] de paletó e de gravata... E para os pobres, sobrava na festa soltar os fogos, porque estouravam sempre e sempre queimavam. Soltar fogos ou fazer os vestidos das madames e dos filhos. Quer dizer, os trabalhos dos pobres nas festas eram, na verdade, os trabalhos de enfeite mas, na hora, eles não tinham nenhuma participação...

prisões. E de fato, essa mística, trazida com a reforma das festas, foi difundida por todas as comunidades em que a equipe trabalhava, atingindo, além da cidade de Porto da Folha, o povoado de Lagoa do Mato, que voltou a cultivar a sua santa padroeira, a Ilha de São Pedro, onde se voltou a dançar o Toré e a cantar antigos cânticos, a Serra da Guia que retirou seu culto de sua sigilosa reclusão, entre outros.

IV - As Missões Populares

Tal trabalho acaba por recuperar um formato antigo da atuação da Igreja na região, tomando a forma das “Missões Populares”. Constituídas por padres e leigos ligados à Teologia da Libertação, elas são inspiradas no método de evangelização das “Santas Missões”, que remetem a um modelo já utilizado no mundo rural português. Implantadas no Nordeste desde o período colonial, elas consistiam em visitas esporádicas às capelas do interior, de missionários sediados nas Igrejas Matrizes ou nos conventos do litoral. Esses missionários eram religiosos das ordens capuchinha, jesuíta, carmelita, oratoriana e franciscana (séc. XVII e primeira metade do seguinte), capuchinha e lazarista (século XIX). A partir do séc. XVIII a entrada dos capuchinhos italianos agrega às Missões um caráter espetacular, inspirado na “pastoral barroca”, capaz de fazer com que as visitas, em geral de 12 a 15 dias, fossem transformadas em verdadeiras peregrinações, das quais a população local participava em penitência, acompanhando o missionário pelas localidades vizinhas a sua (Hoornaert, 1992:133).

A partir do século XIX elas seriam realizadas também por sacerdotes regulares, indicando sua rotinização e oficialização como forma pastoral privilegiada pela Igreja no Brasil, por ser a mais adaptada à extensão do território e à dispersão de sua população. Mas essa não era uma opção apenas funcional, já que ela se opunha à pastoral “de convivência”, implantada principalmente nos aldeamentos, na qual era valorizada a vida junto ao povo e aos seus problemas.

As Santas Missões, também conhecidas por “desobrigas”, eram centradas no desempenho de três sacramentos feitos obrigatórios e exclusivos do padre, o batismo, a confissão e o casamento, o que lhes conferia um caráter massificado e absolutamente impessoal, sempre avaliado ao final das visitas pela contabilidade do número de sacramentos (incluindo o número de hóstias) distribuídos. Além disso, a forma como eram realizadas operava como mais um laço na relação de dependência e simbiose entre a Igreja e as estruturas locais de dominação. Como as “visitas” eram fundamentais para a caracterização dos habitantes dos engenhos e das fazendas do interior como católicos, tais

missionários¹¹ utilizavam-se justamente dessas estruturas para avançarem pelo interior, convivendo antes em suas “casas grandes” e junto à classe dominante que entre a massa da população, que era a justificação contábil de sua missão (idcm:135).

Consolidadas ao longo do século XIX, as Santas Missões nunca desapareceram no Nordeste, tendo entre meados e final do século XX na figura de Frei Damião um de seus maiores expoentes. A atuação de Frei Damião parece bastante ilustrativa da forma de operar das Santas Missões em seu formato mais cristalizado, linguagem absolutamente performativa, capaz de produzir os efeitos desejados independentemente dos conteúdos veiculados. A forma da comunicação era toda a mensagem. Sobre as passagens de Frei Damião, um agente pastoral conta que

as pessoas não entendiam o que frei Damião dizia. Era mais uma relação messiânica. Eu tive a oportunidade de fazer essa pesquisa, conversar com essas pessoas. Perguntava o que ele tinha dito, mas as pessoas não tinham entendido. O discurso dele era todo decorado, desde quando ele veio para o Brasil, jovem ainda, depois de se ordenar. (Fábio¹²)

No final dos anos 70, esse antigo formato foi adaptado - por um clero formado na Teologia da Libertação e colaterais, como a Teologia da Enxada¹³ - para dar origem ao que passou a ser chamado de “Missões Populares”.

¹¹ Aparentemente com excessão dos franciscanos, dos quais a memória popular sertaneja guardou a imagem dos homens santos de barbas longas, em peregrinação a pé, vestidos em trajes toscos e calçados de sandálias de couro, como a população a quem visitavam.

¹² Fábio (1954), natural do Ceará, estudou no Instituto de Teologia do Recife, sob grande influência de D. Hélder Câmara, e nos Seminários Maristas de Campina Grande, Maceió e Fortaleza, de onde foi sendo transferido sucessivamente em função de suas rupturas com a hierarquia, até ser desligado da ordem em 1975. Transferiu-se, então, para o Colégio Marista do Rio Grande do Sul, como professor, onde passou a participar do Centro de Orientação Missionária (COM), onde estabeleceu contato com o CIMI e com a OPAN. Descobriu o “Nordeste” no Rio Grande do Sul, estudando Teologia da Libertação e discutindo as publicações da diocese que chegavam ao COM. Em 1977 transferiu-se para Propriá como professor, passando a integrar a equipe pastoral poucos meses depois. Em 1979 ajuda a criar o CIMI-NE, do qual assume a coordenação, sem abandonar o trabalho pastoral da diocese, pelo qual atua em Santana dos Frades. No início da década de 1980 rompe com a diocese e com a Igreja, transferindo-se para Belo Horizonte (MG).

¹³ É importante notar que a rede nacional formada pelas instituições e ordens da Igreja Católica muitas vezes serviu para que religiosos, ou leigos em formação religiosa, pudessem fugir ao controle conservador da Igreja de seus estados natais. Depois de serem formados em seminários progressistas, principalmente em São Paulo e no Rio Grande do Sul, eles voltavam para realizarem os “trabalhos de base” onde encontrassem algum espaço. E a Diocese de Propriá foi um espaço privilegiado para isso durante esse período. Mais tarde, essa rede seria complementada e sobreposta pela rede de assessores montada para dar apoio e formação às Comunidades Eclesiais de Base e às equipes pastorais diocesanas.

Estas eram realizadas em praticamente todos os municípios em que os párocos regulares - agora já estabelecidos sobre uma rede muito mais densa de paróquias - não se opusessem explicitamente. Conforme se organizaram na Diocese de Propriá (que cobre todos os municípios do Baixo São Francisco do lado sergipano), as “Missões Populares” eram realizadas anualmente, durando de uma semana a um mês, dependendo da complexidade dos objetivos estabelecidos (antecipar uma eleição sindical ou preparar uma invasão de terra), por equipes que tinham uma coordenação e seu próprio catecismo, mas que não constituíam um corpo fixo e especializado de militantes. Essas equipes podiam atuar em apenas um povoado, caso ele fosse grande o bastante, mas em geral elas situavam-se em um que lhe servia de base e estendia suas atividades a vários povoados vizinhos. Nesses casos, era comum que seus componentes trabalhassem separadamente durante o dia e, chegada a noite, se reunissem no povoado central, levando consigo as famílias com as quais haviam trabalhado. Conforme a descrição de um de seus participantes,

... o missionário chegava e na proximidade da porta da Igreja e armava um palanquezinho, para as pregações da noite. Durante o dia tinha toda uma programação, todas as casas eram visitadas pelos missionários, tinham atividades com as crianças, com os jovens, com as mulheres, só com os homens... Nessas reuniões era onde nós fazíamos toda a pregação a favor da reforma agrária, da luta pela terra, dos direitos... (Hildebrando)

Recapropriando-se de uma prática bastante conhecida e arraigada na cultura religiosa nordestina, os “missionários populares” buscaram manter o formato tradicionalmente accito das “Santas Missões”, para introduzir nele novos conteúdos, originários de uma interpretação progressista da sua simbologia e, principalmente, da leitura da Bíblia. Mas a sua força e a possibilidade de sua aceitação pareciam depender da permanência do formato ritual tradicional, de qualquer forma muito forte para os próprios missionários, em sua maioria nordestinos. Era uma relação pragmática, sem dúvida, mas que ao mesmo tempo ganhava o seu lugar e a sua própria possibilidade de efetivação, porque era experimentada também na sua realidade mística e existencial por aqueles que a transformavam.

... era fabuloso. Eu miudinho, menininho de três anos, ia para as cidades vizinhas ver Frei Damião com o meu avô. Então eu ouvia as Missões de Frei Damião, ouvia os frades cantando - e cantavam o dia inteiro. E de repente eu chego em Propriá e quem eu vejo em Propriá? Frei Damião, com aqueles olhos lindos... (Fábio)

Nessa nova edição das Santas Missões, no entanto, frei Damião era acompanhado por frei Enoque, que o secundava em seus discursos, “traduzindo” suas falas para o povo. Segundo o depoimento de um ex-missionário, depois de Frei Damião fazer o seu tradicional discurso, exclusivamente sobre moral e bons costumes, o jovem frade que o acompanhava, “esclarecia” e “complementava” o discurso do velho frade, com preleções totalmente dirigidas ao tema da luta pela terra e da conscientização política.

E ele [frei Damião] falava: “Os amancebados, meus irmãos, fiquem vós sabendo que os amancebados vão para o inferno! Vão para o inferno! E Enoque dizia assim: “Bem gente, com vocês ouviram Frei Damião falando, o importante é a união...” (Fábio)

Enquanto seu discurso era radicalmente subvertido, Frei Damião permanecia sentado ao lado do jovem orador - que constantemente fazia referências respeitosas à sua presença - balançando mecanicamente a cabeça em um sentido confirmatório. Assim, o jovem frade subvertia os conteúdos originais, mas reproduzia por completo a sua forma, apresentando-se mesmo como um continuador, candidato ao mesmo poder carismático do seu modelo.

Eu ia para as Santas Missões com ele [frei Enoque]. Ele falava duas horas e eu não me cansava. Falava com a linguagem do povo, com as imagens do povo, era demais, o homem era bom demais! (Fábio)

Da mesma forma, as visitas de casa em casa, certos tipos de reuniões segmentadas (mulheres, jovens, crianças e homens adultos) e o ritual do “dia da fogueira da libertação”, onde as pessoas “queimavam os seus pecados” (por meio de bilhetes ou de declarações: “eu cometi tal pecado”) já eram conhecidas das missões anteriores. Eram mantidas as sessões coletivas de bênçãos, nas quais os missionários abençoavam a terra, a água e todo tipo de objetos que as pessoas levavam, como ramos de plantas medicinais, velas, fotos etc. A própria denominação de “Santas Missões” era mantida no contato com a população, servindo a expressão “Missões Populares” mais como um diferenciador analítico e programático interno ao grupo ou “movimento” dos missionários.

As alterações de forma com relação ao modelo eram introduzidas apenas na medida em que elas pudessem sugerir a subversão de certas relações de poder, como no caso das confissões. Se na missão tradicional as confissões são ao pé do ouvido, nas Missões Populares elas são coletivas, ou “comunitárias”, como preferiam lhe chamar. Se o “dia da fogueira” era mantido, no final do ritual a canga ou cangalha - feita símbolo da submissão durante os sermões - também era queimada. Assim, era por meio dessa espécie de ritual de

compromisso entre a continuidade da forma e a ruptura dos conteúdos, que a nova pastoral conseguia produzir a difusão de uma teologia voltada para as questões do poder e da terra.

Dai a cultura ser vista como uma espécie de língua local, na medida em que esta era pensada como uma *forma* de falar ao povo e ser compreendido por ele. Por meio desse trabalho, a “cultura”, a “religiosidade popular” e o “folclore”, imaginados como a linguagem mais comum e bem disseminada, como o acervo de conhecimentos mais bem distribuído entre aquela população, eram o caminho para a sua “conversão” a uma luta política cuja *razão*, de certa forma, era externa a ela mesma. Ao falarem da cultura como linguagem, esses missionários instituíam uma dualidade entre forma e conteúdo que corresponde à dualidade entre cultura e política: a forma cultural, assimilada ao ritual, estava a serviço de um conteúdo político, expresso nos termos de uma razão de luta de classes. O recurso à cultura era pensado em termos fundamentalmente pragmáticos, ainda que isso tivesse fortes implicações existenciais, como chama a atenção o depoimento de um ex-missionário:

Toda essa linguagem que eles usavam, nós nos apropriávamos dessa linguagem e depois nós a usávamos nas reuniões e é por isso que funcionava. Nós vivíamos nas casas deles, nós comíamos de sua comida. Quando nós íamos para esse trabalho nós não levávamos nem uma xícara de farinha. Comíamos o que aquelas famílias tivessem. Quando nós nos apropriávamos da linguagem deles o que nós dizíamos era compreendido e tinha uma resposta. Era perfeito” (Hildebrando)

A longa citação a seguir nos permite, por meio do relato de uma dessas missões, compreender o seu impacto tanto sobre os missionários, quanto sobre os trabalhadores, assim como o papel que desempenharam na formação das “lutas” locais.

[...] Borda da Mata [era] uma situação exemplar: um latifúndio de terras férteis, valorizadíssimas e abandonadas. Não tinha nada sendo produzido lá. Tinham apenas os descendentes dos escravos. A própria disposição das casas dos antigos moradores era a disposição das casas de senzala: no alto do morro, perto da casa grande... Era o lugar que reunia as condições ideais, sim, mas quem vai ocupar?

Então tinha que preparar as pessoas para ocupar. O trabalho de base começa a ser feito com as Santas Missões, no povoado de Barro Vermelho, no povoado de Bom Nome, foram muitos povoados no município de N. S. de Lourdes, por mais de 15 dias, passamos por quase todos da beira de rio do município. Mas também tinham pessoas que já moravam na cidade de N. S. de Lourdes mas eram lideranças dos trabalhadores rurais, eram da oposição sindical.

[...] Nas Santas Missões nós fazíamos reuniões com os homens, enquanto as freirinhas faziam com as mulheres, preparando a população para a invasão. No início não se dizia isso abertamente. Aliás, as pessoas

começaram a saber nos últimos dias que era em Borda da Mata, mas sabiam que iam para algum lugar.

No início não sabiam nem que iam para algum lugar, era só despertar neles a consciência de que eles não tinham terra e de que a terra era um direito sagrado de Deus - a "mãe terra", era a expressão que nós usávamos - que Deus criou a terra para todos e que eles tinham que lutar para ter terra, que não podiam continuar sendo explorados trabalhando nas terras dos fazendeiros, onde antes de tirar a colheita, eles já tinham que plantar o capim para o gado do fazendeiro.

As vezes os fazendeiros colocavam o gado antes deles colherem o milho, o feijão, as abóboras... Se o capim já estava grande os fazendeiros já enfiavam o gado. Era essa realidade que nós refletiamos nessas reuniões. [...] A sensibilização levava 15 dias. Nessa sensibilização tinham aquelas pessoas que se revelavam e que nós identificávamos como dois potenciais. Algumas como lideranças.

[...] Passadas as Santas Missões, nós começamos a fazer as reuniões com as lideranças. Depois com aqueles que nós percebíamos sensibilizados, até que fomos convencendo que o caminho era Borda da Mata. No início alguns tinham até medo quando falávamos. Imagina, a fazenda de Eronildes Carvalho, ex-governador do estado. Apesar dele já estar morto, nos quintos dos infernos, ainda impressionava, dava medo. O próprio município de Canhobas sempre foi um centro de pistolagem e na época tinha duas famílias que estavam se matando, os Guimarães e os Resende... Então tudo isso dava pavor, mas só até o dia em que se decidia. (Hildebrando)

Por meio desse *método cultural de mobilização política*, a "Igreja dos Pobres" em Propriá abriu espaço para a deflagração de uma série de conflitos, que brotavam onde até então existiam apenas ações expropriatórias mais ou menos brutais e silenciosas. E para sustentar seu método de atuação em cada um desses conflitos, essa igreja criou uma verdadeira rede de trocas entre essas comunidades, fazendo com que a mobilização de um grupo fosse conhecida por outro, como forma de acelerar sua *conversão*. Era a lógica dos testemunhos de fé sobre a conversão pessoal que ganhava a forma dos testemunhos das lutas coletivas. Assim, quando uma situação era deflagrada ou passava por um momento de agravamento da repressão, acorriam para ela os trabalhadores e os missionários que estavam militando em outra luta, mais adiantada ou ao menos momentaneamente estabilizada. A solidariedade material e moral trazida por meio dessa rede foi fundamental na manutenção das famílias envolvidas nos diferentes conflitos fundiários, chegando mesmo a pautar o destino de alguns deles.

Esse procedimento em rede era possível porque operava por meio da estrutura organizativa da Diocese. No plano externo, essa rede conectava as lutas da Diocese com outras mais amplas, por meio dos circuitos específicos da *Igreja dos pobres* no Brasil.

... a gente ia para S. Félix do Araguaia e ninguém escondia isso, éramos amigos de D. Pedro Casaldáglia, de Balduino, de D. Frágoso em Crateús. [...] Os famigerados cursos que eles davam em Goiânia, que era sobre a “falsa Bíblia da Igreja Católica do Brasil”, todos nós fomos. Tinha que ir, porque ninguém sabia de marxismo, não tinha como conversar com os professores da Universidade. Eu já tinha um certo respaldo, tinha conhecimento, porque já tinha participado do movimento estudantil. Mas outros padres coitados [...] a Diocese se restringia a nove ou 10 padres [e] os leigos politizados... (Raimundo)

Internamente, ela era tecida por uma forma de organização que, inspirada nos exemplos trazidos da rede externa, imprimia uma unidade de ação que ficava entre a plena democracia e a uniformização ideológica. À época de D. José Brandão de Castro, a hierarquia institucional, as equipes missionárias, as equipes pastorais ou as CEBs não funcionavam como agrupamentos corporados internos à Diocese. As coordenações das equipes eram eleitas, num sistema de revezamento e não tinham responsabilidades específicas, mas metas gerais, estabelecidas em assembleias de que todos participavam. Tais assembleias eram soberanas em suas decisões e o bispo nunca impôs a indicação de uma pessoa para coordenar determinada pastoral, movimento ou atividades de formação. Desde fins de 1970 até fins de 80, era por meio delas que se elegiam as três prioridades para todos os grupos de trabalho durante o ano vigente e, entre elas, o tema da terra sempre ganhou destaque.

Dessa forma, as diferentes facetas da atuação diocesana lançavam mão dos mesmos atores e quase que dos mesmos métodos e equipamentos pedagógicos. Isso fazia com que mesmo as pessoas que não estavam diretamente envolvidas nas lutas das comunidades, como os agentes das CEBs e os catequistas, estivessem de alguma forma contribuindo com elas. Nas cartilhas produzidas pela Equipe de Catequese para crianças naquela região, por exemplo, sempre existiam exemplos bíblicos ou testemunhos que evocavam a “luta pela terra”. O trabalho do MEB, também, por estar voltado para a alfabetização de jovens e adultos, foi fundamental na organização dos trabalhadores de Borda da Mata, de Pedras Grandes (Poço Redondo) e de Mundel da Onça, entre outros. Toda essa unidade, mais que uma diretriz, impunha uma verdade de ação para quem quisesse participar dos trabalhos da Diocese e “quem não seguisse essa orientação”, explica um ex-missionário, “era considerado traidor.” (Hildebrando).

A descoberta e a descoberta dos Xocó da Ilha de São Pedro

A “luta” dos “caboclos” ou “povo da Caiçara”, como os atuais Xocó eram chamados até fins do ano de 1979, foi uma das mais destacadas dentre as lutas apoiadas pela “Igreja dos pobres” de Propriá. Os limites cronológicos da história da conquista territorial Xocó sobre as terras da Ilha de São Pedro e das fazendas Caiçara e Belém coincidem com os limites cronológicos das quase duas décadas de atuação da equipe diocesana e de seu bispo, convertido pela palavra dos pobres.

Em primeiro lugar, cabe observar que a demarcação cronológica desses acontecimentos não é totalmente segura. Não porque os fatos não possam ter suas datas precisadas, mas porque os eventos e personagens cuja presença deveria marcar o início e o encerramento desse período variam segundo o tipo de olhar e de informante a que nos remetemos. Seria um erro interpretativo escolher um desses recortes ou simplesmente fragmentar tais “fatos” em unidades para expô-los em uma ordem cronológica aparentemente isenta de opções narrativas. Tais recortes não trazem consigo apenas datas e diferentes nacos de tempo, não são necessariamente excludentes, nem simplesmente expressam pontos de vista alternativos e excludentes. Eles nos remetem a dimensões diferentes da mesma realidade em processo, revelando que ela não pode ser tomada de um só golpe, nem recuada a um único e mesmo ponto de *origem*.

Assim, será necessário iniciar essa parte de nossa análise com a idéia de que os Xocó foram “descobertos”, e não só uma, mas três vezes. Isso significa dizer que a conexão entre os “caboclos da Caiçara” e uma realidade indígena pretérita foi produto de um *processo de identificação* em três atos. Significa dizer que tal processo foi produto de um trabalho de militância e mediação política que tinha por objetivo fazer com que tal conexão histórica se tornasse contemporânea, convertendo aquela em uma realidade indígena presente. Significa dizer também que a produção daquela conexão foi pensada como uma espécie de *trabalho de prospecção*, isto é, como uma aposta explícita na possibilidade de ultrapassar a *superfície das formas visíveis*, para atingir os *substratos depositados pelo passado*, um trabalho de “descoberta” anunciada de uma realidade subjacente. Finalmente, significa dizer ainda, que esses três momentos distintos corresponderam à atuação de diferentes agentes, com base em diferentes “metodologias” e resultando em diferentes formas de subjetivação, se bem que relativamente cumulativas.

O primeiro momento coincide com o início da atuação dos frades Angelino e Juvenal, na segunda metade da década de 1960. O segundo se desenrola entre os anos de

1978 e 1979, tendo como figura central frei Enoque, que faz dessa descoberta um momento politicamente explosivo. E o terceiro, sobrepondo-se ao ano de 1979 e mediado pelo CIMI, se dá como uma autodescoberta - só então a assunção do rótulo indígena pelo “povo da Caiçara” deixa de ser apenas uma estratégia de etnicização da *luta pela terra*, para converter-se em uma nova sensibilidade e uma subjetividade propriamente étnica.

Double-bind Xocó

Na primeira parte desse capítulo, fizemos uma rápida referência ao trabalho dos frades Angelino e Juvenal entre os “caboclos da Caiçara” e suas motivações iniciais. Preliminarmente movidos pela possibilidade de reconstituir a história da atuação franciscana no Baixo São Francisco e dotados de um interesse especial no trabalho com uma religiosidade popular de matriz indígena, aqueles frades encontrariam outros motivos para desenvolver um trabalho de missão e de pedagogia libertária entre aquela população. Seus esforços de pesquisa sobre a origem daquela população e daquelas terras seriam motivados também pelo processo de desapropriação movido por uma poderosa família local, os Brito, contra aqueles caboclos.

As terras da Caiçara, até 1963 consideradas apenas sob arrendamento da prefeitura, nestes anos foram vendidas irregularmente pelo prefeito de Porto da Folha à família Brito, em troca da construção de uma ponte de madeira, segundo conta a tradição local, ou pela quantia de Cr\$ 1.650,00 (mais o suborno de Cr\$ 1.000,00 entregue aos vereadores para a aprovação legislativa do negócio), segundo versão apresentada em Dantas (Dantas e Dallari, 1980: 174). De qualquer forma, em fins dos anos de 1960, os “caboclos da Caiçara” já sentiam o peso que essa última transação teria sobre a dominação que a família Brito exercia sobre eles há mais de meio século. Parece ter ficado claro à dupla de frades que a família Brito estava associada à extinção do aldeamento dirigido por frei Doroteu e que os caboclos da Caiçara deveriam ser descendentes diretos daqueles antigos aldeados.

Isso dava àquela situação de conflito e opressão uma profundidade histórica de longo termo, ao mesmo tempo em que preparava o primeiro ato do processo de identificação dos Xocó da Ilha de São Pedro.

I - A peregrinação pelos direitos

A situação de conflito vivida pelos “caboclos da Caiçara”, cuja profundidade histórica os frades Angelino e Juvenal procuravam resgatar por meio da história do aldeamento da Ilha de São Pedro, estava, no entanto, inevitavelmente dividida entre a Caiçara e uma realidade já totalmente externa a ela. Para que a indianidade dos “caboclos

da Caiçara” fosse resgatada, o argumento histórico que deveria ligar os caboclos da Caiçara aos índios da Missão da Ilha de São Pedro deveria evitar o curto espaço físico que separava as margens da Caiçara das margens da ilha para fazer um longo desvio, passando por Porto Real de Colégio - município alagoano onde se situam as terras da também extinta “Missão Cariri”, onde parte dos índios da extinta Missão de São Pedro tinha se refugiado no momento crítico do processo de expropriação das terras do aldeamento pela família Brito, em fins do século XIX. Foi essa migração que deu origem aos então Kariri-Xocó¹⁴, grupo misto plenamente reconhecido como indígena desde de 1944, data de fundação do Posto Indígena do órgão indigenista oficial.

Era de lá, portanto, que deveria vir a legitimidade daquela argumentação: a legitimidade do caráter indígena (a indianidade) dos Xocó situados em Colégio - expresso na permanência do Toré e do ritual-território sagrado do Ouricuri e confirmado pelo reconhecimento oficial do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) - deveria ser transferido, de alguma forma, aos “caboclos da Caiçara”.

A relação entre os *Xocó de Colégio* e a Ilha de São Pedro não era segredo para a população regional não-indígena. Se a expulsão dos caboclos da ilha poderia ser considerada um evento distante no tempo, esses mesmos caboclos não permitiram que ela fosse esquecida. As sucessivas viagens feitas por grupos de caboclos da Ilha de São Pedro (e depois, já situados em Porto Real de Colégio) até a Bahia e até a Capital Federal no Rio de Janeiro em busca dos “direitos” às suas terras foram suficientemente documentadas, assim como levaram a ações práticas que importunaram tanto os proprietários diretamente interessados naquelas terras, quanto os administradores estaduais, a quem o governo central repassava as impertinentes e constantes queixas indígenas. Em 1916, um jornal do Rio de Janeiro dava a notícia de uma dessas viagens, documentando um périplo quase heróico, que depois seria transcrito por um jornal sergipano:

Em meados de janeiro do corrente anno saíram de Porto da Folha [...] três silvícolas que fizeram penosa travessia até a capital bahiana. [...] Embarcaram em um bote, até Collégio, onde chegaram depois de uma viagem de três dias. Depois foram até Propriá [...] Nesta cidade, depois de um breve descanso, encetaram uma longa viagem a pé,

¹⁴ O nome consolidado na literatura etnológica e oficial do grupo de Porto Real de Colégio é Kariri-Xocó, mas ao longo desse capítulo, nas citações de documentos e de matérias da imprensa, essa designação poderá variar na sua grafia, com a eventual substituição do K pelo C. Da mesma forma, nos depoimentos, ela poderá variar na ordem dos nomes compostos, sendo comum falar-se nos Xocó-Kariri. A ordem dos nomes tende a variar de acordo com o posicionamento do informante, de um lado ou de outro do São Francisco.

exclusivamente. Durou dezoito dias. [...] Mal chegados a S. Salvador, dirigiram-se ao palácio do governador. [...] Atendidos pelo governador, Dr. Antônio Muniz, solicitaram ao mesmo auxílio para virem ao Rio protestar perante o presidente da República, contra o esbúlho de terras que há muito dizem sofrer. [...] O governador da Bahia, accedendo promptamente mandou fornecer-lhes passagens a bordo do “Cannavieias”, navio em que chegaram ontem ao Rio, às 6 horas. [...] No lugar em que habitam não há mais aldeamentos, nem tribos ou caciques. [...] Essa localidade, disse-nos o índio Inocêncio, desde o período de 1680 a 1700, entrou numa phase de civilização sempre progressiva. [...] Inocêncio, que já esteve aqui em 1890, em idêntica missão, vem commissionedo pela população pobre de Porto da Folha, solicitar ao presidente da República a restituição de vários terrenos, actualmente occupados pelos herdeiros de um grande fazendeiro e industrial sergipano, João Fernandes de Brito. [...] Esses terrenos reclamados pelos descendentes da tribu de Aramarus, tem segundo eles, a extensão de uma légua em quadro de terra, estando delimitados por seis históricos marcos de pedra postos ali em 1635 pelos primeiros colonizadores espanhóis e portuguezes... (Gazeta de Noticias [RJ], janeiro de 1916, transcrito no Jornal do Povo [SE], março de 1917).

Assim, além da viagem de 1916, o jornal documentava outra de 1890. Mas também há registros de pelo menos duas anteriores, em 1888 e 1870, na correspondência oficial entre o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e o governo provincial. Os despachos ministeriais que as documentam são muito semelhantes em sua forma lacônica e protocolar de pedir “urgência” no fornecimento das informações relativas às reclamações apresentadas “a respeito das terras que dizem lhes pertencerem e que ali estão sendo invadidas por vizinhos (sic.)”¹⁵, variando apenas na lista dos nomes que compunham o grupo de viajantes.

Em 17 de janeiro de 1870, eram relacionados Inocêncio Sabino Pires, Francisco Mathias de Souza e Antônio Venâncio Ribeiro. Em 20 de agosto de 1888, estavam Manoel Pacífico de Barros, Jesuíno Serafim de Souza, Manoel Esteves dos Anjos e Lourenço Marinho. Em 1890 repetiam-se os mesmos nomes de 1870 e, finalmente, em 1916, eram relacionados novamente Inocêncio Gabindo (sic. - provavelmente Sabino) Pires e Francisco Matias de Souza, agora acompanhados de Manoel Francisco da Silva.¹⁶

¹⁵ Ofício de 20 de agosto de 1888.

¹⁶ Esses documentos foram localizados no Arquivo Público do Estado de Sergipe, transcritos e arquivados na Diocese de Propriá, que nem sempre guardou o registro de sua localização no acervo original. Ao final arrolaremos a lista de documentos utilizados por ordem de data.

Esse tipo de procedimento foi adotado quase simultaneamente por vários grupos indígenas da região, por motivos muito semelhantes. Como já se chamou atenção, a frequência com que índios vivendo processos de espoliação de suas terras iam em “busca dos direitos” na Corte foi grande o suficiente para que o governo imperial enviase circulares às províncias determinando que tais viagens fossem proibidas (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992). Apesar desta medida, parecia ter-se instaurado uma “tradição” de viagens à corte, sustentada na imagem do soberano provedor e patriarcal, mas também acessível, disseminada depois da viagem de D. Pedro II pelo rio São Francisco. Pode-se remeter esse fenômeno também, é claro, à simples avaliação política de que, frente ao avanço dos poderes locais - nesse período de implantação das medidas decorrentes da lei de terras de 1850 - o único recurso para a garantia de seus territórios seria o poder central, aparentemente alheio aos interesses locais.

Seja como “tradição”, seja como avaliação política conjuntural - provavelmente mesclando ambas - era formada uma representação acerca dos “direitos” que o tornava objeto de *peregrinação*, de heróicas viagens de fé a um *poder* central, alto, distante e soberano. Viagens que guardam uma forte analogia com os périplos que os heróis míticos devem percorrer, trazendo consigo um carisma correspondente, que os conforma como verdadeiras *lideranças peregrinas*, tanto para os seus grupos, quanto para outros grupos aos quais auxiliam e mesmo para as autoridades a quem recorrem insistentemente¹⁷. No caso dos Xocó, tal carisma recaiu sobre “o índio Inuncêncio” que, tendo estado presente nessas viagens desde 1870, quando tinha apenas 15 anos, continuaria encabeçando-as, como veremos, até pelo menos 1930, já com 75 anos. A manutenção dessas viagens heróicas, ou peregrinações pelos “direitos”, seriam, entretanto, muito improváveis se aqueles caboclos da Ilha de São Pedro não tivessem encontrado abrigo entre os caboclos de Porto Real de Colégio, lançando mão dos antigos laços de trocas rituais existentes entre eles - relacionados ao Ouricuri - que deram origem aos Kariri-Xocó

¹⁷ A expressão, “lideranças peregrinas”, foi proposta na análise etnohistórica Pankararu, entre os quais surgem, a partir dos anos de 1920, personagens que se destacam pela realização de viagens aos centros de autoridade em “busca dos direitos” de seu grupo. Fazendo-se conhecidas nos “centros de autoridade” por essa permanente “caça aos direitos”, as “lideranças peregrinas”, como as identifiquei, constituem-se como personagens políticos que retiram seu status da capacidade de se desterritorializar para produzir não só uma imagem pública para o grupo mas, no limite, para produzir o próprio grupo, enquanto seu porta-voz. (Arruti, 1996)

II - Os Kariri-Xocó

A capacidade dos remanescentes da antiga “Missão Cariri” manterem um território especificamente destinado àquele ritual sagrado e congregador de laços com outros grupos remanescentes de antigos aldeamentos, teria sido responsável tanto pela fusão Kariri-Xocó, quanto pelo seu posterior reconhecimento oficial como indígenas. Retirados de suas terras de moradia e plantio, depois do “aldeamento Cariri” ter sido extinto, aqueles remanescentes passaram a dispor apenas do território do Ouricuri (de uso exclusivamente ritual) e cerca de 10 ha de terras na periferia da cidade de Porto Real de Colégio, onde constituíram a chamada “rua dos caboclos” - mais tarde “rua dos índios”.

As terras da “Missão Cariri” (extinta em 1873) não tiveram um destino tão determinado quanto as do aldeamento da Ilha de São Pedro (imediatamente apossadas pela poderosa família Brito), passando a ser ocupadas por pequenos posseiros do município, incluindo algumas famílias indígenas. Essa situação começaria a ser alterada em 1914, quando a Secretaria de Agricultura, Indústria, Comércio e Obras Públicas determinou o levantamento dos limites da “extinta aldeia” e a verificação das posses existentes na área. O levantamento destinava-se a preparar a instalação de um Centro Agrícola em parceria com o governo federal. Segundo um documento de 1922, porém, as terras da Colônia Agrícola ali instalada permaneciam “em completo abandono, entregues a um leigo” (Mata, 1989: 87). Esse “abandono” permitiu que os Kariri, já associados aos caboclos da Ilha de São Pedro, as continuassem utilizando para o cultivo de suas roças, como o faziam outros regionais (idem). Pouco tempo depois, no entanto, em 1924, o surgimento do primeiro grupo de “caboclos” oficialmente reconhecidos como “remanescentes indígenas” no Nordeste geraria uma série de desdobramentos que mudariam o status daquela população e de sua demanda por terras, que progressivamente a distinguiria do resto da população regional.

Por meio da intervenção do vigário de Águas Belas - município do sertão pernambucano - foi fundado sobre as terras do extinto aldeamento do Ipanema, em 1924, um Posto Indígena para os “descendentes dos Carnijós”. Este era um grupo que, excepcionalmente para a região, guardava significativo acervo de sinais diacríticos com relação aos regionais - em especial a “língua indígena” e o ritual do Ouricuri - constituindo-se em uma aparente exceção à política de “proteção” do órgão indigenista oficial, mais interessado nas áreas de “fronteira” ou colonização recente. Segundo as argumentações do vigário que os apresentava ao SPI, a proteção daqueles “últimos remanescentes indígenas do nordeste”, além de ser um ato humanitário, também respeitaria

uma racionalidade política, ao tutelar uma população rural pobre assediada pela ebulição política da época, e uma racionalidade econômica que, opondo-se à imigração européia “branqueadora”, via naquela população os “braços” de que as elites regionais tanto diziam sentir falta.

O fato chama a atenção tanto de estudiosos quanto de uma série de outras comunidades com as quais os Fulni-ô (como os “carnijô” ficariam conhecidos) mantinham laços rituais, servindo como ponto a partir do qual se estenderam os fios que teceriam a primeira rede de emergências indígenas. É por meio desses laços rituais que pe. Dâmaso e, por meio dele, cientistas (em especial Carlos Estevão) e políticos interessados têm acesso aos “remanescentes” da antiga “Missão Cariri” de Porto Real de Colégio (AL, 1935), aos Pankararu (PE, 1937) e aos Xukuru-Kariri (BA, 1938), fornecendo-lhes o apoio para o seu reconhecimento oficial como “remanescentes indígenas”. Como o percurso desses primeiros mediadores estava pré-estabelecido pelas linhas que configuravam a rede de trocas rituais que ligava aqueles primeiros grupos¹⁸, mais adiante são os próprios grupos já reconhecidos que fazem essa intermediação entre estudiosos e funcionários do órgão indigenista oficial e outros grupos, como os Kambiwá da Serra Negra e os Trucá (PE, 1940), aos Tuxá (BA, 1942), e novamente aos “remanescentes Kariri”, agora já reunidos aos “remanescentes Xocó” do aldeamento da Ilha de São Pedro, do que resultou o grupo Kariri-Xocó (AL, 1944). (PETI, 1993).

Assim, depois do governo do estado de Alagoas ter usado os 495 ha de terras da antiga aldeia Kariri para a criação, em 1924, de um Centro Agrícola destinado ao plantio de algodão (composto de duas unidades: uma Estação Experimental e uma Sementeira) e depois de Carlos Estevão ter visitado a “rua dos Caboclos” em 1935, encontrando-a em uma situação que ele descreveu como “a pior possível”, o SPI se instalaria no local em 1944 (Mata, 1989: 72, 96 e 119). Localizado na entrada da rua, o Posto Indígena (PI) passaria a servir como um marco divisório de territórios étnicos excludentes: de um lado, a Porto Real de Colégio branca, de outro, a “rua dos índios” (antiga “rua dos caboclos”), onde se concentravam os 166 Kariri-Xocó, distribuídos por 67 choupanas. Com a presença

¹⁸ Os largos laços de afinidade, parentesco e aliança política construídos entre os grupos do Médio e Baixo São Francisco por meio dos “circuitos rituais”, de que já tratamos em outro lugar, são confirmados em outro depoimento transcrito por Vera Mata, que ajuda a caracterizar o segmento do circuito ritual Kariri-Xocó: “... A minha mãe é filha natural de Porto Real de Colégio, aldeia Kariri. O meu pai era filho natural de Pankararu, Pernambuco. Meu avô era filho natural de São Pedro, Sergipe. Então eu posso frequentar as três aldeias. Porque eu sou Kariri, Xocó e Pankararu” (Mata, 1989: 144).

do PI, a falta de terras passa a ser um problema também do órgão indigenista oficial que, em 1948, consegue da administração da unidade da Sementeira¹⁹ a cessão de uma pequena área de 50 ha, para o roçado dos índios (*idem*).

III - Laços e rupturas

Assim que o trabalho dos frades Angelino e Juvenal junto aos “caboclos da Caiçara” começou a ser conhecido e comentado na região, ficou claro quão problemática seria a construção de um argumento pela indianidade daquela população que dependesse do vínculo com os *Xocó de Colégio*. As primeiras *prospecções* dos frades revelariam não apenas os *sedimentos* de memória dos “caboclos”, mas também o duplo e paradoxal vínculo existente entre a Ilha de São Pedro e Porto Real de Colégio. Os laços construídos entre aqueles territórios, como veremos, ao modo do *double-bind* descrito por Bateson (1980), eram tão necessários quanto ameaçadores à afirmação da identidade e dos direitos das populações da Caiçara e de Colégio. Ao mesmo tempo que eram a condição daquela afirmação, eram também sua negação, e estavam em uma tal situação de evidência que não poderiam ser simplesmente desconhecidos ou contornados, ao menos a princípio.

Primeiro, existiam *laços rituais* ligando misticamente as populações dos antigos aldeamentos da ilha e de Colégio. Associadas à de Águas Belas (Fulni-ô), as três aldeias formavam um estreito segmento do “circuito de trocas rituais” que ligava boa parte dos grupos indígenas do vale do São Francisco, antes do advento das “extinções oficiais” (Arruti, 1996). Como consta de um depoimento transcrito por Vera Mata (1989: 141) os três grupos se freqüentavam sistematicamente durante suas respectivas festas, e foi a “irmandade perfeita” em que viviam que permitiu aos Xocó buscarem abrigo em Porto Real de Colégio.

Por outro lado, a reunião dos dois grupos implicou em uma *segmentação ritual* do Ouricuri. Se antes, eles participavam das festas de um e de outro como convidados, a sua reunião em um mesmo território e o partilhamento de um mesmo “segredo” levaram à unificação de seus rituais, mas de tal forma que eles mantiveram certo grau de identificação diferenciada. Assim, a segmentação do ritual Ouricuri em duas metades (dois dias) foi sobre-codificada pela duplicidade étnica, ficando os Xocó responsáveis pela segunda metade, enquanto os Kariri passaram a se concentrar na primeira. A partir de determinado momento, essa segmentação ritual foi a única que efetivamente permaneceu

¹⁹ Dos 445 ha restantes das terras do antigo aldeamento, 200 ha seriam invadidos por posseiros não-índios naquele mesmo ano.

entre aquelas famílias que, por meio dos laços de casamento, tornaram-se efetivamente indistintas (Mata, 1989: 192).

Segundo, os *laços memoriais* existentes entre Kariris e Xocó não apenas estavam na origem de sua fusão, como também passavam a ser produzidos por ela. A fuga da Ilha de São Pedro, a forma como os Xocó foram recebidos pelos Kariri, as tentativas de voltar à ilha e as viagens do índio Inocêncio (incluindo as que são anteriores à sua acolhida entre os Kariri) tornaram-se parte integrante da própria história da aldeia de Porto Real de Colégio, de tal forma que essa imbricação de memórias já não permitia distinguir o limite entre as histórias dos dois grupos. A narrativa, por exemplo, que conta como os “documentos” das terras do aldeamento da Ilha de São Pedro foram roubados pela família Brito, por meio do embriagamento dos “caboclos” que voltavam cansados e machucados da viagem a pé realizada até a Bahia, é usada pelos Kariri para explicar a expropriação de suas próprias terras (Mata, 1989: 140).

A presença de elementos fortemente míticos, como a *viagem*, os *documentos* comprobatórios do direito às terras, a capacidade do branco enganar o índio e o papel da bebida alcoólica nessas ações, permitiam uma descontextualização da narrativa e a *confusão* das histórias Kariri e Xocó. Por outro lado, foi essa fusão de memórias que permitiu ao grupo Kariri-Xocó jogar com uma dupla expectativa de reconquista territorial. A Sementeira (AL) e a Ilha de São Pedro (SE) ora constituíam-se em demandas próprias a cada um daqueles segmentos indígenas, ora eram usadas simultaneamente na negociação de uma terra comum (Mata, 1989: 260-261). Isso resultava em um equilíbrio instável entre as tendências à fusão e à fissão do grupo.

A expectativa de uma reconquista da ilha como terra exclusiva dos Xocó de Colégio parecia depender da distinção entre suas memórias e entre os direitos que elas deveriam garantir. Dessa distinção, por sua vez, dependiam tanto o status do segmento Xocó no interior dos Kariri-Xocó, quanto as tentativas de retorno do índio Inocêncio e de seus companheiros e descendentes à Ilha de São Pedro. Por isso, as viagens realizadas e as expectativas acumuladas a partir delas teriam sido tão grandes a partir de 1966 que, pela primeira vez, a aldeia de Porto Real do Colégio passaria a contar com um cacique Xocó (Mata, 1989: 264). Isso fazia com que a expectativa de reconquista territorial desse uma realidade totalmente distinta àquela segmentação, que até então tinha se limitado ao plano ritual. Assim, ao ficarem sabendo do trabalho de Angelino e Juvenal junto aos “caboclos

da Caiçara”, em agosto de 1971, os *Xocó de Colégio*²⁰ lhes escreveriam uma carta prestando “esclarecimentos” sobre o que lhe parecia ser uma confusão de referências ou ao menos uma ação de caridade com endereço errado.

... Não sei se os senhores são sabedores de que as terras de São Pedro, nesse município, foram dos nossos antepassados, os índios Chocó. Fomos expulsos daí pelo Sr. João Porfírio. Nos anos de 1930, aproximadamente, o índio Inocêncio Pires e outros se deslocaram da Ilha de São Pedro e se dirigiram a capital de Sergipe, a fim de falar com o Sr. Governador que naquela época era Mainard Gomes, sobre a situação. O Sr. Governador mandou voltar e que tomassem novamente posse das terras. Atrás o Sr. Brito, com policiais e homens de sua confiança, mais uma vez, com pancadas e armas em punho, expulsaram definitivamente o nosso povo. Hoje nossos remanescentes se acham junto com a tribo Cariri aqui. Eu sou um dos remanescentes. No ano de 1967 fizemos um abaixo assinado para o eis presidente Castelo Branco comunicando todo o ocorrido e solicitando a devolução de nossas terras.[...]

No mês passado escrevemos ao prof. Nilande, um moço de prestígio e grande admirador dos índios, para se interessar por nossa causa. Esse mesmo moço esteve em nossa aldeia e pediu para escrevermos sobre o assunto.

Soubemos por intermédio de um remanescente da tribo Chocó, que os senhores deu por conta própria terras para pessoas trabalhar (terra de São Pedro). Se os senhores faz isso com pessoas que não são índios o que não faria conosco?

No ano de 69, estive aí com o chefe do Posto Indígena e outro funcionário do Posto, a fim de solicitar no cartório certidões das terras, dos primeiros proprietários. Isso por ordem do Sr. Delegado da FUNAI

....

Se os laços internos aos Kariri-Xocó geram um equilíbrio precário entre tendências à fusão e à fissão interna ao grupo, essa carta aponta para os laços contraditórios também existentes entre os *Xocó de Colégio* e os pretendentes a *Xocó da Caiçara*. Ou melhor, do ponto de vista dos *Xocó de Colégio*, a carta expressa claramente a descontinuidade entre eles, assim como a sua indisponibilidade em emprestarem legitimidade à indianidade daqueles. Aceitar isso lhes parecia significar abrir mão de suas expectativas territoriais e mesmo da distintividade de sua memória.

A carta, que hoje nos serve de registro histórico tanto dessa primeira descoberta dos *Xocó da Caiçara*, quanto das outras viagens realizadas por *Xocó de Colégio* na sua “busca

²⁰ Na cópia a que tivemos acesso não consta a assinatura do remetente, mas muito provavelmente trata-se do cacique Cicero, instituído no cargo justamente em função de ter assumido como sua.

dos direitos” pelo território ancestral (acrescenta-se à lista, 1930 e 1967), continua, dando informações sobre a memória do grupo sobre frei Doroteu e suas obras na ilha, sobre a destruição patrocinada pela família Brito e sobre a expulsão do grupo (todo o grupo) da ilha, e terminava propondo um encontro pessoal com os frades.

Na carta é notável, entre outras coisas, o efeito de continuidade produzido entre as diferentes tentativas de retorno à ilha, assim como o efeito de descontinuidade que elas produziam entre aqueles persistentes remanescentes e a população da Caiçara. Se, do ponto de vista dos frades Angelino e Juvenal, a história do Inocêncio e das suas tentativas de voltar à ilha eram um elo fundamental que permitiria recuperar para os caboclos da Caiçara uma ancestralidade indígena, vistas da perspectiva de Porto Real de Colégio, elas eram a própria impossibilidade disso: o velho Inocêncio e suas viagens eram o laço ao mesmo tempo necessário e ameaçador, que viabilizava e inviabilizava essa indianidade.

IV - Memórias emprestadas

Um outro documento, que também registrava a primeira descoberta Xocó, oferecia uma solução narrativa para a contrariedade imposta pelas manifestações dos *Xocó de Colégio*. Poucos meses depois da carta transcrita acima, um artigo de opinião publicado na imprensa de Aracaju atenuaria aquela dicotomia por meio do aprofundamento da idéia de fragmentação dos remanescentes do aldeamento da Ilha de São Pedro:

Na ilha da São Pedro, em Porto da Folha, viviam os índios Chocós, há muitos e muitos anos. José Agelino da Conceição - nome cristão - é filho de uma Chocó que casou-se com um da tribo dos Chucurus, de Palmeiras dos Índios, no vizinho estado de Alagoas. Hoje ele é Cariri e vive, com os seus, na reserva de Porto Real de Colégio. Os Cariri são ao todo, 650 almas, divididos em várias famílias.

[...]

Agora está havendo uma comunicação maior entre todos os descendentes dos Chocós de Porto da Folha, hoje cruzados com os Chucurus, Tinguis e Carijós entre Alagoas e Pernambuco e os Canelas, Craôus e Porquinhos, no Maranhão, para a ocupação da Ilha de São Pedro, antigo berço dos índios sergipanos. A Ilha está abandonada e por isso pensam eles que, com ajuda das missões religiosas, conseguirão ocupá-la e transformá-la novamente na terra de toda nação Chocó. (Luiz Antônio Barreto, “A Terra a Quem é de Direito”, *Gazeta de Sergipe*, 16.10.1971)

Entre os trechos transcritos acima (primeiro e último parágrafo do artigo) há uma longa descrição sobre alguns aspectos da organização social, atividades produtivas, rituais

depois da morte de Inocêncio Pires, a tarefa de continuar ou de voltar a insistir na reconquista da ilha de São Pedro.

e características lingüísticas dos Kariri, que fariam do texto uma crônica cultural, não fossem as citadas referências à Ilha de São Pedro e à notícia sobre o projeto de sua reconquista. Da mesma forma, o artigo se refere sempre aos índios, citando inclusive nomes, mas apenas de Porto Real de Colégio (AL), não fazendo qualquer menção aos “caboclos da Caiçara”. No entanto, ao fazer referência às missões religiosas, parece claro que o autor está se referindo justamente àquelas que trabalhavam em território sergipano, próximo à ilha. Justamente o caso de Angelino e Juvenal.

Em realidade, a referência aos *índices de indianidade* observados entre os “Cariri” (sic. - já eram conhecidos como Kariri-Xocó) parece fazer parte de uma estratégia de transmissão de *legitimidade etnológica*²¹ às pretensões de se falar dos “caboclos da Caiçara” também enquanto “índios”. Assim, ainda que provavelmente motivado pelo trabalho missionário na Caiçara, o texto tem que reportar-se à descrição dos Kariri-Xocó, primeiro, porque eles já eram oficialmente reconhecidos como indígenas, segundo, porque era ali que estavam reunidos os traços de distintividade indígena que faltavam na Caiçara (o Toré e o Ouricuri), terceiro, porque é entre eles que ainda permanecia viva a memória da expropriação e da resistência a ela. Na impossibilidade de se estabelecer um vínculo direto entre estes e os caboclos da Caiçara, o autor o faz indiretamente, por uma via aparentemente negativa, afirmando a natureza fragmentária e desterritorializada de uma nação em diáspora. Frente a esta formulação, seriam a exclusividade da memória e dos direitos dos Xocó de Colégio mais suspeitos que a inclusão dos Xocó da Caiçara nesta mesma memória e nesses direitos.

Poucos dias depois de publicado esse artigo de jornal, em outubro de 1971, outro encarregado do Posto Indígena de Porto Real de Colégio, acompanhado de lideranças Kariri-Xocó, visitaria a ilha, a fim de colher “informações para o esclarecimento dos indígenas sempre interessados no andamento do [seu] processo de recuperação”. Ele teria, então, entrado em contato “com os frades que ora habitam aquela região” e órgãos públicos, chegando à conclusão que “se isso se tornar realidade, haverá possibilidade para grandes empreendimentos agrícolas na área que, inclusive poderá permitir a lavoura

²¹ Estratégia que não é estranha à história dos índios da região e dos recursos utilizados por seus aliados no apoio às suas demandas. Pode descrever estratégia semelhante, ainda que muito mais sistemática e “cientificamente” afiançada, utilizada por Carlos Estevão no processo de reconhecimento do que chamei, então, de “primeiro círculos das emergências étnicas” dos anos de 1930 e 40, a partir da descrição dos Fulni-ô e dos Pankararú (Arruti, 1996, em especial o capítulo I, primeira parte).

irrigada”²². Novamente não se fala dos moradores da Caiçara como co-proponentes da retomada daquelas terras, ou de qualquer outra forma.

A novidade trazida pelo trabalho de Angelino e Juvenal, portanto, parece ter sido justamente a “descoberta” de que os moradores da Caiçara - que teriam se submetido ao domínio dos Brito, abrindo mão de sua memória e dos laços sociais e rituais com os que migraram e com os antigos parceiros Kariri - os chamados “caboclos da Caiçara”, faziam parte dessa história de expropriação e por isso deveriam fazer parte da história de reconquista, promovendo a idéia de uma reconstrução “da nação Xocó” em diáspora. Era a primeira vez, depois da morte de frei Doroteu (1878), que o “povo da Caiçara” era tomado como parte dessa “nação”. Mas para isso, como vimos, foi preciso *tomar de empréstimo* uma memória que os *Xocó de Colégio* consideravam exclusivamente sua e por meio da qual tanto se afirmavam como os legítimos e exclusivos donos das terras da ilha, quanto mantinham o equilíbrio da segmentação étnica Kariri-Xocó.

Modos de produção da *história indígena*

A combinação de uma série de circunstâncias relativamente independentes entre si levaria a que essa *primeira descoberta* fosse seguida por um novo período de desinteresse pelos “caboclos da Caiçara” e pelas terras da Ilha de São Pedro. Essa espécie de “esquecimento” que se abateu sobre eles produziria uma descontinuidade com relação aos argumentos elaborados por Angelino e Juvenal e por Barreto, de forma que, cerca de sete ou oito anos depois, no outro extremo da década, quando a sua indianidade é novamente retomada, ela teve de se operar como uma nova “descoberta”, no segundo ato do processo de identificação dos “caboclos da Caiçara” como Xocó. Não só os missionários e seus “métodos pedagógicos” mudariam - a pedagogia cultural seria subsumida pelo incisivo método de enfrentamento, aplicado em vários planos - mas também o “contexto de justificação” seria outro, operando menos por meio do contorno que levava da Caiçara à ilha passando por Porto Real de Colégio, mas estabelecendo uma sólida e econômica ponte entre uma margem e outra por meio da *história indígena*.

I - Esquecimento

A publicidade alcançada pelo trabalho dos frades Angelino e Juvenal, no contexto do acirramento de posições entre os poderes locais e o trabalho missionário no sertão sergipano, dos anos de 1970 e 1972, levaria às primeiras ações violentas contra a equipe

²² Processo administrativo: PROC FUNAI/ BSB/ 3397/ 71

missionária. Como vimos na parte anterior, a ação dos missionários durante a seca de 1970 teria constituído um momento importante de esgarçamento dessa relação. Em 1971, surgem as notícias do apoio da Igreja aos planos de uma retomada da Ilha de São Pedro. No ano de 1972, o jovem frei Roberto, que passara a integrar junto com o frei Enoque²³ a equipe de Angelino e Juvenal, seria espancado por jagunços do proprietário da fazenda Araticum, vizinha à Caiçara.

O acúmulo de conflitos levou a que, no ano de 1972, as pressões sobre Angelino por parte de sua família atingissem o seu ponto crítico, levando que ele e Juvenal, depois de constituída a equipe que lhes sucederia, abandonassem Porto da Folha, com o projeto de formar outra “comunidade” em Garanhuns (PE). Ao relativo refluxo do trabalho na região, marcado por sua saída, somar-se-iam os efeitos dos conflitos fundiários e sociais gerados pelo início da implantação da CODEVASF na “região da praia”, da diocese de Propriá. A intensidade e extensão desses conflitos exigiram a mobilização de praticamente toda a equipe missionária da diocese (ainda diminuta), o que implicou no recrutamento dos quadros disponíveis nas outras regiões, incluindo o sertão, levando à quase eliminação das atividades missionárias na Caiçara e regiões vizinhas.

De outro lado, contribuiu para esse refluxo das atenções sobre a Ilha de São Pedro a alteração das estratégias Kariri-Xocó, que passaram a concentrar suas demandas territoriais em Porto Real do Colégio. Depois de conseguirem a implantação do Posto Indígena do SPI em 1944, os Kariri-Xocó receberam 50 ha de terras, em 1948, sem que isso desse conta de suas reivindicações territoriais. Depois de sucessivas queixas e porque os 50 ha da fazenda da Sementeira estavam sendo totalmente utilizados, o SPI buscava, ao longo dos anos de 1960, novas terras para uso dos Kariri-Xocó, sem nada conseguir.

Com a criação da SUVALE em 1967, os Kariri-Xocó conseguiriam a promessa de destinação de um trecho de terras, conhecido por Sementeira, para a expansão da área indígena. Eles efetivamente passaram a se utilizar, ainda que parcialmente, e sem a definitiva cessão de posse, daquelas terras mas, justamente em meados dos anos de 1970, essa situação muda. Quando, em 1975, é criada a CODEVASF, a fazenda da Sementeira é desativada para a implantação de projetos da empresa e a população indígena tem o seu acesso a ela interrompido. Prevaleceram, ao longo desse período, as negociações pela transferência do grupo da “rua dos índios” para as terras da Sementeira e nelas os Kariri-

²³ Ambos frequentavam a região desde 1969, mas é justamente no final de 1971 que são ordenados como padres.

Xocó chegaram a abrir mão das suas demandas pelas terras da Ilha de São Pedro. Ao longo das negociações com a CODEVASF e com o Ministério do Interior, o cacique *Xocó de Colégio* enfatizava “que só a obtenção de uma área que lhes daria condições semelhantes às que teriam na Ilha de São Pedro, os levaria a desistir da mesma” (Mata, 1989: 267). Mais tarde, em 1977, já frente aos impasses sobre o trecho de área da Sementeira que lhes seria destinado, o mesmo cacique Xocó dos Kariri-Xocó voltaria a propor um compromisso, novamente envolvendo as terras da ilha, de que abririam mão caso as terras da Sementeira lhes fossem destinadas. Finalmente, em 1978, os Kariri-Xocó invadem os 250 ha daquela fazenda e abrem mão definitivamente de suas reivindicações às terras do antigo aldeamento de São Pedro.

Assim, as tentativas de retorno à ilha faziam parte de um movimento mais geral e contínuo de negociação por “alguma faixa de terra para a manutenção do grupo” (Mata, 1989: 265), prevalecendo em finais dos anos de 1970 a tendência à fusão dos segmentos Kariri-Xocó, na qual a memória da repartição entre os grupos voltava a ser isolada no plano ritual do Ouricuri.

... hoje nós se encontrava tudo uma família só, havia muitos anos... Ou saía os Kariri com os Xocó, ou ficava os Xocó junto com os Kariri. Então fizesse o pedido para ver se o ministro dava a Sementeira em pagamento pela Ilha de São Pedro (cacique Xocó de Colégio, citado em Mata, 1989: 268)

Assim, seja na documentação da FUNAI - centrada nos ofícios, despachos e telegramas trocados entre seus funcionários - seja na documentação da Diocese - que acumulou material tão variado quanto as “cartas-abertas”, atas de reunião, informes, cronologias e resenhas de dados processuais, entre outros - ou ainda na imprensa local e regional - como o boletim *Encontro com as Comunidades* e o jornal *A Defesa*, ambos editados pela diocese de Propriá²⁴ - o período compreendido entre o final de 1971 e o final

²⁴ O jornal *A Defesa* (JAD) teve uma periodicidade mensal, do qual consultamos os números entre janeiro de 1975 (no. 595) e dezembro de 1983 (no. 696), mais um número avulso de janeiro de 1988. O Boletim da Diocese de Propriá (BDP) teve uma periodicidade irregular, que variou entre mensal e bimestral, do qual consultamos os números entre setembro de 1978 (no. 27) e janeiro/fevereiro de 1981 (no. 47). O primeiro era um jornal tablóide, de 12 páginas, impresso em off-set, sob a responsabilidade direta de D. José, com tiragem de 1000 exemplares, distribuídos gratuitamente, que tratava de assuntos políticos e eclesiais de âmbito regional e nacional, muitas vezes reproduzindo notícias da grande imprensa do Rio de Janeiro e São Paulo. O segundo, também intitulado *Encontro com as Comunidades*, era uma publicação mimeografada, com 15 páginas, desenhos manuscritos e com textos produzidos pela equipe diocesana, sem informações de expediente ou de tiragem. Voltada diretamente ao trabalhador rural, tinha por objetivo fazer

de 1978 seria de absoluto silêncio sobre a Ilha de São Pedro e sobre os *Xocó da Caiçara*. Quando em 1977, finalmente, a situação na Caiçara voltava a se fazer conflitiva, em função das proibições de plantio e das negativas de trabalho da família Brito, os “caboclos” não retornam ao suposto projeto de reunificação da “nação Xocó”, como anunciado pelos frades anos antes.

Em fevereiro de 1978, os “trabalhadores das fazendas Caiçara e Belém” foram despedidos sem aviso prévio, justificativa, indenização ou pagamento por direitos trabalhistas (pro.1/1), para serem substituídos pelo gado dos Brito. A resposta dos missionários de então foi encaminhá-los ao sindicato de trabalhadores rurais - entidade de ponta da ação da Diocese - que repassou a sua causa à FETASE. Esta entidade então, em nome dos 54 associados das fazendas Belém e Caiçara, apresentou à justiça uma “reclamação trabalhista” contra Elizabeth Guimarães Brito (10.05.1978), na qual constava uma lista com os nomes e as datas de admissão, por contrato verbal, dos trabalhadores daquelas fazendas, que vão de 1920 a 1971. A situação que gerou o litígio era classificada como trabalhista, primeiro, porque os trabalhadores desempenhavam duas atividades permanentes e contínuas ao longo de todo o ano e através dos anos, nas citadas fazendas; segundo, porque a forma desigual de distribuição dos produtos do trabalho não poderia caracterizar uma parceria, como sugere o termo *meeiro*; terceiro, porque efetivamente os trabalhadores acabavam por receber sua parte em dinheiro²⁵.

Esse é um momento em que a tensão nas relações entre a equipe missionária e as elites locais, solidárias à família Brito, alcança seu patamar crítico. Em outubro de 1978, o prefeito de Propriá, Antônio Guimarães Brito, seu irmão Elcio Brito e Francisco Novais,

circular informações sobre a situação das diferentes comunidades trabalhadas pelas equipes missionárias. Ambos são, portanto, importantes fontes de consulta, se temos por interesse a representação oficial da diocese de Propriá, ou mesmo o tipo privilegiado de informação que os trabalhadores rurais da região consumiam à época.

²⁵ Entre 9 e 10 meses plantavam e colhiam arroz como *meeiros*. Nesse caso, as despesas deveriam ser divididas à metade pelas partes, da mesma forma que o produto, mas de fato, as despesas ficavam todas por parte dos empregados que, somadas às dívidas feitas na forma de “vales” (adiantamentos) na fazenda para que pudessem se sustentar durante o período de entre-safra, consumiam metade de seu produto. Além disso, a quarta parte que lhes restava, eles eram obrigados a vender diretamente aos proprietários, sob o preço que estes impunham, sempre abaixo do mercado. Como acabavam por não dispor de quase nada do trabalho investido, esses trabalhadores endividavam-se novamente com novos “vales”, acumulando a dívida que teriam que pagar na colheita seguinte. Uma relação, portanto, que não caracterizava uma parceria, mas, segundo a ação, uma relação (na melhor das hipóteses diríamos) trabalhista. Além disso, os trabalhadores também eram responsáveis por “todos os outros serviços inerentes ao trabalho do campo dentro das fazendas Caiçara e Belém”, o que implicava que trabalhassem para as fazendas sem interrupção, também depois da safra. (pro.1/1)

juiz de Porto da Folha, acompanhados de outros, tentam agredir, no povoado de poçozinho (Canhobas) o padre Nestor e ameaçam de morte os padres Nestor e Remi (BDP: n.45). No mês seguinte, Em plena missa, na Catedral diocesana, quando um dos agentes pastorais fazia sua pregação sobre a preferência de Jesus pelos pobres, invocando exemplos da postura da Igreja no apoio às lutas populares, cita o exemplo dos “pobres da Caiçara”, em favor dos quais seria feita a coleta daquele dia. Os vários homens da família Brito, entre eles o prefeito da cidade (irmão do proprietário da Caiçara) acompanhados de capangas, que haviam se posicionado de forma ostensiva em frente ao altar, interrompem a pregação (“É mentira cabra safado”) subindo ao altar, tomando o microfone do agente pastoral e do pároco responsável pela missa e intimidando-os fisicamente, com empurrões e xingamentos. Parte dos fiéis corre da Igreja, enquanto mulheres entram em pânico e algumas desmaiam. Outros aproximam-se do altar para defender o agente pastoral e o padre que, depois de certo tempo, conseguem retomar a cerimônia. Os Brito, no entanto, tendo continuado na Igreja, no momento da coleta de oferendas aos “pobres da Caiçara”, posicionam-se intimidadora ao lado dos cestos de oferta de dinheiro, constrangendo os fiéis que ainda assim foram até elas fazerem suas ofertas. O fato gerou um escândalo de repercussões estaduais e mesmo regionais, levando à realização de uma missa de desagravo no domingo seguinte, da qual participaram Bispos de outros estados (PE, BA e PB) e na qual foram lidas mensagens de apoio de várias entidades representativas em apoio ao Bispo D. José Brandão de Castro e sua equipe de padres e leigos. (JAD: n. 637)

Como se vê, no entanto, nesse momento (meados do ano de 1978), a atuação missionária o conflito não evoca qualquer direito sobre a terra, ou qualquer classificação especial (como indígena) para a população atingida. Ele é encaminhado por meio da ação sindical, como de resto ocorria com todos os outros conflitos da época a que a diocese dava apoio. Nem nas manifestações públicas da própria Diocese, tampouco, o caso assumia o rótulo indígena. Nesse mesmo mês, quando pela primeira vez o jornal *A Defesa* abordava o tema indígena, fazendo um apanhado sobre a ação indigenista no Brasil, com informações sobre a FUNAI e o CIMI, ainda não era mencionada a existência de índios na Caiçara. Tratava-se de uma matéria de página inteira, assinada por um dos missionários diocesanos, Fábio Alvez dos Santos, que estava assumindo o secretariado do recém criado escritório do CIMI para o Nordeste. Esse missionário trabalhava na “região da praia” e não no sertão, mantendo por isso contato mais estreito com os Kariri-Xocó do que com os “caboclos da Caiçara”. Assim, nessa primeira abordagem pública do tema por parte da Diocese, quando o autor solicitava que o leitor voltasse “os olhos para perto de nós, para os índios que

vivem em nossa região”, ele fazia referência apenas aos “700 Cariris e Xocós, fundadores da vizinha Porto Real Colégio”, sem fazer qualquer menção à Ilha de São Pedro (JAD, 13.05.1978).

Quando esse mesmo jornal faz, pela primeira vez e sete meses depois, referência direta aos Xocó de Porto da Folha, já é para anunciar a invasão da Ilha de São Pedro. Noticiava, então, que “os *descendentes* de Xocós da ilha” (ênfase minha) a haviam cercado, em 31 de outubro, organizando em seguida uma romaria até a igreja histórica “em que seus avós e pais foram batizados”, em comemoração ao centenário de morte de Frei Doroteu. A segunda descoberta, diferentemente da primeira, já não prepara, mas decorria da retomada das terras da ilha. Não emergia do trabalho de investigação histórica, mas viria a solicitá-lo.

II - A barreira do silêncio

Esse período de relativo *esquecimento* e de ausência da Igreja dos Pobres teria, porém, sua própria relevância para a compreensão do que viria ocorrer ali, logo a seguir, quando da *segunda descoberta*. O conflito do Betume não foi responsável apenas pela situação de conversão de D. José Brandão de Castro, em 1976, mas também por uma inflexão na forma de trabalho dessa equipe sertaneja, como já vimos na parte anterior, sobre a formação da Igreja dos Pobres em Propriá. Nesse primeiro grande conflito - “a maior causa jurídica da história do Brasil em número de famílias” a entrarem de uma vez só na justiça contra o Governo Federal - a equipe diocesana ainda optava claramente pelo procedimento jurídico e legalista. Mas, quando a pequena equipe de jovens missionários do sertão, acrescida de um terceiro componente (o frei Raimundo havia chegado em 1975), retomou o trabalho intensivo com as comunidades da sua região, esta retomada seria fortemente influenciada por uma avaliação de fracasso dessa estratégia. No reinício dos trabalhos junto aos caboclos da Caiçara, já não havia a mesma disposição nem para um procedimento jurídico, nem para uma investigação nos moldes da pedagogia de longo prazo adotada por Angelino e Juvenal.

Por isso que aqui a gente nem queria saber se os Xocó queriam ou não queriam *[risos]* “Agora vocês vão mesmo! Ou vai ou racha! *[risos]*”.
(Raimundo)

Foi sob esse impulso que a equipe missionária iniciou um intenso programa de discussão sobre a realidade local e sobre a história das comunidades, associado, como vimos, às “reformas” das festas locais. Seguindo a metodologia descrita na parte anterior, a ação da equipe pastoral entre os “caboclos da Caiçara” centrou-se na valorização da

“religiosidade popular”, na retomada das festas, na reforma dos conteúdos por meio da valorização das formas. Mas, no caso dos “caboclos”, isso implicava a necessidade de lidar com conteúdos novos. Valorizar as tradições locais, nesse caso, significava trabalhar sobre a recuperação de uma série de elementos lúdicos e religiosos que não remetiam apenas ao “catolicismo rústico”, mas principalmente a uma herança indígena. Por isso, era preciso atenuar a mística guardada pela memória de frei Doroteu, que representava a própria religiosidade católica romana, para lhe impor um “resgate” da religiosidade propriamente indígena. A insistência nesses pontos por parte dos missionários era tão surpreendente quanto incômoda para os “caboclos da Caiçara”, que reagiram vivamente a essa inversão.

A mudança na disposição interna do grupo missionário - com relação ao ritmo e ao estilo de seu trabalho - somada a essa resistência dos “caboclos”, fez com que a mesma estratégia de *pedagogia política* aplicada com relativa aceitação em outras comunidades camponesas e caiçaras, anterior e contemporaneamente a esta, resultasse ali em uma *pedagogia pelo confronto e pela provocação*.

... eles não queriam nem saber da gente falar que o Frei Doroteu tinha sido o responsável pela entrega das terras da missão, pelo arrendamento das terras pela família Brito. [...]

A maneira de trabalhar era muito essa questão da valorização da religiosidade popular. Não a católica. A gente tentava neutralizar um pouco a [nossa] presença como agente pastoral da Igreja católica e valorizar um pouco a cultura indígena.

Eles arregalavam os olhos quando a gente dizia que era importante eles dançarem o Toré: ‘mas os missionários diziam o contrário, que o Toré era coisa do cão, coisa do diabo!’ [risos]. ‘Não’, a gente dizia, ‘isso eram os missionários antigos, nós somos missionários modernos, vejamos, estamos de bermuda, comemos farinha, contamos piadas [risos]. Então o importante era essa tentativa de *trabalho de identidade*. (Raimundo - ênfase minha)

O depoimento desse ex-missionário, deixa claro como o confronto com as disposições do próprio grupo estabelecia-se em dois planos. Já não se tratava da pura *prospecção* de uma memória indígena soterrada pelo tempo, mas de um trabalho de provocação dessa memória, pela evocação de um sentido “correto” da história, livre das supostas distorções ideológicas impostas por sua própria submissão aos poderes locais passados e contemporâneos. Uma correção que estaria sustentada tanto em uma *visão científica (materialista) da história*, quanto no conhecimento objetivo da documentação relativa à região, cujo levantamento e análise consistia em um verdadeiro programa de pesquisa da equipe diocesana, que teve o apoio de especialistas da universidade.

Ao mesmo tempo - e aí está o segundo sentido dessa pedagogia pelo confronto - essa provocação da memória era, como numa contraface, uma provocação cultural, tanto no sentido da reforma das festas (de que já falamos antes), quanto em um sentido novo, de *prospecção* de uma religiosidade indígena, apagada pelo trabalho missionário e pelas proibições dos seus expropriadores. Por isso, não bastaria apenas ressuscitar e reformar os conteúdos das missões. As próprias missões nesse caso, deveriam ser vistas, não só pelos missionários, mas pelos próprios caboclos, de forma crítica, como parte de uma expropriação cultural, coetânea e cúmplice da expropriação territorial e da expropriação memorial.

Então nós passamos a ajudar as pessoas a ver como elas estavam sendo exploradas e nós começamos a levantar a história... Isso foi interessante porque os Xocó sabiam muita coisa, mas era tudo altamente escondido. Sabiam do convento, da história, mas era um povo muito bajulador, subserviente, se entregavam à cachaça... (frei Enoque, entrevista em julho de 1999, Poço Redondo - SE)

Essa segunda “descoberta” se opera basicamente no primeiro plano desse confronto, que marca a *relação entre uma memória cabocla e uma história indígena*. A partir de 1978, com a integração de uma nova componente à equipe diocesana, a irmã Maria Amélia, teve início um verdadeiro programa de pesquisa de história oral, empreendido por ela e por frei Enoque, cuja função primeira era municiar os documentos de denúncia da diocese, mas também provocar, no interior do próprio grupo, uma discussão acerca desse passado indígena e do processo de expropriação fundiária que esteve associado à expropriação cultural e memorial do “povo da Caiçara” por parte da família Brito.

Um *programa de pesquisa oral* que não estava dissociado, portanto, de um programa militante e pedagógico, que buscava reconhecer e reunir os cacos de lembranças para lhes dar um sentido histórico - que deveria ser necessariamente novo, na medida mesmo em que era histórico, além de combatente. A *prospecção* da memória deveria não apenas ultrapassar os obstáculos e camadas sedimentadas de esquecimento, mas *destruir* tais obstáculos, na medida em que o seu objetivo não era alcançar a verdade do passado, mas torná-la presente; não era a compreensão da história em seus próprios termos - como poderia ser a definição do trabalho de um historiador profissional - mas a produção de matéria prima e ferramentas para a construção do presente.

Entre suas tarefas estavam, em primeiro lugar, superar essa espécie de *ethos* do silêncio, que parecia se interpor à transmissão intergeracional das experiências. A

transmissão de heranças materiais, místicas ou rituais, sofria fortes censuras plenamente interiorizadas.²⁶ Os “caboclos da Ilha” não estavam proibidos apenas de se sindicalizarem ou de se organizarem sob qualquer outra forma; eles estavam proibidos, pelos expropriadores das terras do aldeamento, de existirem enquanto uma comunidade de memória.

Nessa região, dizem o seguinte: quando você bate com a língua nos beíços e nos dentes para a criança, ela sai falando. Então, criança não é confiável para o adulto e isso foi passando de geração para geração. Essa questão ia acabar no ouvido dos fazendeiros e nós iríamos sofrer as conseqüências, nossos pais, nossos avós e também as crianças. Então, eles não falavam. Essa palavra ‘índio’, não existia no vocabulário dessa comunidade. [...] Para você ter uma idéia, não é que eu não sabia que eu pertencia ao índio, eu nunca ouvi ninguém falar que ali tinha índio ou muito menos que o Brasil sempre foi habitado pelos índios. Eu não sabia quem era esse povo. E anos depois eu descobri que sou um remanescente. Então, ninguém falava por isso, se você começasse a falar que era índio, você ia sofrer, apanhar, ser assassinado, ser expulso. [...] Essa palavra ‘índio’, não existia no nosso mundo, no nosso dia a dia. (Apolônio Xocó, entrevista em julho de 1999, Aracaju - SE)

A recuperação de músicas, personagens e situações históricas que passaram a povoar as conversas familiares depois do trabalho dos missionários, se desenvolveu como um processo freqüentemente conflituoso. Diversas vezes as entrevistas realizadas por frei Enoque e irmã Maria Amélia registraram interrupções ou lacunas de informação que mais tarde seriam justificadas em função do medo de contar tais histórias. Frente a esse rigor da censura imposta pelos Brito, até mesmo o termo “caboclo” era proibido, já que poderia - mais aos olhos dos proprietários que dos próprios caiçaras - evocar um direito indígena. Em uma das entrevistas realizada pela equipe missionária para a recuperação da história indígena, um morador de Porto da Folha conta como sua família havia sido expulsa da Ilha de São Pedro na década de 1930 - durante as tentativas de retorno dos *Xocó de Colégio* - em função da assunção do termo caboclo:

Essa caravana chegou e eu estava na ilha, espiando eles. Não me interessava nada, eu não sabia de nada, que rapazinho o que é que vai [saber]? Via aquele povão indo tudo pra lá [...] Nós morava na ponta da ilha, em baixo [...] Ai o meu pai vinha atravessando o canal. O canal tava seco [...] Antônio Brito vem de lá pra cá, então pergunta: ‘Canicor, me

²⁶ Aqui não será possível nem pertinente fazer mais que uma simples menção a esta idéia de um “*ethos* do silêncio”, mas é necessário apontar sua comunicação com a discussão desenvolvida no próximo capítulo, sobre o Mocambo. Lá poderemos desenvolver o tema de uma posição etnográfica privilegiada.

diga alguma coisa. Tendo duas assinatura, uma minha, outra dos caboclos, por quem você se assina?’ Aí o pai respondeu a ele: ‘Me assino pelos caboclos, que eu sou caboclo, só posso me assinar pelos caboclos’.

[...]

Aí ele engrossou com ele. Quando foi a base de uns oito dias, ou quatro ou cinco, não tenho bem a lembrança, sabe? Aí ele expulsou meu pai pra fora.

[...]

Mandou o meu pai se arretirar. Queria a casa e ele podia procurar outro lugar pra fora. Aí nós ficamos. Meu pai saiu de lá e veio aqui pra Ilha do Ouro e ficou, e nós viemos todo mundo. (Manoel Francisco Rosa [Maneca], entrevista a frei Enoque, em outubro de 1978, Porto da Folha - SE)

Em outro depoimento coletado pela equipe, narra-se a situação em que um trabalhador da Caiçara teria sido chamado à casa dos Brito para prestar satisfações sobre o fato de ter ganhado o apelido de caboclo. Exigiam dele que acabasse com o apelido. Caso ouvissem mais uma vez alguém se referindo a ele da mesma forma, ele também seria expulso. Consciente do perigo que aquela designação representava, a família Brito exercia um poder de censura que, a cada momento em que percebiam o risco de um retorno da memória, era reativado. Assim, essa mesma censura seria reeditada no final da década de 1970, quando do início do trabalho da equipe missionária. Como conta frei Enoque sobre esse período, a oposição ao seu trabalho evoluiu ao ponto em que os Brito

... tomam a decisão de não permitir que eu entrasse. Começaram a ameaçar de que eu também seria espancado... E eu, doidamente disse que não ia respeitar e não respeitei. [...] Então o que eles fizeram? Proibiram o pessoal da ilha de me dar até um copo d'água, de não dar comida, de não dar nada. Mas eu fui. E eles cumpriram direitinho, não deram pousada, nada [risos]. Então, eu passei o dia todinho e quando foi de noite, eu fui para a beira do rio, acompanhado de 'De Júlia', que era um senhor de idade. Daqui a pouco veio uma senhora com um pano em uma canoazinha para eu ter com o que fazer um lugarzinho para me abrigar. Um outro veio e trouxe um prato de comida e eu topei. Mas aí eu disse 'eu estou aqui desse jeito porque escolhi, mas vocês, vocês não podem mais, é importante vocês fazerem alguma coisa'. E aquilo mexeu com as pessoas. (frei Enoque)

A repressão à memória tornou-se tão intensa que, na impossibilidade de ter um foco preciso, buscou, por fim, interditar até mesmo qualquer manifestação coletiva do grupo.

Tinha um senhor, chamado Nczinho Cajazeira, que era muito querido de lá, mas não era Xocó. Era um homem poeta, fazia um versos populares. Ele fez uma música sobre Gisleno, que tinha sido quem foi levar a comida [no evento descrito acima], e aquilo sem querer criou uma certa idéia e eles começaram a ficar mais rebelados. E chega um dia então que

eles chegam a proibir o pessoal de tocar violão... e de jogar futebol... (frei Enoque)

A emergência da memória cabocla apontava para a possibilidade de revelação da ilegitimidade daquelas propriedades e por isso o exercício do poder deveria confundir-se com a repressão da memória e das formas culturais que pudessem lembrar uma realidade indígena. A repressão que os Brito já não conseguiam exercer com a mesma eficácia sobre o trabalho da equipe missionária no final dos anos de 1970, evocava o desejo de uma censura total e totalitária que, no passado recente havia conseguido se exercer. Ao recuperar na memória fragmentária do grupo (e sobre ele), histórias e músicas que, pela primeira vez, eram comunicadas pelos pais e avós aos filhos e netos, o programa de pesquisa militante da equipe missionária, em especial a atuação de frei Enoque, ganhava um significado subversivo e transformador. Tanto para os Brito quanto para os caboclos, o ato de recordar e fazer recordar era também um ato de poder e de resistência, que só então os caiçaras passavam a ter condições de exercer.

III - Continuidade e contigüidade

... de repente, eu estava com os meus 16 anos de idade e [começaram] as represálias dos fazendeiros contra as famílias, que eram 22 naquela ocasião. E até aí eu não sabia que eu tinha descendência indígena. A região tratava a gente como trabalhadores e isso eu já tinha assumido. E por que eu não sabia até os meus 15, 16 anos? Porque os fazendeiros proibiram que os meus pais e os meus avós falassem para os seus filhos, para os seus netos que nós pertencíamos a uma comunidade indígena. E aquele que falasse teria que seguir os caminhos o que os nossos parentes tiveram que fazer sem escolher - que são os Xocó que hoje habitam na aldeia dos Cariri em Porto Real do Colégio em Alagoas. Ou seriam mortos ou seriam expulsos e, por isso, eles não falavam. (Apolônio Xocó)

O trabalho de provocação e registro da história oral da Ilha de São Pedro resultou em um acervo de entrevistas gravadas entre os anos de 1978 e 1980 que permitiram à equipe diocesana produzir uma série de documentos de sistematização, elaborados pelos missionários, sob a forma de reportagens históricas ou cronologias denominadas simplesmente como “Dados sobre a Ilha de São Pedro...” ou “Dados sobre os Xocó...”²⁷.

²⁷ Tive acesso à transcrição de sete entrevistas, realizadas entre os anos de 1978 e 1980. O seu número total não me foi possível avaliar, mas tendo em conta a numeração manuscrita que organiza as do ano de 1978, apenas nesse ano elas ultrapassaram o número de nove, das quais possuo apenas quatro. Entrevistas realizadas por frei Enoque a que tivemos acesso: Zefinha e Mãezinha, em 25.09.1978, Ilha do Ouro (nos. 1 e 2); Manoel Francisco Rosa (Maneca), em em 02.10.1978, Porto

Tais textos - boa parte deles utilizada no boletim *Encontro com as Comunidades*, ou no jornal *A Defesa* - somados aos levantamentos documentais realizados pela UFSE em parceria com a recém criada Comissão Pró-Índio de Sergipe (1978) - ambas sob a representação da antropóloga Beatriz Góes Dantas - garantiriam aos Xocó o título - atribuído em um dos documentos da FUNAI - de área mais documentada dentre as assistidas pelo órgão indigenista oficial. Esse acervo serviria à produção de uma *história indígena* que caracteriza essa *segunda descoberta Xocó*. Há, porém, uma dupla descontinuidade, no tempo e no espaço, entre essa história indígena e a *experiência cabocla*, que amplia e aprofunda a descontinuidade já apontada na análise da primeira descoberta.

Por um lado, o programa da história oral de frei Enoque e Maria Amélia conseguiu reconstituir uma *memória cabocla* de longo termo, na qual estão registradas tanto as visitas de D. Pedro II e a sua suposta garantia de doação das terras da missão, quanto a seqüência dos padres e missionários que haviam administrado a ilha, que culmina com a figura de frei Doroteu. Também foram recuperados alguns aspectos da vida cotidiana na Ilha de São Pedro antes da expulsão pelos Brito, como a organização espacial, a reconstituição de algumas linhas genealógicas e a distinção entre “caboclos puros” e “misturados”. Mas, em função mesmo da ênfase sistemática das perguntas e encadeamentos impostos pelo frei Enoque durante as entrevistas, o empreendimento alcançou sucesso principalmente ao reconstituir as formas de exercício de poder da família Brito, pontuadas de diversas histórias de violência cotidiana, que antecederam o momento de violência máxima, de expulsão da maior parte das famílias caboclas. Da mesma forma, foi dada grande ênfase à expropriação dos tesouros da igreja de São Pedro, como suas imagens centenárias, assim como à destruição do antigo Convento e de parte da igreja, por aquela família. Conseguiu-se mesmo reconstituir parte da história do índio Inocêncio, em uma de suas viagens à capital, assim como a tentativa, em 1930, de retorno dos “caboclos da aliança” à Ilha de São Pedro - ainda que os entrevistados não soubessem quem era ou de onde vinha aquela gente de lenço vermelho no pescoço.

da Folha (no. 5); Maneca e José Gonçalves (Zé das Almas), mesmo dia e local (no. 7); Alfredo Cardoso (Alemão), em 11.10.1978, Porto da Folha (no. 9); Manoel Inocêncio (Manel Capote), em 17.01.1979, Gararu (no. 3); D. Engracinda, em 04.01.1980, Mocambo (s/no.); e D. Donata e Zé de Chalé, em 16.10.1980, Ilha de São Pedro (s/no.). Infelizmente, no espaço que posso dedicar nessa tese aos Xocó, não será possível uma análise suficiente desse material, que fica para um outro momento.

Completando, corrigindo, provocando e se alimentando dessa memória, teve êxito também o trabalho acadêmico que reuniu e transcreveu a vasta documentação de arquivo disponível e que veio a ganhar sua forma definitiva no texto de Beatriz G. Dantas. Nele estão ausentes os dilemas relativos à “pureza cabocla”; o relato da permanência de D. Pedro na Ilha de São Pedro; as descrições das violências cotidianas dos Brito; nem há qualquer referência sobre a expropriação das imagens da igreja e de seus sinos de bronze, todos relatos marcantes na memória indígena coletada nas entrevistas realizadas pela equipe pastoral. Em seu lugar, a história indígena nos informa dos recenseamentos parciais realizados na região, que classificam a população por “raça” ou “qualidade”; das ralas, e muito menos imaginativas notas do diário imperial da viagem pelo São Francisco; das negociatas e das disputas classificatórias em torno da extinção dos índios da ilha, que permitiram a progressiva expropriação das terras do aldeamento; assim como sobre a cronologia exata dos sucessivos missionários administradores do aldeamento e a correspondência entre alguns deles e a administração provincial.

A passagem da memória à história da Ilha de São Pedro está marcada, enfim, pela construção de uma linha cronológica relativamente contínua e capaz de recuar no tempo até datas que nos remetem ao tempo originário, verdadeiramente imemorial, se temos em conta a memória cabocla, mas que é responsável por produzir a própria idéia de imemorialidade do grupo. Os eventos, que na memória cabocla valem por si mesmos e tem temporalidades mais ou menos independentes entre si, como se fossem quase simultâneos, equiparados que estavam pelo recuo para além da margem do datável, são substituídos pelas datas dos documentos e por seu encadeamento explicativo.

Assim, a história indígena Xocó começa no século XVI, junto com a colonização da região e com o início do registro das guerras e massacres indígenas, que vão deslocando os grupos do sul para o norte, até chegarem às margens do São Francisco, onde são forçados à rendição militar. Desde esse primeiro momento, há referências sobre índios ocupando a Ilha de São Pedro, sob a chefia do guerreiro Pindaíba. Quando, no século XVII, as doações de sesmarias atingem o alto sertão, o equilíbrio gerado com a rendição militar é novamente alterado, agora por força do avanço do gado. Essa situação é interrompida, porém, com a invasão holandesa ainda na primeira metade desse século, que divide os grupos indígenas de lado-a-lado, ficando os da Ilha de São Pedro fiéis aos portugueses. Em recompensa, o instituidor do Morgado de Porto da Folha teria dado aos Orumarus, como eram chamados os índios da ilha, o direito de habitarem aquelas terras, assim como os serviços de um missionário.

A expulsão dos holandeses abre espaço para a expansão dos missionários no sertão, incentivada pelos próprios fazendeiros: ao se apossarem de um trecho em que havia presença de índios, imediatamente buscavam a presença de um missionário para administrar a aldeia e assim garantir a segurança de seu gado. A contradição se instaurava quando, depois de domesticados os índios, os missionários tinham que trabalhar para garantir sua base de sustentação, por meio da garantia de suas terras, em oposição ao avanço dos grandes proprietários que haviam convocado seus serviços, como denunciava Martinho de Nantes. Mesmo assim, os índios continuam servindo de força militar aos portugueses na manutenção da ordem na região, como se registra em 1688, com o recrutamento de 300 índios para dar combate aos “bárbaros” do Rio Grande do Norte e dez anos depois, para dar combate aos mocambos da Ilha do Ouro, que assediavam permanentemente e impediam o crescimento daquele núcleo. Nos dez anos seguintes, depois da expulsão dos Capuchinhos franceses (1700) segue-se um período de desordens em que são aqueles mesmos índios, agora amotinados, que precisam ser pacificados pelas armas. A intranqüilidade e precariedade da situação dos índios seria formalizada em 1745, com o pedido do administrador do Morgado de Porto da Folha, pela anulação da doação feita aos índios por seu avô e a sua expulsão daquelas terras.

Apesar disso, Beatriz G. Dantas recupera o registro de 231 índios ocupando o mesmo aldeamento no início do século XIX. Estes já estavam acudados na Ilha de São Pedro, em função do avanço do gado, e dividiam o pouco espaço com uma crescente população branca, enquanto as terras do seu aldeamento estavam sendo submetidas aos primeiros arrendamentos registrados. A história indígena chegava assim, depois de um recuo de três séculos e por meio de um trabalho de aproximação de etnônimos, que deveria superar as notícias das constantes migrações indígenas, ao ponto em que podia reivindicar uma convergência com a memória cabocla:

Isso [a transferência de 30 índios de Curral dos Bois (BA)] explica porque a missão de São Pedro, organizada inicialmente entre os Aramurus, aparece no primeiro quartel do século XIX habitada por dois grupos indígenas diferentes, Romaris e Ceocoses, que tendo aparentemente o mesmo modo de vida, não se cruzavam pelo casamento. Os Romaris seriam os nativos, enquanto os Ceocoses teriam sido transplantados da Serra do Pão de Açúcar, no atual estado de Alagoas. Os Romaris são, talvez, os Aramurus do início da Conquista. Quanto aos Ceocoses, são, decerto, os Xocó, designativo tribal que aparece associado a grupos indígenas cuja presença é registrada desde o século XVII até os dias atuais, num espaço geográfico que vai de Sergipe ao sul do Ceará. É aos Xocó que se vinculam os atuais remanescentes indígenas

de São Pedro, *por vezes conhecidos como 'caboclos da Caiçara'* (Dantas, 1980: 15 - ênfases minhas)

Depois da reinstalação da Missão indígena na Ilha de São Pedro com a chegada de Frei Doroteu, em 1849, e das contradições entre os discursos oficiais que afirmavam a inexistência dos índios e os atos oficiais que, de diversas formas, reconheciam sua existência, os anos de 1878 (morte de frei Doroteu), 1888 (loteamento das terras da missão indígena) e 1897 (os Brito se tornam foreiros de todos os lotes em que foram divididas as terras da missão) marcam a progressiva expropriação indígena. Sugestivamente, é nos anos de 1960, quando as terras são definitivamente vendidas pela prefeitura aos Brito, que também se encerra a narrativa da *história indígena*.

Frente à precariedade resultante das adaptações necessárias aos etnônimos registrados, ao registro da forte mobilidade indígena e à evidência de uma larga ocupação daquele espaço por não índios - brancos e escravos - a *história indígena* só se faz viável se convertida em uma *história das terras indígenas*. Tais terras, a ilha e o processo de seu apossamento pelos poderosos locais, são praticamente as únicas coisas sobre as quais é possível afirmar uma continuidade. Descobria-se assim, a história indígena, apesar do impedimento da memória cabocla, ao mesmo tempo em que se *batizavam* os “caboclos da Caiçara”. Um batizado que, de forma semelhante aos ritos de batismo registrados na etnologia, atribuía um nome como se esse fosse o retorno ou a incorporação de um ente ancestral, como se o passado, a partir daquele momento, tivesse se reincorporado no presente, dando continuidade ao ciclo das sucessões e superando a descontinuidade aparente dos indivíduos (Mauss, 1974: 207-41 e 1981: 381-84).

Dessa forma, apesar de toda a descontinuidade existente entre as memórias das populações de Colégio e da Caiçara, ela será superada pelas conexões operadas por uma *histórica e documental, cronológica e realista*. Assim, a matéria do jornal diocesano que noticiava a invasão da Ilha de São Pedro, em setembro de 1978, acrescentava que, no mesmo dia, “por feliz coincidência”, “os Kariri-Xocó de Porto Real” (note-se a diferença para a forma de nomenclatura, usada na mesma matéria, para os “descendentes de Xocó” de Porto da Folha), também sob a forma de uma romaria, haviam invadido a fazenda modelo da CODEVASF, que reivindicam como “área de expansão do Ouricuri”. Reforçando os paralelos entre as ações dos dois grupos, suas razões e sua legitimidade, a matéria lembrava que, na viagem de D. Pedro II, em 1859, ele teria visitado as duas localidades, garantindo a ambos os grupos o direito às terras que ocupavam. Continuava, lembrando

também como os Xocó foram expulsos da ilha e foram recebidos pelo Kariri de Colégio, como as terras destes foram reduzidas e que este seria o ano limite delimitado pelo Governo Federal para a demarcação das terras indígenas (JAD, 25.11.1978). Ambos os eventos foram fartamente documentados pela imprensa local e estadual.

Também motivado pela ocupação da Ilha de São Pedro, o boletim *Encontro com as Comunidades* de novembro de 1978 seria dedicado à história das missões capuchinhas na região e do processo de expulsão dos Xocó da Ilha de São Pedro. Ao final, o boletim explicava que, das mais de 30 a 50 “famílias camponesas” que retomaram a ilha - 800 tarefas (250 ha) - 28 eram moradoras da fazenda Belém, quatro do povoado do Mocambo²⁸ e uma da Ilha do Ouro e que:

Na verdade, os Caiçaras nunca aceitaram o revés de terem sido privados das terras de seus antepassados e sempre trocavam idéias sobre como fazer para retomá-las um dia.

Essa idéia veio crescendo, sobretudo, de dois anos para cá [isto é, 1976 - obs. minha], pelo fato de a fazenda [sic. - fazendeira], que se dizia nova dona da ilha, não lhes ter dado mais trabalho. Confinados entre a cerca da fazenda e o rio, a vida se tornava impossível para eles. (BEC, setembro de 1978, p. 12)

Ao recuperar as viagens do índio Inocência como parte de uma história comum e indistinta dos Xocó em diáspora, desconhecendo a descontinuidade que o deslocamento para Porto Real de Colégio instituiu, a *história indígena* funcionou como uma estrada contínua, linear e pavimentada que liga o ano de 1978 aos anos de 1967, 1930, 1917, 1895 e 1890, quando ocorreram as peregrinações pela “busca dos direitos”. Deste 1890, permite recuar ainda ao ano de 1859, época da visita de D. Pedro II e de sua promessa de doação da “légua em quadro”. De 1859, ao ano de 1709, quando os Orumarus passam a ser assistidos pelos capuchinhos franceses que vinham recriando as missões extintas ao longo do São Francisco. E, daí, até meados do século XVII, quando ocorre a primeira doação da légua em quadro aos Orumarus pelo Morgado de Porto da Folha, em retribuição por terem colaborado nas lutas contra os holandeses. Na verdade, a história indígena, assim concebida, poderia continuar recuando quase indefinidamente, enquanto os documentos históricos e, quem sabe, arqueológicos, continuassem permitindo o encadeamento cronológico desse percurso, de forma a apontar e produzir o efeito da imemorialidade. A

²⁸ Anuncia-se desde já uma questão central ao capítulo seguinte: a participação de moradores do Mocambo na mobilização pela Ilha de São Pedro e pela Caiçara e, também o inverso, de Xocós na luta que será travada mais de uma década depois, pelas terras do Mocambo.

história indígena, nesse caso, é um discurso de combate; uma narrativa que trabalha para sua própria realização prática.

IV - A descontinuidade da memória cabocla

O limite do sucesso da *prospecção da memória cabocla* empreendida pela equipe missionária estava em que a sua memória não podia ser imediatamente convertida em uma *história indígena*. Tal conversão implicava superar duas descontinuidades, aquela existente entre os “caboclos da Caiçara” e os “índios da missão”, e aquela existente entre os “Xocó de Colégio” e os “Xocó da Caiçara”. Se, por um lado, como vimos, os *Xocó de Colégio* recusavam tal contigüidade, por outro, boa parte das entrevistas realizadas pela equipe missionária foi feita com descendentes que já não moravam mais na Caiçara e que, apesar do saudosismo e da emoção que as lembranças lhes traziam, não estavam necessariamente interessados ou tinham condições de um retorno à ilha. Ainda foram feitas tentativas, pouco antes da invasão da ilha, em 1978, de se trazer os *Xocó de Colégio* para dançarem o Toré na Caiçara, a fim de “reavivar os laços familiares”, mas elas seriam frustradas pelas ameaças dos Brito (Melatti, 1979).

Assim, quando o ex-cacique Apolônio descreve o momento em que se deu a decisão de invasão da ilha, temos a elaboração de uma justificativa - ou uma forma de compreensão - propriamente nativa para aquela decisão, em que essas descontinuidades se manifestam com clareza:

... veio essa questão da proibição da gente trabalhar na caiçara. A gente não poderia mais plantar o arroz, o milho, o feijão e muito menos trabalhar na confecção da cerâmica porque eles alegavam que a gente só dava prejuízo e que iam substituir o trabalho da plantação [por] pastagem para o gado. [...]
E, com essa proibição, nasce dentro do grupo a necessidade de refletir melhor todo aquele processo que a gente vinha vivendo há anos e analisar com bastante clareza, com bastante firmeza e acima de tudo com consciência as conseqüências que esse processo de proibição das atividades daquele grupo - porque *não éramos identificados como Xocó ainda*. [...] Quais seriam os caminhos a serem trilhados, a serem seguidos por aquele grupo? Então, chegamos a duas conclusões [...]: em primeiro lugar, se nós não tomássemos uma atitude em conjunto, o grupo ia se desfazer [...]; e segundo, é que veio essa clareza entre um ou dois: pensamos, ‘isso sempre pertenceu aos nossos pais, aos nossos avós, aos nossos antepassados e se a gente falasse todo mundo por uma boca só que daqui ninguém sai, que isso pertence a gente?’ Aí vieram outras colocações do tipo e quem disse para vocês que nós temos esse peito para dizer isso para os fazendeiros? (Apolônio Xocó - ênfase minha)

Depois disso, com apoio dos missionários, em especial Enoque, os “caboclos” compraram arames, usando o dinheiro da venda de uma vaca que fora doada a São Pedro por um pequeno proprietário vizinho e amigo - o Nezinho Cajazeira - e com mil cruzeiros guardados para a organização de seu reisado. Os Brito reagiriam imediatamente, solicitando a repressão policial, sem sucesso (os policiais teriam ficados comovidos com a miséria da mulheres e crianças e ainda teriam lhes ajudado com dinheiro) e, posteriormente, entrando com uma ação na justiça para a retirada dos trabalhadores. Em consequência do cercamento da Ilha, os Xocó foram proibidos de continuar suas roças de subsistência, mas insistiram em plantar o arroz que, no entanto, seria destruído pelo gado do fazendeiro. Como lembra o ex-cacique Xocó,

... aí começou a guerra, praticamente ela foi aí. Não foi quando a gente começou a plantação mas foi quando a gente se preparou para fazer a colheita. Eles colocaram de 2ª para 3ª feira mais de 200 cabeças de gado e destruíram tudo e botaram pessoas deles para ficar vigiando para ver se a gente ia tentar colher um pouco daquela produção. Então, a partir daí foi caracterizado o conflito e a guerra entre aquele grupo de 22 famílias e os fazendeiros. *Ainda não eram os Xocó.* (Apolônio Xocó, - ênfase minha)

Como se depreende do depoimento de Apolônio - que insiste outras vezes na idéia de que “ainda não eram Xocó” - assim como da leitura das entrevistas realizadas pelo frei Enoque (ao menos a parte a que tivemos acesso), a *prospecção da memória cabocla* alcançou seu objetivo ao conseguir revelar aos olhos do “povo da Caiçara” em que medida os seus laços de ascendência poderiam constituir fonte de direitos territoriais. O sentimento de que aquela terra havia sido de seus ancestrais e de que ela havia sido roubada pelos Brito, era o motor da adesão ao projeto missionário de conversão da demanda trabalhista em uma retomada territorial. Mas é fundamental perceber que para o “povo da Caiçara”, esse “direito” fundado em sua ancestralidade de um lado e em sua necessidade de terras, de outro, não os conectava direta e imediatamente a uma história propriamente indígena, muito menos ao rótulo contemporâneo de índios.

De certa forma, essa indianidade continuava sendo um atributo dos *Xocó de Colégio*. Era a evocação deles e de sua expectativa em retornar a São Pedro que estabelecia o vínculo, por assim dizer externo, entre os caboclos da Caiçara e uma identidade indígena. Concepção que se revela em uma matéria do boletim da diocese, quando este busca fundar a legitimidade indígena do grupo da Caiçara na existência de laços entre diferentes grupos

desigualmente classificados como “caboclos”. Assim, a matéria se encerra fazendo uma saudação que era ao mesmo tempo uma convocação aos Xocó em diáspora:

“um abraço aos queridos caboclos Xocó que estão em Colégio e nunca se esqueceram de suas terras, tomadas pela injustiça e pela violência, aos outros caboclos espalhados por outros lugares” (BEC, setembro de 1978, p. 12).

Quando a FUNAI chega, em maio de 1979, mais uma vez à Ilha de São Pedro, é para constatar a autenticidade do documento recebido e assinado por 34 famílias, que solicitava, agora pela primeira vez, a sua intervenção junto aos *Xocó da Caiçara*. Sobre essa viagem, o chefe do Posto Indígena Kariri-Xocó, Cláudio Santana, fez um sucinto relatório que resumia a situação encontrada: uma disputa entre três partes, os Brito, os “moradores da Caiçara” e os “remanescentes indígenas Xocó de Porto Real de Colégio”. Santana esclarecia que o seu levantamento de informações havia sido prejudicado em função do medo que os moradores da Caiçara tinham das represálias dos Brito.²⁹

De fato, quase simultaneamente ao relatório desse funcionário, um outro documento chegava à FUNAI, dirigido ao presidente do órgão. Assinada pelo cacique Xocó de Porto Real de Colégio, Cícero de Souza Santiago - que assim repetia o gesto realizado à época da primeira descoberta, em 1971 - a carta pretendia agregar novas informações ao relatório de Santana, afirmando que, apesar de os Xocó de Colégio acharem justo que os “posseiros da Caiçara” lutassem por terras, eram eles os verdadeiros donos das terras da ilha da São Pedro. Em nome dos 480 Xocó que permaneciam entre os Kariri, o cacique fazia, mais uma vez, o relato da expulsão pelos Brito, da sua dispersão, da acolhida Kariri e das diversas viagens na expectativa de reconquistarem a ilha. A visita da FUNAI, por meio do seu chefe de Posto, reacendia mais uma vez a expectativa dos *Xocó de Colégio* em retornarem à ilha. A utopia da “nação Xocó” reunificada e reterritorializada dificilmente poderia encontrar correspondência na lógica segmentar local.

A gente oferecia [aos Xocó da Caiçara] o poder logístico de levá-los até Propriá e de lá fazer uma visita [aos Kariri-Xocó], porque a resistência era recíproca. Como os de lá, fazia muito tempo, tinham vontade de vir a eles, sobretudo os Xocó. Os que se assumiam mais do lado dos Xocó lá

²⁹ Em abril de 1979, João Brito e Darci Cardoso chegaram à Ilha de São Pedro com 5 capangas armados e surpreenderam Pedro de Dália (“trabalhador da Caiçara”) pescando, apesar das proibições impostas por ambos. Ao comando de ambos, seus capangas apreenderam e rasgaram a rede de pesca, mas nada fizeram com o Pedro porque, ouvindo seus gritos os outros caboclos chegaram para lhe salvar. O fato é denunciado em todos os grandes jornais do país e narrada no Boletim da Diocese na forma de uma poesia (BDP: n.33).

em Porto Real do Colégio gostariam de vir, mas tinham muito medo de serem mal recebidos na Ilha e os de cá tinham muito medo desse contato num momento de tensão. Então evitavam. Todos os dois lados, acho, descejavam se aproximar e ao mesmo tempo se recolhiam.

[...] ... eles tinham a arrogância de dizer assim, quando a gente dizia que ia convidar os Xocó-Kariri ali de frente à diocese de Propriá: ‘Não tragam não, porque aqueles ali só tomaram de emprestado o nosso nome, mas de Xocó não tem nada, eles são mesmo é kariri’. A gente dizia, ‘mas rapaz eles são índios, são assumidos’, mas não queriam e tinham horror de falar e de se assumir e dos Brito caírem em cima deles, porque a repressão dos Brito era poderosíssima.(Raimundo)

No relatório de identificação dos *Xocó da Ilha do São Pedro*, realizado pela antropóloga Delvair Melatti para a FUNAI³⁰, há um rápido relato sobre aquelas tentativas de aproximação entre os *Xocó da ilha* e os *Xocó de Colégio*. Por meio dele, é possível perceber como, apesar de todos os esforços dos mediadores, aquela *descontinuidade*, estava sendo progressivamente convertida em uma disputa pelo direito à ilha, polarizada por argumentos de naturezas diferentes. Como já havíamos apontado, o argumento dos “caboclos da Caiçara” (como a esta altura ainda eram designados pela antropóloga no início do seu relatório) pautava-se na sua permanência na Caiçara e pelo seu esforço político e militar de reconquista da ilha, reforçado pelo argumentando que os *Xocó de Colégio* nada teriam feito por essa reconquista. Estes, por sua vez, além de afiançados na longa história das peregrinações em busca dos direitos à ilha, argumentavam que “os caboclos não são mais índios” devido à sua grande *mistura*. Esse argumento era fundamental a ponto de sustentar a tentativa dos *Xocó de Colégio* realizarem um amplo levantamento genealógico entre a população da Caiçara. Tentativa que foi frustrada depois de rápida viagem do cacique Kariri-Xocó, acompanhado de outros 35 índios, entre maio e novembro de 1979, pela recusa dos caboclos em dar qualquer informação.

Nesse momento crucial da oposição entre os dois grupos, portanto, o argumento possessório se opunha com clareza ao argumento étnico, assim como a descontinuidade entre o ano de 1978 e os de 1966, 1930, 1917, 1895, 1890 (e assim por diante) tornava-se manifesta. Da mesma forma, as soluções propostas por ambas as partes para a disputa, seguiam na mesma polarização. Se os Xocó (como já eram designados pela antropóloga no final do mesmo relatório) concordavam em receber os parentes que residem no PI Kariri,

³⁰ Relatório datado de novembro de 1979, que responde à Instrução Técnica Executiva no. 02/79 - DCPC, baseado em viagens de campo entre 12 e 15 de junho e entre 12 e 15 de outubro de 1979 (Melatti, 1979).

com a condição que “viessem lutar pela posse da Ilha e da Caiçara”, estes aguardavam a conclusão sobre a posse das áreas (Ilha e Caiçara) “para a FUNAI transferi-los para lá”. De um lado o movimento político de conquista, de outro, a tutela e a palavra autorizada da FUNAI. A antropóloga encerrava a descrição do impasse diagnosticando que “haverá atrito entre eles, pois a posição dos índios era radical. O caso deverá ser tratado diplomaticamente, apesar do Delegado [da 3a. DR da FUNAI] dar cobertura e achar legal o comportamento dos Xocó do PI Kariri”. (Melatti, 1979)

Por outro lado, a utopia da reunificação de uma “nação Xocó” deixava de ser viável também frente às avaliações estratégicas dos seus respectivos mediadores. A contra-partida do citado posicionamento do delegado da FUNAI, era o posicionamento dos missionários - ou ao menos aquele mais cioso de sua própria ascendência política sobre os *Xocó da Caiçara* - que, compreendendo o significado que a tutela oficial passava a ter para tais grupo, recuam nas tentativas de aproximação:

O Xocó-Kariri, quando houve o setembro de 1978 lá nos Xocó da ilha, [...] ficaram em polvorosa. Enoque quis vir para leva-los lá. Mas depois percebeu que eles eram muito subservientes à FUNAI [...]: ‘Não quero saber deles’. Mesmo assim eles foram à Ilha de São Pedro [e] foram mal recebidos.[...] Então eles ficaram com ódios dos Xocós lá da Ilha de São Pedro. [...] Primeiro, eles não reconheciam o pessoal lá da Ilha como Kariri-Xocó, eles queriam voltar à terra deles. [...] Eles tinham muito essa noção de que a terra era o que eles tinham. Ai, quando Enoque viu que não poderia fazer uma aliança entre os dois grupos, porque eram trajetórias políticas distintas, rompeu. E só muito depois que restabeleceu o contato e as visitas. No auge do conflito não. E essa visita foi traumática e eles voltaram revoltados. [...] (Fábio Alvez dos Santos, entrevista em novembro de 2000, Belo Horizonte - MG)

A segunda “descoberta” Xocó, portanto, depois de buscar, novamente sem sucesso, a produção de uma continuidade no espaço, pela unificação dos caboclos dispersos, teve de ser sustentada integralmente na produção de uma continuidade no tempo, pela elaboração de um discurso estritamente histórico. Seria por meio dele, e não do recurso aos laços rituais e memoriais com os Xocó de Colégio, que a ação missionária deveria “descobrir” a indianidade dos caboclos da Caiçara. Por isso, o trabalho da história, nesse caso, deveria acumular a função de recuperar testemunhos que servissem à evocação das lembranças do próprio povo da Caiçara, provocando-o na elaboração de uma memória própria, ao agregar elementos novos, mas coerentes, às imagens desconexas que ainda guardavam. Só assim, a produção da continuidade temporal da história poderia se realizar também no plano das subjetividades. Nesse trabalho, a dicotomia do externo e do interno progressivamente

deixava de existir, ao mesmo tempo em que os cacos individualizados de lembranças, por meio da intervenção do ponto de vista histórico (unificador e linear), encontravam um mesmo ponto de gravidade, tornando-se “memória coletiva”.

V - Consolidação midiática e oficial da segunda descoberta

Foi em 78, quer dizer, estourava [o conflito em] Santana [dos Frades] e [na ilha de] São Pedro e os Xocó-Kariri ocuparam a Sementeira, que era da CODEVASF. Eles ocuparam, e meu serviço era trazer a imprensa para divulgar. (Fábio)

Contra a nossa vontade, pois francamente não gostamos de sensacionalismo, nosso nome correu o Brasil de norte a sul. Só temos, porém, que agradecer à imprensa e aos demais meios de comunicação social a divulgação dos fatos que envolveram nossa pessoa. Pois foi graças a essa penetração da ‘mídia’ que o Brasil tomou consciência de um grave problema em que os dados que mais devem ser levados em conta são: a terra e os trabalhadores rurais. (Brandão de Castro, 1977b: 41)

O trabalho da equipe diocesana operava, no mínimo, em três frentes. No “trabalho de base”, despertando e preparando o grupo para a “luta” por seus direitos, na produção de uma história indígena-memória coletiva e no trabalho de divulgação desses conflitos e de denúncia das arbitrariedades e violências praticadas pela elite local. Além dos dois periódicos (o *Encontro com as Comunidades* e o jornal *A Defesa*), 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, como uma “agência de notícias” da diocese. Foi dessa forma que a equipe diocesana conseguiu, além da cobertura relativamente sistemática da imprensa estadual e nacional³¹ e do apoio da Universidade Federal (com trabalho

³¹ Segundo os depoimentos e a consulta ao arquivo da extinta CPT, depositado no atual Centro D. José Brandão de Castro (CDJBC), os Xocó estariam em segundo lugar, com relação a Santana dos Frades, em termos de cobertura jornalística. Mesmo assim, sobre eles registra-se a seguinte lista de matérias: Em Sergipe: *Jornal de Sergipe* (20/09/78; 13,15,22,29/10/78; 04,28,29/11/78; 05,08,12,13/12/78; 07/02/79); *Tribuna da Aracaju* (12/12/78) e *Jornal da Cidade* (14/12/78; 13,14,15/05/79). Em Salvador: *A Tarde* (10/11/78) e *Jornal da Bahia* (12/12/78). No Rio de Janeiro: *Jornal do Brasil* (02/12/78; 14/03/79) e *O Globo* (08/11/78; 12/12/78; 7/05/79). Em São Paulo: *O Estado de São Paulo* (10,12/12/78; 10,24/06/79) e *Folha de São Paulo* (13/01/79). Revista semanal *Veja* (12/78). Jornal mensal *O Porantim* (12/78), do CIMI. Essa lista não foi montada a partir de uma pesquisa sistemática nos setores de documentação desses jornais, mas apenas nos arquivos da Diocese de Propriá e do CDJBC. Há indicações, nas próprias matérias dos jornais de

voluntário de alunos e com a colaboração da antropóloga Beatriz Góes Dantas, entre outros professores), a realização de dois documentários pela BBC de Londres, sobre os Xocó e sobre Santana dos Frades, e uma matéria para a televisão francesa, também sobre os índios. No contexto das relações de poder vigentes em Porto da Folha e mesmo no estado, essa projeção pública constituía um poder político à parte, capaz de alterar profundamente o tradicional equilíbrio de forças manipulado pelas elites locais.

Esse trabalho midiático - paralelo ao trabalho da memória, às reformas das festas, à realização das missões etc. - foi fundamental para que os litígios locais se *instituissem publicamente como conflitos políticos*. Por meio dele, as pejejas, violências, insubordinações e entrevocos administrados, em geral, como assuntos pontuais, disputas duais, cuja racionalidade reduz-se à particularidade de cada situação, eram instituídos como epifenômenos do conflito maior, geral, e trans-local (quase trans-histórico) da *luta pela terra* e, em última instância, da *revolução social*. Tais litígios, até então resolvidos no interior da institucionalidade local - que quase sempre se confundia com o aparato de poder pessoal ou familiar dos chefes políticos - eram assim, alçados ao lugar de *problemas sociais* que, por isso, transcendiam ou deviam transcender ao plano local, envolvendo também, além das outras comunidades rurais e cidades vizinhas, a sociedade organizada em geral (inclusive internacional), ganhando com isso, outras mediações políticas e institucionais. Foi essa capacidade particular³² de *instituir o conflito como fato político e público*, que viabilizou a continuidade e consequência das ações locais da equipe diocesana, assim como garantiu a integridade física de seus componentes.

Ao lado da "luta de Santana dos Frades", A "luta Xocó" foi um momento privilegiado desse trabalho midiático de instituição pública dos conflitos. A extensa lista de atentados realizados pelas elites locais contra a equipe diocesana e contra o próprio bispo, em função do grande acirramento desses conflitos, ganhavam ampla publicidade e, assim, minavam essa tradicional estratégia de intimidação.³³

Aracaju arquivadas, que as notícias relativas aos Xocó na imprensa das grandes capitais teria sido em número maior do que o relacionado aqui.

³² Essa *particularidade* certamente precisaria ser melhor situada no tempo, no espaço e no contexto institucional da Igreja, mas isso é matéria que ultrapassa os limites desse capítulo. Na impossibilidade de apresentá-la de forma mais detida, remeto à leitura de Almeida (1993), Mainwaring (1989) e Paiva (org. - 1985), além do rico material de imprensa que deve ser cotejado, em Della Cava (org. - 1985).

³³ Como mais um exemplo, quase tão espetacular quanto a invasão da Catedral de Propriá pelos Brito, foi a tentativa de sequestro de duas freiras pelo prefeito de Propriá, membro dessa mesma família, em junho de 1979. Em um comunicado aberto à imprensa, intitulado "Ao Povo de Deus da

Ainda que o relatório da antropóloga da FUNAI (Melatti, 1979) só fosse entregue oficialmente à FUNAI em novembro de 1979, em setembro o jornal *A Defesa* já anunciava em primeira página que “A Ilha de São Pedro Voltará aos Índios”, informando que a antropóloga do órgão indigenista oficial “constatou cientificamente que, na verdade, quase todos os caboclos da Caiçara são de raça indígena”. A legitimidade científica, agregada à palavra autorizada da FUNAI, era reificada pelo efeito de realidade da repetição da notícia na imprensa regional que, como se não fosse suficiente, buscava apoio na aparente sacralidade dos documentos históricos. Depois de relacionar a lista de fontes histórico-documentais arroladas na comprovação da posse indígena da Ilha de São Pedro, a matéria concluía constatando que a “tradição dos caboclos não se resume, pois à tradição oral” (JAD, 21/09/1979, p1).

O relatório de Melatti não apresentava um juízo sobre a identidade dos caboclos. Frente à pura e simples constatação do fato político e público, que se impunha de forma tão dramática, de que ali estaria instituído um grupo indígena, a antropóloga, em lugar de uma “conclusão”, simplesmente passava a fazer “sugestões” sobre os procedimentos que o órgão deveria tomar “no atendimento aos Xocó, que se encontram em péssima situação, inclusive emocional”, entre os quais já incluía a ampliação da área indígena da ilha para a Caiçara. A partir daí, a FUNAI assumiria o seu papel de tutora do grupo indígena no plano jurídico. Em um carta dirigida à Comarca de Porto da Folha, a administração do órgão esclarecia que, “face ao amplo noticiário dos fatos que estão ocorrendo no local” e “conforme a massa de documentação constante dos autos”, a partir de então, apenas o órgão indigenista oficial poderia responder judicialmente pelos índios Xocó, “tutelados desta Fundação”³⁴ (JAD, 21/09/1979, p1).

Compreender que o caminho daquela luta era o da luta indígena foi uma sacada histórica deles [frei Enoque e irmã Maria Amélia]. Apesar deles não serem antropólogos, de não terem uma especialização na área, eles souberam compreender que ali tinha uma comunidade indígena, que tinha perdido muito de sua identidade cultural. O que eles fizeram foi ajudar a resgatar e todas as pessoas que vinham depois diziam, “é,

Diocese de Propriá”, D. José Brandão de Castro relata a tentativa de seqüestro em represália ao apoio dado pela Igreja à luta dos Xocó: Elcio Brito, se intitulando capitaz da Capitania dos Portos e acompanhado de funcionário desse serviço, tentam seqüestrar as irmãs Liege e Salvadora, em Penedo, no momento da travessia da barca. Feita a denúncia, nenhuma providência foi tomada (BDP: n.45 e OESP, 24/06/79).

³⁴ Alguns meses depois, a FUNAI reforçaria esse ponto na resposta à uma ação cautelar movida por Elizabeth Brito contra moradores da Caiçara e do Mocambo. O órgão exigia a citação deles como índios e o reconhecimento do seu direito de responder por eles, “devido à dificuldade dos índios compreenderem os termos dos direitos que regulam as relações entre civilizados” (pro. 1/12).

realmente”. Aí vai entrar o papel da profa. Beatriz Góis, que documenta aquilo que a Diocese não tinha como dizer. Tinha o discurso mas não tinha como provar. Aí o trabalho da prof. Beatriz conseguiu comprovar o que os outros diziam e por isso o trabalho dela será sempre de grande importância. (Hildebrando, entrevista em julho de 1999, Aracaju - SE)

A estreita composição realizada pela equipe diocesana entre a instituição pública daquele conflito e a sua documentação histórica - tomada uma evidência material objetiva e incontestável - constituíram as duas dimensões fundamentais dessa *segunda descoberta Xocó*. O trabalho do antropólogo (feito historiador) nesse contexto consistiu na produção de uma *história indígena* capaz de instituir pública e objetivamente (porque pautada em uma narrativa costurada por documentos históricos verídicos) a identidade dos “caboclos” como indígena. A história indígena operava, dessa forma, no limite (ou interseção) do discurso histórico e do discurso jurídico, tomando por interlocutor privilegiado o Estado. A sua publicação em livro (Dantas e Dallari, 1980), antecedida por uma apresentação da eminente antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e de um arrazoado do renomado jurista Dalmo Dallari, eram por um lado, expressão desse duplo caráter e, por outro, a instituição de sua legitimidade científica.

Assim, independentemente da problemática continuidade com os *Xocó de Colégio*, que marcava a construção dos *Xocó da Caiçara*, a indianidade destes seria estabelecida, de forma definitiva, em primeiro lugar no plano da opinião pública e das negociações oficiais. Isso ganha absoluta clareza no texto da primeira decisão judicial da Comarca de Porto da Folha favorável aos trabalhadores da Caiçara, em 29 de novembro de 1979:

Tendo o delegado Regional da Fundação Nacional do Índio [...] declarado serem alguns dos réus considerados por aquela entidade índios Xokós e constatando-se através da imprensa terem os réus voltado a invadir a aludida ilha, por questões de sobrevivência, vez que os proprietários da Caiçara não mais lhes permitiam plantar nem pescar, [...], se comprovada a existência de indígenas entre os réus, *toma a ação conotação diferente, vez que lei especial os protege, tendo a questão deixado de ser mais uma questão judicial e se transformado em uma questão social* [...] Desgraçado do país em que os juizes foram apenas juristas. Não. A nenhum juiz digno desse nome podem ser estranhos os magnos temas sociais e econômicos, ... (Citado em Brandão de Castro, 1979b: 60 - ênfase minha)

Mas, atenção. Não é trivial que o juiz que profere a sentença só tenha despertado para os “magnos temas sociais”, isto é, segundo ele mesmo, *temas não judiciais*, em função da referida população ser protegida por uma “lei especial”. Ainda que não

exploremos as implicações teóricas e políticas desse posicionamento, vale lembrar o comentário de um trabalhador, à época da invasão das terras da Sementeira pelos Kariri-Xocó, sobre a diferença entre a situação dos índios e a sua própria (que, em termos objetivos e imediatos, era a mesma, dado o impacto das intervenções da CODEVASF sobre a região): “Os índios são importantes porque eles são federais” (entrevista com posseiro não-índio de Porto Real de Colégio, citado em Mata, 1989: 277). Da mesma forma, *o povo da Caiçara* ao se fazer reconhecer como indígena, com o objetivo de conquistar as suas terras e a liberdade com relação à submissão aos Brito, conquistaram também um lugar social absolutamente distinto, passaram a ser “federais”, um “magno tema”, mais importante em um sentido global do que eram um ou dois anos antes, quando eram apenas caboclos.

De fato, o trabalho de instituição de uma *história indígena Xocó* foi tão impactante sobre as autoridades locais e sobre os próprios “caboclos” que, de uma forma aparentemente contraditória, ela serviria a uma conversão do discurso reivindicatório e justificador dos Kariri-Xocó, na sua demanda pelas terras da Sementeira. Até finais do ano de 1979 e 1980, os Kariri-Xocó reivindicavam “alguma faixa de terra”, isto é, uma terra genérica. Sua legitimidade era retirada (da presencialidade) do fato de serem reconhecidamente remanescentes indígenas, sem que isso implicasse em uma *história indígena*. A sua relação com a Ilha de São Pedro era uma *relação memorial*, da qual podiam abrir mão ou a qual podiam adaptar, caso fosse necessário, como nas negociações em que abriam mão de lá por outra área. A sua reivindicação, como vimos, sustentava-se mais no status de índios que na natureza indígena do território.

Depois de instituída a *história indígena Xocó*, no entanto, ficou clara (também em função do fim das expectativas sobre a ilha) a conveniência ou pertinência de sobrecodificar sua demanda pela Sementeira - já justificada por sua carência de terras e pela ociosidade daquelas terras - com a recuperação de “direitos tão remotos quanto aqueles dos Xocó em relação à ilha” (Mata, 1989: 269-70). A Sementeira já não era mais apenas “alguma faixa de terra”, mas “a antiga taba dos Kariri [...] nosso Ouricuri antepassado” (citado em Mata, 1989: 270). A memória cabocla sobre o simples direito de existir em um território próprio, converte-se em uma história sobre a terra indígena, que se confunde com a própria história indígena. A história (documentada) da terra passa a concentrar, subordinar e mesmo a reduzir a memória cabocla, na medida em que passa a selecionar como digno de lembrança apenas aqueles acontecimentos que lhe dizem respeito.

Etnicidade: assunção e conversão

Inquirir sobre a identidade indígena em um sentido “contrastivo”, ou que enfatize exclusivamente a fórmula do “presente etnográfico”, implica em tomar por objeto, sem o saber (ou estrategicamente, sem o revelar), os efeitos que as *políticas da identidade* produziram sobre a realidade, sobretudo através dos esforços de militantes, mediadores e pesquisadores (Diocese, CIMI, ONG's, FUNAI, Universidade) em “resgatar” aquela “cultura de contraste”³⁵. A postura oposta, historicizante, que postulasse, ao contrário, a identidade presente de um grupo por meio da sobreposição cronológica de documentos relativos a uma mesma região ou etnônimo, ligando-os a uma “origem” explicativa, serviria, contraditoriamente, a mesmo exercício de esquecimento. Tal sujeito trans-histórico, assim construído, seria a projeção sobre o passado de um conjunto social cuja memória, descontínua no tempo e no espaço, é convertida em uma *história* linear. O que faremos a seguir, em lugar dessas alternativas, é descrever como e em que medida, tal *história* produz um efeito de continuidade que, antes de decorrer da experiência do grupo, ajuda a constituir-la.

I- Contexto da descoberta

Aí foi deflagrado em setembro de 78 esse conflito e a gente também não sabia. Em 79 começou a soar dentro do grupo essa palavra, índio, mas quem sabia qual era o nome daquela comunidade, a que grupo pertencia? Nesse momento a gente ainda estava na caiçara, aí vem essa questão da FUNAI. A imprensa começou a divulgar [...] Aí vem nós ainda na caiçara, as 22 famílias, clima era tenso, de insegurança e de incertezas e aí chega pela primeira vez, nos primeiros meses de 79, Adevaír Melatti, enviada pela FUNAI para fazer um estudo para ver se ali havia índio mesmo. Então ela fez e foi o primeiro trabalho dela como antropóloga e depois retornou para Brasília mesmo assim não tinha essa certeza do grupo, índio sim mas de que grupo? (Apolônio Xocó)

A “descoberta” dos Xocó é parte de um contexto mais amplo de eventos que marcaram um novo período de emergências na região, comparável à mobilização étnica dos anos de 1930 e 40. Mas, além da lacuna de cerca de 30 anos, esse segundo momento está separado do primeiro por algumas diferenças morfológicas fundamentais, relativas aos mecanismos das novas “descobertas” (suas redes de relações e mediadores), às suas narrativas justificadoras e à sua organização política. Se, no primeiro período, foram os tradicionais circuitos rituais mantidos entre os remanescentes dos antigos aldeamentos que

³⁵ Parafraçando Bourdieu sobre a “classe” (1989).

permitiu ao indigenismo oficial (por meio de um indigenismo para-oficial: religiosos, intelectuais e políticos) chegar a (na verdade, ser alcançado por) um grupo de remanescentes depois do outro, a partir dos anos de 1970, os circuitos que ligam e justificam as descobertas não são mais rituais ou de base tradicional, nem os mediadores são apenas ou principalmente oficiais (ou para-oficiais), muito pelo contrário.

Há uma radical mudança no perfil dos mediadores dessas novas “descobertas”. A Declaração de Barbados, de 1971, foi um marco importante na mudança de postura da Igreja Católica sobre a questão, levando à criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assim como à organização de diversas Assembléias Indígenas, que desenvolveram um trabalho de formação de lideranças políticas e de montagem de uma rede entre as aldeias de todo o país, a partir das ferramentas e canais eclesiais da Igreja. Sob esse influxo, foram criadas as primeiras agências indigenistas não governamentais, como a Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI), respectivamente nos anos de 1977 e 1978 - ambas de representação nacional, operando por meio de escritórios autônomos em vários estados (Santos, 1989: 33-49). Associado a esta expansão, entre 1977 e 79, há o surgimento de cinco grupos reivindicando a identificação oficial como remanescentes indígenas; entre 1980 e 1989 outros dez (sete deles atualmente reconhecidos); e entre 1990 e 1998 mais nove (dois já reconhecidos, um por iniciar os trabalhos e seis apenas noticiados).³⁶ Um novo interesse da academia sobre o tema dá origem, ao longo dos anos de 1980, às primeiras investigações antropológicas sobre os grupos da região que não se pautavam apenas pela idéia das “perdas culturais”, que terão seus desdobramentos teóricos nos trabalhos produzidos a partir dos anos de 1990 (Oliveira, 1998).

Os grupos surgidos a partir de 1970 podem ser divididos em quatro conjuntos.

No primeiro, nós encontramos grupos que não constituem propriamente *emergências étnicas*, mas a reconfiguração étnica de grupos fracionados por deslocamentos territoriais forçados, seja pelo impacto das hidroelétricas que passam a ser construídas na região³⁷, seja por graves rupturas faccionais internas a grupos já

³⁶ Existem ainda informações sobre a demanda de um número indeterminado de outros grupos que ainda não foram devidamente registradas pela FUNAI, a maior parte deles no estado do Ceará. É interessante notar que foi para esse estado que a irmã Maria Amélia se transferiu depois de ter saído da diocese de Propriá, tendo tido forte participação na emergência Tremembé.

³⁷ Esse é o caso dos Tuxá, que deslocados em decorrência UHE de Itaparica, foram divididos em três áreas indígenas.

instituídos³⁸. Ainda que os novos agrupamentos assim surgidos possam continuar se reconhecendo como parte de uma mesma etnia (o caso dos Tuxá), essa reterritorialização tem importantes conseqüências políticas (outras lideranças, nova estrutura oficial, outras demandas territoriais, recursos específicos etc.) e rituais (fragmentação das autoridades e conseqüente criação de variações sobre o exercício de sua tradição) que constituem verdadeiras etnogêneses.

Num segundo conjunto, temos as situações vividas por grupos cuja emergência não passa pela reivindicação de uma originalidade e distinvidade ligada a vínculos territoriais com grupos históricos redescobertos, mas de uma continuidade genealógica e ritual com grupos já existentes e plenamente legitimados. Nesses casos há a reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprio, mas que são pensados como parte desgarrada e autonomizada de unidades mais amplas, por efeito das migrações em busca de novas terras ou de água, tão comum entre as populações indígenas históricas do sertão. Essa situação é vivida por pelo menos seis desses grupos, todos ligados ao “tronco Pankararu”³⁹.

Em terceiro lugar, há aqueles que, ao buscarem legitimar sua identidade e demandas, não recorrem à memória de antigos aldeamentos missionários ou a uma continuidade com grupos históricos, mas simplesmente ao apossamento tradicional de um determinado território e ao partilhamento de uma série de traços substantivos que podem enquadrá-los como indígena. Nesses casos a realização do Toré, de grande importância nas outras situações, torna-se fundamental.

Finalmente, apenas no caso dos Xocó (SE) e dos Tremembé (CE), eles se apresentam como “remanescentes” de antigos aldeamentos, reivindicando por meio desse vínculo, uma legitimidade documental e quase oficial. Só nesses dois casos parece haver uma reedição dos mecanismos justificadores que operaram no período dos anos de 1930 e 1940, o que dá uma outra medida da importância que a capacidade de instituir uma *história indígena* desempenhou também frente a esse contexto mais amplo.

³⁸ Nesses casos o ponto crítico das rupturas faccionais passa pelas limitações às negociações internas trazidas pela própria forma de seu enquadramento tutelar. A moldura territorial das áreas indígenas, ligada à exigência de uma unidade político-administrativa, à qual se acopla a extensão do aparelho burocrático do órgão indigenista, que é também o principal canal de acesso a recursos externos, leva a que os recortes de natureza familiar e ritual até então maleáveis, assumam a mesma rigidez desse enquadramento.

³⁹ Nesses casos, é a referência aos laços ancestrais, relativos à diáspora que abre canais para a emergência étnica. Nessa situação se incluem os Pankararé, os Kantaruré e os Pankaru (BA), os Jeripancó (PE), os Pankararu da favela Real Parque no Morumbi (SP), os Kalancó e os mais recentes Karuazu (AL), oficialmente “ressurgidos” em 1999.

II - O CIMI no Nordeste

Quem teve intuição, quem fez o levantamento da *memória perigosa* lá, foi Enoque e Maria Amélia. Enoque é um homem de instituições, ele viu que a luta dos Xocó como meros camponeses não prosperaria, aí ele começou a puxar para o caboclo e foi puxando. [...] Porque ele é muito inteligente... por informações do povo, ele ao *fazer aflorar a memória*, esse negócio dos índios ficou forte [...] Enoque fez aquele negócio das famílias... a genealogia, mas Maria Amélia foi quem buscou subsídios junto a Beatriz Gócs [Dantas] *para o documentar essa verdade*. Eu apenas levei [à FUNAI]. (Fábio - ênfases minhas)

A atuação do CIMI - contrariando o depoimento do seu coordenador, transcrito acima - é fundamental na investigação sobre como o processo de identificação dos Xocó implicou em uma terceira “descoberta”, ou melhor, na sua “auto-descoberta” como indígenas, na sua auto-identificação Xocó. Como já se disse, o CIMI-NE foi inicialmente coordenado por um dos colaboradores leigos⁴⁰ da equipe missionária da diocese de Propriá. Fábio chegou a Propriá no final de 1977, atraído pelas notícias sobre a Igreja dos Pobres que existia ali, para morar com um outro religioso marista na periferia urbana da cidade de Propriá, onde este desenvolvia um trabalho social. Seus contatos no Rio Grande do Sul com a OPAM e com o CIMI fariam com que ele já chegasse a Sergipe informado dos Kariri-Xocó e com o compromisso de ajudar no “mapeamento” nacional das aldeias indígenas que o CIMI nacional estava propondo.

Em pouco tempo porém, ele conheceria os trabalhos da equipe missionária, passando a acompanhar as viagens de frei Enoque pelos povoados do sertão durante seus finais de semana. Dessa forma, pouco depois de sua chegada, Fábio já teria se distanciado das aulas que ministrava na periferia da Propriá para estabelecer contato mais sistemático com os Kariri-Xocó e assumir parte do trabalho da equipe missionária na região da praia, ficando como a pessoa responsável por Santana dos Frades - o outro conflito, de grande repercussão pública (política e midiática), adotado pela diocese naquele período.

⁴⁰ Nordestino da região do Cariri (CE), Fábio havia chegado à diocese em 1977, depois de ter estudado no Instituto de Teologia de Recife e no Centro de Orientação Missionária do Rio Grande do Sul, onde conheceu os missionários da OPAM (Operação Ançeta) e, de certa forma, como diz, “descobriu o Nordeste”, sob a perspectiva da Teologia da Libertação. Chegou a Propriá por intermédio de um irmão marista “na diáspora”: fugindo do conservadorismo da sua província de origem, havia se mudado para Propriá, onde estava trabalhando junto à população da periferia urbana. Quando Fábio chega à diocese vai morar com esse irmão, só descobrindo o trabalho da equipe missionária do sertão um pouco mais tarde.

Quando irrompe o conflito na Ilha de São Pedro, em setembro de 1978, o seu contato com os caboclos da Caiçara era limitado e mediado, de um lado, pela equipe missionária - a essa época especialmente frei Enoque e irmã Maria Amélia - e, de outro, pelo contato com os Kariri-Xocó. Com base nessa experiência, ele manteve uma correspondência periódica com o CIMI nacional e com a OPAM, sempre informando de suas viagens a um e outro grupo, até que, em abril de 1979, seria criado o CIMI-NE, e ele passaria a acumular sua coordenação ao trabalho junto a Santana dos Frades.

Em função desse vínculo com a equipe missionária da diocese de Propriá, o trabalho do CIMI-NE seguiria o mesmo *método cultural de mobilização política*, baseado na recaptura da forma religiosa popular, para lhe atribuir um novos sentidos políticos. Em função disso, o trabalho com os índios da região pouco ou nada diferiria do trabalho junto aos outros grupos camponeses, na medida em que a religiosidade indígena era trabalhada como uma forma indistinta de catolicismo rústico:

Por exemplo, os Trucá. Os Trucá tem Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da Ilha, mas onde [ela] estava quando eu cheguei lá? Ela estava fora da ilha, na casa de uma mulher lá, e a igreja em ruínas. Era assim: o retrato da comunidade. Então, qual foi o grande trabalho nosso? Restaurar a igreja - me lembro de São Francisco restaurando a igreja de São Damião - e aí o que fizemos? Uma missa, o bispo celebrou um novenário e, pela primeira vez, trouxemos Nossa Senhora da Conceição para a ilha, emprestada, mas ela ficou uns dias aí. E o que nós fizemos? Uma procissão com os índios, e a procissão era nas plantações da SEMIPE, que era um órgão do Estado que estava lá dentro. E a gente fazia e quando terminava a procissão, a gente dizia assim: 'Nossa Senhora acaba de dizer qual o pedaço que vocês tem que tomar'. E a noite inteira os índios dançando Toré para Nossa Senhora que estava ali. A 'mulher' era muito concreta, aquela imagem ali era uma mulher mesmo, presentão ali mesmo! E eles dançando Toré a noite toda, e a gente rezava, rezava... Então esse tipo de coisa mistura muito... Não eram as coisas pré-determinadas, estudadas, eram as coisas que estavam em mim e que eu fazia. (Fábio)

Na medida em que a religiosidade indígena no Nordeste parecia poder ser resumida na manifestação mais padronizada e generalizada do Toré e na medida em que o Toré parecia acomodar-se tão comodamente aos signos e ritos da religiosidade rústica católica, o trânsito de uma linguagem cultural a outra não colocava maiores problemas para os missionários. A revitalização da cultura indígena, muitas vezes significou a valorização de uma religiosidade não romanizada, mas que, em lugar de colocar qualquer problema de natureza "intercultural", potencializava a idéia e o exercício de uma religiosidade cabocla por excelência, não só na formação dos grupos indígenas, mas dos próprios missionários,

todos eles nordestinos e, por isso, socializados desde a infância com manifestações do gênero.

Então essa história de ‘revitalização’ era muito forte. Por exemplo, eu quando ia nos Trucá incentivava muito, queria participar do Toré deles, era uma maneira de valorizar muito o que eles tinham. Mas não valorizava só isso, o Toré. Eu valorizava expressões religiosas. Por exemplo, [...] ali no Brejo [dos Padres - PE], eles [os Pankararu] eram penitentes. Então nós valorizávamos esses penitentes, nós íamos para as orações com os penitentes, a gente não interferia não, estava sempre presente achando maravilhoso, e eu gostava muito. [...] Eu não sei se é porque eu nunca tive essa perspectiva proselitista de formá-los católicos [...]. Então, por exemplo, eu participava do ritual da jurema com eles, para mim não era problema nenhum. Eu não sei. É porque a religião nordestina não é a religião católica oficial não. Então eu sempre convivi... Santana dos Frades é assim, são católicos apostólicos romanos, mas vai lá, penera ali para você ver. Você está com lobisomem você está com o Massoni, [...] Os anjos aqui estão te povoando. É muito louco, tem espírito em tudo quanto é buraco. Então eu sempre convivi com isso aqui, eu acho que está na minha cultura também.(Fábio)

Isso implicou em que os missionários de Porto da Folha e, mais tarde, o CIMI, trabalhassem com a *identidade indígena* da mesma forma que trabalhavam com a identidade dos trabalhadores rurais em geral, isto é, como um trabalho de desvelamento da realidade, para o florescimento de uma *identidade de classe*. Da mesma forma que os trabalhadores rurais deveriam tomar consciência de sua condição de classe, que se opõe a outra classe, os índios também deveriam se conscientizar de sua condição étnica, que se opõe a outra etnia. A rigor, inicialmente não mudava nada nesse plano do método pedagógico missionário, que no caso do trabalho com os caboclos da Caiçara parecia repetir a conhecida fórmula marxista, apenas adaptada, em que o trabalho de conscientização deveria levar à passagem de uma *etnia em si* a uma *etnia para si*. Os caboclos eram “objetivamente” (conforme a *história indígena*) “remanescentes xocó”, ou seja a etnia era um dado material, sendo necessário então torna-la também um dado da consciência.

Uma diferença - inicialmente pensada como residual, como se depreende do depoimento do ex-coordenador do CIMI-NE - estava, entretanto, em que - no contexto das emergências indígenas no Nordeste do pós-1970 - à falta dos circuitos rituais que ligassem tais grupos e fizessem circular entre eles, por seus próprios canais, a difusão e o aprimoramento do Toré, a militância indigenista do CIMI assumiria essa tarefa: criaria o circuito de trocas entre aldeias, por meio das Assembléias Indígenas, que, por sua vez,

serviria de canal de trocas, ensinamentos e difusão do Toré entre os grupos da região. Como vimos, na ausência das formas de legitimação por meio dos vínculos de descendência com populações de antigos aldeamentos, que poderiam ser historicamente documentadas, o Toré, que já possuía um importante papel entre as “descobertas” do período de 1930 e 40, ganharia uma importância ainda maior, mesmo que mais estilizada, entre as “descobertas” do pós-1970.

Assim, independente das particularidades de seu coordenador no Nordeste, a *militância étnica* é o que dá ao CIMI sua própria razão de existência, o que levaria à continuidade das tentativas de aproximação dos Xocó aos Kariri-Xocó - para o resgate dos laços do ritual do Ouricuri e para o aperfeiçoamento da performance do Toré - mas também a outros grupos do Nordeste e do Brasil. A rede de aldeias assim constituída já não era mais expressão de um circuito ritual - ainda que ela servisse aos fluxos rituais - mas de laços políticos e ideológicos pautados pela necessidade de instituir uma *indianidade*. Fundamentalmente política, essa *indianidade*, ainda como a noção de *classe*, deveria ser partilhada por todos os grupos, de forma a motivar sua ação em comum. As assembleias indígenas, fomentadas ao longo de toda a década de 1970 e 80, seriam o principal instrumento de realização dessa idéia.

III - Liminaridade e *communitas*

Aquele S. Pedro era um lugar cheio de mato e que se criava gado brabo e cabra. Não se frequentava e era tido como um lugar amaldiçoado. Ninguém dos Xocó tinha coragem de ir ao cemitério. Morriam de medo. Isso porque tinha todo um trabalho da contra-informação. (Raimundo)

Retomando o encadramento dos acontecimentos de um ponto de vista menos externo, veremos que os meses finais do ano de 1979 seriam vividos pelos caboclos da Caiçara como um verdadeiro “rito de passagem”. Recuperando as formulações de Turner (1974), é possível caracterizar tais acontecimentos por meio das mesmas três fases de separação, *liminaridade* e agregação que marcam tais ritos.

Primeiro, a invasão da Ilha de São Pedro foi um momento de ruptura brutal com a estrutura de relações anteriores, estabelecidas na Caiçara com os Brito. Ela significou abandonar a terra que era considerada pelos caboclos como sua, para entrar em um território novo e selvagem, na medida em que era desabitado e exercia sobre o grupo uma forte impressão de perigo e interdição. Além disso, planejada durante a madrugada do dia em que seria realizada, em uma reunião secreta dos missionários com um pequeno número de lideranças, a invasão pegaria a quase totalidade do grupo de surpresa. Isso fez com que,

para a maior parte do grupo, a passagem para a ilha e seu estabelecimento nele se processassem quase às cegas e sob o comando de “instrutores” (Turner, 1974).

Segundo, a invasão significou também o total despojamento de todos os bens daqueles caboclos, que entram na ilha apenas com suas roupas e alguns utensílios de mão. Todo o resto deixado para trás, inclusive suas casas na Caiçara, estava perdido: em represália, os Brito mandaram derrubá-las logo em seguida. Na ilha, passariam a dormir debaixo das copas das árvores ou dentro da velha Igreja (no caso das crianças e algumas mulheres), até que lhes fosse enviada ajuda na forma de lonas para a montagem de barracas. Por um longo período ainda, estariam também relativamente isolados, na medida em que a estrada que os ligava a Propriá e outras comunidades vizinhas e que passava pelas terras dos Brito, havia sido interditada por estes.⁴¹ Estavam efetivamente ilhados, dependendo da ligação por barco com o Mocambo para terem qualquer comunicação com o mundo. Assim, a passagem para a ilha romperia com os últimos laços que os ligavam aos Brito, por medo ou por clientelismo (os proprietários ainda empregavam alguns, como forma de se manterem informados). Assim, a entrada na ilha, nesse primeiro momento, seria vivida pelo grupo como uma situação limite, de desapossamento quase total, e até mesmo como um momento de suspensão social, já que abandonavam uma posição e uma classificação social sem ainda terem entrado na outra, seja social ou subjetivamente:

Quando a Adevair [Delvair Melatti] chegou a primeira vez, a gente sofreu um impacto, como eu sofri quando a comunidade assumiu diante de si que a gente era índio, eu comecei a questionar “o que é isso?” Eu sofri um impacto emocional muito grande, muito forte, porque eu não sabia o que era ser índio. Quando a gente começou a sair pelo Mocambo, Niterói, Pão de Açúcar, o pessoal olhava para a gente e dizia “olha que tipo de índio!”. A gente teve que ouvir isso muitas vezes e a gente não tinha uma resposta (Apolônio Xocó).

Estavam todos ali reduzidos ao mínimo de suas posses e de suas referências sociais e, por isso mesmo, viviam também um momento de forte reforço dos laços internos, que agregavam aquelas vinte e duas famílias em uma espécie de “*comunitas*”, responsável por um outro nível de “descoberta” do grupo. Aquela que passou pela conformação de uma memória que, se por um lado, já estava sendo provocada pela *história indígena* - nesse

⁴¹ Em setembro de 1979, o Juiz Jonalter Vieira emite uma Liminar proibindo aos Xocó usarem as estradas da Caiçara. A decisão é acompanhada de ameaças dos Brito diretamente ao bispo D. José e a frei Enoque. Nos últimos dias de novembro seguinte, os índios ficariam cercados noite e dia por 18 pistoleiros fortemente armados, com pleno conhecimento e mesmo participação das autoridades e da polícia (JAD: no. 654).

momento ainda em plena elaboração - por outro seria evocada pela própria paisagem da ilha. O isolamento naquele lugar até então tido como selvagem, em um momento de suspensão no tempo e no espaço, lhes impôs a reflexão sobre os lugares de memória ali preservados: a igreja, os restos do convento, a “casa do imperador”, o cemitério antigo etc., ao mesmo tempo em que se sentiam libertos da censura sobre determinadas conversas e sobre a realização do Toré, permitindo que finalmente experimentassem os vínculos que ainda mantinham com um passado que até agora lhes estava sendo apenas imputado.

... Quando chegamos naquela Ilha, o que tinha ali era a Igreja e aqueles pedaços de parede antigas que eram do convento. Então ficamos nos pés de pau, e quando ficamos nos pés de pau, os parentes começaram a falar com mais firmeza, com segurança, de que a Caiçara sempre pertenceu aos índios e a Ilha também. ‘Mas que índios são esses?’ - ‘Não sei, mas aqueles de Colégio, sabem’. Ai, ainda na Caiçara, os índios de Colégio nos visitaram, e nessa conversa entre Xocó de Colégio e o grupo que estava na Caiçara, ficamos sabendo por eles, que nos disseram: “nós fomos expulsos daqui e vocês são descendentes, pertencem aos Xocó”, e foi aí que a gente assumiu. (Apolônio Xocó)

Note-se que a palavra-chave “assumir”, nesse caso, corresponde a “descobrir”. Assim, há algo de exterior nessa “descoberta”, que novamente é mediada pelos Kariri-Xocó. Uma consciência que vem de fora. De fato, o processo não estaria completo até que, no mês seguinte, aquelas famílias fossem submetidas a um outro forte impacto social, simbólico e subjetivo, provocado pela realização na Ilha de São Pedro, da 13ª Assembléia Indígena, organizada pelo CIMI. Esta seria a “cerimônia de agregação” (Turner, 1974) que viria completar o rito de passagem, reconduzindo-os ao seio da sociedade mais ampla, sob um estado diferente, publicamente instituídos em uma nova categoria social.

A 13ª Assembléia Indígena, de outubro de 1979, é a primeira organizada pelo CIMI no Nordeste, que a realiza na Ilha de São Pedro com o claro objetivo de legitimar socialmente a “descoberta” dos caboclos da Caiçara como Xocó. Seus efeitos, no entanto, ultrapassam essa intenção, representando para os Xocó um momento de forte transformação subjetiva. Ao longo de uma semana de festa - interdita aos brancos - com a participação de grupos e lideranças indígenas de várias regiões do país, os Xocó puderam assistir a diferentes *manifestações de indianidade*: danças, cantos, o uso de diferentes ornamentos e pinturas corporais, e ouviram discursos sobre a história e a situação atual dos diferentes grupos presentes, em uma intensa troca de experiências.

Então vieram os índios do Nordeste, veio Álvaro Tucano lá do Amazonas, vieram dois representantes dos Xavantes, o Raimundo e o Tobias, vieram índios Tapirapé... [...] foi uma festa e a partir dali acendeu

dentro dos Xocó uma chama que antes ninguém tinha conseguido e ninguém conseguiu apagar até hoje, então nós assumimos. Com as histórias que o nosso povo ouviu, viu eles contando, cantando, relatando em versos e prosas, a partir dali se o grupo Xocó estava unido, decidido para conseguir os seus objetivos, lutando pelos seus ideais, aquele Encontro veio para selar tudo isso. Quando eles foram embora, o povo Xocó aprendeu a fição e nós não abrimos mão. O medo que ainda persistia dentro do grupo [...] foi embora. Nós perdemos o medo e eu não vou dizer que ele foi substituído pela coragem mas pela disposição e a vontade de continuar vivendo como um povo. Isso foi o mais importante e nós não vamos abrir mão disso. (Apolônio Xocó).

Observe-se a mudança de sentido no uso do verbo “assumir”, que agora já diz respeito à produção de uma sensibilidade interna ao grupo. Se, até então, a assunção da *indianidade* não se havia descolado da função estratégica, motivada pela equipe missionária, nem se libertado do peso duplamente estigmatizante, imputado pela sociedade envolvente - tanto pelo fato de *ser índio*, quanto pelo fato de *não parecer ser índio* - agora ela seria transformada pelo sentimento de que o grupo era parte de uma comunidade maior, de que a *indianidade* lhes abria espaço para um novo universo de relações sociais, simbólicas e políticas. A assembléia ultrapassou os seus objetivos manifestos ao produzir a reentrada dos caboclos da Caiçara na sociedade, agora como os Xocó da Ilha de São Pedro. Mas, vale insistir, essa também já não era a mesma sociedade de que eles se haviam desligado meses antes. A rede de aldeias do CIMI lhes apresentava uma sociedade muito mais ampla, nacional e mesmo internacional. Esse tipo de comunidade imaginada (Anderson, 1989), criada pela noção de simultaneidade e fraternidade,

... serviu muito mais para estimular o povo Xocó. Porque não era só o Xocó naquele momento que estava passando por aquelas dificuldades. O povo Xocó não era o único em terras brasileiras que estava em conflito com os fazendeiros. O povo Xocó não era o único e nem seria o único grupo a estar sendo desrespeitado pela justiça, pelas autoridades do seu estado e que, naquela situação, encontrávamos centenas de grupos, milhares de pessoas, índios que estavam enfrentando isso. E o que é mais confortável em tudo isso, é que o Xocó foi a primeira comunidade em Sergipe, no regime militar, a dar o seu grito de liberdade e que a gente nem imaginava que tipo de consequência a gente ia enfrentar no nosso dia a dia. E a gente enfrentou a ditadura militar principalmente dentro da FUNAI. (Apolônio Xocó)

Invertendo a análise de Bourdieu (1982), este que deveria ser, por todas as razões aparentes, um rito de legitimação e consagração é, com toda a força, um rito de passagem. Enquanto a atenção daqueles que o realizavam (os “instrutores”, na linguagem de Turner)

estavam voltadas para o limite, para a fronteira, para a linha que separa aqueles que são daqueles que não são índios, o que ocorria de fato era a visualização e a ultrapassagem desse limite, que finalmente transgridia a ordem classificatória vigente. Muito mais que a diferença entre índio e não-índio (uma diferença aparentemente estática), o rito consagrava a passagem de um antes a um depois, de um mesmo caboclo a um outro Xocó. Nesse caso, o rito de passagem aproxima-se de uma cerimônia de conversão, na medida em que (agora acompanhando Bourdieu) a eficácia simbólica desse rito de passagem esteve em seu poder de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real.

Ao instituir uma nova representação dos outros sobre si, o rito transforma a visão que eles mesmos possuíam sobre si e sobre os comportamentos que crêem ter de adotar para se conformarem ao seu papel. Como momento chave da assunção étnica, ele aponta para outro aspecto que não pode ser visto da perspectiva puramente contrastiva, enfatizada nos estudos sobre o “contato e a fricção”.

IV - A objetivação da cultura

A assunção da identidade indígena e a entrada nessa rede de aldeias faria com que os Xocó, por sua vez, descobrissem a “cultura” e a tornassem objeto de reflexão. A participação na 13a. Assembléia e nas seguintes os colocaria em contato com grupos indígenas marcados por fortes traços de distintividade, que os incitaria à produção de seus próprios traços distintivos.

Foi interessantíssima a convivência com o grupo que eles chamavam de ‘índios mesmo’ e, quando os Xocó se assumem, vem um festival de cocar, de palha de coqueiro, de pindoba, como eles dizem, e de penas que a gente achava até que não precisavam exagerar. Antes era a total indiferença, e depois, um exagero, eram as crianças, velhos, adultos, todos cobertos de pena da cabeça aos pés, pareciam umas aves [risos]. A gente morria de rir porque achava que eles eram muito exagerados. E agora, a concepção artística de todo tipo a gente via, eles tinham melhorado muito porque o contato com esses povos indígenas, que já tinham uma trajetória de assumir a sua identidade, foi muito enriquecedor, porque eles viram que há várias maneiras de ser índio hoje; que ser índio não é a indumentária, que ser índio é uma questão muito mais de se sentir índio. Se não se sentir índio, pode botar pena em todos os lugares do corpo que não é índio, pode até ser uma fantasia de carnaval. Então esse processo vai ser lento, lento demais. (Raimundo)

A “cultura” genérica com a qual os missionários trabalhavam, a partir de seu interesse pela “religiosidade popular”, sofreria uma transformação. Ela agora deveria encontrar uma clara e firme conexão com um universo específico de referências

identitárias, que levaria à constituição de uma nova subjetividade coletiva. O que até então tinha sido uma espécie de lenta arqueologia cultural, provocada de fora para dentro e sustentada em uma racionalidade externa ao grupo local, converte-se em uma *experiência* deste mesmo grupo, capaz de articular e dar sentido a uma memória e a fragmentos rituais até então incomunicáveis.

Instaurava-se, assim, uma situação na qual já não se podia supor a cultura apenas como uma forma (tradicional, popular, mística etc.) de transmitir conteúdos de outra natureza, externa e previamente estabelecidos a partir de uma racionalidade exclusivamente política. A “cultura local” já não podia funcionar apenas como uma linguagem, como meio de transmissão, ela tomara-se opaca, substantiva, e se fazia objeto privilegiado de reflexão: impunha-se primeiramente como uma meta-linguagem. Não poderia mais ser usada como *meio* porque se tornara *foco* do discurso. Objeto de monitoramento do próprio grupo e, assim, objeto moldável. Trata-se não só da descoberta da “cultura indígena”, mas da existência da “cultura”, em si mesma.⁴²

Foi assim que o Toré pôde retornar, agora em termos de uma religiosidade especificamente indígena e não mais apenas como uma variação local da liturgia católica. Até então tinha sido grande a resistência em retomá-lo, mesmo com o incentivo dos missionários. Se os mais velhos mostravam-se saudosos e dispostos a lembrar os passos e as músicas, os mais jovens não encontravam nisso qualquer razão de ser:

Os mais velhos tinham até saudade quando eles dançavam escondido dos repressores. Esse núcleo aí, num certo momento a gente trabalhou junto com ele, sobre a importância deles continuarem a valorizar o Toré e até a ensinar os mais novos. Os mais novos mangavam, diziam ‘que nada, isso não serve para nada, essa dança besta levantando poeira aqui na Caiçara, isso não tem valor para nada...’ e riam porque muitos não sabiam mais os passos, erravam na hora de trocar, era mais uma galhofa. Nas mulheres a gente notava muito bem a vontade de querer entrar na roda, de afirmar que também sabiam mas eram tolhidas, porque bastava um piscar de olho do marido, do companheiro, para que elas não se manifestassem. Tolhidas mesmo. Então, só a partir da própria retomada da Ilha de São Pedro, é que eles se liberam. Era até um momento de diminuir a tensão, de soltar as energias, usá-la até como terapia mesmo, é nesse sentido. Mas tinha uma resistência muito grande. Era muito traumático para eles se assumirem como Xocó, como identidade indígena. (Raimundo)

⁴² Tal objetivação (logicamente anterior à objetificação) da cultura, lhes permite também a objetivação da indianidade, necessária ao comentário da situação paradoxal lhes fora imposto pela relação com os Kariri-Xocó. Esse comentário sobre o paradoxo, essa proposição meta-comunicativa, é mesmo a condição da ruptura com o *double-bind* em que estavam presos (Bateson, 1980 [1956]).

O Toré, ou “brincadeira de índio”, como os próprios indígenas o chamam, é uma dança coletiva, que pode contar com um número relativamente indefinido de participantes, que se apresentam em parte pintados de branco, segundo motivos gráficos muito simples e em parte (nesse caso, só homens) vestidos de Praiá. O Praiá consiste num conjunto de duas peças - máscara e saia - tecidas com fibras de croá, que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino incorporado de um Encantado. Isolado e objetificado no contato com o indigenismo oficial⁴³, o Toré ganhou uma materialidade e uma importância que o tomou a principal marca identificadora, genérica e generalizável, para o indigenismo e, depois, para os próprios grupos indígenas, da *indianidade* no Nordeste.

Com a sua participação nas assembléias indígenas organizadas pelo CIMI, os Xocó descobririam essa natureza particular, específica, quase material que o Toré passou a ter para os outros grupos indígenas da região, que lançam mão dele como traço distintivo e mesmo definidor de uma religiosidade e, de forma mais geral, de uma “cultura” indígena no Nordeste. Nessas assembléias, em que os Xocó entram em contato com os Trucá, da Ilha da Assunção (PE), com os Potiguara, da Baía da Traição (PB), com os Pankararé (BA) e os Pankararú (PE), da região de Paulo Afonso, com os Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios (AL), como os próprios Kariri-Xocó, de Colégio (AL) e com os Fulni-ô (PE), o “circuito das trocas rituais” relacionadas ao Toré é refeito e ampliado sob novas bases e em um outro plano de mediações.

Já conhecia o Toré, sem saber que era de índio. Porque, anualmente, quando a gente fechava com chave de ouro a plantação do arroz, e na época do São João, a gente dançava o Toré, o samba de coco, só que isso, para os fazendeiros, era uma comemoração de um trabalho e de uma festa que acontecia anualmente. Não foi que a gente aprendeu o Toré a partir desses parentes que vieram de outros estados, de outras regiões, que a gente descobriu não. A gente já sabia, só que a gente não realizava com bastante frequência, porque se fizesse fora da época do São João ou da plantação do arroz, você era castigado. O Toré, a gente sempre preservou, só que ele não tinha a importância que ele tem hoje. [...Era o tipo de música que] simplesmente a gente escuta, acha uma bela melodia, uma bonita música, mas passou aquele momento, acabou. Então, o Toré era assim, mas hoje não, hoje ele tem uma importância enorme para o grupo. (Apolônio Xocó)

⁴³ Ao menos no que diz respeito aos Pankararú (PE), o que passou a ser conhecido por Toré a partir de seus primeiros contatos com o antropólogo Carlos Estevão e como o SPI, até então não constituía um ritual autônomo: aparentemente ele era um elemento recorrente em uma série de rituais diferentes. Sua mudança de estatuto se deu justamente em função de ser o traço mais imediatamente identificável, isolável e rotulável (Arruti, 1996).

Essa mudança no estatuto atribuído ao Toré implicou retirá-lo de contexto, isolando-o como uma realidade em si mesmo, com seus próprios significados, permite reconhecer nele a própria representação em ato de toda uma tradição cultural. Com isso, ele deixa de ser um ritual caboclo, que faz parte de um conjunto de manifestações lúdicas ligadas ao ciclo produtivo, para tornar-se a manifestação por excelência de uma indianidade imemorial, que é anterior e exterior à toda realidade imediata. É por meio dessa objetificação que ele entra no universo da luta indígena, da história indígena e da identidade indígena e que lhe permite ser ensinado, transmitido, corrigido ou enriquecido, com base em significados que não são mais os mesmos que lhe eram atribuídos por aqueles velhos e velhas que o realizavam tradicional e sigilosamente, sob a reprovação jocosa dos mais novos.

Reconsiderações: cultura e política

Se todo objeto de interesse e intervenção política, científica e artística deve necessariamente ser inventado, isto é, instituído de uma realidade e de contornos que o próprio interesse lhe atribui, seria pouco dizer que os Xocó da Caiçara foram inventados. Ao descrevermos o processo que se desenrolou, de forma descontínua, entre os anos de 1971 e 1979 como um *processo de identificação*, operado por sucessivas “descobertas”, buscamos agregar àquele ponto de partida epistemológico trazido com a idéia de “invenção” - que nos lembra da natureza socialmente construída da realidade - a caracterização de um certo padrão ou modelo de construção (estrutura), assim como a sua particularidade etnográfica ou estilo local (evento).

Com certeza, o uso da idéia de “descoberta” na descrição dos momentos cruciais de produção social do grupo Xocó e de sua narrativa constituinte, mesmo entre aspas, objetivou manter, em alguma medida, a ambigüidade necessária à apreensão do impacto subjetivo daquela “invenção”. Sem isso só apreendemos metade do fenômeno social, nos sendo impossível compreender sua capacidade de se impor como realidade, na medida em que ele primeiro precisa ser imaginado e experimentado para depois se realizar. Mas, além disso, estancar a análise na idéia de invenção, depois dela ter cumprido sua função de corte interpretativo com o naturalismo das instituições sociais, pode deixar de ser realmente produtivo para a etnografia - pensada como uma relação de comunicação e compreensão - para simplesmente servir à produção de uma hierarquia e de uma *distinção*: algumas vezes

o papel da idéia de invenção pode ser apenas o da sutil desqualificação da palavra nativa, com o objetivo promover a palavra do antropólogo (Goldman, 2001).

Basta lembrar como, no conjunto de textos organizado por Hobsbawm e Ranger (1984), apesar de todo o seu efeito produtivo imediato, a noção de “tradições inventadas” acabou, por um lado, reificando a crença na existência de tradições que não seriam inventadas e, por outro, colocando no núcleo da análise uma racionalidade política verdadeiramente manipulatória. Pela própria natureza dos exemplos tomados - ligados à organização de elites sociais e políticas emergentes ou à organização dos governos coloniais - foi possível delimitar que as tradições inventadas “visavam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição” (:9) e que, quando eram “políticas”, eram orientadas por objetivos claros, ligados à necessidade de se instituir “novos métodos de governo ou de estabelecimento de alianças” (:271).

Absolutizar essa forma de análise ou simplesmente silenciar sobre sua parcialidade serve mais à objetificação de nossa própria forma de racionalidade, projetando-a sobre toda e qualquer situação social, do que para objetivar a realidade. Como chamou atenção Paul Veyne, a vontade de desmistificação do mito está ligada a uma postura tradicionalmente realista, que supõe descobrir, sob as deformações da narrativa mítica, uma realidade original e última, sem se dar conta que o próprio mito consiste em uma realidade social, em função mesmo de sua expressão e potência subjetiva (Veyne, 1987).

Pensar na invenção Xocó nos termos de um *processo de identificação*, cuja configuração se dá por meio de uma sucessão de “descobertas”, tem o objetivo de realizar uma maior aproximação etnográfica, e ao mesmo tempo gerar uma categorização mais precisa e problematizada.

A dramaticidade das “descobertas” Xocó e do contexto em que ocorreram - certamente perdidas na econômica narrativa que lhes dei - esteve profundamente marcada pelas noções de “conversão” e de “pedagogia”, que fundamentam a ação da Igreja no sertão de Porto da Folha e, mais amplamente, em todo o território eclesiástico da diocese de Propriá. A relação entre essas idéias é, no entanto, absolutamente ambígua, quando não paradoxal, na medida em que a “conversão”, nesse caso, esteve associada à “descoberta” da “palavra dos pobres” por parte da própria Igreja. O uso da idéia de conversão não implicou apenas em uma metáfora religiosa, já que, como apontou D. José Brandão de Castro, a descoberta da palavra do “povo sofrido” era fundamental na definição da própria identidade dos religiosos no Nordeste, como grupo e como indivíduos.

A dificuldade analítica está em que, ao optarem por uma “Igreja dos pobres”, constituída com base nessa “conversão”, os religiosos optavam também por uma prática que se define sobretudo como “pedagógica”, isto é, na qual a Igreja assume o lugar de “Mestra dos Povos”. Esse aparente paradoxo projetava-se em outro, agora em um plano mais elevado de abstração, delimitado pelo confronto entre duas teologias: da libertação e da inculturação. Apesar desse confronto ser mais teórico que prático, será de interesse recuperá-lo, como meio de reflexão sobre a resposta particularmente dada a ele pela situação Xocó.

A partir dos anos de 1960, a Igreja busca responder às exigências de um mundo em rápida modernização, por meio do que ficou conhecido como o “aggiornamento”: ampla reformulação em seus modelos de influência, que levariam ao abandono de anacronismos, à busca de um lugar de mediadora universal e à “ida ao povo” (Paiva, 1985: 56). É nesse contexto que se abre o espaço para a crítica histórico-estrutural da Teologia da Libertação ao desempenho da Igreja Católica na América Latina, marcado por uma aliança permanente com as elites dominantes. A abertura para o diálogo com o socialismo (momento de queda do stalinismo), associada a uma crítica à sociedade de massas, levaria a uma revalorização das classes rurais pobres, de sua suposta capacidade de autonomia com relação ao Estado e ao mercado, de sua autenticidade cultural e religiosa, recuperando-as como símbolo do ideal comunitário que se opunha à grande sociedade (idem).

Com base nisso - a Encíclica de 1961 intitulava-se “Mãe e Mestra dos Povos” - a Igreja adotaria um programa de evangelização centrado na prática pedagógica - leia-se “conscientizadora” - capaz de retirar o “pobre” de sua ignorância e do seu correlato religioso, o misticismo. Daí a força de uma visão pedagógica da prática política, que vimos ganhar um lugar central e estratégico na linguagem e na prática adotada desde o MEB até os missionários sertanejos da diocese de Propriá. Uma visão que teria penetração tão grande que continuaria marcando a atuação dos sindicatos e dos movimentos sociais pelas décadas seguintes (Paiva, 1985: 21). Nesse sentido, aqueles missionários seriam a expressão local de um movimento muito mais amplo, que traduzia a mensagem cristã em termos político-revolucionários, sustentado na crença da transformação social produzida por meio do conhecimento técnico-científico eticamente orientado (Steil, 1999).

Mas, enquanto a Teologia da Libertação assume um compromisso com a laicização do trabalho pastoral e com a racionalidade moderna, que levariam a uma atuação eminentemente político-pedagógica fundada em um discurso de classe, a teologia da

Inculturação, surgida no Brasil quase uma década depois, representaria uma crítica aos excessos ou indiferenças desse projeto modernizante e racionalizador, considerando-o expressão do antigo colonialismo cultural. Ao lado ou mesmo antecedendo os ideais sociais da primeira teologia, deveria estar a valorização das diferentes experiências culturais e civilizacionais do divino.⁴⁴

Acompanhando uma *mudança de sensibilidade global* com relação à cultura (Velho, 1996) e às culturas nativas e/ou tradicionais, os anos 70 assistem - ao lado da descolonização africana e asiática e do crescimento do indigenismo latino-americano - a um processo de reforma dos métodos missionários e pastorais da Igreja Católica que busca a “inculturação” do Evangelho. Ao considerar a cultura como a atividade fundamental, que humaniza o homem, o Concílio Vaticano II (1962-65) acatou o pluralismo das formas de conceber a religião, a moral e a lei, ainda que isso não tenha implicado em um relativismo cultural estrito (Montero, 1992:92). Buscava-se reinventar uma cultura cristã, que não fosse mais percebida como simples reprodução e imposição de uma matriz européia e que pudesse contemplar as demandas dos próprios quadros da Igreja, cada vez mais recrutados no Terceiro Mundo. Em lugar da “aculturação” que pretendia trazer o nativo para o Ocidente cristão por meio da adaptação da mensagem às formas culturais locais, surgia a “inculturação”, que pretende levar o missionário em direção à lógica da cultura tradicional para encontrar no interior dessa cultura os sinais próprios da revelação.

Ainda que essas duas abordagens teológicas coincidam na busca de uma atuação crítica aos poderes instituídos, a diferença entre elas pode ser resumida na formulação de P. Suess (expoente da segunda tendência no Brasil): “o projeto de libertação classista não se mostrou isento de alienação cultural e de autoritarismo tutelar frente à alteridade étnica”, ao reduzir a diversidade cultural - que é a força própria das populações indígenas - à homogeneização da classe. (Op. cit. in Monteiro, 1996:127) Nesse sentido, toda leitura teológica exaltadora do sincretismo ou da mestiçagem⁴⁵ - contraface lógica, no plano cultural, da homogeneidade de classe - seria igualmente alienadora ao negar a possibilidade do respeito às diferenças.

No plano das formulações doutrinárias, portanto, ao trabalho com uma cultura genérica, folclorizada, tendo por base uma lógica de classe, deveria se opor ao trabalho de

⁴⁴ Para um detalhamento sobre a formação e caracterização dessas teologias, que não será possível aqui, ver os textos de Paula Monteiro (1992, 1995 e 1996).

⁴⁵ Como aquela que fala de um Cristianismo Moreno (Hoornaert, 1990).

valorização das culturas específicas, que buscaria retirar delas uma racionalidade própria, capaz de orientar a pastoral. Aparentemente, por estarem relacionadas de um lado ao trabalho com populações camponesas e, de outro, com populações indígenas, a Teologia da Libertação e a teologia da Inculturação passam a corresponder, no plano das formulações teológicas, à dicotomia entre política e cultura⁴⁶.

Na prática das missões populares do sertão sergipano do São Francisco, entretanto, essa oposição não fazia sentido. Para os missionários sertanejos, os conteúdos propostos pela Teologia da Libertação só podiam ser viabilizados por uma prática pedagógica que estivesse sustentada na cultura local, tornando por uma “linguagem” privilegiada tudo aquilo que a Teologia da Libertação passava a ver como misticismo. Uma prática “inculturativa” *avant la lettre* e, por isso, estranha à sua base doutrinária. Nessa prática, a relação entre cultura e política se impõe como evidente na medida em que elas parecem funcionar respectivamente como linguagem necessária e conteúdo desejado, realidade e utopia. A visão pedagógica da política colava-se com a visão da cultura como linguagem.

Como nota Sanchis (1999), em sua análise dos Agentes Pastorais Negros, a valorização da mestiçagem, que inicialmente tinha um caráter político progressista (muito distinto da apologia do embranquecimento) seria duramente criticada a partir do momento em que os *fragmentos culturais*, poderíamos dizer “objetificados”, que estavam sendo mobilizados na liturgia católica sob o signo do “popular” e do “pobre” passaram a servir à afirmação de uma *identidade* diferenciada. A partir de então, passaria a ser fundamental descobrir a “face concreta desse pobre”, assim como restituir a organicidade de sua religião (no caso o candomblé), de onde aqueles fragmentos eram retirados aleatoriamente. Segundo Sanchis, esse seria o momento em que *a cultura é capturada pela política*, sob a forma de um *discurso identitário* que vai obrigar ao abandono do discurso genérico da Teologia da Libertação (*idem*).

⁴⁶ Reforçando essas diferenças de doutrina, Rufino (1999) nos apresenta um interessante quadro das oposições morfológicas dessas teologias. Nele, a Teologia da Libertação representaria uma polarização de forças no interior da Igreja, delimitando um conjunto de atores definidos, vinculados ao contexto latino-americano e a um conjunto de proposições teóricas de origem marxista. Ao contrário, a Teologia da Inculturação não operaria a mesma oposição - já que se apresenta como de interesse geral, assumido mesmo pela cúpula da Igreja - nem estaria vinculada a um conjunto específico de atores, distribuindo-se por todos os continentes e aparentemente recorrendo a um conjunto de fontes teóricas e históricas tão variadas quanto as situações de que trata. Da mesma forma, o diagnóstico estrutural sobre as mazelas socio-políticas e econômicas da Igreja, proposto pela primeira, se diferenciaria do diagnóstico histórico da segunda, no qual a crítica concentra-se na postura intransigente da Igreja frente à diversidade de tradições religiosas.

O processo de identificação Xocó permite afirmar algo semelhante com relação à prática missionária da diocese de Propriá. A partir do momento em que os *fragmentos culturais e memoriais* que estavam sendo mobilizados na liturgia dos missionários, sob o signo do “popular”, do “pobre” ou simplesmente do “local”, converteram-se na afirmação de uma *identidade* especificamente indígena, passou a ser fundamental restituir a organicidade não só de sua religião, que tem no Toré o “traço” fundamental, mas também de uma história indígena e das redes indígenas de trocas rituais, de onde aqueles “traços” eram retirados de forma aleatória. A alternativa política e jurídica que apontava para a possibilidade de instituição de um discurso fundado na *indianidade* institui a própria *cultura e história indígenas*. A política culturaliza a cultura, ou, nos termos de Handler, ocorre uma “objetificação cultural”, isto é, a materialização imaginativa de um recorte da realidade a partir de um discurso baseado no conceito de cultura (Handler, 1984: 56). A ruptura com a generalidade da pedagogia da Libertação se realizava não pela adoção de uma nova matriz doutrinária, mas por efeito da própria *práxis* missionária.

Como na citação que Handler faz de Cohn sobre as transformações ocorridas nos meios intelectuais e “classes educadas” da Índia, ao longo do último século, também os Xocó, na passagem das décadas de 1970 e 80 puderam voltar o olhar sobre si mesmos, para suas idéias, símbolos e cultura e ver aí algo distinto e delimitado. O que até então estava embutido em um conjunto de costumes, rituais e emblemas transmitidos cotidianamente sem que isso constituísse um problema, continua Cohn, tornava-se algo diferente ao se fazer um processo extensamente consciente e, por esse meio, seletivo, politizador e submetido a reformas orientadas por objetivos políticos (1984: 61). Trata-se, portanto, de um processo *seletivo* - ao distinguir no interior do universo de comportamentos aqueles que serão destacados - *recontextualizador* - ao retirar as manifestações de seus cenários e funções originais - e *ressignificante* - ao atribuir novos significados aos comportamentos e manifestações que foram retirados de seus contextos originais. Assim, as danças folclóricas, por exemplo, deixam de ser simples exercício lúdico e manifestação de prazer, para assumirem significados inteiramente novos, como a afirmação autoconsciente de uma identidade política nacional ou, no caso dos índios do Nordeste, uma religiosidade indígena e uma identidade étnica.

No caso Xocó, ao menos, é esse efeito objetificador que resulta na experiência das sucessivas “descobertas” da indianidade. No plano teórico, isso deve retornar sobre nossas reflexões acerca da noção de etnicidade. Ainda que ao final desse trabalho nos dediquemos especificamente a essa discussão, vale adiantar que, na observação do processo Xocó, se o

grupo étnico não pode ser definido por um conjunto de características culturais substantivas, no sentido atribuído a elas pela “antropologia culturalista”, ele tampouco pode ser definido apenas pelo contraste societário (culturalmente vazio) com um “outro” homólogo, como se atribui à “teoria da fricção”. Foi inevitável fazer referência à *cultura* na constituição desse processo de identificação. Primeiro, porque foi preciso que o trabalho com a “religiosidade popular” genérica se deparasse com uma memória ritual ancestral, ainda que fragmentária, para que ele viabilizasse a “descoberta” de uma religiosidade indígena. Segundo, porque essa *cultura* não é mais apenas objetivada e tornada categoria analítica no discurso antropológico, tendo se tomado também objeto de reflexão e monitoramento do próprio grupo sobre si e sobre as expectativas dos “outros”. Uma cultura que está fora do discurso antropológico, sob a posse do próprio grupo, moldada pelos próprios atores que, muitas vezes, estão informados sobre os usos antropológicos (ou para-antropológicos) atribuídos a ela. A cultura deixa de ser a “linguagem” adequada à transmissão dos conteúdos políticos, como na concepção dos missionários, para tornar-se objeto da própria ação política, que agora pode ser definida como a decisão estratégica sobre os usos da cultura.

Capítulo 3

O sertão e o mocambo de Porto da Folha: paisagem e história

Esse capítulo recupera e amplia os argumentos apresentados no laudo antropológico que levou ao reconhecimento oficial do Mocambo como “remanescente de quilombos”. Sua organização interna foi modificada e a ela acrescentamos material recolhido e organizado posteriormente, ampliando bastante o campo da problemática abordada, mas seu foco continua no diálogo com a argumentação em torno da atribuição do rótulo ao grupo. Ao contrário do que vimos ocorrendo no caso dos Xocó, a produção do laudo sobre o Mocambo não pôde pautar-se pela produção de uma história documental do grupo ou de suas terras, mas tão pouco pôde restringir-se ao “presente etnográfico”, como uma resposta retórica a esta *falta*. A ausência de documentação histórica levou ao trabalho com a narrativa memorial de uma forma que inverteu o que vimos acontecendo no caso indígena: agora era a memória que deveria provocar a revisão da história. Isso impunha expectativas sobre a chamada “memória coletiva”. Mas em lugar de trabalhar com a memória imaginando-a como um “arquivo vivo” – como sugere a expressão “textos orais”, corrente nos trabalhos de história oral ou de antropologia da oralidade – experimentamos toma-la como o ponto de fuga a partir do qual deveríamos desmaterializar os documentos escritos, tomando-os mais como “falas” do que como “textos” encerrados em si mesmos e passíveis de análise autônoma, isto é, recuperando neles a sua dimensão discursiva e contextual: atos de comunicação que para serem compreendidos devem revelar de onde falam, para quem falam, com que objetivos e sob que condições.

Isso faz com que o diálogo com a história não pretenda uma comprovação objetiva e documentalmente sustentada da “identidade do grupo” – um disparate sociológico, mesmo que houvesse documentação histórica tão farta quanto a da ilha de São Pedro – mas a reconstituição dos agenciamentos discursivos e classificatórios que instituem o contínuo a partir do descontínuo e vice-versa. Uma investigação sobre o desenrolar dos processos no tempo não supõe sempre e necessariamente a continuidade e permanência de um mesmo sujeito trans-histórico e trans-contextual.

A seguir apresentamos uma breve reflexão introdutória sobre a relação entre etnografia e história a partir da sugestiva noção de “paisagem”, que servirá de base para as análises subseqüentes. O restante do capítulo divide-se em duas partes. Na primeira parte, apresentamos o Mocambo por meio da descrição de sua paisagem e de uma narrativa histórica em grande medida consensual, acerca do processo e dos mecanismos que operaram em sua expropriação territorial. Em meio a ela, fica claro que o consenso sobre o processo de expropriação não corresponde a um mesmo consenso sobre o que poderíamos considerar como o problema da “origem” do grupo, eixo em torno do qual giram os debates sobre sua identidade e sobre a aplicação do rótulo de “remanescentes de quilombos”.

Partindo do debate memorial sobre a “origem”, a segunda parte do capítulo inicia uma discussão sobre a sua tradução em termos historiográficos. Passamos então a uma releitura das teses acerca dos quilombos sergipanos a partir da paisagem presente, o que nos permite passar a uma reflexão sobre a subjetividade da documentação histórica. Buscamos reconstituir um perfil demográfico do sertão de Porto da Folha, mas também apresentar uma discussão sobre as categorias de descrição e apreensão que mediam nosso acesso a qualquer imagem do passado. As suas “qualidades” e as condições de existência e significação da “liberdade” para a população do sertão de Porto da Folha durante o século XIX tornam-se nosso maior interesse. Ao final, saberemos que a subjetividade dos debates memoriais não pode ser solucionada pelo recurso à uma suposta objetividade da reconstituição documental, mas então, nossa compreensão do sertão ao longo daquele século também já não será a mesma.

História e etnografia

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, 1992:426)

Assim que fui solicitado a realizar um laudo antropológico sobre o Mocambo, minha primeira preocupação foi recolher a bibliografia disponível, em busca de subsídios ao trabalho de campo, buscando também informações sobre as eventuais pesquisas em curso ou outras formas de atuação da Universidade (UFS) na região. A ausência de produção acadêmica ou organização documental sobre o tema era, porém, quase absoluta.

A historiografia sobre Sergipe não é extensa e, neste contexto, é compreensível que um tema até poucos anos marginal, não tivesse provocado maiores investimentos. Por isso, não foi possível localizar trabalhos já realizados ou em curso, especificamente dedicados ao tema dos quilombos em Sergipe, mas apenas textos isolados ou trechos de trabalhos maiores, que não demonstravam um investimento sistemático sobre o tema (Moura, 1972; Figueiredo, 1977; Silva, 1981 e Mott, 1986). Além disso, o que foi dito nos poucos textos disponíveis parece ter produzido uma imagem relativamente desfavorável quanto à rentabilidade desta questão especificamente.

A situação do Mocambo e, principalmente, as solicitações de suas agências de apoio ao departamento de história da UFS por trabalhos que sustentassem as demandas da comunidade, revelaria a existência de uma certa *teoria local dos quilombos*. Em primeiro lugar, uma determinada interpretação de uma tese recorrente em alguns textos de Luís Mott (a maioria reunida em Mott, 1986), derivada de considerações demográficas, parece ter levado a uma reconsideração sobre a história econômica de Sergipe onde o sistema escravista é diluído entre outras formas de arremetimento 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, induz 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 tematizadas as revoltas dos “homens de cor”, figurando entre elas a dos 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” (como a dos oficiais pardos da Guarda Nacional), do que propriamente numa ruptura com o sistema escravista.

Em outro caso bastante significativo, 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), por exemplo, o que ganha destaque na análise dos quilombos de Sergipe são as táticas de luta e fuga utilizadas, e que ele associa ao modelo das “guerras-de-guerrilha”. A partir de alguns relatórios de Chefes de polícia publicados em anexo a relatórios de Presidente de Província e algumas notícias de jornal, Moura destaca como os escravos fugidos “homiziavam-se com muita frequência

em alguns engenhos onde tinham facilmente ligações com os escravos que lá se encontravam” (:120) e como as “senzalas eram ponto de encontro entre os escravos fugidos e os dos engenhos e fazendas que com eles estavam solidários” (:121).

Segundo o autor, 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”, aonde as iam submetendo ao lento desgaste de energia, homens e munições. Nesta tática, era fundamental a relação com as senzalas porque era o contato com elas que permitia terem acesso a informações sobre os planos das forças públicas, como exemplifica a narrativa de uma grande expedição policial sobre engenhos de Capim Açú, Várzea Grande e Jurema, na qual foram descobertos dez ranchos abandonados, “primitivas residências dos quilombolas” que, avisados a tempo, as haviam abandonadas logo antes da chegada das forças policiais. Como destaca Moura, os próprios observadores contemporâneos aos fatos tinham clareza do que sustentava esta grande agilidade dos quilombolas. Como demonstração disso, o autor cita uma matéria de jornal da época, segundo a qual a “amizade e a proteção que quase todos os escravos dos engenhos votam aos quilombolas são sérios obstáculos [às forças da ordem]: dão não só aviso como guarida no caso de qualquer emergência, mesmo dentro das senzalas” (: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, para inferir daí uma conclusão geral, com pretensões de validade para todo o período da escravidão e para todo o território provincial. Depois de abrir esse trecho do livro afirmando que em “Sergipe os escravos marcarão todo o período em que vigorou o regime escravista de contínuos levantes” (Moura,1972: 120), encerra-o concluindo que em Sergipe os quilombolas conseguiram lutar até às vésperas da abolição através de uma tática que consistia em albergarem-se 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...” (:125). Essa ênfase exclusiva que Moura deposita nas formas móveis e predominantemente predadoras de organização dos escravos fugidos rapidamente deixaria de figurar como uma amostragem do universo de possibilidades, para, seguindo a sugestão do próprio autor, ser pensada como “a” forma que os quilombos assumiram em

Sergipe, fornecendo assim, um *modelo de quilombo sergipano*.¹

A conjugação entre estas duas interpretações e a ausência de outros trabalhos sobre o tema levavam a crer que os distúrbios provocados no Sergipe do século XIX tinham origem ou numa classe média negra ascendente ou em grupos de negros reunidos em agrupamentos voláteis, sem base territorial fixa que, mesmo recebendo a designação de quilombos, teriam sido incapazes de constituir uma formação social permanente da qual restassem “remanescentes”. Além disto, nenhum das notícias assim registradas, fazia referência a grupos que ultrapassassem o estreito limite da zona da mata, portanto, muito distante da localização do Mocambo. Tudo isso fazia das reivindicações desta comunidade, ao menos de uma perspectiva historiográfica, um projeto bastante frágil.

O trabalho começava, portanto, enfrentando o problema da *improbabilidade histórica* do Mocambo, o que significava experimentar, na prática, a oposição mais geral entre uma interpretação (histórica) que busca verificar os laços realmente existentes entre as comunidades atuais e antigos quilombos e, outra (antropológica), que privilegiava a descrição dos significados relativos do termo para as atuais comunidades negras rurais. Esse diálogo não era inevitável e poderíamos ter optado por ficar no âmbito da citada “definição operacional” de remanescentes de quilombos. A opção pelo diálogo, no entanto, respondeu a razões muito próximas àquelas que levaram Pacheco de Oliveira a refletir sobre o incômodo dos não-especialistas com os índios do Nordeste. Independentemente de uma postura simpática ou não aos índios ou de uma maior ou menos escolaridade ou grau de acesso à informação (Oliveira, 1993), o discurso antropológico não era capaz de satisfazer as dúvidas e desconfiâncias com relação ao surgimento de grupos étnicos que, até recentemente, não se distinguiam da população sertaneja em geral.

Assim, poderíamos afirmar, junto com Pacheco de Oliveira, que o conceito de remanescentes de quilombo, assim como o de remanescente indígena, constitui

uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado brasileiro, vinda do plano das leis para o plano das práticas sociais, onde circunscreve inclusive um espaço para as

¹ Apenas como ilustração da capacidade de cristalização desse modelo na pequena bibliografia histórica sergipana, um texto de 1992 sobre as formas de “resistência escrava” repetia as afirmações de Moura (às suas citações faltam apenas as aspas) para agregar a elas a citação de documentos novos: “Em Sergipe, os quilombos eram predatórios.” (Santos, 1992: 34); “Em Sergipe, os quilombos na sua maioria compunham-se de dez a quinze indivíduos” (: 37); “Julgamos que a grande diferença entre os quilombos de outras regiões do país e de Sergipe está em esses não serem aqui os quilombos de grandes proporções, nem desenvolverem uma economia própria em seus redutos” (: 41).

reivindicações (como aquelas por terras e por uma assistência diferenciada) para o exercício da luta política (Oliveira, 1993)

Acompanhando essas considerações, foi necessário reconhecer que também no caso do Mocambo - como no da maioria dos grupos em situação semelhante - a resposta do antropólogo, sustentada em um “sentido especializado” do termo quilombo, “derivado da instância jurídico-política”, não era suficiente para estancar a dúvida ou a insatisfação sempre renovada do público em geral. Mas, além das razões exploradas por Pacheco de Oliveira para a situação dos remanescentes indígena, na situação dos remanescentes de quilombos agregavam-se outras razões e implicações.

Uma primeira diferença fundamental está em que os juízes, técnicos governamentais, procuradores da República e outros responsáveis pelo encaminhamento das questões relativas a esses grupos, estão incluídos nesse público não-especialista insatisfeito com a resposta dada, o que institui uma importante diferença com relação à questão indígena, já que, nesse caso, os procedimentos estão todos concentrados no próprio órgão indigenista.

Uma segunda diferença está em que a dicotomia entre senso comum e sentido especializado não corresponde perfeitamente à oposição entre a exigência de que os grupos se encaixem em um modelo prioritariamente cultural (o índio xinguano midiaticamente consagrado, por exemplo) e uma leitura especializada que recupera o processo histórico vivido pelos grupos e que justifica a falta de traços diacríticos evidentes (Oliveira, 1993: vii)². Mas, ao contrário, no caso dos quilombos, o incômodo reside na própria concepção histórica: a história não é solução, mas origem da insatisfação. E a força dessa imposição é tão grande que, ainda que a “definição operacional” acionada nos laudos recuse o diálogo com a história, é no campo da história ou de uma clara intercessão com ele que, com maior ou menor competência, clareza e elaboração por parte dos seus autores, os laudos sobre remanescentes de quilombos são produzidos.

Finalmente, uma outra diferença importante está na disponibilidade de documentos sobre a terra: a presença de um direito indígena à terra, o mais formal que tenha sido, permitiu a produção de documentação histórica, que mais tarde seria convertida em uma “história indígena” de longo termo, como vimos acontecendo com os Xocó, mas no caso das populações originárias do estrato de escravos, isso não existia, sendo necessário

² De fato, foi essa a resposta que vimos sendo dada no caso dos Xocó.

trabalhar a partir de outros recursos. Esses recursos foram encontrados justamente em um texto de Marc Bloch, autor referencial para toda a chamada *Nova História*.

Dedicado à definição do *métier* do historiador, nesse texto Bloch afirma que uma condição fundamental que se deve respeitar para inquirir os documentos e para colocar corretamente os problemas relativos à reconstituição do movimento da história é começar a “lê-la às avessas”. Sob um “método prudentemente regressivo”, recomendava Bloch no início dos anos de 1940, devemos partir da “paisagem de hoje” – das “zonas de relativa clareza” – 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”. Apesar de estar interessado estritamente no trabalho do historiador, Bloch nos apresenta uma consideração fundamental acerca do diálogo que se pode estabelecer entre história e etnografia.

Acontece que, numa determinada linha, o acontecimento do presente interessa mais diretamente ainda à inteligência do passado. Seria, com efeito, erro grave julgar que a ordem adotada pelos historiadores em suas investigações tenha necessariamente de moldar-se pela dos acontecimentos. [...] Acontece com mais freqüência do que se pensa, que se tenha exatamente de vir até o presente para que a luz se faça. (Bloch, 1993 [1941]: 44-45)

O que mais pode ser considerado como um justo conhecimento da “paisagem”, senão o exercício etnográfico pensado de forma alargada? Um dos papéis da etnografia – tão mais necessário quanto mais obscuro é o passado documental de uma dada realidade social – seria, portanto, problematizar a abordagem histórica, oferecendo-lhe novos temas, problemas e objetos, e não negá-la ou desconhecê-la.

O mocambo

Paisagem

O Mocambo situa-se no município sergipano de Porto da Folha, região do Baixo São Francisco, localizado a cerca de 150 km do litoral, partindo seja da foz do rio ou da capital estadual. Saindo de Aracaju de carro, segue-se por cerca de 60 km na BR 101 até as proximidades da cidade de Rosário do Catete, onde começa a rodovia estadual SE 206. Esta estrada risca, quase paralelamente ao rio S. Francisco, o cenário interior do estado, dominado pela caatinga, passando pelas cidades de Siriri, N. S. das Dores, Feira Nova, Nossa S. da Glória e Monte Alegre, para, aos poucos, se tornar convergente com o rio e, finalmente, encontrar suas margens à altura de Canindé de S. Francisco, depois de ter

passado pela cidade de Poço Redondo.

Para encontrar a estrada de terra que leva ao Mocambo, depois de cerca de 4 horas de viagem, temos que abandonar a SE 206 no entroncamento do povoado de Vaca Serrada, entre Monte Alegre e Poço Redondo, pegando mais uma hora de estrada não pavimentada que, descendo cerca de 30 km em linha reta, passa pelo povoado do Ranchinho para chegar ao povoado de Niterói, às margens do São Francisco e a cerca de 4 km do Mocambo. Entre Ranchinho e Niterói estamos, então, na chamada “estrada nova”, que corta o interior da área atualmente reivindicada pelo Mocambo como território de ocupação tradicional. Tanto esta quanto a rodovia estadual que liga N. S. da Glória, Niterói e Poço Redondo foram abertas na década de 1960, pelo Departamento Nacional de Obras Contra a Seca - DENOCS. O órgão se instalou em Aracaju em 1957 e em N. S. da Glória em 1960, tornando-se o único meio de comunicação da população local com a capital (Vargas, 1988: 54). Entre 1960 e 1964, atuou em Porto da Folha construindo barragens ao longo da estrada entre Monte Alegre, Niterói e Porto da Folha. Até então, os únicos caminhos existentes eram os das boiadas, que serviam à circulação interna de homens e mercadorias, mas não ligavam o interior ao litoral. A única forma de sair de Poço Redondo para chegar a Aracaju, por exemplo, era de barco pelo São Francisco, numa viagem de quatro dias (:56).

Até o início da década de 1950, esse trecho atualmente compreendido pela estrada de terra, de clima semi-árido, possuía por uma mata baixa mas fechada, abundante em pássaros (papagaio, arara, periquito, canção, “pinica-pau”, jacu etc.), em caça (principalmente veado, ema e tatu), em grande variedade de “mato” (alecrim de vaqueiro, veladim, imburana de cheiro, alfavaca, araticum, araçá de moça, pitomba de cágado – semelhante à acerola - , imbuzeiro brabo, imbuzeiro verdadeiro etc.) e de madeiras conhecidas e classificadas segundo suas características e utilidades (jurema, pereiro, imburana, algaroba, sabiá, mororó etc.). Entre as décadas de 1940 e 1970, porém, a mata desapareceu completamente e a caatinga só é vista nos poucos trechos que não estão sendo utilizados nem como pasto, nem como roça. Como veremos, esse foi um momento de drásticas mudanças no contexto regional, que alteraram seu perfil ecológico, fundiário e humano com conseqüências imediatas sobre o Mocambo.

A terra

A topografia da região é marcada por um leve mas sensível declive que segue sem acidentes até às margens do rio. Chegando aí, porém, ela se abre em pequenos vincos que fazem com que as margens daquele trecho do São Francisco – à exceção do que corresponde ao povoado do Mocambo, que é plano e em frente ao qual se estende uma

larga praia – estejam marcadas pela alternância entre várzeas e beiras altas, que podem alcançar entre 20 e 50 metros com relação ao nível do rio. A importância dessa característica topográfica está – ou esteve, ao menos até as últimas subidas do rio, no início da década de 1990 – em as beiras altas servirem como locais privilegiados para a localização das moradias, por serem as mais próximas do rio e das “lagoas” de várzea, mas também suficientemente altas para estarem livres dos riscos das tradicionais cheias. Isso fez com que a topografia condicionasse, parcialmente, tanto a localização das antigas casas de posseiros, quanto, mais tarde, dos agrupamentos de moradores agregados às fazendas do Mocambo, Jaciobá, Floresta e Niterói.

O período das chuvas ocorre entre março e setembro, quando a temperatura atinge seu ponto mais baixo (média de 20° C), sendo o período dedicado à plantação. Este período de chuvas coincide com o que, no calendário oficial, é denominado como inverno, ao contrário das partes superiores do vale do São Francisco, em que os períodos de chuva coincidem com o verão. O “inverno”, segundo o uso local, no entanto, não é concebido como um período fixo e certo conforme anunciado no calendário. Ele pode ser bom, ruim, ou não ocorrer: o fato das chuvas, nessa região, serem bastante irregulares implica em que, em alguns anos, como o de 1998, não ocorra o “inverno”, sobrevivendo apenas a seca, que estende indefinidamente o “verão”.

Em maio de 1998, o sertão de Porto da Folha contava nove meses “sem sereno”, o que impedia não só o início das plantações, como começava a inviabilizar o criatório, basicamente de gado bovino. Nesse período, o pasto desapareceu e as pequenas “lagoas” e “barreiras” secaram, deixando o gado tão debilitado que já não se sustentava em pé durante toda a noite. Isso exigia, daqueles que tinham “algumas vaquinhas”, duas ou três rondas noturnas de verificação, quando então, em grupos, ajudavam as rezes mais fracas a se levantarem do chão, para que, ao amanhecer, elas não acordassem com seus órgãos internos perfurados pelos próprios ossos protuberantes. Em períodos como esse, o trato da criação exige muito trabalho: recolher água do rio e preparar (recolher no campo ou comprar na feira) a “ração”, que se reduz à “palma” (cacto de caule anguloso, composto de peças largas, chatas e suculentas) e ao “caroço” (semente de algodão). Apesar desses cuidados, no período da minha estadia as perdas já eram grandes: um criador que terminara o ano anterior com doze rezes, em maio já havia perdido quatro animais.

Esse é o preço pago e constantemente reclamado pelos criadores em função dos reordenamentos territoriais ocorridos na área a partir dos anos de 1950-60, quando se extinguiu a possibilidade de continuarem criando em “regime de solta”. Segundo os

criadores, retirado “de dentro do mato”, o gado teria perdido a capacidade de procurar alimento por sua própria conta, permanecendo sempre no fundo das casas a espera de água e ração. A política de modernização da agropecuária sertaneja, desenvolvida a partir dos anos de 1960-70, certamente também contribuiu para essa mudança, ao incentivar a melhoria dos pastos e do gado, o que, na prática, significou a substituição do gado conhecido como “pé-duro”, perfeitamente adaptado à caatinga, por raças estrangeiras que dependem do pasto plantado.

Outro aspecto decorrente da modernização dos sertões, que também veio alterar desfavoravelmente as formas de produção local, foi o fim das “lagoas de arroz”, formadas nas várzeas às margens do rio. Com a implantação da Usina Hidrelétrica do Xingó³ ao longo da primeira metade dos anos de 1990, o regime de águas do São Francisco foi definitivamente transformado, permanecendo em níveis tão baixos que três das quatro “lagoas” não enchem mais. O acesso a três delas, como veremos adiante, já havia sido parcialmente interditado há mais tempo pelos proprietários locais, como forma de expulsar as famílias do local, restando apenas a Lagoa Cumprida, situada na fazenda São Francisco, de propriedade de Darci Cardoso, onde foi deflagrado o conflito de 1992. Coincidentemente, também foi esta lagoa que continuou enchendo depois da definitiva alteração no regime das águas do rio. Atualmente, depois de conquistada a terra, aquelas três antigas lagoas de arroz foram transformadas em roças de milho, feijão e um pouco de algodão. A última grande cheia, que chegou a transformar o povoado do Mocambo em uma estreita ilha, ocorreu em 1979 e a última subida do rio, suficiente para as lagoas do Mocambo, ocorreu justamente em 1992.

Finalmente, a alteração no regime das águas tem provocado um intenso assoreamento do rio, especialmente no trecho em frente ao Mocambo. A constante mudança dos bancos de areia (as “croas”, como são chamadas pelos barqueiros) foi alterada em seu ritmo e em sua força, redesenhando as correntes da água. A praia do Mocambo, onde hoje se situa a roça coletiva, no ano de 2000, quando de minha última estadia no Mocambo, já havia perdido alguns metros de área útil. Ao contrário, mais

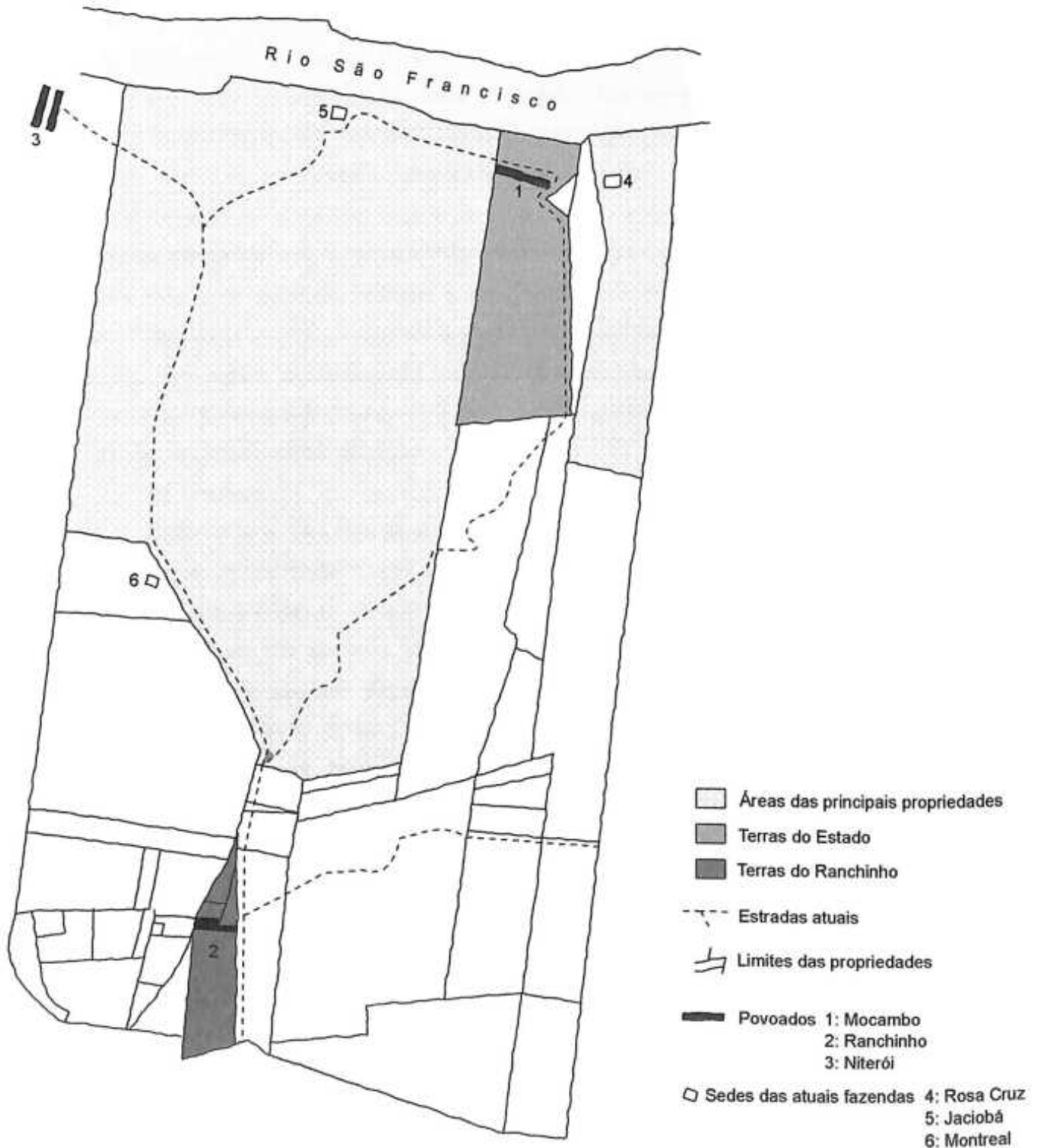
3 Com uma face de concreto de 141 metros de altura, ela é a segunda maior hidrelétrica do Brasil e uma das sete maiores do mundo. Apesar disso, o lago de 65 quilômetros de extensão criado por ela foi considerado de pequeno impacto social e ambiental em função dele ter sido formado no interior dos “canyons” do São Francisco, levando ao reassentamento de apenas 20 famílias. Seus trabalhos foram iniciados em março de 1987 e a primeira unidade geradora entrou em operação em 1994, duas em 1995 e outras duas em 1996. A última unidade entrou em operação no final de 1997, concluindo-se a sua 1ª etapa, que deve ser complementada por mais 4 unidades.

abaixo no rio, a Ilha de São Pedro vem recebendo uma quantidade proporcional de areia, o que tem ampliado sua área seca total.

O rio São Francisco é largamente utilizado por homens e mulheres para sua higiene pessoal, além de ser usado pelas mulheres para lavarem roupa, bem cedo, e para lavarem louça, logo depois do almoço. As crianças são presença permanente ao longo de todo o dia, brincando ou carregando baldes de água para o constante abastecimento das casas.

O território reivindicado pelos "remanescentes" do Mocambo está recortado por propriedades particulares de extensões bastante variadas, em número aproximado de 45 e que tem extensões que vão de menos de 2 ha até pouco mais de 800 ha. Nem todos os proprietários são "de fora" ou são "contra" e a grande maioria deles permanecerá, tendo suas propriedades integradas ao território coletivo, no caso de uma titulação final da área em nome dos remanescentes. Mesmo alguns proprietários que não seriam considerados "de dentro" da comunidade, segundo os critérios substantivos que vêm sendo elaborados informal e assistematicamente pelas lideranças dos remanescentes, não têm prevista sua retirada da área, por serem considerados "pequenos" e "pobres" e por manterem uma relação de afinidade com as famílias de antigos moradores. Os "de fora" proprietários de pequenas fazendas (não são chamadas de sítio justamente por se dedicarem exclusivamente à criação de gado) que não se integram nessa descrição são em número de 10, com suas propriedades variando entre 21 ha e a maior já citada, de mais de 800 ha, alcançando a média simples de 158 ha.

Croqui dos limites das propriedades particulares na área demarcada como "remanescente de quilombos" do Mocambo



Dentre estas propriedades, destacam-se as de Jaciobá, de propriedade de Seixas Dória, com 811,48 ha e a Rosa Cruz, de Paulo Monteiro, com pouco mais de 90 ha. Seixas Dória, ex-governador do estado, caçado pelo regime militar em 1964, é proprietário de Jaciobá desde a década de 1960 e mantém uma relação amistosa com a população dos dois povoados, do Mocambo e do Ranchinho. Desde 1995, disponibilizou-se a negociar a compra de suas terras que, por corresponderem às antigas fazendas do Jaciobá e Floresta, são as mais ricas em benfeitorias, ainda que quase todas muito antigas⁴. Nesse caso, a importância da propriedade está na sua extensão e na importância de suas benfeitorias. No caso da Rosa Cruz, ao contrário - que, desde a época de Darci Cardoso, vivia dedicada ao plantio de arroz na lagoa, em regime de meia, como os moradores do Mocambo⁵ - o problema está justamente na postura litigante de seu proprietário. Alagoano conhecido na região por seus arroubos de violência e por ter trabalhado como jagunço durante muitos anos, Paulo Monteiro teria comprado a propriedade justamente por esta encontrar-se em disputa. Esse parece ser um negócio lucrativo na região, por implicar na compra de uma propriedade desvalorizada pelo conflito, para aqueles que dominam as estratégias legais e extralegais utilizadas nessas situações.

Os povoados

As residências do conjunto de famílias aparentadas entre si, que descendem dos antigos posseiros da região e são reconhecidas (nem sempre por vontade sua) como “negras” e “remanescentes de quilombos”, distribuem-se pelos dois núcleos a que já fizemos referência. Um situado à beira do rio - o Mocambo propriamente dito - e outro situado no ângulo superior direito do retângulo desenhado pelo perímetro da área reivindicada, que apesar de ser conhecido como parte do Mocambo, é autodesignado Ranchinho. Essa segunda denominação, inicialmente, tinha um caráter apenas segmentar, na medida em que servia de distinção interna, enquanto tendia a ser suprimida por aqueles que, “de dentro” ou “de fora”, se referiam ao conjunto a partir de um contexto mais amplo. Ainda que todos se afirmem parentes, troquem a participação em mutirões e apresentem a memória de terem pertencido a um antigo lugar comum - o Jaciobá - recentemente, a

4 Nelas existem, duas casas grandes, duas casas de empregado, uma capela, uma “porta d’água” (hoje já sem função, devido à extinção da lagoa), dois currais, duas cocheiras e oito barreiros. Quanto aos cultivos, há pasto (incluindo alguns cercados de palma para a ração do gado em épocas sem “inverno”), fruteiras e algum roçado de feijão e milho, cultivados em regime de meia com moradores do próprio Mocambo.

5 Suas benfeitorias incluíam apenas um trecho de pasto nativo, algumas mangueiras, uma casa

designação Ranchinho tem assumido outro caráter, que aponta para um claro projeto de autonomização social e política.

Os dois povoados estão na área de influência da cidade de Pão de Açúcar (AL), que oferece quase todos os serviços de que aquela população pode usufruir. Ela localiza-se a cerca de 4 km a jusante do povoado do Mocambo, e a cerca de 6km do povoado do Ranchinho, pela “estrada nova” que leva ao povoado de Niterói. Os moradores do Ranchinho utilizam a balsa (sistema bastante precário, mas usado intensa e permanentemente) que liga Niterói a Pão de Açúcar, mas os do Mocambo fazem o transporte para Pão de Açúcar por meio de pequenos barcos a motor, em viagens que duram cerca de 40 minutos. Algumas vezes, os moradores utilizam-se dos barcos vindos da Ilha de São Pedro, que fazem escala naquela praia mas, em geral, o transporte é realizado em barcos de propriedade de moradores do próprio Mocambo, para os quais o serviço de transporte serve de fonte de renda permanente. Um dos barcos pertence à Associação de Moradores do Mocambo, mas é administrado de forma privada pelo presidente da Associação, que ocupa o cargo há vários mandatos, sem eleição. Outro barco pertence ao principal comerciante do povoado, morador chegado de fora no final dos anos de 1980, que o cedeu ao seu filho recém-casado com uma moça do povoado. Ambos personagens, como veremos, são destacados opositores à mobilização do Mocambo como remanescente de quilombos.

A viagem até Pão de Açúcar é necessária para “fazer a feira”, para telefonar, para ir ao correio, para procurar assistência médica, e para estudar. As escolas municipais existentes no Mocambo e no Ranchinho só atendem às crianças até o ensino fundamental, em turmas multi-seriadas, contando com um corpo docente que, no caso do Mocambo, é todo composto por professoras alagoanas, residentes em Pão de Açúcar. O ensino médio tem de ser feito em Pão de Açúcar ou em Propriá mas nesse último caso, a distância implica em que os jovens tenham que sair da casa de suas famílias, estabelecendo-se na casa de parentes ou arcando com todas as despesas. Em função disso, os barcos de transporte entre a Ilha de São Pedro e o Mocambo recebem subsídios da prefeitura municipal sergipana de Porto da Folha, para garantir a regularidade necessária à frequência escolar dos alunos na escola municipal alagoana de Pão de Açúcar.

Há, porém, uma tendência a que Pão de Açúcar passe a dividir sua influência sobre o Ranchinho com uma outra cidade vizinha, do lado sergipano. Lagoa da Volta está situada

grande, um armazém, uma casa de taipa e uma pocilga.

a cerca de oito quilometro do Ranchinho, pela estrada que leva a Porto da Folha e, nos últimos anos, tem se beneficiado da melhoria do transporte rodoviário e dos serviços urbanos. Além disso, no processo que vai distinguindo o Ranchinho do Mocambo, de que falaremos no capítulo seguinte, a terra do primeiro surge intensamente repartida entre pessoas que não fazem parte das antigas famílias descendentes dos moradores do Mocambo, Jaciobá ou Floresta. São propriedades adquiridas por compra, em geral com sua documentação regularizada, que dividem aquele trecho do território reivindicado – pouco mais de 170 ha – em 25 minifúndios que vão de 0,02 ha a 32,05 ha, perfazendo uma média aproximada de 7 ha por propriedade.

O Mocambo, ao contrário, situa-se em uma terra coletiva, que se distribui por um trecho contínuo que cobre a “praia”, o povoado e um trecho nos fundos do povoado conhecido como “terras do estado”, com cerca de 500 metros na linha de frente – começando à altura da Igreja do Mocambo e indo até a “pedra do Badú” – e cerca de 1500 metros de comprimento, contados a partir do atual arruado - incluindo este. Essas “terras do estado” foram demarcadas⁶ para a comunidade pelo governo estadual entre o final dos anos de 1940 e o início de 1950. Além do “chão” dedicado à moradia, essas terras de fundos também foram apossadas de forma familiar por seus moradores, que a utilizam principalmente como pasto.

O trecho conhecido como a “praia” do Mocambo tem cerca de 100 metros de comprimento, entre a areia das margens e as casas do povoado, e 300 de largura, correspondente à extensão das casas do povoado. Até 1998, a “praia” era utilizada como pasto para as vacas e miúncas, contando com estreitos chiqueiros de porcos, com algumas poucas fruteiras de pequeno porte e servindo como depósito de lixo. Depois de 1998, no entanto, o grupo de moradores organizado na Associação Antônio do Alto de remanescentes de quilombos transformou radicalmente essa paisagem, ao convertê-la em uma roça coletiva. Os chiqueiros foram retirados, o lixo recolhido, a terra arada com arados de tração animal, e foram plantados legumes, mantidos por meio de uma irrigação manual, em que homens, mulheres e jovens se revezaram em turnos de trabalho por equipes, auxiliados por uma dupla de jovens agrônomos recém-formados, cedidos pela diocese de Propriá.

O povoado do Mocambo é formado por 115 casas, 97 delas ocupadas por famílias,

⁶ Apesar de todos falarem na doação das terras, marcada por uma cerimônia política na qual estavam presentes políticos locais e estaduais, incluindo o governador, não foi encontrado

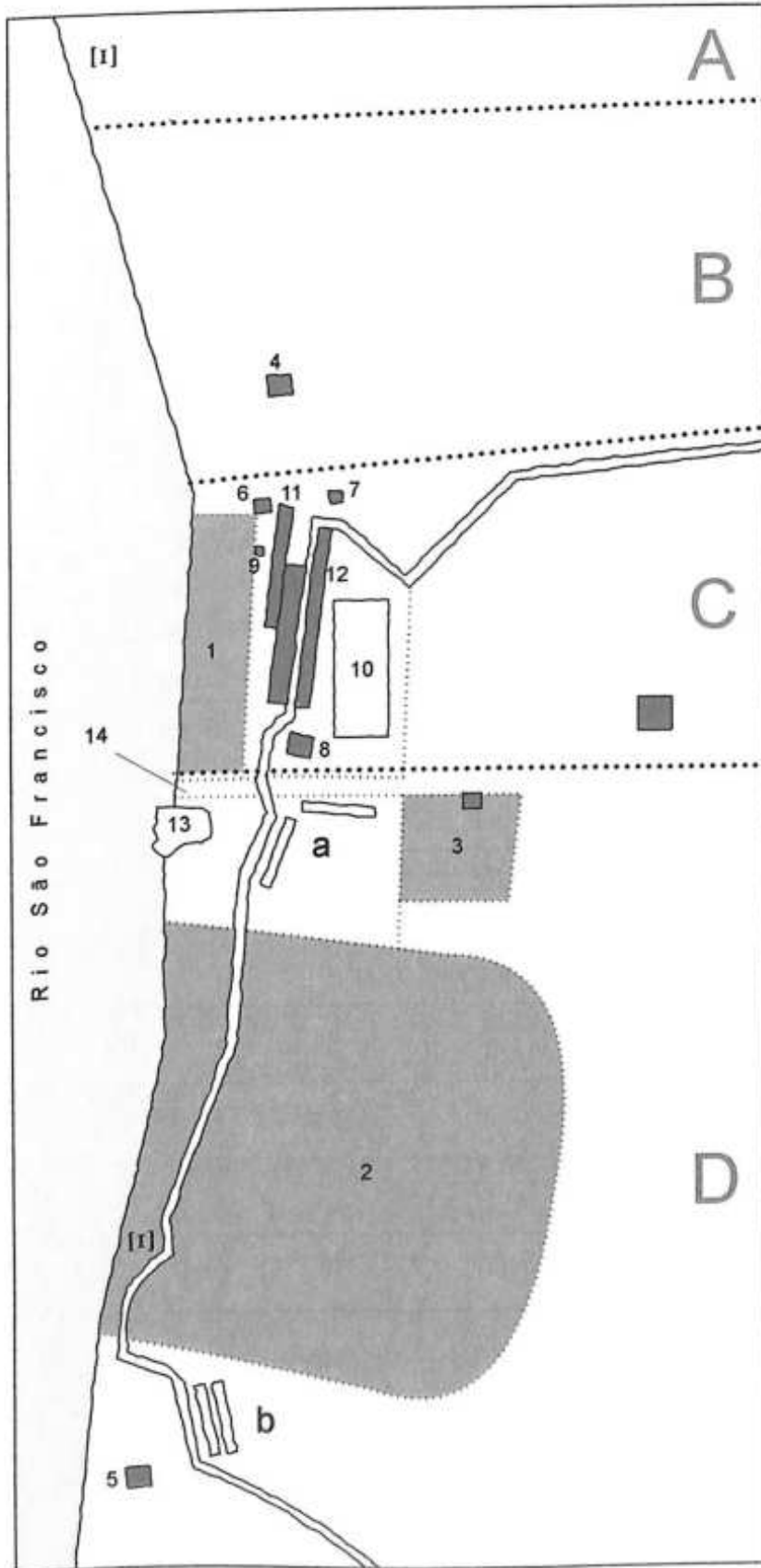
que somam cerca de 450 pessoas entre adultos e crianças. Elas se distribuem por três fileiras paralelas de casas geminadas, que formam a “rua de baixo” - a primeira fileira de casas voltadas para a praia - e a “rua de cima” - as outras duas fileiras de casas voltadas uma para a outra. As residências mais antigas, datadas de aproximadamente o início do século, estão quase todas concentradas na “rua de baixo”, voltadas para o rio e próximas à Igreja, situada no ângulo inferior esquerdo da área reivindicada. Algumas casas mais antigas já se situavam onde hoje existem as casas da “rua de cima”, mas o conjunto de casas geminadas que se vê hoje, de desenho e dimensões bastante regulares, é posterior a essas construções que surgiram isoladas, datando do pós anos de 1950.

Além da escola de ensino fundamental, o Mocambo conta com os seguintes aparelhos públicos: um posto de saúde, sem disponibilidade de medicamentos, que recebe visitas de um médico do município em períodos irregulares; uma Igreja católica e um cemitério, construídos na década de 1940 pelos poderes públicos; um salão, que apesar de ser construído em alvenaria, é conhecido como “palhoção”, onde se realizam os eventos coletivos, formal ou informalmente organizados; uma casa com amplo salão, que serve de sede à Associação de Moradores do Mocambo e um grande campo de futebol, onde os dois times do Mocambo recebem seus oponentes de cidades próximas.

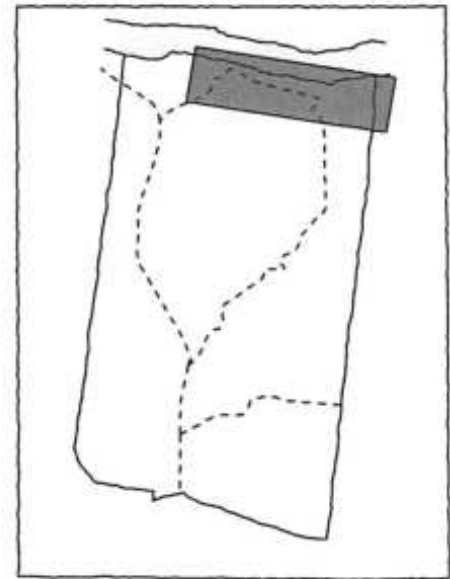
Existem ainda algumas “bodegas”, construídas em geral ao lado da casa de seus proprietários. Apenas parte das delas comércio regular, a maioria dependendo da eventual disponibilidade de recursos de seus proprietários para que ofereçam mercadorias. Como isso corresponde às oscilações econômicas partilhadas por esses comerciantes intermitentes e o conjunto de moradores do povoado, o funcionamento dessas bodegas temporárias acaba por corresponder às oscilações das condições do povoado como um todo, mais favoráveis no período de colheita dos anos de bom “inverno”. Apenas três dessas bodegas têm um funcionamento regular e apenas duas oferecem mais que bebida alcoólica.

quelaquer documento que homologasse oficialmente essa doação.

Croqui do povoado Mocambo



Mapa de localização



- Cercas atuais (2000)
- Limites das propriedades:
- A: Área Indígena Caiçara
 - B: Fazenda Rosa Cruz
 - C: Área do Estado
 - D: Fazenda Jaciobá
- ▭ Povoados desaparecidos: a: do Alto
b: do Jaciobá
- Áreas de uso coletivo: 1: Roça "da praia"
2: Roça da lagoa
3: Área do apício
- Construções atuais:
- 4: Sede da Fazenda Rosa Cruz
 - 5: Sede da Fazenda Jaciobá
 - 6: Igreja
 - 7: Sede da AMAM
 - 8: Escola Municipal
 - 9: Bar dos Egídio
 - 10: Campo de futebol
 - 11: Fileira de casas da rua de baixo
 - 12: Fileiras de casas da rua de cima
 - 13: Pedra do Badu
 - 14: "Bebedouro" - corredor para o gado
 - [I]: Portas d'água

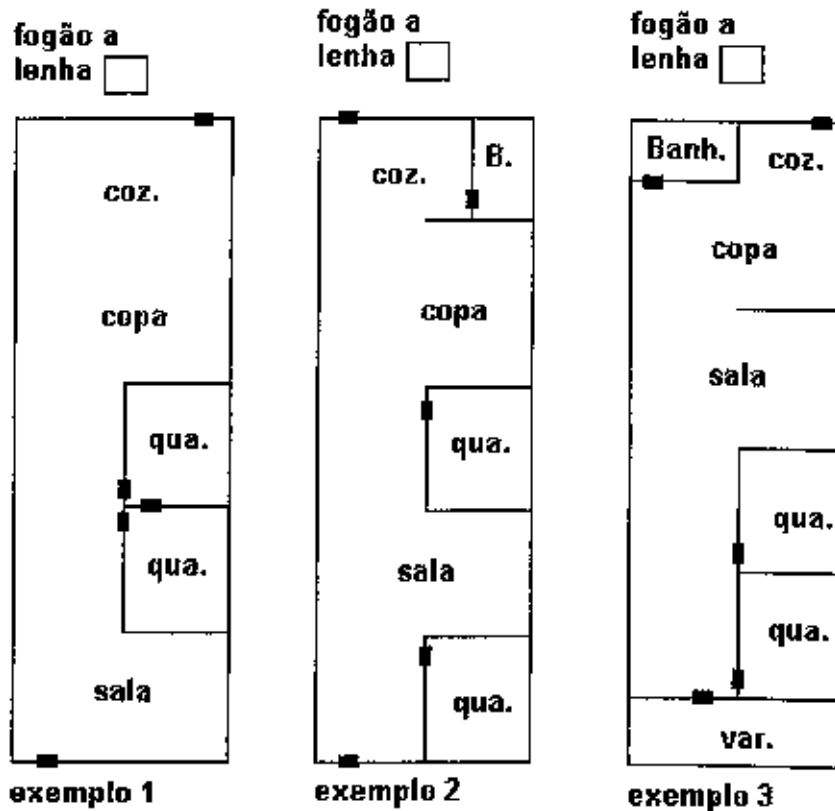
As casas têm, em regra que só muito raramente não é observada, cinco metros de frente por quinze de comprimento, contando com sala, dois quartos laterais, uma segunda sala, que fica no centro da casa e é usada para as refeições e uma cozinha também interna. Uma boa parte delas possui banheiros internos recentemente construídos e completam a cozinha interna com uma pequena cobertura externa, onde localizam o fogareiro à lenha e onde a maior parte da comida é preparada. São poucas as casas que possuem um tanque ou pia para lavagem de roupa e utensílios de cozinha, a maioria, como disse, servindo-se do rio. Boa parte delas ainda é feita de taipa, sem que o desenho descrito varie muito. Todas são forradas em telhas de barro. Não há água encanada, mas algumas residências providenciaram o conforto do banho de chuveiro, por meio da instalação de caixas d'água que são cheias por baldes, para o caso de visitas mais formais.

No fundo das casas, existe o quintal, cujas dimensões variam segundo sua localização no interior do povoado. Parte da primeira fileira de casas, da rua de baixo, e da segunda fileira, voltadas para a rua de cima, fazem fundos uma com as outras. Nesses casos, seus pequenos quintais formam um espaço contíguo, com cerca de três metros para cada casa, separados por uma cerca ou, mais raramente, por um muro. As outras casas da segunda fileira que não dão de fundos para as casas da primeira, tem seus quintais mais estendidos, ocupando o espaço que seria das casas da primeira fileira, e voltados na direção do rio. A terceira fileira de casas, cujos fundos dão para as "terras do estado", tem quintais bastante estendidos, com cerca de 15 metros, porque se beneficiam do espaço cercado destinado de uma quarta fileira de casas, aparentemente demarcado desde a doação das terras no final da década de 1940, como área de expansão do povoado. Metade desses quintais dá lugar a uma área doméstica, que conta com um eventual tanque, varal de roupas e o fogão a lenha. A segunda metade do quintal, originalmente pensado para uma futura expansão do povoado, é usada como local de guarda do rebanho (vacas, cabras ou ovelhas), como depósito de lixo e, na maioria das vezes, fica sem uso.

A construção de uma casa no Mocambo pode se dar ao modo tradicional, no caso das de taipa: o dono ou responsável ergue as "linhas" (as vigas de madeira), faz o trançado de ripas e convoca "um batalhão" para, em regime de mutirão, cobrir "de sopapo" as paredes (quando o barro mole recém-amassado é arremessado contra o trançado de ripas, recheando-o). Nesse caso, aquele que convida tem o compromisso implícito tanto de participar em outros convites, quanto de fornecer a bebida (invariavelmente água e cachaça) que regará o dia de trabalho e o almoço coletivo. Há ainda a possibilidade de que um grupo maior de pessoas, ou mesmo toda a comunidade, seja convidado a assentar o

chão da casa batendo a terra com os pés, durante uma noite de “samba de côco”. No dia seguinte, o chão de terra assemelha-se a um duro assoalho.

Exemplos da organização do espaço íntimo das residências no Mocambo



No caso das casas de alvenaria, já não há espaço para o trabalho em mutirão, ainda que outras formas de cooperação sejam possíveis. No total, na moeda vigente em meados do ano de 1999 (época em que o salário mínimo era de R\$ 100,00 e uma diária de trabalhador rural na região era de R\$5,00), a construção de uma casa de alvenaria custava em média R\$ 2.250,00. Cerca de um terço desse total era empregado no pagamento de profissionais especializados e semi-especializados, como pedreiro (diárias de R\$ 15,00), ajudante de pedreiro (diárias de R\$ 7,00) e carpinteiro (diárias de R\$ 20,00), e o restante em material de construção, parte adquirida no local, parte fora do povoado, em Pão de Açúcar.

Em 1997, finalmente, a modernização do sertão trouxe um benefício há muito esperado pelos moradores do Mocambo: a energia elétrica. Desde o início das obras da Hidrelétrica de Xingó, dez anos antes, esse era um desejo que havia se tornado aparentemente mais próximo. As últimas casas a serem construídas, desde meados da década de 1990, já apresentavam simplórias instalações elétricas, com as caixas de

transformador (vazias) e os interruptores de parede quase como adereços, símbolos da proximidade do futuro. O anúncio oficial de sua chegada, no entanto, era sempre adiado, até que em 1996, ano eleitoral, ele foi dado, provocando reação imediata na população. Alguns donos de bodega trocaram suas geladeiras a gás, alguns moradores compraram geladeiras ou televisores e vários deles instalaram antenas de TV. Até o mês de novembro daquele ano, haviam sido instalados os postes e luminárias públicas, esticados os fios e localizadas as caixas de luz, mas depois das eleições tudo foi paralisado, ao menos até a altura da casa da fazenda de Jaciobá. De propriedade do ex-governador de estado, Seixas Dória, e localizada a cerca de um quilômetro do povoado, lá a energia efetivamente chegou. O medo expresso pela população era de que fosse necessário esperar as eleições seguintes para que vissem finalmente a luz no Mocambo. Mas, em meados de 1997, finalmente, as noites do Mocambo perderiam suas estrelas, os namoros passariam a se dar aos olhos de todos, as conversas de calçada seriam substituídas pelas novelas e alguns mal-estares passariam a ser atribuídos à água gelada.

História

Reconhecida a paisagem do Mocambo, passemos à história. Como veremos com detalhe no próximo capítulo, a memória do Mocambo não nos apresenta uma narrativa histórica (ou mítica) sobre a *origem do grupo*, fornecendo-nos antes o que seria melhor descrito como uma narrativa sobre a *origem (mítica) da história do grupo*, isto é, aquela que começa com o seu processo de expropriação, este sim memorial e documentado. Foi o recurso à memória, já ordenada pela “história indígena”, conforme descrito no capítulo anterior, que permitiu à memória dos “negros” localizar o momento preciso dessa “origem” da história: a chegada de D. Pedro e a indistinção que o teria levado a doar terras aos índios imaginando contemplar uma população que ele teria avistado em primeiro lugar mas que, apesar de vizinha e igualmente pobre, não estava sob a administração missionária.

Aos poucos, depois de resolvidas algumas dúvidas iniciais, a parte do grupo de famílias politicamente mobilizadas do povoado do Mocambo, conseguiria chegar a uma versão de sua “origem”: as famílias negras da comunidade do Mocambo (que inclui o Ranchinho) são anteriores aos fazendeiros que repartiram oficialmente as terras e, aos poucos, levaram à dissolução dos “ranchos” ou “chiqueiros”. Estas são as designações alternativas dadas às formas tradicionais de uso do território por parte dos seus ancestrais camponeses-criadores-pescadores “livres”, constituídas por uma casa, um “chiqueiro”

cercado de “rama de catingueira trançada” (utilizado na criação de porcos, ovelhas e cabras) e uma pequena roça de subsistência, de feijão e milho. Tal conjunto normalmente era localizado próximo a alguma pequena “lagoa” de chuva, poços de pedra ou lajeados de extensões muito diferentes que, além de reservatório de água, serviam também como pilões, para maceração do milho, do arroz ou do sal. Ainda são claramente distinguíveis as concavidades nas pedras próximas aos restos das antigas casas, que serviam a esse uso. Esses “ranchos” passam a ser tomados, então, como os índices materiais de uma forma de ocupação permanente daqueles espaços, assim como de uma capacidade de produção e reprodução social relativamente autônoma, anteriores à instalação das fazendas de gado, a partir da segunda metade do século XIX.

Essa narrativa dá lugar à controvérsias históricas e memoriais. A população do Ranchinho, cuja origem é, justamente, um desses antigos “ranchos”, discorda frontalmente dessa versão. A história de suas terras, compradas de um antigo “bom patrão”, o dr. Luiz Tavares, encontra sua legitimidade não na anterioridade dos ranchos com relação às fazendas, mas justamente nos trabalhos prestados por sua família durante três gerações a uma das principais famílias de fazendeiros da região. Sua legitimidade encontra-se fundada justamente na compra e não na posse, na relação de trabalho e lealdade e não em uma autonomia, na justeza das ações do patrão e não no conflito com ele. Sua memória não busca (e não encontra) nenhuma “origem” independente ou anterior e, mais do que isso, como veremos no capítulo seguinte, ela reconhece na mobilização do Mocambo e na narrativa que ele constituiu sobre o grupo, uma negação da história e da atual autonomia do Ranchinho.

Há, portanto, uma inversão importante entre suas estratégias sociais e memoriais: a memória de uma liberdade ancestral proposta pelo Mocambo implica em uma aparente frustração da autonomia social e política do Ranchinho atual, da mesma forma que esta autonomia está fundada na memória de uma subordinação secular, que nega o atual projeto de emancipação territorial do Mocambo. Essa controvérsia memorial não pode, porém, ser *esclarecida* pela exegese da memória local, porque não se trata de um mal-conhecimento ou um mal-entendido, mas de um real confronto de interpretações solidamente baseado em posições sociais. Por isso, nós a deixaremos em suspenso por enquanto, até voltarmos à análise propriamente histórica da formação populacional e territorial do sertão sergipano do São Francisco. Avançaremos, a seguir, no plano das narrativas memoriais consolidadas e dotadas de um aparente consenso entre os dois povoados e suas famílias. Por meio dela é possível identificar três momentos críticos: os anos de 1920, os anos de 1950 e os anos

pós-1960.

Cercas

Como teria anunciado o Imperador, conta a memória histórica do Mocambo, tempos depois de sua visita à Ilha de São Pedro chegou o engenheiro que demarcaria as terras da missão indígena, conforme a regra vigente, em uma “légua em quadra”⁷. Além delas, o engenheiro tinha por função demarcar também todas as terras do São Francisco, a fim de regularizar ou instalar fazendas de gado. Assim foram delimitadas as fazendas do Araticum, do Mocambo, de Jaciobá e Floresta, de forma que o território desenhado pelos “chiqueiros” e pelas lagoas de arroz fosse emoldurado pelos limites de uma destas fazendas. Tem início, então, o “tempo da escravidão”. Como vão apoiar-se na data ainda estampada na fachada de uma dessas casas, calculam essa demarcação como próxima ao ano de 1884.

Essa narrativa, em realidade, compacta em um mesmo evento fatos que a documentação histórica mostra estarem dispersos no tempo. Como narra Dantas, ainda que a data exata não tenha sido recuperada, as terras da missão parecem ter sido demarcadas desde um ano próximo ao de 1700, dado que é deste ano o decreto imperial que garante a légua de terras aos índios e que já em 1745 os herdeiros do Morgado de Porto da Folha reclamam a anulação de tal doação (Dantas, 1980: 149). Depois de mais de cem anos entregue a diferentes administrações eclesiásticas e leigas, em 1849, dez anos antes da visita de D. Pedro II, a missão é entregue à administração de frei Doroteu, com o apoio do fazendeiro do Araticum, Cel. João Fernandes da Silva Tavares, diretor da aldeia a partir de 1850 (: 163).

Depois da visita imperial, o evento relativo às terras que aparece documentado é o aforamento das terras da missão. Com a morte do frei Doroteu em 1879, a Câmara Municipal pede ao imperador a incorporação ao seu patrimônio das terras do extinto aldeamento de São Pedro, a fim de acabar com as questões de terras que movimentavam aquela região. Ai sim, o governo imperial envia, por volta de 1882, um engenheiro para examinar os títulos das terras em litígio, inclusive da aldeia de São Pedro, levando a uma avaliação sobre o estado de mestiçagem em que se encontravam seus índios. A declaração da extinção do aldeamento teria que esperar até 1887, quando então suas terras passam à Câmara Municipal, que as põe em aforamento, sendo arrendadas em lotes, por diversos

⁷ Como dizia o alvará imperial de 23.11.1700, “Hei por bem, e mando que a cada uma Missão se dê uma légua de terra em quadra para a sustentação dos Índios e Missionários...” (citado em

fazendeiros, em 1888 (: 168). É desta época o início do domínio da família Brito sobre a Caiçara e sobre a Ilha de São Pedro.

O que essa documentação não esclarece, mas que é iluminado pela memória local, tanto do Mocambo quanto dos Xocó, é que, em função da diferença de metragem entre a légua antiga (6.600 mt) e a atual (6.000 mt), o Mocambo originalmente fez parte das terras do antigo aldeamento. Todos, negros e índios, concordam que o limite das terras da antiga missão indígena era a Pedra do Badú, no limite extremo das terras do Mocambo. O trecho que atualmente ficou excluído da área indígena e que deu origem à “área do estado” corresponde quase exatamente à diferença entre a antiga légua e a atual. Na memória do Mocambo, essa diferença, que passa despercebido na história indígena (mas que, como veremos adiante, foi recentemente reivindicada pelas atuais lideranças indígenas), é explicada pelo suposto erro de avaliação de D. Pedro II, que teria imaginado serem as famílias negras parte da missão.

Depois da extinção da missão e da fragmentação de suas terras, essa diferença foi diluída na mediada em que foi transformada em um dos lotes em que a aldeia foi repartida para ser arrendada por diferentes fazendeiros. No seu capítulo dedicado a “A Morte dos Índios”, Teixeira da Silva faz a relação dos contratos de aforamento a que as terras indígenas foram submetidas e localiza o arrendamento do “lote de terras na várzea do Mocambo” (Silva, 1981: 175-183). Esse lote tendo sido arrendado por José Antônio Seixas, provável nome do “capitão Zezé”⁸, tão marcante na memória do Mocambo.

Segundo o que se conta, na repartição familiar das terras dos Tavares, a parte conhecida como “família do Araticum”, capitaneada pelo Tenente Lino Tavares tomou posse do trecho a jusante da missão, enquanto a parte sob a liderança de Constantino Tavares, ficou com as terras a montante. A extensão dessas propriedades alcançava cerca de sete léguas terra adentro, encontrando-se logo assim que terminava a “légua em quadra” da missão⁹. Um estreito lote de um terço de légua de beira e légua e meia de fundo, colado ao novo limite das terras da missão, exatamente a área ocupada pelas famílias negras, coube ao conhecido “capitão Zezé”. Mas nenhum dos grandes

Dantas, 1980: 148),

8 Bisavô por parte de mãe do proprietário do Jaciobá e ex-governador do estado, Seixas Dória, provavelmente trata-se de José Antônio de Seixas, por sua vez, sobrinho da mulher do Cel. João Fernandes de Brito.

9 Para uma descrição detalhada desse momento e dos proprietários que vieram a se apossar das terras ver Dantas e Dallari (1980).

arrendatários nas terras da missão indígena destacados por Silva (incluindo o cel. João Fernandes de Brito e o citado José Antônio Seixas) constam dos livros de batismo de escravos, provavelmente por se utilizarem da mão de obra indígena e livre, sob o “sistema de meia”. Apenas três arrendatários menos destacados das mesmas terras têm seus nomes registrados naqueles livros: Belarmino Fernandes da Silva Tavares, com um batismo em 1867, de um casal de escravos; Clementino Fernandes da Silva Tavares, com um batismo, em 1873, de uma escrava solteira; e o cap. José Antônio de Souza e sua esposa, Maria Joaquina Dória, com oito batismos de um casal de escravos e três batismos de uma escrava solteira, entre 1856 e 1879. Depois dessa primeira repartição viriam outras, que a memória local busca organizar segundo a sucessão de gerações (cf. sua síntese nos três quadros a seguir).

A presença do “capitão Zezé” marcaria o primeiro momento do enquadramento e expropriação territorial daquele grupo de famílias, mas ainda permitiria certa continuidade com o formato anterior, na medida em que tais fazendas não eram cercadas e o “centro” continuava sendo apropriado de forma relativamente livre. O sr. Agenor, por exemplo, conta que o seu pai morava em um rancho (“chiqueiro”) no “centro”, mas contava com a casa de seu avô na beira de rio, onde o velho era meeiro do Juca Tavares. Nessa época, só as beiras de rio agricultáveis eram vistas como propriedade dos fazendeiros, enquanto todo o “centro” era tido como “terras de heréu”, onde existiam os ranchos e as miúncas criadas em regime de “solta”. E, mesmo na beira de rio, o regime de “meia” se impunha apenas sobre as culturas comercializáveis em larga escala, como o arroz e o algodão. Todo o milho e feijão plantado nas roças familiares e o peixe retirado das lagoas na época da colheita do arroz era “livre”, isto é, apropriado diretamente pelos meeiros.

Essa dinâmica entre “centro” e “beira” começou a ser finalmente inviabilizada a partir da década de 1920, quando da nova demarcação das terras, imposta pelo governo estadual, que veio acompanhada de posturas municipais de repressão às miúncas. Entre os anos de 1922 e 1923 os proprietários locais fizeram subir “os trilhos” de suas fazendas de beira de rio até o “centro”, recortando fisicamente com as cercas de arame as terras até então ocupadas pelos antigos posseiros. Como nesse momento de instalação das fazendas, tudo que ficasse do lado de dentro das suas cercas passava a ser considerado de propriedade do fazendeiro, tais demarcações significaram a expropriação tanto das plantações dos negros quanto de suas criações. Assim, as famílias negras passaram a estar limitadas aos 500 mt de beira do rio, em que plantavam em regime de meia com os proprietários. Esse era também o limite de subida do rio nas épocas de cheia. O resto

passou a ser terreno de pasto, cercado pelos proprietários seguintes, expropriando aquelas famílias de suas terras de uso comum.

A possibilidade de continuar com seus criatórios nas terras próximas ficou limitada àqueles que lograram passar à função de vaqueiros das fazendas ou aceitaram pagar arrendamento. De qualquer forma, um número muito reduzido, entre os quais estava o Velho Izebe, que assumiu as funções de vaqueiro da fazenda Jaciobá. Foi por meio dessa excepcionalidade que a família dos Rodrigues Couto logrou permanecer em seu trecho de terra no Ranchinho, além de manter uma casa na beira do rio, perpetuando o sistema “beira-centro”.

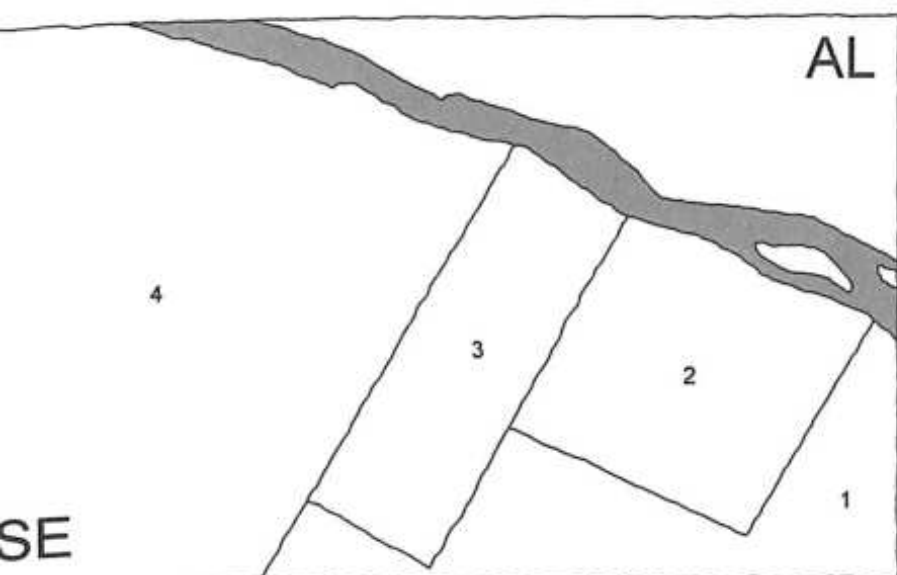
Para o caso dos arrendamentos, o sr. Agenor nos dá o exemplo de seu pai. Conta que Raul Dória¹⁰ teria dito para o empregado responsável pela subida do “trilho” que se a linha passasse por cima da casa do pai do sr. Agenor, que ele a “desmantelasse”. Por sorte, o trilho não passava por cima da casa de seu pai e ele continuou lá, mas “cativo”, sendo obrigado desfazer-se de sua roça, do seu lote de aproximadamente 50 cabras, de outras pequenas criações e da sua atividade de caça, com a qual complementava a renda familiar. Pouco depois, com o relaxamento das proibições e com o “consentimento” do proprietário para que “o povo continuasse pagando arrendamento”, seu pai ficou mais “liberto”. No início dos anos de 1930, no entanto, ele já não conseguia pagar o arrendamento e teve de abandonar o seu “rancho” e se mudar para a beira do rio, passando a morar na “rua do alto”.

A outra possibilidade de manter criatórios era a de interiorizarem ainda mais os “ranchos”, levando-os e às suas “soltas” para os trechos do “centro” localizados para além de onde iam os limites das fazendas sob o domínio direto dos fazendeiros. As cercas foram levantadas das margens até cerca de uma ou duas léguas, mas era economicamente impraticável a partir daí. Ainda que esse progressivo distanciamento alterasse substancialmente as condições de perpetuação do sistema “centro-beira”, as terras livres continuavam sendo buscadas e utilizadas em um “centro” cada vez mais distante¹¹.

10 Os moradores contam que a propriedade original do capitão Zezé foi desmembrada entre os seus herdeiros, que mais tarde venderam suas partes para a família Dória, que as reunificou, mantendo sua propriedade até aproximadamente 1930. Nessa época, tais terras passaram para Raul Dória, que se tornou dono das terras que vão desde a “porta d’água” (dentro da atual área indígena Xocó) até a fazenda Jaciobá. Este, por sua vez, as vendeu para o Luiz José que repartiu o terreno em quatro, sendo um deles adquirido pelo estado de Sergipe, que o repassou ao povoado.

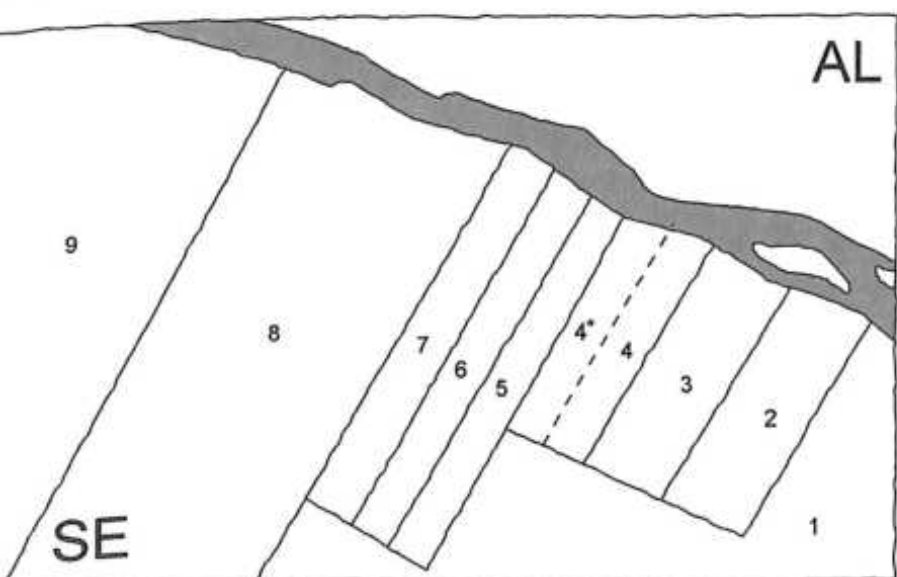
11 Alguns depoimentos colhidos por Vargas, dão uma medida aproximada desse espaço interior permanentemente aberto: “Até 1960 a situação do município permaneceu a mesma: um só

Quadro simplificado dos reordenamentos de propriedades



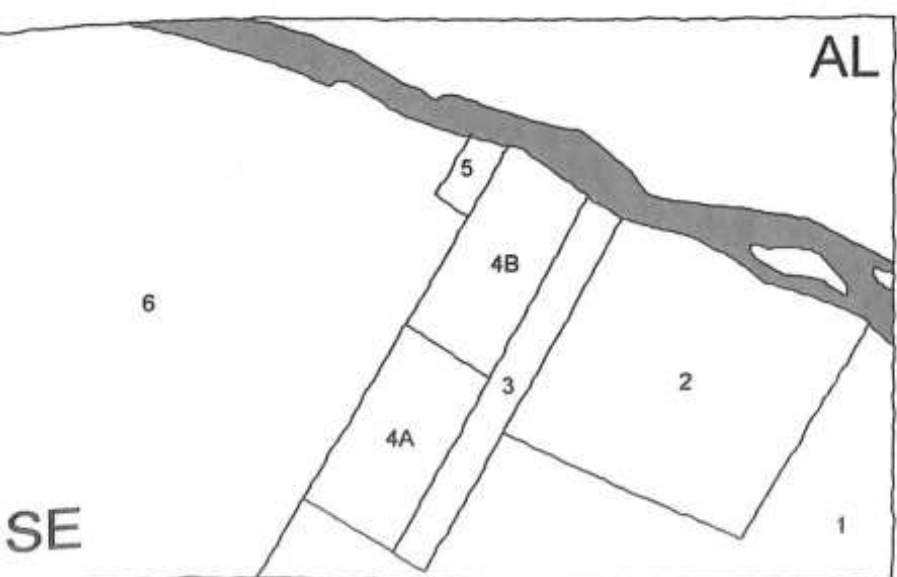
Época dos Avós

- 1: Família do Araticum (Tavares)
- 2: Cap. João Porfírio
- 3: Cap. Zezé
- 4: Cap. Constantino Tavares



Época dos Pais

- 1: Família dos Araticum
- 2: Fazenda Belém (Neto do João Porfírio)
- 3: Fazenda Caiçara (Neto do João Porfírio)
- 4: Fazenda do Surubim
(4* = Trecho tomado de Totinho Dória por seu sobrinho)
- 5: Padre Pinto
- 6: Zê de Seixas
- 7: Totinho Dória e depois Juca Tavares
- 8: Jaciobá, de Jovino Tavares
- 9: Floresta, de Mané Chaves



Época dos adultos atuais

- 1: Família Araticum
- 2: A.I. Caiçara
- 3: Fazenda São Geraldo, de José Gonçalves
- 4: Fazenda Mocambo, de Totinho Dória
- 5: Terras do Estado
- 6: Fazenda Jaciobá, de Juca Tavares e depois de Seixa Dória

OBS: 3 e 4 foram unificadas na década de 1960 por Darci Cardoso, como Fazenda São Francisco. Depois foram novamente desmembradas pelos seus herdeiros: Fazenda São Geraldo (3); Fazenda Rancho Bom (4B) e Fazenda Rosa Cruz (4A), mais tarde comprada por Paulo Monteiro

Trabalho

Em função das características topográficas da região, os núcleos residenciais foram situados nas beiras altas do rio, divididos pelas beiras altas segundo os troncos familiares. As famílias Izebe e Couto localizaram-se na fazenda Jaciobá; as famílias Piteca e Amâncio localizaram-se na fazenda Floresta (ou Pesqueira); e as famílias Lino (do Francisco do Alto) e Curinga situaram-se na fazenda do Mocambo (que inclui o trecho conhecido como Alto). Uma trova composta em 1945, por Baeta, neto do Francisco do Alto, fornece uma interessante definição da segmentação dos espaços das fazendas e suas populações:

“Enxu para tonelada,
Linda França para criar bode,
Ranchinho para negro feio e
Mocambo para fiar corda.
Caiçara para panela,
Jaciobá, ouro em pó,
Tapera, pedra de arraia,
onde mora toda canaia”

É interessante perceber como a trova delimita uma determinada região social, no interior da qual é possível partilhar de certa familiaridade e produzir uma classificação quase totêmica, de base produtiva. Vejamos: “Linda França” designava um trecho localizado após o Ranchinho, o tal “centro” mais remoto, para onde ainda era possível deslocar as “soltas” para as miúncas. “Tapera” era o antigo nome de Niterói, fazenda com a qual, apesar da proximidade e mesmo da sobreposição de proprietários, a população do Mocambo e do Ranchinho nunca estabeleceram uma relação de afinidade e que na trova, revela-se mesmo potencialmente conflituosa. A oposição entre “negro feio” e “ouro em pó” é uma clara referência à distribuição de gênero entre aquelas localidades.

“Tonelada” era o nome dado aos amarrados de madeira retirada da mata e destinada à fabricação de carvão. A retirada de madeira foi uma das atividades econômicas predominantes da população pobre da beira do São Francisco de Porto da Folha durante toda a primeira metade do século XX¹². Ao lado das “toneladas”, preparavam-se também as

¹² Além da frequência com que o tema aparece nas narrativas locais para o período dos anos de 1930 e 1950, existe o relato do prefeito de Porto da Folha que, por meio de um ofício ao governador do estado, de 1915, denuncia o aforamento das terras indígenas por preço vil, acrescentando que entre os benefícios dos arrendatários estava “a grande quantidade de lenha extrahida de seus mattos e que é vendida por bom preço para o consumo das fábricas” (citado em Silva, 1981: 181).

“sulipas”, que eram os cortes de madeira, nas dimensões de 2 m. x 20 cm. X 15 cm, utilizados como dormentes da ferrovia em construção a essa época. Um homem era capaz de produzir em média 4 “sulipas” por dia. Tanto as “toneladas” quanto as “sulipas” eram retiradas da mata do “centro” – Raul Dória, tentou, sem sucesso, impedir tais retiradas – e vendidas a comerciantes que as revendiam em Propriá. No Mocambo localizava-se o pequeno porto por onde eram embarcadas as “sulipas” e as “toneladas”, fazendo com que ali se acumulassem as funções de porto, centro comercial e núcleo manufatureiro de corda, marcando uma diferença fundamental com relação a Jaciobá e Ranchinho. Finalmente, a Caiçara também surge incluída nessa região social, mas classificada apenas por suas panelas de barro.

O arroz plantado nas lagoas não surge na toada provavelmente por ser a atividade comum a quase todos aqueles núcleos, à exceção de Enxu e Linda França. A sua forma de plantio e repartição permaneceu o mesmo até fins dos anos de 1980, quando o regime de águas do São Francisco foi alterado. Até então, o rio “repontava” (enchia) de outubro a novembro, “vazando” de abril a março, mês no qual começavam a plantação nas lagoas, enquanto o milho e o feijão eram plantados na terra encharcada que o rio havia deixado para trás. Cada meeiro plantava uma determinada quantidade de arroz, fornecida pelo fazendeiro de acordo com o tamanho de sua “posse”. O dono da terra cedia o trecho e emprestava as sementes, enquanto os posseiros entravam com todo o trabalho e os outros custos de produção. As “posses” eram marcadas por “extremas”, isto é “mourões” (varas de madeira) fincados no fundo da lagoa, com uma parte visível de cerca de 50 cm. acima da superfície. O tamanho das posses variava de acordo com o tamanho das famílias e determinava a quantidade de arroz cedida pelo proprietário das terras. Quando sobrava semente, elas eram redistribuídas entre os posseiros, sem envolver relação de compra e venda, mas na promessa de ser restituído na época da colheita.

Depois de semeado, o arroz era vigiado pelos meninos, que afastavam os bichos e pássaros, que eram muitos a essa época. Quando a plantação chegava a cerca de 30 cm de altura, era realizada a “primeira leira”, isto é, as mulheres iam trocar de lugar suas respectivas porções individuais, para que pudessem continuar a crescer em uma parte mais encharcada. A “segunda leira” ocorria quando o arroz chegava a uns 60 cm., repetindo-se o processo ainda no plano do trabalho individual, cada mulher a cuidar de sua própria cota familiar, mas agora já ocupando toda a lagoa. Era comum que as famílias eventualmente precisassem de ajuda para manter o tamanho de suas posses ou para conseguirem fazer a leira tão rápido quanto o regime das águas exigia. Na falta de mão de obra familiar para

isso, os trabalhos de plantio, vigia ou leira eram contratados aos excedentes de mão de obra das outras famílias, em troca de diárias. Depois disso vinha o trabalho coletivo, quando, maduro o arroz, a cada dia todos se reuniam para “fechar” uma posse. Nesse dia havia uma “beberagem” na casa do dono da posse, acompanhada do samba de côco, também conhecido pelos mais velhos como toré de samba (além deste, existia também o toré de xangô, que no Mocambo, “graças a Deus”, nunca houve).

Feita a colheita, o resultado de cada posse era estirado no chão e repartido ao meio, cabendo a metade “limpa” ao proprietário da terra, enquanto da metade do posseiro ainda era retirado o pagamento pelas sementes emprestadas e pelos empréstimos tomados ao fazendeiro em dinheiro (por vezes para pagar a diária de outros trabalhadores) ou em alimentos, ao longo do ano. Nesse momento o arroz dos posseiros era avaliado, em geral pela metade do preço de mercado, enquanto aos empréstimos eram acrescidos juros, normalmente de 100%. Depois de feitos tais acertos de contas, o arroz que sobrava para os posseiros, quando sobrava (e era comum que não sobrasse qualquer arroz, algumas vezes ficando o posseiro endividado), só poderia ser vendido para o proprietário, pelo preço que esse decidisse pagar.

No caso dos outros cultivos, como o feijão e o milho, eles eram “livres”, isto é, eram feitos por conta própria das famílias de trabalhadores, sem a necessidade de repartir seu produto com o dono das terras. O mesmo acontecia com o peixe que ficava encurtado dentro das lagoas, no momento em que elas eram esvaziadas.

Conquista e expropriação

As terras da beira do rio eram controladas pelos proprietários, que impunham uma série de restrições a seus moradores. Por volta de 1937, por exemplo, quando Agenor casou-se e decidiu construir a sua casa na rua do Alto, teve que enfrentar a oposição do mesmo Raul Dória que planejara destruir a casa de seu pai. Depois de ter estendido as linhas da casa e levantado as varetas de amarração para no dia seguinte enchê-la de barro. No dia seguinte, Agenor encontrou seu trabalho destruído por Raul Dória que, à noite, passou pelo local e descobriu o início de construção que ele não tinha autorizado. Além disso, ele ainda teria solicitado ao sargento da polícia responsável pela região que não permitisse a construção de novas casas. O sargento transmitiu o recado a Agenor, mas ao mesmo tempo lhe disse que ele, como autoridade, não faria nada contra a construção. Agenor chamou então os vizinhos e, em mutirão, “levantaram e taparam” a casa em um único dia, ao final do qual mataram um porco e “dançaram um samba de côco arretado”. Como nem as autoridades policiais nem o Raul Dória se manifestassem sobre o fato,

empolgado com seu próprio feito, o “pessoal tomou pulso” e “as casas cresceram”, dando origem aos arruados do Alto e do Mocambo.

Alguns anos mais tarde, seria justamente essa a área que o estado de Sergipe adquiriria para ser “liberta”. Dizer “liberto”, nesse caso, significa dizer que o trecho de terra em que o povoado se situava havia sido retirado dos limites das propriedades agrícolas ali instaladas, passando a ser livremente apossado para a instalação de moradias. Data desse momento a construção da Igreja, do cemitério e da antiga escola (pequeno prédio hoje fora de atividade), assim como parece ter sido definido o atual ordenamento das casas e do espaços de expansão do povoado. Essa demarcação se deu no governo de José Rollemberg Leite (1947-1951), simultaneamente à demarcação das “terras de heréu”, situadas cerca de duas léguas para o interior e conhecidas como as terras do antigo Morgado de Porto da Folha.

Novamente, surge a figura do engenheiro que, responsável pela demarcação das “terras de heréu”, também demarcou as “terras do estado”¹³. Essa é uma parte da história recente daqueles sertões que está por ser iniciada. O que sabem informar no Mocambo é que um senhor muito ligado à política e ao sindicato, conhecido na região como “Sinhozinho Bahia”, teria tido a iniciativa de reunir os trabalhadores em torno da idéia de repartir oficialmente e legalizar as terras conhecidas como do Araticum, antigas terras do Morgado de Porto da Folha, que se iniciavam a cerca de três léguas da beira – o tal “centro” recuado, de que falávamos – e que continuavam devolutas até o final dos anos de 1940.

Como resultado, todos aqueles que se apresentaram receberam quinhões de terras, que variaram segundo a extensão de suas famílias. Aqueles que tinham até dois filhos ganharam 50 tarefas e os que tinham três ou mais ganharam 100 tarefas. Essa repartição partiu da idéia de que as terras devolutas eram terras vazias, não sendo reconhecidas as posses que haviam se estabelecido sobre elas, na forma dos “ranchos” mais distantes, para os quais a população da beira havia conseguido transferir parte de suas miúças. Assim, mesmo entre aqueles que foram contemplados, muitos perderam casas, barragens, roças etc., por serem alocados em trechos que não eram aqueles que já ocupavam. Além disso, depois de investidos de suas propriedades, as dificuldades levaram a que muitos

¹³ Infelizmente não pudemos encontrar nenhuma referência a esse evento das “terras de heréu” na bibliografia compulsada e mesmo o levantamento cartorial realizado pelos órgãos oficiais à época da demarcação das terras do Mocambo não conseguiram localizar o ato legal que teria desapropriado e doado as “terras do estado”.

vendessem suas terras e, apesar do Sinhozinho Bahia ter recomendado não venderem para os alagoanos, “porque do norte nem o vento presta”, foi isso que ocorreu. Em pouco tempo, toda a mata havia sido destruída, toda a madeira havia sido retirada e tudo havia sido transformado em pasto.

Esse quadro ganha mais inteligibilidade se observarmos o contexto regional dos anos de 1950 e 60. A forte seca de 1958-1959 levou ao estabelecimento de um escritório do DENOCS (presente em Aracaju desde 1957) em N. S. da Glória no ano de 1960. Seu programa de construção de estradas e açudes (são 28 barragens construídas em 15 municípios, entre 1960 e 1964, cinco delas em Porto da Folha), levou à uma abrupta especulação em relação aquelas terras, até então marginais (Vargas, 1988: 56-60). Seus pequenos proprietários e posseiros, descapitalizados e debilitados pela seca dos anos anteriores, não conseguiriam manter suas propriedades e acabaram por vendê-las. Assim, boa parte das “terras de heréu” demarcadas e transformadas em pequenas propriedades no início da década, é incluída no processo geral de concentração de terras para formação de pastos que marca o início dos anos de 1960. As terras de heréu também passaram a ser requeridas pelas elites locais e do litoral, levando a uma forte mudança na estrutura fundiária da região (Porto da Folha, Poço Redondo e Canindé do São Francisco), cujas Câmaras Municipais passam a aprovar leis que reeditavam antigas proibições dos criatórios de miúncas em regime de solta em terras de domínio público. (:60)

Esse processo é completado em meados da década de 1960 com a criação dos incentivos estatais para o melhoramento do gado (sempre bovino) e a expansão dos pastos (Vargas, 1988: 65). Inicia-se aí o processo de pecuarização planejada da região, que seria aprofundado na década seguinte com o início de projetos governamentais regulares, como o Projeto Sertanejo (iniciado em 1976), cujo objetivo era justamente avançar sobre “a última fronteira de Sergipe” (:106), ocupando seus três municípios com pastos melhorados e beneficiando o estrato dos médios proprietários (:98). Como resultado, houve um enorme aumento dos pastos nos municípios sertanejos, estando Poço Redondo em primeiro e Porto da Folha em segundo lugar quanto a este crescimento. Ao observarmos o quadro abaixo, porém, percebemos que, apesar do brutal aumento observado em Poço Redondo, município mais novo e de incorporação ainda mais recente que Porto da Folha, é neste último que o crescimento total dos pastos esteve mais sustentado no crescimento dos pastos naturais, indicando uma ocupação por simples expansão territorial e desmatamento, sem maiores benefícios ou investimentos. Confirmando essa lógica, observamos também que Porto da Folha, apesar de ser o segundo no crescimento dos pastos, é apenas o quinto no

crescimento dos rebanhos para o mesmo período.

Crescimento das pastagens no sertão sergipano, 1960-1975

	1960 (em ha)			1975 (em ha)			1960-1975 (em %)		
	Natural	Plantada	Total	Natural	Plantada	Total	Natural	Plantada	Total
Poço Redondo	1.482	139	1.610	43.024	5.137	48.111	2.803	3.595	2.871
Porto da Folha	6.867	8.281	15.148	32.492	13.861	46.353	373	67	368
Sertão	65.997	14.170	80.167	148.798	82.189	230.985	125	480	188

Fonte: Vargas, 1988: 82

Voltando ao Mocambo, é também no início dos anos de 1960 que Luiz Tavares, proprietário das fazendas de Jaciobá e Florresta (Pesqueira), decide desfazer-se de suas propriedades. Ele refez suas cercas até a extensão de uma légua a partir do rio para vender as terras de beira, mais valorizadas, por inteiro, enquanto as terras que ficavam acima desse limite, foram repartidas por ele em pequenos trechos para serem vendidas aos pequenos agricultores, vários deles já apossados nelas. Foi assim que o João Izebe adquiriu a propriedade das terras do Ranchinho e, pelo mesmo motivo, as terras do território atualmente delimitado como do Mocambo se apresentam tão fracionadas entre pequenas propriedades.

As terras da beira de rio, por sua vez, Luiz Tavares as vendeu para Totoinho Dória, pai do atual Seixas Dória, que já era dono da fazenda Niterói. O novo proprietário imediatamente alterou as relações de trabalho estabelecidas. Primeiro, fez com que todos os cultivos em suas terras, e até mesmo o peixe recolhido na lagoa, passassem a estar subordinados ao mesmo "regime de meia" que já era imposto ao arroz. Depois, interessado nos incentivos estatais para a expansão e melhoria dos pastos, iniciou o processo de expulsão dos moradores, negando-lhes os trabalhos temporários que os proprietários anteriores ofereciam e, finalmente, proibindo o plantio nas lagoas de arroz e intensificando a repressão contra as pequenas criações. Se, parte das famílias do Jaciobá, já havia se retirado para ir trabalhar com o Luiz Tavares em sua fábrica de tecelagem em Propriá, as que permaneceram se viram em sérias dificuldades e começaram a se retirar de suas casas em busca de trabalho em outros lugares¹⁴.

14 Segundo depoimento colhido por Vargas, de um técnico governamental atuante na região na década de 1970, "...o PROTERRA facilitou muito o crédito e a compra de terras. Ele iniciou no começo dos anos 70 e atuou até tarde na região, principalmente Glória. Voltava-se para a

A cada família que saía, Totoinho Dória destruía as casas deixadas, como forma de inviabilizar a volta ou a ocupação das casas por outras famílias. Com isso, mesmo as famílias que conseguiram sobreviver mais tempo no local, em função de outros recursos, se viram isoladas entre os escombros de sua antiga vizinhança e também compelidas a abandonar as suas casas. A tendência natural era a de que buscassem abrigo no povoado do Mocambo e, de fato, no início dos anos de 1970 já não existiam casas nem no Jaciobá, nem na Floresta, nem mesmo no Alto, enquanto o Mocambo tinha praticamente dobrado de tamanho. No Mocambo, aquelas famílias encontravam as terras “livres” onde construir novas casas, a vizinhança em que podiam se apoiar, outras formas de trabalho, como o da corda, e o trabalho na última lagoa de arroz disponível naquelas beiras, localizada nas terras da fazenda do Mocambo, que a essa época também foram compradas por Darci Cardoso. Ainda que filho de uma família proveniente de outra região, Darci Cardoso nasceu e cresceu no Mocambo e fez parte do Mocambo até a idade adulta, quando, por meio do comércio local (vendia produtos da cidade dentro do povoado), do empreendimento na produção de cordas (trazia as fibras de caroá de Pernambuco para a população local fiar e depois ele vender em cidades próximas), conseguiu acumular recursos suficientes para investir no comércio urbano da sede do município. Por volta de 1960, ele voltaria, para realizar o desejo de tornar-se dono da fazenda Mocambo, que rebatizou como fazenda São Francisco, e onde passou a explorar a lagoa de arroz em regime de “meia” com as famílias do povoado.

Esse é um período de reordenamento das propriedades e à reorganização dos grupos sociais, tem significados distintos para a população que veio a configurar os atuais Mocambo e Ranchinho: conquista para uns e expropriação para outros. Isso tanto explica as divergências em torno da origem do grupo quanto terá desdobramentos posteriores, a partir do momento em que os “remanescentes” do Mocambo assumem a tarefa de submeter o seu território a um novo reordenamento – agora de forma a moldá-lo segundo sua própria imagem¹⁵. Como veremos, a assunção do rótulo de “remanescentes” passa menos por um consenso sobre os fatos do passado, que pelo acordo, ao menos tácito, sobre esse projeto de reorganização territorial, baseado em uma composição da imagem relativamente idealizada

mecanização de forma agressiva, pois a orientação era para a mudança da base produtiva: antes era mista com a caatinga, gado e lavoura de subsistência. Com o PROTERRA, a ordem era para a mecanização e a pecuarização e para não deixar nenhuma árvore [...] a política era deixar à disposição de elementos estranhos recursos para ‘intervir’ na área, o que favoreceu a venda de terras” (Vargas, 1998: 148).

que fazem do “tempo dos antigos” com as novas condições e dilemas que se lhe impõem hoje.

Um sertão de negros e índios

Paisagem

Por alguns dos seus caracteres fundamentais, a nossa paisagem rural – sabemos-lo já – data de épocas extremamente remotas. Mas houve uma condição primordial a respeitar, a fim de interpretarmos os raros documentos que permitem penetrar nessa gênese brumosa, de formos os problemas corretamente, de formarmos sequer uma idéia deles: tal condição foi observar, analisar a paisagem de hoje. E isso porque só ela podia propiciar as perspectivas de conjunto de que era necessário partir. (Bloch, 1993 [1941]: 44-45)

A memória do Mocambo não permite, como vimos, formular uma resposta imediata ao argumento da “improbabilidade histórica”. Concentrada nos anos posteriores à década de 1920, ela nos dá apenas alguns indícios sobre períodos anteriores. Mais (ou menos) que isso, ela se nos apresenta em franco litígio acerca das suas “origens”, fazendo com que as tentativas de reconstituição das formas sociais passadas que ocuparam aquele território tivessem que buscar outros apoios. Foi assim que nossa investigação chegou até a noção de paisagem histórica e o argumento do laudo pôde assumir a forma de uma crítica histórica, etnograficamente orientada, ao modelo do “quilombo sergipano”. A luz da paisagem deveria permitir revelar a precariedade de uma imagem idealizada e confusa do passado, sustentada em documentos que, ao mesmo tempo em que revelavam uma parte da realidade, obscureciam outras. Por meio dessa idéia, retornei, então, ao silêncio da memória do Mocambo e às sombras da historiografia sobre quilombos, buscando na paisagem o que, em termos jurídicos, é conhecido como “o benefício da dúvida”, com relação à quase sentença da “improbabilidade histórica”.

Antes de continuar, porém, é preciso notar, criticamente, que, tendo em vista a natureza prática do trabalho que me foi solicitado – um “laudo antropológico”, variação da “perícia técnica” solicitada nos procedimentos judiciais – parte do argumento que veio alimentar o texto acabou por aproximar-se dos procedimentos da jurisprudência, pautados na “controvérsia”. Curiosamente, isso nos aproxima do que alguns meta-historiadores têm

¹⁵ Matéria do capítulo quinto.

apontado como uma marca de origem do método histórico moderno: a “proximidade da função do historiador com a do advogado [...] enquanto afirma seus intermitentes desacordos com os objetivos deste”, forma uma “estrutura de cumplicidade e de repúdio que parece estar implícita no desenvolvimento da historiografia profissional” (Bann, 1994 : 38). O lugar atribuído à etnografia nos “laudos antropológicos” e que foi, de certa forma, reivindicado por parte dos profissionais da área, apesar de alguns deles recusarem o procedimento histórico, criou um contexto de produção e atuação profissional semelhante: nos laudos antropológicos, frente aos conflitos e interesses que estão em jogo, o antropólogo também se vê envolvido com o “método controverso”, com a “questão do julgamento” e com o “problema da prova”, entre outros protocolos do direito. Aqui também percebemos uma “estrutura de cumplicidade e repúdio” entre a etnografia de um lado, e a história e o direito, agora reunidos num mesmo lado.

Mas, se o argumento pelo “benefício da dúvida” pagava um tributo a esse novo contexto, ele também desempenhava uma função epistemológica. Parecia necessário e possível realizar uma crítica interna daquela postura que, fundada em um modelo de “quilombo sergipano”, afirmava quase como um *a priori* a irrelevância ou improbabilidade histórica das comunidades negras sertanejas, ao mesmo tempo em que se alimentava e alimentava a idéia de uma “falsificação” ideológica. Devia ficar claro que a questão deveria ser colocada em outros termos, não só pela força de um argumento de autoridade (antropológica)¹⁶, que descartasse o historicismo do senso comum, mas pela problematização dos seus pressupostos. Assim, na análise do Mocambo, passava a ser interessante integrar não só os documentos do passado, mas os indícios trazidos por sua paisagem e a própria realidade criada ou iluminada por meio de sua mobilização.

Começemos pela paisagem mais ampla, para depois voltar à do próprio Mocambo. A divulgação do conflito na imprensa e o interesse despertado sobre o tema tanto em políticos profissionais quanto em entidades da sociedade civil e do movimento negro, especificamente, trouxeram à tona a possibilidade de que o Mocambo, primeira comunidade remanescente de quilombos do estado, não fosse a única. Acompanhando de perto a sugestão levantada por Severo D’Acelino com relação à existência de inúmeros “quilombos agrícolas” em Sergipe, “pouco conhecidos e ainda não mapeados”, mas de

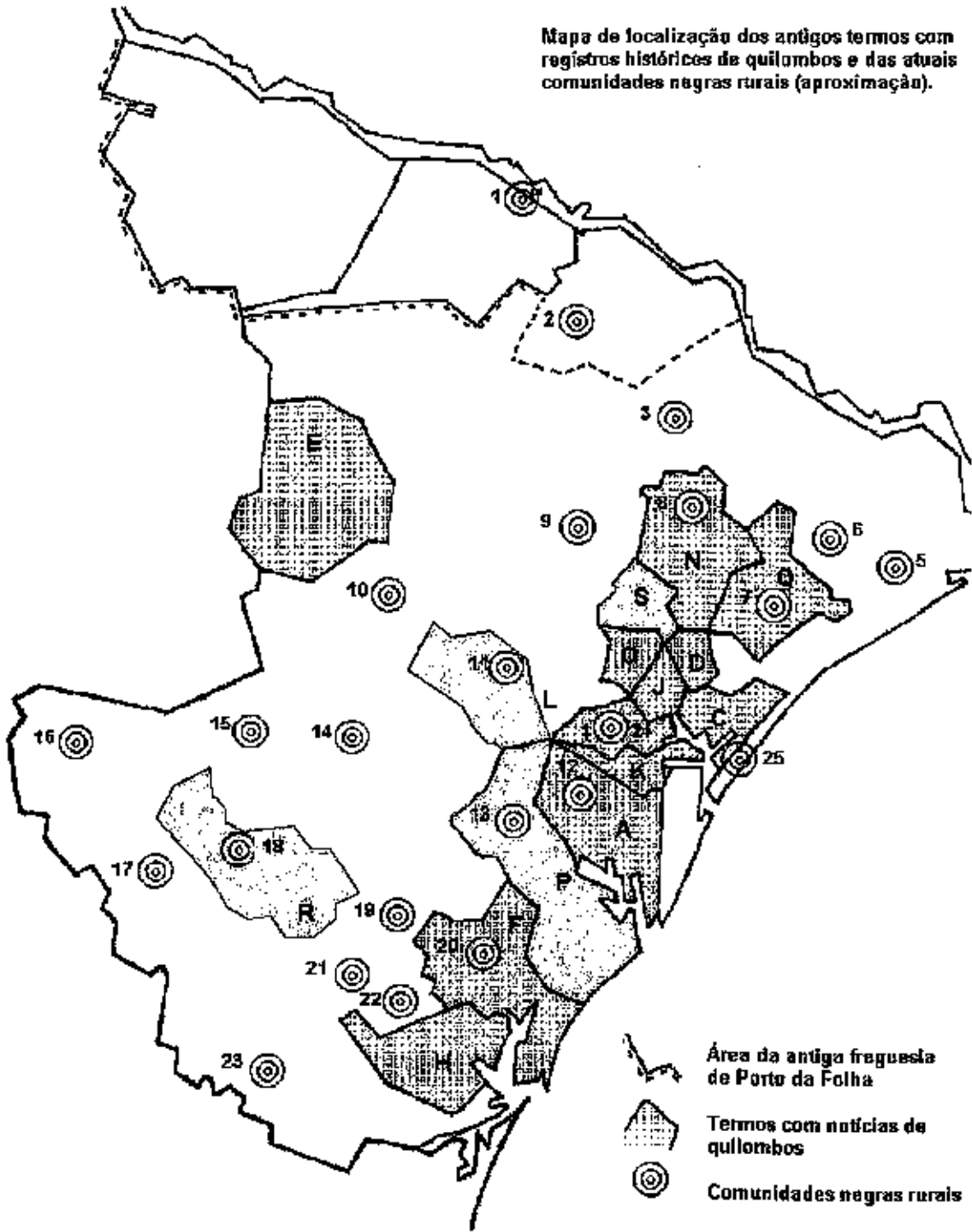
16 Afinal, como buscamos explorar no capítulo 1, aquela autoridade atribuída ao discurso antropológico era, ela mesma, histórica e conjuntural, na medida em derivava de um acordo tácito entre as pessoas que ocupavam os lugares de execução das políticas públicas dirigidas ao tema e não de qualquer regra de interpretação claramente estabelecida e consolidada.

“grande projeção”, iniciaram-se os primeiros ensaios de uma listagem das comunidades negras rurais do estado. O conhecimento empírico da militância negra e do movimento folclorista, ainda vivo em Sergipe, levaram a uma enumeração relativamente confiável de comunidades rurais marcadas pela predominância de uma população negra e/ou pela presença de um “folclore negro”. Assim, ainda em 1995, pude montar um esboço de mapa de localização das “comunidades negras rurais contemporâneas”¹⁷, na busca da “paisagem” a partir da qual seria possível “inquirir os raros documentos”, assim como o tema da “improbabilidade”.

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

17 A lista das “comunidades” e seus municípios, à qual a numeração do mapa a seguir corresponde, foi obtida através de entrevistas com a equipe da SACI e com Severo D’Acelino. Seria útil a conferência das informações que deram origem a essa lista, mas isso implicaria em uma pesquisa extensa, ainda inexistente no estado. Tais informações devem ser creditadas, portanto, ao movimento negro, ainda que sua projeção no mapa seja de minha inteira responsabilidade.

Mapa de localização dos antigos termos com registros históricos de quilombos e das atuais comunidades negras rurais (aproximação).



A primeira observação a se fazer sobre essa lista é a dispersão em que tais comunidades encontram-se pelo sertão, sendo francamente minoritárias aquelas localizadas na região em que prevaleceram as grandes propriedades canavieiras, os engenhos de açúcar e as usinas de álcool, largamente sustentadas pelo trabalho escravo ou ex-escravo. A maioria das comunidades localiza-se justamente em uma região de predomínio histórico do gado e de ausência de um processo de colonização regular. Se a essa primeira lista juntarmos a lista e localização dos “termos” (repartições provinciais correspondentes aos atuais municípios) para os quais encontramos registros históricos de quilombos e/ou eventos relacionados à rebeldia escrava¹⁸, uma segunda observação torna-se possível: projetadas sobre o mapa, tais listas apontam para um deslocamento espacial, segundo o qual as “comunidades negras rurais” tenderiam a se interiorizar com relação aos termos nos quais havia sido registrada a presença de quilombos.

A “improbabilidade histórica” do Mocambo ganha, com isso, contornos mais amplos. Será necessário explorar, então, as razões pelas quais o registro de comunidades rurais que permaneceram ou tornaram-se cultural e/ou fenotipicamente identificadas como negras está deslocado com relação à região em que o trabalho escravo prevaleceu, da mesma forma que as razões porque o sertão não possui registros históricos sobre quilombos ou rebeldia escrava correspondente à incidência de tais comunidades no presente. Uma resposta a essas questões passa justamente por colocar em perspectiva os documentos que registram tais quilombos, revoltas e insurreições. Como os registros históricos fazem parte de um determinado contexto ou “situação de comunicação” e a imagem que eles produzem está inevitavelmente presa ao universo de informações que aquela situação de comunicação havia previsto, a primeira tarefa do pesquisador deve ser o reconhecimento dos limites ou do enquadramento a que essa imagem respeita, assim como do tanto de realidade que lhe escapa.

18 A identificação desses Termos encontra-se no quadro a seguir. Ele não foi montado a partir de um levantamento documental e bibliográfico exaustivo, sendo pensado apenas como uma forma de disponibilizar ao leitor uma visão de conjunto das informações imediatamente disponíveis por meio da consulta a alguns textos e a um conjunto de fontes primárias de fácil acesso. A lista completa, com as referências das notícias encontra-se no anexo ao final do capítulo.

História

O modelo do "quilombo sergipano" em cheque

Voltemo-nos, então, às informações sobre a ocorrência de quilombos e revoltas escravas em Sergipe, complementando-as com dados trazido da consulta aos relatórios de Presidentes de província. Esta compilação permite construir um diagrama com a incidência de registros sobre formas de resistência escrava que estavam associadas ao campo semântico da categoria *quilombo* para a província de Sergipe durante o século XIX.

Por meio deste diagrama (a lista de notícias com suas fontes segue em anexo ao final do capítulo), é possível tecer considerações de duas ordens. Primeiro, ele revela um acirramento das formas de resistência escrava a partir da segunda metade do século, quando elas passam a se repetir ou ganhar continuidade em algumas vilas 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, em especial Rosário e Laranjeiras, mas também em Itabaiana, Capela e Divina Pastora, onde se concentravam os engenhos de açúcar e, por isso, os plantéis de escravos e a circulação de riqueza. As informações apresentadas neste quadro manifestam, portanto, o mesmo problema presente na documentação em geral sobre formas de resistência escrava. Ainda que seja fundamental um trabalho de pesquisa histórica 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 movimentos tão perigosos para a ordem instituída como os dos grupos de negros socialmente autonomizados.

A ênfase exclusiva nas formas móveis e predominantemente predadoras, que Clóvis Moura toma como "a" forma que os quilombos assumiram em Sergipe, parece poder ser explicada pelo fato dos registros documentais fazerem referência exclusiva, como vimos, a uma faixa territorial bastante precisa, a zona da mata canavieira, região de maior importância econômica e política¹⁹. O perigo de acompanhar tão de perto interpretações e diagnósticos de época, em lugar de tomá-los como objeto de análise, é o de atribuir um caráter de *fato* ou *dado bruto* ao que na verdade são narrativas interessadas e contextuais. O modelo do "quilombo sergipano" descreve, no máximo, como o fenômeno se manifestou predominantemente na Zona da Mata sergipana.

19 O relatório do presidente de província de 1860 afirmava que três quartos da renda da província passavam pelas cidades da capital, de Laranjeiras e Maroim (RPP, 1860, título "Economia e

Quadro demonstrativo das notícias sobre resistência escrava em Sergipe - séc. XIX																		
Ano:	A	B	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S
1808	X																	
1809		X																
1815	X																	
1823																		
1824			X															
1825				X														
1827 ²⁰	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
1828					X													
1831						X												
1835							X	X	X									
1837								X		X								
1848	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
1849			X							X	X		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					X						X		X		
1873			X										X	X		X		
1874			X										X				X	
1876			X					X	X				X	X				
1882													X					
1887									X				X	X				
1888									X									X
	A	B	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S

Relação das Villas indicadas no levantamento:

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

A leitura dos relatórios de presidente de província de Sergipe ao longo do período entre 1850 e 1888 permite destacar um outro aspecto crítico destes registros que é complementar às nossas observações: 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 especialmente grave. 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

Obras”).

²⁰ As ocorrências de 1827 (Nunes, 1978) e 1848 (Santos, 1992) diziam respeito às tentativas de insurreição geral de escravos em “vários pontos da província”, que reproduzia muito aproximadamente, os boatos que circulavam na capital, São Cristóvão, no ano de 1808, de que faz o relato Lima Jr (1985).

afirmava que este “foi o assunto que mais prendeu minha atenção, que descortinava o grande alcance que poderia tomar tais movimentos na quadra espinhosa, que atravessamos. As diversas e repetidas reclamações que se me faziam para que fossem batidos tais centros de crimes, não passaram despercebidas...” (RPR de 1867: 21 de janeiro). Alguns anos depois, outra dessas autoridades afirmava que “vem de longa época a existência dos quilombos em diversos pontos da província. Reunidos em grupos nos termos de Laranjeiras, Divina Pastora, Rosário, Capela e Japatuba, os quilomboas são uma constante ameaça a segurança individual de propriedade...”²¹.

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 - coincidente com surtos de cólera e outras epidemias - faz com que, em seus pronunciamentos, essas 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” (Lefebvre, 1979)²²: “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...”²³. O registro destes grupos estava, portanto, estritamente vinculado ao perigo imediato que eles representavam à classe proprietária e não ao simples fato de existirem. Nos relatórios de presidente de província deste período fica claro que as ações contra “quilombos”, “calhambolas”, “escravos fugidos” etc., não consistiam em uma 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, urgentes ou importantes, dadas as enormes e insistentemente reclamadas deficiências das forças policiais estaduais.

Todo o século XIX parece estar marcado pela precariedade das “forças públicas”. Ainda assustado com a ameaça de levante geral dos “escravos gêges”, que afinal não se realizara no natal de 1808, para quando era esperado, Mesquita Pimentel ordenou ao Ouvidor da Comarca a abertura de uma devassa, dando ciência de tudo ao governo da Bahia e acrescentando que, se o plano dos conjurados vingasse, “com certeza teriam sido vitoriosos porquanto o governo só dispunha então de seis libras de pólvora apenas, única

²¹ Relatório de Presidente de Província de Sergipe, 01.03.1873.

²² Vejam os relatos de insurreição generalizada de escravos, sempre previstas para a noite de natal, que mobilizaram as autoridades nos anos de 1808 (Lima Jr., 1985), 1927 (Nunes, 1978) e 1848 (Santos, 1992).

existente na cidade, comprada em uma venda" (Lima Jr, 1985). Se na primeira metade do século XIX as autoridades tiveram que se ver principalmente com a rebeldia das próprias elites, ocorrendo aos violentos embates que se estabeleceram entre grandes proprietários canavieiros e comerciantes portugueses de um lado e grandes proprietários rurais e a classe média mulata e antilusitana de outro (Nunes, 1978 e Oliva, 1991), nos anos seguintes o perigo trazido pelas classes subalternas voltaria a revelar a falta de aparelhos suficientes para a manutenção da ordem pública, mesmo no cotidiano do litoral. Em 1850, o relatório anual do presidente de província de Sergipe apontava a ausência de uma organização regular das "forças públicas", às quais faltavam fardamento, disciplina e armamento: a capital era o único "termo" que oferecia "alguma pequena segurança". O relatório encerrava o quadro de forma calamitosa, ao citar a negligência das autoridades policiais dos outros "termos", a falta de juizes letrados e a impunidade e corrupção dos tribunais criminais²⁴. Dez anos depois, em função da crise financeira por que passava a província, mesmo reconhecendo "que o número de praças atual não é suficiente para as necessidades do serviço" o seu presidente dizia ver-se "contudo obrigado a pedir a diminuição das praças do mesmo corpo, como meio de poder fazer face às despesas da província"²⁵. Na década seguinte, as queixas repetiam-se da mesma forma, considerando o relatório anual do presidente, "insignificante a força pública da província, principalmente depois da nova reforma da Guarda Nacional", contando com um efetivo de 317 policiais, que deveriam dar conta de suas 11 Comarcas. Algumas delas, como a de Propriá, de enorme extensão, já que na época compreendia todo o sertão do vale do São Francisco.

Isso permite imaginar que a frágil presença, mas da atuação mais constante, das "forças públicas" na Zona da Mata, contraposta à vastidão dos sertões (que começavam a partir de dez léguas do litoral), parece ter funcionado como uma força dispersiva de indivíduos, famílias e grupos negros fugidos ou libertos. Os "libertos" estando aí incluídos por não faltarem notícias de negros e pardos livres em revolta contra as ameaças reais ou imaginárias de reescravização (Mott, 1986; Freire, 1977; Lima Jr, 1985). Entre 1826 e 1827, por exemplo, foram as notícias sobre a abolição do tráfico negreiro na Inglaterra e a possibilidade dela se estender ao Brasil que produziram os boatos sobre a reescravização de pardos e mestiços em geral, levando o pânico à população branca, em especial lusitana,

²³ Relatório de Presidente de Província de Sergipe, 01.03.1876.

²⁴ Relatório do Presidente de Província de Sergipe, 1850, título "Força Pública e Corpo Policial".

²⁵ Relatório de Presidente de Província de Sergipe, 1860, título "Força Pública e Corpo Policial".

ameaçada por uma sedição que prometia enforcar a todos na noite de natal (Nunes, 1978: 124). O “estado de liberdade” não estava assegurado nem a uns nem a outros, nem mesmo depois de 1888, permanecendo um significativo estado de tensão, vigilância e “resistência” também naqueles juridicamente designados como “livres”. Ilustrativo disso é a referência às perturbações da ordem pública na Vila de Porto da Folha por ocasião da publicação do regulamento do registro de nascimentos e de óbitos, cuja aplicação, a população tentara impedir²⁶.

As regiões interiores, os sertões, para os quais não são encontrados com a mesma facilidade registros da existência de grupos fugidos ou forros, móveis ou não, eram as regiões que melhores condições ofereciam para a instalação de grupos sociais marginalizados e para sua perpetuação em unidades territoriais dotadas de alguma estabilidade. Quando estes grupos afastavam-se da zona canavieira ou geravam outras formas de subsistência que não os assaltos às estradas e engenhos, eles saíam do raio de atenção das autoridades e sofriam um deslocamento nas suas formas de classificação. A concentração das notícias sobre quilombos nas vilas citadas acima, todas da Zona da Mata, e no período próximo à década de 1860, explica-se não só porque aí se concentravam as grandes plantações de cana, os engenhos e, portanto, os maiores plantéis de escravos. Explica-se também porque nesta região e neste período a agitação popular se fazia especialmente ameaçadora, levando a que qualquer movimentação de escravos pudesse ser vista como um foco que deveria ser combatido e cujo combate deveria ser divulgado. Fora desta época e desta região, as autoridades oficiais e sua frágil força policial mal tomavam conhecimento, e menos ainda faziam registro, do que se passava. Isso nos faz retornar ao tema do modelo de “quilombo sergipano”.

As concepções correntes sobre o fenômeno dos quilombos no Brasil têm sido muito influenciadas por o que já foi chamado de “modelo Palmares”: a imaginação do quilombo típico como um Estado africano no Brasil, dotado de um sistema produtivo bem articulado, autônomo e combativo, que impõe guerra à ordem instituída.

Em oposição a esse modelo, no caso de Sergipe, Clóvis Moura surpreendeu-se com o registro histórico sistemático de uma outra forma de organização dos quilombos, que ele converteu em um outro *modelo* - dado que simetricamente oposto ao primeiro - que, como vimos, tornou-se dominante sobre um senso comum historiográfico local. Tal modelo

²⁶ Relatório de Presidente de Província de Sergipe, 1852, título “Segurança Pública e de Propriedade”.

descreve os quilombos de Sergipe como minúsculos grupos nômades e fluidos, sem qualquer organização produtiva estruturada, sustentados em uma economia predatória - assaltos às fazendas, estradas e incursões às cidades - que, apesar de também serem combativos, em lugar de negarem a ordem escravista, sobreviviam dela, na medida em que dependiam tanto do assalto a ela, quanto da solidariedade e proteção das senzalas.

A sugestão de modelos tão contraditórios é resultado justamente da natureza *operacional* da definição colonial e imperial dada aos quilombos (Almeida, 1996), cuja largueza se justificava pelo interesse repressivo a que ela respondia: sua frouxidão pragmática buscava justamente incluir o maior número possível de situações. O uso do termo nunca teve um interesse descritivo, mas antes de tudo classificatório, delimitando um objeto que, em realidade, incluía diversas formações sociais muito diferentes entre si. Enfim, o “quilombo” é uma daquelas categorias classificatórias que respondem à necessidade do Estado de produzir *unidades genéricas de classificação para a intervenção e o controle social*, que variaram segundo as necessidades desse controle, independentemente da diversidade real dos objetos classificados.

Aqueles dois modelos simétricos são, em realidade, tipos ideais e extremos, que puderam ser “documentados” porque impuseram a necessidade de intervenção e de controle por parte do Estado. Um por ameaçar se opor a ele em seus próprios termos, na forma de um Estado rebelde, o outro por sobreviver a partir dele, causando-lhe prejuízos constantes, além daquele representado pela própria fuga. Entre esses extremos, porém, parece haver um contínuo de variações, um *outro lugar lógico*, que não desenha um modelo, mas um anti-modelo, no qual estão incluídas situações possivelmente muito distintas, mas que coincidem no fato de não terem sido documentadas pelos aparelhos de Estado. Por oposição à visibilidade que os *modelos* extremos e ideais alcançaram, o campo de variações concretas que se encontra entre eles tendeu a ser invisível, não só como uma estratégia de sobrevivência por parte dos próprios ex-escravos, mas também em função de uma certa administração de recursos dos aparelhos de classificação e controle.

Tais formas eram tão interiorizadas pelo território quanto pouco ameaçadoras à ordem vigente, podendo, pelo contrário, servir-lhe, em algum nível. Apesar de contrariarem as estratégias de produção e reprodução das elites agrícolas canavieiras do litoral - que desde imediatamente após a proibição do tráfico de escravos, na década de 1850, se ressentiam da “falta de braços” - elas podiam ser funcionais às estratégias de expansão territorial dos senhores de gado pelo sertão interior, que muitas vezes eram os mesmos donos dos engenhos do litoral. De forma não planejada, a falta de recursos das

“forças públicas” acabava por encontrar uma complementaridade sistêmica com a expansão territorial, que tinha nos movimentos de interiorização da população social e economicamente marginal um recurso estratégico, como veremos nos tópicos a seguir. Por meio do jogo entre “negociação e conflito” (Silva e Reis, 1989), fora do qual a idéia de “resistência” é um artefato ideológico mítico e mesmo perverso, uma grande faixa de grupos pôde manter-se invisível à documentação histórica (produzida pelos aparelhos de repressão), ainda que tenham assumido um importante papel como desbravadores dos sertões, por meio do avanço das fazendas de gado, quando então ressurgem como homens livres pobres, agregados, meeiros, arrendatários etc.

População, quantidades e qualidades

O sertão sergipano manter-se-ia como uma região isolada social, econômica e politicamente até um período bastante tardio – um “território marginal” segundo Salomão (1981) – permitindo a manutenção de uma população indígena relativamente numerosa e estável ao longo de todo o século XIX e de um campesinato pobre que dispunha das terras da região de forma comunal e ou em regime de “soltas”. Nesse item analisaremos os dados disponíveis sobre a formação populacional do sertão, inquirindo as “qualidades” desse campesinato pobre, mas também a *subjetividade* dos documentos históricos (justamente aqueles que parecem ser os mais objetivos, os recenseamentos populacionais), que condicionam as leituras *objetivas* que se fazem a partir deles.

A situação de isolamento e marginalidade que dominava a região até meados do século é ilustrado pela “Carta Corográfica para a Divisão das Comarcas, Termos e Municípios da província de Sergipe Del Rey...” de 1844 (a mais antiga localizada na Biblioteca Nacional), montada a partir das cartas “mais exatas que existem hoje”. Essa carta, sintomaticamente, cobre apenas a faixa de 50 ou 60 km a partir do litoral (aproximadamente dez léguas), deixando depois disso um vazio quase absoluto de informações, pontuado apenas pela referência a uma ou outra grande serra²⁷. A região que nos interessa localiza-se a cerca de 140 km do litoral e a Comarca a que ela corresponde, de Porto da Folha, representava, entre os anos de 1802 e 1829, no máximo 3% da população de todo o sertão do São Francisco. As quatro Comarcas em que esse sertão era dividido – Propriá, Pacatuba, Vila Nova e Porto da Folha – oscilaram, por sua vez, para o

27 Paralelamente ao longo trecho do sertão de Porto da Folha, o cartógrafo registra inúmeras pequenas localidades nas margens opostas do estado de Alagoas (que não figurava entre os seus objetivos registrar), como uma espécie de ênfase ou confirmação daquele “vazio demográfico” sergipano, desde as margens do rio até todo o interior.

mesmo período, entre 13 e 17% da população total da província.

Isso permite caracterizar a Comarca de Porto da Folha como a menor e menos relevante dentro da região menos privilegiada de uma província que passa todo o seu primeiro século de existência, sob o signo da decadência açucareira: a primeira metade dele, marcada pela crise política; a segunda, pela crise econômica. Ainda que o tratamento dos dados demográficos disponíveis exija grandes exercícios interpretativos, dada a precariedade dos registros realizados à época na região, o cálculo da densidade populacional do sertão revela uma demografia extremamente rarefeita, que não apontar qualquer imperativo para a intensificação do uso da terra ou das técnicas de cultivo. Ela variou de menos de um habitante por km² em 1849 a apenas 4,9 habitantes por km² em 1920, crescendo segundo um ritmo próprio, alheio às oscilações populacionais observadas na região Nordeste e até mesmo na província (Silva, 1981: 114-127).

Quanto às suas classificações de cor e situação jurídica, essa população apresentava também um padrão diferente ao da Capitania: em 1802 os pardos eram a categoria de maior representatividade na população total, enquanto os pretos eram os menos numerosos. Mott demonstra que a tendência geral desta relação entre as categorias se acentuou ao longo da primeira metade do século, quando os pardos passam de 44,7% (1802) para 54,6% (1825) da população total da região, justificando a presença de ao menos um importante “foco revolucionário que batalhava pela igualdade racial, tendo como liderança um grupo de pardos” (Mott, 1986:76-78). Quanto à sua composição jurídica, se isolarmos as categorias que compreendiam apenas os chamados “homens de cor”, chegamos a seguinte proporção:

“Homens de cor” no sertão do São Francisco, 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: Recenseamento de 1825, citado em Mott, 1986

Ou seja, 72.4% das “pessoas de cor” do São Francisco e 84.2% destas em Porto da Folha declaravam, já em 1825, terem nascido livres. Uma proporção realmente grande, principalmente se levarmos em conta o peso destes no total da população geral, incluindo brancos e índios: as “pessoas de cor” representavam 75% da população total da região do São Francisco e 64,4% da população de Porto da Folha.

Tais dados não podem ser explicados por qualquer surto de economia escravista

durante o século precedente, já que na região predominou a policultura de subsistência e secundariamente a pecuária extensiva. Ao contrário, eles parecem estar ligados ao movimento de fugas e revoltas que marcou aquele período, segundo as descrições de Felisberto Freire (1977), ou mesmo à libertação de escravos como prêmio por sua participação nas guerras de expulsão dos holandeses, em períodos anteriores²⁸. Segundo este autor, todo o final do século XVIII foi marcado, em Sergipe, por um profundo caos social, onde as forças públicas mal podiam conter a autonomia de proprietários, índios e negros, muito menos regular seus conflitos, os levantes indígenas, as fugas escravas e rebeliões negras contra as ameaças (reais ou imaginárias) de reescravização. Em 1763 tais levantes resultaram na invasão da Vila de São Cristóvão e num movimento que se propagou por "todas as aldeias", vindo a se acrescentar a ele as revoltas dos *lavradores comuns* contra os recrutamentos forçados. Segundo este autor, "os lavradores abandonaram suas fazendas, com suas famílias e embrenharam-se pelos matos" (Freire, 1977:215-217).

O significado dado por essa população ao termo "livre" no censo de 1825, por exemplo, podia não coincidir estritamente com o conceito jurídico da época, já que tal liberdade pode ter sido conquistada com as próprias pernas. Além disso, se considerarmos que estes homens e mulheres "de cor" auto-designados "ingênuos" declaravam a verdade aos olhos reguladores das autoridades, isto é, se é verdade que nasceram livres e não eram eles mesmos fugidos, eles descendiam de uma geração ainda mais recuada de negros livres na região. Quanto mais recuada no tempo, porém, menos provável que sua migração tenha se dado na forma da importação de escravos por qualquer tipo de unidade produtiva.

Quando surgiu, em 1832, Porto da Folha (atuais municípios de Porto da Folha, Canindé do São Francisco, Poço Redondo, Gararu e Itabi) justificava-se pela presença do aldeamento da Ilha de São Pedro, criado quase dois séculos antes (1650) por missionários capuchinhos, principal núcleo de povoamento daqueles distantes sertões interiores. Outros esforços de povoamento da região, menos sistemáticos, também foram tentados neste longo período, como a ocupação da Ilha do Ouro em 1682 por Taborde 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

28 Veja-se, por exemplo, a "Carta do Conselho Ultramarino à Câmara de Pernambuco, mandando alforriar os soldados e oficiais negros que serviram na Guerra Holandesa e que faziam parte do terço dos Henriques...". Lisboa 21 de agosto de 1662. Assinada pelo rei. (Arquivo Histórico Ultramarino ~ Cód. 275, fl. 323), Catálogo de documentos ultramarinos <http://www.biblio.ufpe.br/libvirt/>.

presença de inúmeros grupos de negros amocambados ou aquilombados que praticamente dominavam a região. No caso destas últimas tentativas, segundo Felisberto Freire (1977), 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), além de criar uma barreira ao avanço colonial, fechando a fronteira sertaneja e configurando um território de resistência que as autoridades buscavam permanentemente romper. 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..” (Carvalho, 1985, 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. Comprova isto uma provisão de 19 de abril de 1815, que relata o inventário dos bens do Morgado daquelas terras e que as declara devolutas, devolvendo-as 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 fazem crer quando usam a idéia de “vazios demográficos” ou quando concentram suas atenções apenas sobre a empresa colonial. Diferentemente do que o senso comum histórico repetia até pouco tempo atrás a grande propriedade rural na forma das sesmarias e Morgados, não impediu a constituição de um campesinato nessas regiões. Pelo contrário. No caso de Porto da Folha, aquele conjunto aparentemente disforme de grupos refugiados da violência colonial parece ter constituído uma camada bastante estável de camponeses independentes e invisíveis. Frequentemente eram estes pequenos camponeses ou criadores que estavam 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.

A caracterização dessa população, no entanto, não é simples. Quando fez a sua tentativa pioneira sobre o sertão de Porto da Folha, por exemplo, Teixeira da Silva (1981: 149-160) realizou uma longa reflexão sobre o “problema demográfico”, que passava pelos cálculos sobre a média de habitantes por “fogos” na Europa, no Brasil e finalmente no

sertão²⁹, mas não colocou em suspenso um elemento tão ou mais problemático quanto este: o das classificações a que a população sertaneja estava sendo submetida e que coloca em risco suas trabalhosas projeções. Suas estimativas tinham por base a redução da categoria “livre” à categoria “branco”, deixando em suspenso a população parda livre (o autor sugeria que os pardos teriam um importante peso entre os escravos) e nem mesmo cogitando incluir aí os eventuais negros livres.

Como nota Stuart Schwartz, as características demográficas da população parda livre receberam pouca atenção dos historiadores, apesar de aparentemente serem os pardos os maiores responsáveis pelo crescimento da população livre entre o final da Colônia e o Império (Schwartz, 2001: 132-133). Ao observarmos os números do censo de 1872 para Sergipe, veremos que, de fato, a proporção de pretos e pardos se mantém constante no conjunto da população escrava (35 % + 65% negros). Mas Sergipe do último quartel do século XIX era uma província *negra*, formada por 51,64% de pardos e 18,35% de pretos, o que fazia com que o peso da escravidão no interior do universo dos pardos fosse bastante reduzida, com apenas 12% de escravos. Além disso, 59,22% dos pretos eram livres. Portanto, um cálculo sobre a população livre que a reduza à categoria “brancos” estará necessariamente incorreta para o caso sergipano.

Além dos números absolutos característicos ao estado de Sergipe, o problema da contagem dessa população enfrenta problemas menos visíveis e de solução mais complexa. Ao observarmos o recenseamento realizado pelo vigário da missão indígena de São Pedro de Porto da Folha, em 1829, o problema da caracterização da população livre ganha ainda outros contornos. O vigário dava a conhecer às autoridades provinciais de *Sergipe del Rey*, a “relação dos habitantes da freguesia” homônima, que incluía o vizinho Mocambo, “segundo nome, qualidade, ocupação, origem, anos de residência e distribuição pelos fogos”³⁰. De acordo com esta relação, a população daquela freguesia era classificada, em primeiro lugar, pela oposição básica entre “portugueses” e “indígenas”, cabendo à primeira categoria o número de 309 habitantes, distribuídos por 69 fogos e à segunda, 139 habitantes, distribuídos por 46 fogos localizados na ilha de São Pedro. Depois de dividir toda a população recenseada em dois blocos, ele introduz na lista dedicada aos “portugueses” a coluna “qualidades”, revelando a variedade da população abarcada por este

29 Ele estima que um índice confiável seria 3,6 pessoas por fogo, mas na leitura da “Relação dos habitantes da freguesia de Porto da Folha”, de 1829 – com a qual trabalharemos adiante – a média observada é de 4,4. Isso alteraria substancialmente as projeções por ele calculadas.

rótulo censitário: apenas 31 (10%) eram “brancos”, enquanto o restante se dividia entre 175 (57%) “pardos”, 100 (32%) “pretos”³¹ e ainda 3 “indígenas” (1%). 75% dos pretos e mais de 97% dos pardos da freguesia de Porto da Folha eram livres. Se observarmos a composição dos agrupamentos familiares, veremos que dentre os 69 “fogos” classificados como “portugueses”, 17 (25%) eram constituídos por casais em que os cônjuges eram classificados individualmente como “pretos” ou como “preto” e “pardo”.

É importante atentar para as implicações classificatórias do quadro apresentado pelo vigário. Como vimos, a Missão de Porto da Folha foi criada em meados do século XVII, como produto da reunião de diversos grupos indígenas sob o impacto do avanço das fazendas de gado ao longo do Rio São Francisco, depois da expulsão holandesa. Ela era o único *posto avançado* através do qual o Estado imperial em alguma medida se fazia representar em todo o vasto Sertão de Porto da Folha até meados do século XIX, quando começaram a surgir as primeiras vilas e suas estruturas municipais. Daí a representatividade da citada “relação”: ainda que limitada e mesmo imprecisa, ela era a única “contabilidade pública” dos habitantes daquele sertão e, mais que isto, a única grade classificatória disponível aos aparelhos de Estado sobre aquela população. Por isso ela nos serve não tanto como instrumento de conhecimento objetivo sobre aquelas populações, quanto como indicador da forma pela qual ela era pensada, repartida e administrada: é justamente nas subclassificações contraditória do seu *rebanho* que repousa o interesse da “relação” produzida pelo vigário.

A estranha reunião daquele conjunto racial (ou cromaticamente) heterogêneo sob o rótulo de “portugueses” não deve levar-nos a crer num erro de categorização do vigário, mas antes, aponta para um tipo de operação que faz parte da própria natureza dos agenciamentos classificatórios: eles funcionam como ferramentas que permitem agir sobre a realidade, sem compromisso com o *conteúdo* dos objetos classificados, mas com a pragmaticidade das taxonomias. No caso do nosso vigário, importava-lhe apreender a população segundo o critério básico de ser ou não aldeada, isto é, segundo a dicotomia entre aqueles que estavam ou não submetidos à sua administração. A distinção entre índios e portugueses, neste caso, não é uma distinção nem étnica nem de cor, mas uma distinção que corresponde aos lugares dos homens num determinado arranjo de liberdades e

³⁰ Documento 6, pacotilha 14 da série AG4, Arquivo Público do Estado de Sergipe.

³¹ Aqui estão incluídos cerca de 60 filhos de casas pretos ou mistos de pretos e pardos que no levantamento não estavam expressamente classificados como pretos.

subordinações.

Por outro lado, mesmo a distinção entre branco, pardo e preto - que poderíamos tomar como uma referência mais direta à "cor" - não parece estar baseada em critérios claramente definidos e exclusivos, fossem eles os *percentuais de sangue* dos ancestrais, a *auto-atribuição* dos recenseados, ou a unidade dada pelas famílias ou "fogos", já que numa mesma família podiam existir filhos de "qualidades" diferentes. O critério de gradação que nessa "relação" leva de negro a branco parece responder a um misto de critérios reunidos num sistema de valorizações do próprio vigário - único representante local da ordem estatal - onde origem, cor de pele e, podemos imaginar, situação sócio-econômica, inserção religiosa e ritual, prestígio social, funcionavam como variáveis num sistema em permanente variação.

Isto vale igualmente para a relação entre os dois grandes recortes classificatórios, cuja distinção faz referência mais ao que hoje chamaríamos de *etnia* do que à *cor* ou à *raça*. Quando, na segunda metade da "relação" - destinada ao registro dos "aldeados" - o vigário simplesmente elimina a coluna "qualidade", essa supressão - que aparentemente corresponde a uma simples economia de energia no preenchimento do censo, já que todos os aldeados são por definição (e talvez apenas por definição) índios - opera, de fato, uma naturalização. Ela elimina as informações que poderiam negar a correspondência entre aquele recorte administrativo e funcional e uma determinada *qualidade* (o rótulo étnico de *índios*). Essa hipótese é reforçada pela forte mobilidade da população compulsada, apresentada nos dados da "relação": dos 309 "portugueses", 135 (44%) tinham origem em outra freguesia. Entre eles, 26 (8,5%) eram "pretos" livres e 17 (5,5%) "pretos" escravos. Dentro do aldeamento não era diferente: dos 139 "índios", 49 (35%) provinham de outras freguesias ou províncias vizinhas, como era o caso também daqueles 3 "índios" não aldeados, ditos "portugueses". Na verdade, não era certo que um sujeito ou família mantivesse sempre e necessariamente a situação de "aldeado" durante as constantes migrações que marcam a história do rio São Francisco e, em especial, de seus grupos indígenas³². É mesmo provável que tais migrações correspondessem a alterações categóricas, sempre adequadas ao novo contexto encontrado.

32 Em minha dissertação de mestrado explorei os dados que permitem mapear as relações historicamente mantidas entre antigos aldeamentos nordestinos e entre estes e povoações que, a partir dos anos 1930-40 e 1970-90, passaram a se auto-atribuir uma indianidade. Tais relações, muito constantes e duradouras no tempo formam uma verdadeira rede de trocas rituais e de apoio político (Arruti, 1996 e 1999)

Assim, o próprio termo "qualidade" manifesta um tipo de recorte das diferenças entre os homens que não parece poder ser traduzido adequadamente por nenhuma das classificações que nos são familiares, como cor, classe, raça ou etnia. A flutuação dos critérios de classificação e a larga mobilidade da população local (que passa a ser índia se estiver sob uma administração territorializada) nos permitem propor o do problema da *plasticidade* destes rótulos, eventualmente tomados pelos historiadores como sólidos demarcadores de fronteiras naturais³³. Os termos "índio", "preto", "pardo", "português", "negro" ou "quilombola" devem ser vistos menos como categorias descritivas do que como classificações instrumentais utilizadas para designar aqueles grupos sobre os quais os aparelhos de controle e repressão, exercerão formas diferenciadas de intervenção. Isso implica que não apenas a memória está carregada de subjetividade. No diálogo entre história e memória não há um apoio absolutamente seguro, ao contrário do que a materialidade dos documentos muitas vezes sugere.

Território marginal, terras de refúgio

Voltemo-nos agora para a história da terra e da formação territorial do sertão do São Francisco. Novamente aqui as informações trazidas pela documentação parecem insuficientes e repletas de sombras. Mas por meio do recurso às analogias formais, a partir da observação do presente e de processos semelhantes em regiões vizinhas, será possível sugerir uma leitura das formas de apossamento e organização do passado.

A ocupação do território sertanejo sergipano iniciou-se por meio da busca de prata e salitre, assim como da captura de índios, movimentos que abriam espaço para a pecuária. Em 1594, quatro anos depois da expulsão dos holandeses e da abertura dos sertões, eles já contavam 47 currais. Ao longo dos 30 anos seguintes, a pacificação dessas terras daria lugar a uma intensa requisição de sesmarias, 220 no total, sendo mais da metade delas destinadas à pecuária. Com isso, durante esse primeiro período, a região sertaneja sergipana do São Francisco, administrada pela Casa da Torre, se transformaria na

33 Observe-se por exemplo, como Dantas é levada ao deslize entre as categorias de "português" e "branco", na sua análise da composição da população que habitava as terras das missões nessa época: "Habitando na povoação junto com os índios ou dispersos pela légua de terra, aparecem os brancos, nos documentos citados como 'portugueses', por oposição a índios" (Dantas, 1980: 156-157). Esse deslize é especialmente confortável à análise na medida em que parece confirmar uma determinada teoria antropológica que funda a identidade indígena na oposição binária aos "brancos". O argumento que sustenta essa binarização na idéia de que aqueles seriam "brancos" do ponto de vista jurídico ou sociológico, perde de vista ou apenas busca desconhecer a importância sociológica das outras distinções sociais a que tais classificações dão lugar e que repercutem sobre a própria definição de índio.

grande abastecedora de carne da Bahia e de Pernambuco, servindo como retaguarda econômica ao litoral açucareiro (Vilar, 1991: 30-31). A invasão holandesa interromperia esse processo de crescimento da região até meados do século XVII, mas ele só seria efetivamente retomado em pleno século XVIII, quando da reorganização do espaço agrário sergipano. A necessidade de ampliar o espaço dedicado aos produtos de exportação levou à proibição de continuarem as criações de gado até 10 km da costa (Carta Régia de 1710), como forma de favorecer a multiplicação dos engenhos (que chegariam a seis até o final desse século) (: 32).

No início do século XIX, mesmo depois da supressão do regime de sesmarias, estas continuariam a ser doadas pelo governo provincial de Sergipe. Como não havia sido providenciada outra forma de regulamentação do acesso à terra (a constituição de 1923 silencia sobre o tema), as concessões continuavam irregularmente³⁴. Depois do primeiro século de ocupação da capitania, a região do São Francisco não desempenhou qualquer papel de relevância na história econômica desta província. Os poucos engenhos encontrados ali, como mostra Mott (1986) somavam apenas 5,7% do total da província e nunca foram tão produtivos como os da região da zona da mata, as fazendas de gado que prevaleciam, muitas consistiam em grandes propriedades sem qualquer tipo de ocupação sistemática por parte de seus donatários oficiais. Assim, a região manter-se-ia predominantemente voltada para a economia de subsistência e, apenas secundariamente, para o pastoreio, não despertando, até a lei de terras de 1850, qualquer grande interesse econômico, nem atraindo investimentos estatais, no sentido, por exemplo, de uma melhoria das vias de transporte (Almeida, 1993).

Na segunda metade do séc. XIX, os proprietários e os poderes públicos provinciais, confrontados com a decadência econômica das fazendas do litoral e com a 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. É justamente com as providências iniciadas pela implementação da lei de terras, extensamente analisadas por Teixeira da Silva (1981), que encontramos algum registro sobre as formas de ocupação territorial efetiva do território de Porto da Folha, apesar ou por causa dos fracassos da empresa colonial.

Teixeira da Silva chama atenção para como o conceito de “terra devoluta”,

³⁴ Duas concessões encontradas pra este período exigiam apenas que o beneficiário fizesse “habitar cada uma de trinta casais de colonos livres nacionais ou estrangeiros que não sejam africanos”

utilizado num questionário do governo provincial enviado às câmaras municipais - assim como, por contraste, o de "propriedade" da terra - implicavam num conjunto de noções e práticas inteiramente novas para as populações locais, inclusive para aqueles que ocupavam os cargos políticos e administrativos. Assim, depois de uma confusão inicial sobre a própria expressão (onde 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 não existirem no município terrenos sem donos, sendo todo o seu solo "pró-indivizo", donde "por conseqüência, é de persuadir-se que terrenos tais não estejam no caso de serem divididos e demarcados sem contestação de partes." (citado em Silva, 1981: 30)

A estrutura fundiária local era marcada pelas terras de uso comum, nas quais pequenos camponeses pobres estavam instalados em regime de exploração familiar. Em 1857, quase 90% dos assentamentos registrados declaravam-se "terras cuja extensão e limites estão em pró-indivizo com outros herdeiros em comum" (:51), caracterizando a forma de apropriação territorial predominante na região, mantida mesmo quando as terras eram 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, pós-1850, por meio das fazendas de gado.

Teixeira da Silva já sugeria que esta estrutura fundiária, da qual a documentação escrita nos fornece apenas um pálido esboço, deveria ter se constituído a partir da "intensa vivência comum entre negros, índios e brancos pobres [que] teria consolidado um modo comunal de viver". Além disto, observava que nesta forma particular de territorialização, a criação de pequenos animais (principalmente porcos) acompanhada de roças familiares constituía a principal forma de produção destes pequenos camponeses e um dos alvos preferidos dos fazendeiros. Essa forma seria vigorosamente atacada a partir das décadas de 1860 e 70, quando há o definitivo avanço das fazendas de gado pela região. As terras antes consideradas ocupadas "pró-indivizo" são declaradas "devolutas" por não possuírem qualquer registro legal, assim como as missões indígenas passam a ser sistematicamente invadidas até que fossem consideradas extintas no final da década de 1870. Numa outra face deste mesmo movimento, a consolidação de um grupo de criadores no poder municipal permitiu a aprovação e aplicação de todo um corpo normativo consubstanciado nas posturas municipais de nítido caráter anticamponês, fazendo com que o enorme avanço

(Almeida, 1993: 128).

do número de fazendas de gado deste período crescesse junto com o número de conflitos localizados (SILVA,1981).

Essa estratégia seria revitalizada nos anos de 1920, período em que o estado procedeu a novas demarcações gerais de terras, sustentadas em posturas municipais que proibiam a criação “miúnças”, como forma de tornar exclusivo o pasto para o gado, assim como de eliminar as condições de autonomia social da população sertaneja. Essas posturas voltariam na década de 1960, quando há a abertura de estradas e as primeiras “obras contra a seca”, realizadas pelo DNOCS, que resultam em um novo e brutal avanço sobre aquelas terras. Assim foram se dando os sucessivos avanços da fronteira pecuária, cada vez mais agressiva com relação aos pequenos camponeses-criadores (Passos Subrinho, 1996). Uma política de restrição das formas de apropriação territorial que, se no plano imediato poderia responder a uma tática na disputa pelos pontos de água e pelos pastos dispersos, teve alcance histórico muito mais amplo.

[O sesmeiro] deslocava negros fortes ou não, e brancos pobres para ocupar terras sem a necessidade de investimentos em homens ou cabedais. Outras vezes distribuía-se gado aos ‘índios mansos’, como forma de garantir a ocupação... [tal prática resultando na] criação de um vigoroso extrato de pequenos produtores, sejam eles plantadores, com seus sítios de mantimentos ao longo do rio, ou vaqueiros, que após algum tempo costeando e ou tratando de rebanhos alheios, recebiam suas próprias novilhas, pelo sistema de quarta (Silva, 1981:15)

Assim, mesmo que da presença das terras de *pró-indivizo* não se possa deduzir que na região existissem apenas pequenos lavradores – segundo Ellen Woortmann, este recurso também podia ser utilizado pelas elites fundiárias como uma estratégia de preservação da unidade familiar – o direito aberto a todos de apropriar-se livremente da madeira ou da lenha nas “soltas” não trabalhadas, assim como nelas realizar o criatório aberto (Woortmann, 1995: 225), dava as condições mínimas de produção e existência desses pequenos lavradores e criadores. A memória histórica do Mocambo anterior à chegada das fazendas está marcada justamente por essa possibilidade de dispersão territorial, e pela composição que ela permite entre diversas formas de produção, como a pesca e o arroz de várzea nas “beiras” e a roça e o criatório de miúnças no “centro”.

É interessante recuperar a semelhança entre tal modelo, sugerido pela memória territorial do Mocambo, e aquele que Herédia (1986) descreve para uma região próxima, a de Penedo (AL), onde predomina o plantio da cana. Herédia consegue demonstrar que, apesar das caracterizações sobre a região estudada enfatizarem sempre a predominância

econômica, e a exclusividade social da lavoura de cana, muitas vezes a instalação dos engenhos servia apenas como uma estratégia dos sesmeiros na legitimação de suas concessões de terras. Eram os chamados “engenhos de fogo-morto”, que nunca entravam em funcionamento ou o faziam apenas por um pequeno período (Herédia, 1986: 43), como também vimos acontecendo com as fazendas de gado no sertão de Porto da Folha. Por outro lado, desde muito cedo é possível recolher indícios sobre uma vigorosa produção de alimentos cultivados por pequenos produtores livres. Mesmo em municípios considerados “canavieiros” nos dados oficiais, a produção de mandioca e cereais poderia estar em pé de igualdade ou mesmo superar a da cana (:53).

Apesar da escassez de fontes documentais, a autora consegue recuperar, por meio de descrições sobre períodos mais recentes, um modelo de organização espacial da produção, denominada “sítio”, que ela sugere projetar para o passado, de forma a tornar compreensível aquele modo de produção. A unidade social dos “sítios” era formada por casa, terreno dedicado ao criatório de pequeno porte, roça e algumas árvores frutíferas de ciclo longo. Neles, pequenos proprietários produziam para sua subsistência e para o mercado local (que incluía os próprios engenhos), com base no trabalho familiar. Esses sítios se localizavam nas terras altas (conhecidas na região como “chãs” e consideradas improdutivas para a cana) que estavam situadas entre as terras dos engenhos ou na fronteira de expansão da cana (:66-71). Essa composição entre a cana plantada nas partes baixas e mais férteis e o gado dividindo o espaço com as roças de subsistência nas partes altas começam a ser desfeita a partir da segunda metade do século XIX, a medida em que a mudança nas técnicas de plantio permitiu que a cana se expandisse também sobre as “chãs”, tomando o espaço dos “sítios” (:78). Guardadas as diferenças substantivas entre as fazendas de gado e as de cana, o processo formal assim descrito assemelha-se muito ao que é sugerido pelas narrativas recolhidas no Mocambo.

No sertão franciscano de Porto da Folha, a complementaridade se dava entre o arroz plantado nas várzeas e o gado no “centro”, por onde se distribuíam os “ranchos”, cuja composição se assemelhava ao chamado “sítio”. Formados por uma casa, um “chiqueiro” para o criatório e uma roça feijão e milho, localizados próximo a alguma reserva de água das chuvas e sempre dotado de uma espécie de pilão rudimentar, escavado nas pedras ou lageados próximos à casa, os “ranchos” ocupavam as partes superiores das terras hoje reclamadas pelo Mocambo, conhecidas como “centro”. Complementando essa ocupação, uma mesma família podia possuir um outro núcleo residencial e produtivo na “beira” do rio, onde dedicavam-se à pesca, à produção das cordas de croá, plantavam alguma roça de

legumes e participavam do trabalho coletivo nas lagoas de arroz das várzeas, durante a época das cheias. Essa dupla ocupação de “centro” e “beira” por uma mesma unidade familiar constituía um rico sistema de produção e de organização social, marcado por segmentações de calendário, de gênero e de idade.

Da mesma forma descrita por Herédia para a chamada “região da cana”, apesar de ser considerada uma região caracteristicamente de pastoreio (a chamada “civilização do couro”), o sertão de Porto da Folha apresentava uma produção de arroz de grande importância, ainda que não tivesse o mesmo peso econômica que a do gado, por não estar voltada à exportação para as outras províncias³⁵. A principal diferença entre o modelo do “sítio” descrito por Herédia e do “rancho”, está em que nos “ranchos” o gado e o arroz (e a pesca, as outras roças...) não eram integrados apenas do ponto de vista econômico. Não existia uma oposição correlata a registrada por Herédia entre o “povo do sítio” e o “povo do engenho”, na medida em que, segundo os relatos do Mocambo, tais tarefas eram distribuídas no interior de uma mesma família.

Em função do calendário de chuvas e secas, as mulheres e crianças eram poupadas de permanecerem todo o tempo nas casas do “centro”, para onde se deslocavam apenas no inverno, quando o inverno enchia os poços e as lagoas, tornando o ambiente mais propício. Os homens, incluindo os jovens chegados à idade de trabalho, situavam-se predominantemente no “centro”, justamente para cuidarem do gado, descendo ao rio algumas vezes por semana, de acordo com o rigor do verão. Na época da colheita do arroz todos se encontravam na “beira” para participarem das “tropas” que, em regime similar ao do mutirão, recolhiam o arroz. Essa era a época em que os “samba de côco” eram certos. Existia, portanto, um movimento sazonal de aproveitamento dos recursos territoriais e mesmo de distribuição das famílias, que ocupavam os dois espaços ecológicos.

Com a chegada dos fazendeiros, a situação territorial teria sido parcialmente desfeita, pelo cercamento e ocupação dessas terras para pasto, mas uma parte delas permaneceria acessível sob a forma de “terras de heréu”. Apesar da subordinação imposta pelos fazendeiros, que além das terras de pasto, se apossaram das várzeas de arroz (exploradas a partir de então em “regime de meia”), as famílias que tiveram que se concentrar na “beira” mantiveram a possibilidade de se dedicar a outras atividades “livres”,

³⁵ Um relatório de presidente de província de 1858 sugere uma vigorosa produção de subsistência e para o mercado local ao comentar que “nas margens do rio São Francisco a vegetação do arroz é admirável [...] mas por ora não é importante a sua exportação” (RPP-SE, 1858, título “Economia e Obras”).

como a produção da corda de fibras de “croá”. Atividade intensa e permanente durante todo o ano, que ocupava principalmente as mulheres e crianças do povoado, a produção de corda era uma atividade tão intensa e tradicional nos povoados do Mocambo e do Jaciobá, que lhes serviu de marca de identidade, diante dos viajantes que os avistavam do rio: em frente às suas casas, armava-se uma intrincada trama de fios que diferentes duplas de trabalho esticavam, “torcendo” até bem tarde da noite, enquanto os que teciam os fios a longas distâncias gritavam instruções àqueles que carregavam os “carros” (espécie de roldana), de forma a ajustar a tensão ideal dos fios³⁶. O que na região da cana em Penedo (AL) servia como distinção entre grupos sociais, em Porto da Folha (SE) servia como uma distinção de calendário, de faixa etária e de gênero que se aplicava sobre um mesmo grupo.

Teríamos aqui, portanto, pela composição entre os argumentos demográficos do item anterior e as sugestões acerca das formas de organização social e do apossamento das terras apresentados acima, a possibilidade de apoiar a versão do Mocambo acerca de sua formação, anterior e independente das fazendas de gado. Mas, se é preciso ser cuidadoso como os relatos memoriais, mais uma vez é preciso lembrar que seria ingênuo imaginar a solução dos impasses surgidos nesse plano das narrativas pelo recurso à interpretação histórica, supostamente mais objetiva. No item a seguir avançaremos na reconstituição da formação populacional e territorial do sertão, chegando ao momento crucial de implantação das fazendas de gado na região, assim como passando à análise específica da demografia escrava.

O sertão recortado, captura e escravidão

Os anos entre 1850 e 1870 marcaram a passagem das terras *pro-indiviso* ao estatuto de *terras devolutas* e, por isso, são cruciais na definição da estrutura agrária e social que chegaria até meados do século XX, quando ambas sofreriam novos rearranjos igualmente drásticos. Como nota Vilar (1981: 37-39), no curto espaço de três anos entre 1854 e 1857, o número de proprietários de fazendas de gado no sertão sergipano crescerá 40%, marcando o surgimento e a generalização das cercas. Esse é o momento do avanço do algodão, que atrairia investimentos particulares e públicos na abertura de fazendas, estradas e açudes pelo sertão, mas que também teria consequência sobre o meio urbano, com a ampliação das áreas construídas (Silva, 1981: 56).

³⁶ Novamente é em um relatório oficial que chama atenção para como o “fabrico de cordas de caruá” ao lado do curtume, da criação de gado eram, desde 1870, “as principais indústrias” do município de Porto da Folha, ainda que a produção de arroz e algodão se desse aí em grande escala (RPP-SE, 1870, título “Economia e Obras”).

Da mesma forma, se tomarmos como fonte os registros paroquiais de batismos de escravos³⁷, veremos que também foi a partir dos anos de 1850 e 1860 - novamente de forma contrária à tendência geral da região e da província - que surgiu uma população claramente escrava no sertão de Porto da Folha. Enquanto o conjunto da província assistia à “sangria de braços” com a exportação dos escravos para o sul³⁸, em pleno sertão o florescimento do algodão e a abertura das fazendas implicavam no crescimento do plantel de escravos. Mesmo tendo em vista a precariedade desse tipo de fonte, na medida em que nem sempre os senhores batizavam seus escravos e nem sempre estes eram batizados logo após o seu nascimento, a curva desenhada pelos números parece bastante significativa. Ela aponta um total de 412 batismos ao longo desses 64 anos, perfazendo uma média de 6,44 batismos por ano e 2,5 batismos por proprietário. Mas, de fato, a sua concentração fica entre as décadas de 1860 e 1870. Se considerarmos a data em que, pela primeira vez, os proprietários levam escravos para serem batizados como um índice de seu estabelecimento no local, veremos que, antes de 1850, somente 13 proprietários haviam se apresentado, ao passo que apenas na década de 1850 esse número salta para 40 e na década de 1870, avança para 56 novos proprietários. Na década de 1880, esse número sofre a mesma alteração brusca, voltando ao número de 13 novos proprietários.

Os registros nos permitem ainda algumas inferências sobre tais proprietários. Dentre eles, 90 (mais de 55%) se apresentaram para batizar apenas um, enquanto menos de 5% se apresentaram para batizar dez ou mais escravos. No caso destes últimos, cujos sobrenomes se repetiam indicando a predominância de três famílias – os Tavares, os Souza e os Feitosa – a primeira e a última data de apresentação também coincidiam com o período compreendido entre as décadas de 1850 e 1870, indicando um crescimento vegetativo de seus plantéis à razão de um novo escravo a cada dois anos. As datas de surgimento da grande maioria dos proprietários, donos de um ou dois escravos e, portanto, menos capitalizados, está, por sua vez, fora desse período, deixando claro como ele

37 Os registros de batismos de escravos, feitos em 3 livros inventariados pelo padre Isaias Nascimento Filho, a quem agradeço o acesso, cobrem, além da Igreja Matriz, na Ilha de São Pedro, um total de 13 capelas, entre elas as de Mocambo e Jaciobá, entre os anos de 1822 e 1886.

38 No relatório de julho de 1853, a administração da província demonstrava-se preocupada com a exportação de escravos, que mostrava-se fortemente ascendente. Entre 1850 e 1851, ela contava 35 escravos, enquanto para 1852 ela saltava para 350 e, em meados de 1853, ela já contava o número de 450 exportados (RPP, 1853, título “Situação dos Escravos”). Isso traria sérios problemas de abastecimento alimentar para todo o conjunto de província, na medida em que o encarecimento do escravo, levava à “supressão, quase total, do trabalho escravo empregado nas lavouras de cereais” (RPP, 1858, título “Economia e Obras”).

demarca um momento de concentração de terras que vem acompanhado da concentração de recursos, medidos em número de escravos.

Quanto aos escravos propriamente, algumas observações também parecem relevantes. Dos 412 nascimentos indicados pelo registro de batismo, 94 têm identificado os nomes da mãe e do pai, sugerindo a existência de um laço mais formalizado, ou ao menos mais permanente. Se essa inferência está correta, entre as 244 escravas que deram à luz no período, 51 tinham um companheiro, formando uma família escrava. Este é um índice extremamente elevado de possíveis famílias conjugais escravas, tendo em conta o que dizem as pesquisas recentes (Slenes, 1999). Segundo o censo de 1872, a média nacional de escravos casados gira em torno dos 10%. Se usarmos esse índice como um demarcador de faixas, veremos que 11 províncias estão abaixo da média de casamentos (SC, RS, MA, AM, PI, RN, PR, RJ, PA, CE e PB), duas muito próximas a ela (AL e PE) e sete acima (MG, GO, MT, SE, ES, SP e BA, nessa ordem), sendo que a província da Bahia destaca-se do conjunto justamente por ter o maior índice, de 19,85%, superando o segundo colocado, São Paulo (14,22%), em um terço.

Além disso – confirmando a tendência observada em uma situação regional tão distinta como a de Campinas, estudada por Robert Slenes – pode-se sugerir que os plantéis maiores e aparentemente mais capitalizados foram mais favoráveis ao surgimento dos casais de escravos. Em Porto da Folha eram nas propriedades com 10 ou mais registros de batismos que 26,78% das mães formavam um casal, contra os 19,14% no caso dos proprietários com batismos. Segundo Slenes, “era exatamente nessas unidades médias e grandes que os escravos normalmente conseguiam casar-se com mais frequência e formar famílias conjugais relativamente estáveis” (Slenes, 1999: 72).

Mas se a estrutura e a lógica das unidades de produção operavam da mesma forma nas duas regiões, a conjuntura histórica em que elas estavam inseridas as distanciava, dotando Porto da Folha de condições teoricamente ainda mais favoráveis à família escrava. Porto da Folha era o município mais isolado de uma das mais pobres províncias do Império, ocupando uma posição diametralmente oposta à de Campinas com relação ao fluxo do tráfico interno de escravos, que levava do Nordeste para o Sudeste e das regiões menos para as regiões mais ativas. Isso é confirmado pelos recenseamentos, que apontam uma brusca evasão de escravos.

Número de escravos da freguesia de Porto da Folha, 1872

Ano	População escrava	População Total	%
1825	32	429	7,4
1829	37	448	8,2
1850	4.275	9.565	45,0
1851	4.275	9.642	44,0
1872	832	8.486	10,0

Fonte: Silva, 1981: 161-174

Como no tráfico de escravos os homens eram as “peças” privilegiadas (para o trabalho nas lavouras), isso fez com que ao longo do período do tráfico interno tenha havido uma saída constante de homens das regiões mais pobres para as regiões mais ricas. Por isso, a tendência era que, em Porto da Folha, a razão de masculinidade da população escrava invertesse a tendência de alta observada em Campinas. Como observa Slenes, o grande aumento na proporção de homens fez com que a situação das senzalas em Campinas se tornasse progressivamente desfavorável às uniões (Slenes, 1999:73). De fato, em 1850, a razão de masculinidade entre escravos no sertão sergipano era de 156 homens para cada 100 mulheres, enquanto em 1872 ela passou a 98 homens para cada 100 mulheres (Silva, 1981: 167). Podemos afirmar, portanto, que na região existiam condições favoráveis à formação de famílias escravas ao longo da expansão fundiária e escravista dos anos de 1850 e 1870 e que existem indícios de que elas foram numericamente relevantes, devendo ter marcado o perfil da região ao longo das décadas seguintes.

Dando um passo adiante na análise, é possível mesmo sugerir a hipótese de que essas características da população escrava iluminem o problema da demografia da população livre na região. Teixeira da Silva identificou um franco desequilíbrio entre a razão de masculinidade de brancos e pardos ao longo do período de 1825-1872, para o qual não havia encontrado uma explicação (Silva, 1981: 155). O equilíbrio geral de homens e mulheres livres só se mantinha em função das oscilações complementares entre as razões de masculinidade dos dois grupos, onde o excesso de homens brancos era compensado pela sobra das mulheres pardas livres. Isso aconteceu justamente nos períodos anterior e posterior ao de maior concentração escrava na região. A sugestão é que, novamente a linha de separação entre livre e escravo tomava-se flexível no sertão, agora por meio de uma estratégia de recrutamento matrimonial de mulheres escravas, que ao mesmo tempo em que as convertia em mulheres livres, tendia também em clarear a sua cor. Marcada por um relativo “vazio demográfico”, pelo desaquecimento econômico e pela

exportação de escravos predominantemente de sexo masculino, a região sertaneja deve ter assistido a uma significativa mobilidade da população feminina preta e parda da categoria de escravas para a de livres.

Observe-se no quadro abaixo, como a pressão masculina na população parda concentra-se na década de 1850, para ser substituída por uma pressão masculina entre a população branca no período seguinte.

Razão de masculinidade (RM) da população livre de Porto da Folha, 1825-1872

Ano	RM entre brancos	RM entre pardos
1825	100	93
1829	88	94
1849	81	95
1850	83	104
1854	101	x
1872	138	70

Fonte: Silva, 1981: 154-155

Depois desse “surto” econômico e escravista das décadas de 1850 e 1860, há uma tendência de retorno ao padrão de crescimento demográfico anterior, com uma sensível redução do número de escravos. O impacto da cultura do algodão parece ter se concentrado na década de 1860, ainda que, depois, sua exploração tenha diminuído para ganhar estabilidade. Se o relatório do presidente da província de 1863 falava no “impulsionamento do plantio do algodão”, cinco anos depois a administração da província já se queixava dos “lavradores que abandonaram o plantio da cana, atraídos talvez pela facilidade da do algodão” para concluir que estes “já se convencem do erro em que caíram”³⁹.

Outros dados trazidos por Teixeira da Silva confirmam essa tendência. Ao traçar a evolução numérica das profissões na freguesia de São Pedro de Porto da Folha entre os anos de 1847 e 1871, fica evidente que há uma curva ascendente no registro de diferentes profissionais (que apresenta uma excepcional variedade para a época e para a região) até os anos de 1860. Depois desta data, há um movimento descendente no registro de todas as profissões, com exceção dos lavradores, que crescem continuamente, de 133 em 1847, para 1054 em 1871. Segundo Teixeira da Silva, isso sugere uma progressiva autarquização das unidades locais, que vem acompanhada do relativo empobrecimento e estagnação da região (Silva, 1981: 186).

Esse empobrecimento expressaria, de um lado, a fragilidade da demografia sertaneja, que se traduz na rede de bairros rurais da freguesia, cuja ampliação chega ao seu limite justamente em 1860, com o número de 16 “quarteirões” eleitorais (Silva, 1981: 123). De outro, expressaria o constante movimento de busca por novas terras, que serve de base à elite latifundiária e orienta o movimento de constante abandono das áreas antigas (São Pedro, Mocambo e Ilha do Ouro), em favor de áreas novas (Curitiba, Voturuna, N. S. da Glória, Monte Alegre) (:124).

Em um sentido estrutural, sugerido por Teixeira da Silva, isso permitia que a expansão territorial dessas elites seguisse constante e sob os mesmos padrões, baseada na expulsão das roças e do gado de miúncas. Mas, do ponto de vista dos atores e das famílias de proprietários, mais situado e conjuntural, isso pode ter significado um real empobrecimento e uma alteração no seu regime de exploração da terra e da população, com o abandono da produção baseada no trabalho escravo. Com isso, os plantéis foram vendidos, como vimos, ou, no caso dos que restaram, adaptados a um novo regime, mais livre, mas também sem qualquer dispêndio para os proprietários, como o *de meia* na produção agrícola e *de quarta* nas criações de gado. Temos, portanto, uma hipótese alternativa à exposta ao final do item anterior, para explicar o surgimento das famílias negras do Mocambo e do Ranchinho, que sustenta a versão memorial deste último agregado.

História perspectivada

Nesse capítulo, retomamos o argumento básico do laudo antropológico de 1997, qual seja, que o Mocambo é um exemplo concreto da variedade de situações que poderiam ser historicamente associadas ao campo semântico dos quilombos, em função de suas características sociais e territoriais, mas, também, da variedade de situações que deixaram de estar explicitamente incluídas nela por questões que dizem respeito mais a uma lógica própria aos discursos de poder do que à realidade que se supunha estarem simplesmente descrevendo. Em lugar da comprovação histórica objetiva ou da afirmação etnográfica de uma auto-atribuição, optou-se por fazer com que a investigação sobre o Mocambo apontasse, na forma de uma *história etnograficamente orientada*, para o deslocamento que se pode produzir ao longo do tempo e do espaço entre palavras e coisas, em função dos contextos discursivos que produziram informações sobre a realidade e que hoje nos servem

39 RPP-SE, 1863 e 1868, em ambos sob o título “Economia e Obras”.

como vias aparentemente objetivas de acesso ao passado. Em lugar de afirmar continuidades ou descontinuidades absolutas, optou-se por buscar a trama e os processos que estabelecem as passagens de umas a outras.

Disputas pela "origem"

Ainda que nos tenha permitido uma razoável aproximação da estrutura populacional sertaneja do século XIX, a documentação histórica não oferece uma solução para a controvérsia memorial que vimos se desenhar entre as populações do Mocambo e do Ranchinho com relação a sua "origem". Por meio da documentação histórica vimos que, efetivamente, existia uma população preta e parda livre muito significativa em Porto da Folha antes da demarcação das fazendas. Vimos que do total de pessoas não aldeadas, ditas "portugueses", muito mais que a metade era de pretos ou pardos e que, entre estes, apenas uma parcela muito pequena era escrava. Trata-se, portanto, do retrato de um sertão negro-indígena livre, ao menos do ponto de vista jurídico.

Por outro lado, vimos também que, entre 1850 e 1880, essa demografia foi profundamente abalada pela expansão da população escrava, por migração forçada, mas também por crescimento vegetativo. Se as estatísticas oficiais (sempre mais suspeitas que os registros diretos, como os livros de batismo) indicam que, em 1851, os escravos tinham passado dos pouco mais de 6% a 44% da população da freguesia, voltando a perto de 10% em 1872, uma parcela muito expressiva (400) deles nasceu na própria freguesia, filhos de mais de 50 supostas famílias escravas.

Temos pois, as bases documentais para sugerir duas hipóteses contraditórias. Ou o sertão é visto desde ao menos o início do século XIX como "negro-indígena livre", ou é visto como povoado de descendentes diretos de famílias escravas, constituídas nos maiores plantéis da região. Isso porque tais famílias escravas podem tanto estar na origem dos atuais povoados negros e dos tais "ranchos", quanto podem ter feito parte da sangria de escravos da província para o sul do país, deixando em seu lugar apenas as antigas famílias de negros livres. Não há na documentação compulsada, objetivamente, nada que faça preferir uma hipótese ou outra. Na verdade, o mais provável é que tudo isso tenha acontecido. A necessidade de uma opção entre elas, o problema da "origem", isto é, de uma origem única e unidimensional, não é um problema historiográfico, mas memorial, isto significa dizer, político.

Reescrever a história

A historiografia sobre a *formação do Brasil* - para ficar com a referência a um título paradigmático - em nome de uma interpretação global, centrada no grande domínio escravista, construiu uma imagem dicotômica da sociedade brasileira: ela seria dividida basicamente entre um pequeno punhado de senhores e uma enorme massa de escravos. Tudo que estivesse de fora desta relação não deveria ter qualquer importância numa *interpretação do Brasil*. Todas as referências às formações sociais que não se enquadrassem diretamente na dicotomia senhor/escravo eram enquadradas nela residualmente, na forma de "agregados", por exemplo, mantendo o eixo explicativo, centrado na grande propriedade, intacto. A totalidade da população rural só passava a ter lugar nestas narrativas enquanto formada e constituída precisamente para o *fim* (sentido, destino, razão) de proporcionar mão-de-obra. Neste contexto, o que Palacios reivindica é que a historiografia admita "a existência de uma população camponesa anterior a 1950, anterior à quebra (...) da grande propriedade durante os anos 30, anterior, inclusive, à emancipação generalizada dos escravos e sua conversão em produtores livres..." (Palacios, 1993), para lhe dar a necessária visibilidade e importância teórica.

Hoje, quando esta reivindicação apenas começa a ser atendida, o movimento desenhado pelas comunidades negras rurais, em sua retomada de uma memória e uma identidade que estão necessariamente colocadas em diálogo com a história, parece nos exigir algo além: um avanço na qualificação das diversas realidades agrupadas sobre esta categoria ainda extremamente abrangente e homogeneizante de "camponês". Deve ser objeto da história essa realidade que insiste em perpetuar-se, apesar dos sucessivos deslocamentos da "fronteira agrícola", dos progressivos avanços do capital sobre as terras comunais, da "inevitável mestiçagem" e da sombra em que a historiografia deixou a memória de enormes parcelas de nossa população.

Essa exigência coaduna-se com a crítica historiográfica recente, que tem apontado justamente para a correção da imagem idealizada sobre a forma pela qual foram conquistados os sertões interiores, isto é, ora como um empreendimento guerreiro que limpou a ferro e fogo, os campos dos "bárbaros", ora como um avanço paulatino sobre terras inabitadas, que teriam dado lugar ou aos vaqueiros isolados em currais distantes, ou aos pequenos grupos de produtores agrícolas livres, que assumiam a função de complementar a economia pastoril do interior e canavieira do litoral (Linhares, 1996). No seu lugar, aos poucos surge a imagem de um complexo sistema de apossamentos diferenciados entre si, voltados para a produção alimentar de subsistência e para o mercado

local. Tais apossamentos por parte de homens livres pobres – que podiam incluir os pretos forros ou fugidos – eram permitidos pelos grandes latifundiários, sob a forma do arrendamento ou do simples apossamento, como forma de garantir os seus próprios direitos de sesmeiros, que podiam caducar, caso suas concessões não apresentassem algum tipo de beneficio.

Caberia lembrar ainda que as tais sombras historiográficas não são apenas simbólicas ou intelectuais. As instâncias de poder, de onde emanam a lógica jurídica e os recursos políticos, tendem a reconhecer apenas os seus próprios instrumentos de verdade, os seus próprios registros sobre o real, reforçando, de forma circular, uma lógica de dominação que só pode ser rompida se conseguirmos impor o reconhecimento de outros registros. Esse apagamento dos outros registros foi fundamental para viabilizar a função que tais apossamentos tiveram na formação da propriedade no Brasil: eles eram permitidos e mesmo incentivados na medida em que eram imaginados como expropriáveis. Eles mesmos eram a fonte da legitimidade jurídica de seu expropriador. Segundo a enfática tese de James Holston, esse método de aquisição de terras não teria sido regulado nem pela lei de 1850, nem pela legislação republicana que, antes, vieram consolidá-la por meio de uma “desordem calculada” (Holston, 1993). Essa forma, identificada em tempos tão remotos, constituiria um método generalizado e permanente de formação das periferias territoriais: a usurpação desencadeando o processo de legalização da propriedade da terra e a própria lei da terra se desenvolvendo a partir da necessidade de legalizar ilegalidades, por meio de uma intrincada rede de códigos aos quais as populações pobres nunca teriam tido acesso.

De forma semelhante, a equação que as novas formas jurídicas tentam estabelecer entre memória e história, território e identidade e entre estes pares e os “direitos”, ainda que enunciada de uma forma relativamente liberal no texto da lei, pode encontrar logo a seguir, no momento fundamental de sua efetivação, um definitivo afunilamento. A memória não se molda perfeitamente à lógica das “provas” documentais. Muitas vezes ela só pode ser “recuperada” factualmente, legitimada frente às autoridades, com a assistência sistemática de peças documentais, mas, como vimos, é comum que ambas - a memória dos grupos de um lado e documentação histórica de outro - estejam em total desencontro, produzido pelos jogos de claro e escuro que são definidos nos contextos de enunciação. É flagrante a complexidade conceitual implicada na tentativa de se legitimar, hoje, direitos de uma comunidade a partir de uma ligação territorial ou genealógica com uma determinada formação social passada, principalmente porque, para isto, não se utilizam categorias locais, mas uma nomenclatura - “quilombos” - que sempre funcionou como termo acusativo e

estigmatizante, cunhado por seus perseguidores e, portanto, socialmente rejeitado pelas comunidades.

Não há porque imaginar que a crítica aos usos sociais da categoria “remanescentes de quilombos” deva ser de natureza antropológica ou sociológica em oposição à historiográfica e vice-versa. Não há porque temer ou recusar reescrever a história porque, como nos diz Christofer Hill, é justamente essa a necessidade das gerações que se sucedem: formular novas perguntas ao passado, encontrar novas áreas de simpatia na medida em que revivem distintos aspectos das experiências de suas predecessoras. Se o passado não muda, a história, ao contrário, é feita sempre no presente e para o presente, provocada pela paisagem, perspectivada pela prática social. Com certeza, a objetividade é algo que está sempre no horizonte da produção científica, mas a diferença, hoje, com relação às posições positivistas é de que se supõe que a “objetividade” que se deseja estará mais próxima se o esforço não for o de expulsar a subjetividade, de resto impossível, mas de expô-la, justificá-la e de alguma forma torná-la parte do próprio trabalho analítico.

Anexos

Listas das notícias sobre formas de "resistência escrava" na província de Sergipe, século XIX			
ANO	ACUSADOS	NOTÍCIA	LOCAL
1808	Gêges	revoltas	São Cristóvão
1809	pretos	revoltas	Continguiaba
1815	pretos	revoltas	São Cristóvão
1824	escravos	revoltas	Rosário
1827	escravos	revoltas	Santo Amaro
	escravos nagô	revoltas	Santo Amaro
1828	escravos nagô	revoltas	Santo Amaro
	escravos	revoltas	Estância
1831	escravos africanos	revoltas	Vazabarris
1823	escravos	revoltas	Santo Amaro
1825	escravos	quilombo	Carira**
1835	escravos	revoltas	Santa Luzia
	pretos	revoltas	Laranjeiras
	africanos	revoltas	Maroim
1837	escravos	revoltas	Socorro
	escravos	revoltas	Laranjeiras
1848	escravos	boato de insurreição	Vários pontos da província
1849	escravos	quilombos	Rosário*
	quilombolas	assassinato	-
	escravos	quilombo	Capela
	escravos	quilombo	Maruim
	escravos	quilombo	Siriri
1851	malfeitores	assaltos	Itabaiana (matas de)*
1854	delinquentes	assaltos	Itabaiana (matas de)*
1859	fugidos e criminosos	assaltos	-*
1863	quilombolas	assaltos	Rosário
1866	escravos	quilombos	Villa Nova*
	escravos	quilombos	Capela*
	escravos	quilombos	Rosário*
1867	escravos	quilombos	Villa Nova
	escravos	quilombos	Capela
	escravos	quilombos	Rosário
	escravos	quilombo	Maroim*
1869	escravos	levantes	Laranjeiras
	escravos	levantes	Divina Pastora
	escravos	levantes	Maroim
	escravos	levantes	Rosário
1870	escravos fugidos	quilombos	Rosário*
	escravos fugidos	quilombos	Divina Pastora*
	escravos fugidos	quilombos	Laranjeiras*
	escravos fugidos	quilombos	Itaporanga*
1871	escravos	ataques	Rosário
	escravos	ataques	Laranjeiras
	fugidos e criminosos	ataques	Cotinguiaba*

1872	escravos	ataques	Laranjeiras
	escravos	ataques	Cotinguiúba
	quilombolas	embates e fuga	Japaratuba
	quilombolas	captura e fuga	Rosário
	quilombolas	caça e fuga	Divina Pastora
1873	escravos	quilombos	Divina Pastora
	quilombolas	captura e fuga	Rosário
	escravos	quilombos	Capela
	escravos	quilombos	Japaratuba
1874	escravos	assaltos	Riachão
	escravos	quilombos	Capela
	escravos	quilombos	Rosário
1876	escravos	assaltos	Maruim
	escravos	assaltos	Rosário
	escravos	assaltos	Divina Pastora
	escravos	assaltos	Capela
	escravos	assaltos	Laranjeiras
1880	quilombolas	embates e fuga	-
1882	quilombolas	captura e fuga	Divina Pastora
1887	quilombolas	roubos e incêndios	Divina Pastora
	quilombolas	assaltos	Capela
	quilombolas	roubos e incêndios	Maruim
1888	quilombolas	roubos e captura	Maruim
	quilombolas	captura	Siriri

Fontes: Mott (1986) para os anos entre 1808 e 1837, Silva (1981) para os anos entre 1867 e 1876 e Santos (1992) para os anos entre 1848 e 1887, à exceção das notícias assinaladas por “*”: reunidas através de pesquisa nos Relatórios de Presidente de Província para o período de 1850 a 1888, por “***” retirada de Nunes (1978).

Capítulo 4

O mocambo identificado: as formas do silêncio e os modos de lembrar

Não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. (Pollak. 1989.)

Meu primeiro contato com o Mocambo se deu no final do ano de 1995, como observador da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) no conflito fundiário que envolvia a eles, fazendeiros e índios, por solicitação da Fundação Cultural Palmares (FCP). Esse primeiro contato se estabelecia, portanto, no contexto de um conflito fundiário recentemente agravado e de uma mobilização política camponesa que reivindicava a aplicação de um instituto jurídico específico (o “artigo 68”), para o qual era exigida a elaboração de um “laudo antropológico”.

Em um primeiro momento, realizei duas visitas muito curtas ao Mocambo, ainda durante o ano de 1995, cada uma com cerca de cinco dias de duração. A primeira dessas viagens tinha um caráter acentuadamente oficial, tendo sido acompanhado por uma representante da diretoria da ABA, por uma representante do Centro Dom José Brandão de Castro (ex-CPT), que dava assistência direta e contínua à comunidade, por um representante do STR e pelo motorista do INCRA. Nesta ocasião percorremos todo o perímetro da área de carro, visitamos os Xocó, realizamos algumas entrevistas rápidas e, em Aracaju, tivemos contato com técnicos da COHIDRO que estavam preparando uma planta topográfica da área reivindicada e que me foi de grande valia durante a segunda viagem. Na segunda estadia, realizada no mês seguinte, estive sozinho na área, ainda que novamente tenha contado com o transporte do INCRA e com companhia da mesma representante do CDJBC durante a viagem de ida. Entre as entrevistas e o acompanhamento de algumas das atividades regulares dos seus moradores fora da área, percorri novamente, agora a pé e a cavalo, praticamente todo o interior da área reivindicada e da área em litígio, através do que pude montar um mapa relativamente detalhado da ocupação do terreno e dos referenciais de sua ocupação histórica.

Minha terceira viagem ao Mocambo, realizada em janeiro de 1997, já sob a

incumbência da realização do “laudo antropológico”, mas não teria suas condições de trabalho alteradas: novamente o tempo disponível para a estadia em campo era de cinco dias, o que elevava o total a cerca de apenas uma quinzena de dias. Por isso, o relatório produzido insistia em não estar baseado em um “trabalho de campo”, no sentido consagrado pela etnologia, mas num *survey*, ao modo dos sociólogos e das agências governamentais. Isso teve efeitos tanto sobre o conteúdo quanto sobre a forma do trabalho: pouco tempo, objetivos bem delimitados, número reduzido de informantes, entrevistas dirigidas e um rol de questões que tem origem fora das discussões propriamente antropológicas¹.

O primeiro desafio de trabalhos como este, originados de demandas políticas, jurídicas ou administrativas, é manter-se crítico aos limites impostos pela lógica desses mesmos campos à análise antropológica, que eles solicitam mas raramente são capazes ou estão dispostos de aceitar em toda sua extensão. Toda ação que se põe ao nosso alcance parece depender, então, de uma aceitação tácita destes limites, como forma de interpor àqueles campos, os problemas que apenas muito lentamente eles absorvem. Assim, se o *contexto da demanda* me apresentava uma larga abertura do campo etnográfico (o objeto da pesquisa estava tão ou mais interessado na realização da pesquisa que o próprio antropólogo), ela também me impunha - assim como aos outros antropólogos em situação semelhante - a dificuldade de ter que *responder objetivamente*, nos moldes da objetividade imposta por aqueles campos de interlocução, sem ceder, porém, à força de *objetificação* que eles a princípio impõem. O ponto de equilíbrio deveria ser estabelecido não só entre as demandas do grupo (coisas sobre as quais o grupo sabe, pode e quer falar) e as demandas do do “reconhecimento oficial”, mas também entre essa composição pragmática e uma postura propriamente analítica, que deveria ser capaz de *objetivar* o processo como um todo, incluindo a minha participação nele.

¹ Substantivamente, essas questões foram formuladas em um seminário preparatório, oferecido em dezembro de 1996, aos antropólogos que faziam os primeiros laudos solicitados pela FCP (Mocambo - SE, Castainho - PE, Sacotiaba - BA, Jamari - MA e Retiro - ES): (1) existência histórica de um processo de trabalho e produção autônomo; (2) capacidade política e organizativa no (a) plano individual, por meio das estratégias de aproximação ou distanciamento das identidades legitimadas regionalmente; e no (b) plano coletivo, por meio das políticas de imposição, criação ou manutenção das diferenças; (3) manejo ecológico exercido pelo grupo sobre o seu ambiente; (4) tipos e graus de conflito que estavam em jogo na demanda territorial que motivava os laudos; (5) formas de “uso comum” da terra e dos espaços sociais; (6) formas assumidas ou atribuídas de diferenciação social do grupo e de sua simbolização; (7) histórico de formação do território, por meio da reconstituição dos processos legais de transmissão das propriedades incidentes na área reivindicada.

Depois das duas primeiras viagens e de ter realizado o laudo, a pesquisa continuou por rápidos quatro anos, ao longo dos quais fiz mais três viagens (1998, 1999 e 2000), em que eu passaria da postura francamente *interrogativa* à de simples *ouvinte* daquelas histórias, sobre as quais o grupo sabe, pode e quer falar. O seu reconhecimento oficial não era o “final feliz” de uma história e conflitos, que continuavam ocupando física, afetiva e intelectualmente seus moradores e que eu acompanharia de perto, por correspondência e por telefone. Em função disso, a minha presença continuaria, para uma grande parcela dos moradores dos povoados do Mocambo e do Ranchinho, muito marcada pelas características de minha primeira entrada em campo e, sob essas condições, o que o grupo quer falar e mostrar já não se distinguia facilmente daquilo que ele imagina que o antropólogo quer ouvir e ver, como se um contrato informal e invisível tivesse sido involuntariamente assinado. A memória sobre as “origens” das famílias negras do Mocambo, suas configurações históricas, e sua relação com o território continuariam sendo os temas privilegiados ao longo dos nossos encontros seguintes, moldando aos meus olhos, quase uma forma própria daquele grupo de famílias conceber-se a si mesmo e localizar-se no mundo.

Nesse capítulo realizarei a citada busca pela objetivação do processo de pesquisa. Mas, como veremos, em lugar dessa objetivação funcionar como uma simples introdução dos dados etnográficos, ela tornou-se parte substantiva dos dados e da análise etnográfica. Ao descrever o *modus operandi* da pesquisa, veremos que ela dependeu menos das disposições próprias do antropólogo que de uma determinada forma do grupo relacionar-se com aqueles temas centrais. A explicitação e reflexão sobre essa forma, tomaram-se o centro da reflexão teórica que apresentaremos a seguir, sob a noção de *memória territorial*.

Antes de chegar a ela, porém, o exercício de objetivação fez-nos recuar a momentos anteriores mesmo à experiência de campo, já que aquele contrato informal e involuntário não pode ser compreendido se nos situarmos apenas do ponto de vista dessa relação. Isso seria esquecer que o pesquisador, por mais privilegiada que ele tenha conseguido fazer a sua relação com os “nativos”, não é mais que um dos agentes que ocupam e atuam sobre os contextos de que o grupo e seus agenciamentos discursivos emergem. Esquecer isso seria ceder à tentação de um protagonismo e de uma reflexividade que, antes de descentrar os sujeitos da pesquisa, acaba por reverberar a todos sobre um único centro, o umbigo do etnógrafo. Assim, recuamos e estendemos a noção de contexto etnográfico para descrever não apenas *sob que condições obtivemos as informações dos nativos*, mas *sob que condições os nativos se constituíram como tais*, isto é, no nosso caso,

sob que condições foi possível que, chegando ao município de Porto da Folha em 1995, eu encontrasse uma “comunidade” pronta a ser descrita como “remanescente de quilombos”. Quais foram os mecanismos que permitiram a um agregado de famílias sertanejas de trabalhadores rurais - como as do Mocambo se identificavam até 1994 - assumirem uma nova forma de identificação baseada em continuidades históricas até então inexistentes nas narrativas locais? Ou, em uma formulação que dá unidade aos capítulos desta tese, *quais as condições sociais do seu processo de identificação?* Como argumenta Amselle (1987), se a construção da identidade coletiva consiste em fazer o contínuo a partir do descontínuo, todos os modos de reagrupamento são possíveis, e “il ne s’agit plus d’analyser la façon dont un corps social ‘en soi’ (ethnie, nation, classe etc) acquiert progressivement une conscience de lui-même, mais de voir comment un agglomérat d’individus ou un ensemble sériel peut s’intégrer sucessivement dans un group vertical (ethnie, nation) ou horizontal (classe)”.

Para desenvolver esse tema duplo, será necessário recuperar as mudanças por que passaram os cenários e atores com os quais lidamos nos capítulos anteriores, tomando como fio condutor inicial os laços que vinculam as “descobertas” Xocó ao *processo de identificação* do Mocambo, assim como a diferença de atuação da Igreja em um e outro momento de conflito no sertão de Porto da Folha. Essa diferença será fundamental tanto na configuração da luta no Mocambo (e de sua diferença com relação aos Xocó), quanto na nossa capacidade de reconstituí-lo etnograficamente - matéria do tópico seguinte. Foi por meio de depoimentos e, em grande parte, de documentação produzida no âmbito de atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) que pudemos reconstituir o percurso que levou da deflagração do conflito fundiário entre as famílias do Mocambo e fazendeiros (que buscavam encerrar o processo de expropriação territorial daquelas famílias) até a assunção do rótulo de “remanescentes de quilombos”. O processo de assunção do rótulo étnico nesse caso, ultrapassa em muito os limites do “contraste étnico” ou “societário”, apresentando-se como produto de uma complexa rede de agenciamentos discursivos e classificatórios muito pouco convergentes.

Precedentes

en admettant comme le dit si bien V. Descombes que: 'Chacun d'entre nous appartient en réalité à plusieurs 'tribus', participe à plusieurs traditions et reçoit plusieurs héritages', on peut se débarrasser de mauvaise question de l'ethnie et s'interroger sur la variation des identités collectives, ce qui est l'un des véritables objets de l'anthropologie. C'est alors que le chercheur trouve sur son chemin les militants de l'ethnicité. Sans dénier à un groupe quelconque le droit de s'ériger en minorité ethnique et sans tomber dans le piège de la fausse opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme, il faut néanmoins affirmer la légitimité du travail de dévoilement de l'ethnologue, en ce qu'il consiste à historiciser les représentations qu'un groupe se donne tout au long de son existence et par conséquent à mettre en évidence les limites et les ambiguïtés de la notion de différence. (J.-L. Amselle, 1987: 485)

Segmentação

Dez por cento das famílias do Mocambo têm um dos cônjuges de origem indígena, sendo 7 deles Xocó. Entre os seus ancestrais imediatos esta proporção de casamentos mistos era maior. Num primeiro levantamento encontramos outros doze nomes, cinco deles correspondendo à geração imediatamente anterior à atual e sete à geração anterior a esta, dentre os quais, três casais eram de "caboclos" transferidos do antigo aldeamento indígena da Ilha de São Pedro. Ainda que estes dados não sejam absolutamente precisos, é possível reconhecer uma frequência mais ou menos contínua de casamentos mistos entre estes dois grupos vizinhos, que fica em torno de 10% da população Mocambo e cobre suas últimas três gerações, o que corresponde aos, aproximadamente, 100 últimos anos.

Laços e rupturas

Uma série de eventos e relações mantinha um espectro de sociabilidade entre esses grupos. Até meados da década de 1940, as famílias do Mocambo não possuíam um cemitério próprio, tendo se utilizado, "desde sempre", do cemitério da Ilha de São Pedro, sede da antiga Missão Indígena. O início da sindicalização e da organização política do campesinato nordestino, por exemplo, ainda que só tenha atingido residualmente o sertão do São Francisco já na década de 1960, permitiu que entre aqueles agrupamentos se esboçasse certa identificação sob o rótulo de "trabalhadores rurais" ou "camponeses". Os serviços religiosos que os missionários e os párocos ministravam, principalmente nas décadas de 1970 e 1980, muitas vezes ou eram assistidos em conjunto pelos dois agrupamentos, ou eram realizados no Mocambo, sempre fazendo referência à "luta dos Xocó". As festas de padroeiro do Mocambo e da ilha de São Pedro (estas reformadas e

incrementadas com a presença dos missionários) também criavam situações de troca entre os dois agrupamentos. Mesmo com as dificuldades impostas pela extrema pobreza que atingia as famílias do Mocambo a partir dos anos de 1980 - faltava o dinheiro para transporte e consumo na festa, assim como para se vestirem de forma adequada - sempre houve um grupo que participava das festas da ilha, em função da ponte aberta pelos laços de parentesco entre algumas famílias:

[era] um grupo de 10. Eles vinham nas canoas deles [...] facilitava porque Paulinho tinha outra família lá. Então eles não se sentiam tão rejeitados, até porque às vezes vinham na própria canoa do Paulinho. Às vezes eram tocadores que vinham reforçar aquela brincadeira de serenata. Tinha um esforço de integração. (Raimundo)

Além disto, no início da década de 1990, em função das dificuldades enfrentadas pelo Mocambo quanto à disponibilidade de terras para plantio e pasto, e das conquistas territoriais dos Xocó, houve uma intensificação das prestações de favores econômicos (terra para plantio, para pasto e pagamento por dias de trabalho) destes às famílias do Mocambo.

Esse espaço de sociabilidade abria também uma área de tensões sociais. Ao longo da década de 1980, quando os caboclos da caiçara optaram pelo caminho de atualizar uma ancestralidade indígena, houve uma imediata e franca mudança de relacionamento entre as populações da Caiçara e do Mocambo. Se, por um lado, tal mudança acompanhava a reação geral da população do entorno àquela conversão indígena, por outro, em função das relações de proximidade mantidas com o Mocambo, ela implicou em uma reação maior ou mais fortemente sentida de ambas as partes. De certa forma, os fatores determinantes dessa reação podiam ser vistos como os mesmos que operaram no interior da própria comunidade indígena, isto é, a estreita relação de dependência paternalismo que marcava a sua relação com os proprietários locais, de quem dependiam tanto como jornaleiros quanto como parceiros:

essa coisa, como eles passaram a nos olhar, a nos ver, a partir do momento que nós assumimos, é porque eles também temiam. Eles viviam ali no Mocambo debaixo do cabresto de fazendeiros também e, então, jamais eles iam deixar de estar calados ou [iam entrar] do lado dos Xocó, porque eles iam sofrer represália dos fazendeiros como nós sofremos, só que a gente teve que partir para essa guerra" (Apolônio Xocó).

É importante perceber que, se do ponto de vista da experiência Xocó, essa reação podia ser perspectivada, do ponto de vista dos agentes da "Igreja dos pobres" de Propriá

que atuavam em ambas as comunidades, ela apenas reforçava e naturalizava as “diferenças” que passavam a marcar a distância entre aquelas populações. Apesar de todos os laços descritos acima, e das reações dos caboclos da Caiçara à mobilização política (descritas no capítulo anterior), a reação do Mocambo à “luta indígena” passava a servir como um sinal diacrítico entre as duas populações, por meio da qual ganhava destaque justamente a contraface conflitante e igualmente antiga daqueles laços de afinidade. Como lembra frei Enoque sobre as histórias que passavam a ser recuperadas a partir daquele momento pelos missionários entre os xocó,

os velhos contavam que, quando os escravos, naquela rebelião, fugiam, o governo sempre usava os Xocó para caça-los. Então os Xocó perseguiram muito os mocambeiros, para entrega-los de volta aos donos. Contaram muito dessas histórias. Isso era um negócio sério. Quando agente ia à ilha, isso gerava raiva do Mocambo. *Mais do lado de lá do que do lado de cá*². Eles ansiavam desesperadamente pela derrota dos Xocó... Eram aliados dos grandes porque sempre pensaram que os Xocó não prestavam. [...] Como os negros do Mocambo tinham uma dependência muito grande do Darci, que era um fazendeiro forte, que chegou a ser candidato a prefeito, então, normalmente, eles não podiam jogar futebol, na festa sempre havia confusão... E quando os Brito vão buscar suas testemunhas, muitos deles são do Mocambo. [...] Tanto é que durante a luta, um dos nossos pedidos mais insistentes é que não tivesse Xocó que fosse para festa do Mocambo - as festas do Mocambo sempre foram famosas [...]. Os negros do Mocambo não viviam a mesma luta pela terra porque eles sempre haviam sido escravos. (frei Enoque - ênfases minhas)

A ênfase na distintividade daquelas populações – que, na verdade, recorre à enumeração de características partilhadas por ambos os grupos (dependência de um “fazendeiro forte” e antiguidade da subordinação) – era fruto da necessidade de construir discursivamente o contraste entre elas, dando destaque e sugerindo uma continuidade no tempo a diferenças reais e a outras apenas supostas, como a escravidão. Além disso, o forte engajamento do pároco na luta indígena fez com que durante muito tempo esse fosse um tema obrigatório também nas cerimônias realizadas na igreja do povoado do Mocambo. Isso, no entanto, freqüentemente fez com que a “mensagem” mobilizadora gerasse conflitos entre essas famílias e o pároco, que lhes exigia o mesmo tipo de engajamento na luta de seus vizinhos, enquanto elas mesmas ainda estavam presas aos laços de trabalho e dependência com relação aos proprietários locais.

² Apesar da entrevista ter sido concedida em Poço Redondo, município vizinho ao do Porto da Folha, frei Enoque se reporta espacialmente à ilha de São Pedro como o tropo natural de seu discurso.

... naquele momento eles não percebiam o potencial que eles tinham. Como até hoje para chegar na Ilha de São Pedro por água, o ponto de apoio é o Mocambo, eu acho que inicialmente isso inibiu. Aquele fluxo de carros que chegava, de pessoas que mal paravam no Mocambo - eles se deslocavam direto e quando voltava também já vinha à noite, ou muito cedo e não paravam no Mocambo - acho que aquilo sacudiu um pouco aquela comunidade, deve ter criado muita angústia. Eles deveriam pensar 'tudo é Xocó! Por que a gente está aqui vizinho e não sobra nada para a gente?' (Raimundo)

A recuperação ou produção da identidade Xocó implicou, de fato, em um momento de expurgo, de negação daqueles laços, afinidades e memórias, que passavam a ser usadas por seus opositores como signo de uma "mistura" deslegitimadora da identidade indígena. Uma das primeiras providências que se tomou depois da conquista da ilha de São Pedro foi justamente regular de forma explícita o trânsito de casamentos entre os Xocó e as populações vizinhas. A partir de então, baseados em argumentos principalmente políticos, ligados à capacidade de controle e produção de consenso entre os homens da aldeia, proibiu-se o casamento ou a permanência na área indígena das mulheres indígenas com homens não-indígenas. Avaliava-se que as dissensões sociais e políticas produzidas por mulheres vindas de fora seriam mais facilmente controladas em função de sua subordinação ao marido e à sua família, enquanto que, pelos mesmos motivos, isso seria muito mais difícil no caso dos maridos vindos de fora.

As jovens que insistissem em se casar com homens de fora, deveriam incluir em seu cálculo a capacidade do noivo oferecer outra base de sustento familiar, independente de seus direitos como "remanescente indígena" sobre as terras da ilha ou da Caiçara. Ainda que o rigor na observância dessa regra não seja absoluto e que, durante o período em que acompanhei o grupo, tenha observado um caso que a contradizia, a sua força de persuasão parece grande ao se projetarem as estratégias matrimoniais. Mesmo nesse caso de exceção observado, o noivo - um rapaz do Mocambo - morava na casa dos pais da noiva, sem ainda ter conseguido autorização para ter sua própria casa e sua própria roça.

A produção de uma organização política própria e centralizada na figura do cacique e do conselho indígena, assim como a administração de recursos estatais, originados na FUNAI e em outras políticas públicas diferenciadas para o segmento indígena, levaram a uma política de controle das trocas matrimoniais, mas não por razões relativas à uma suposta "pureza indígena" - como algumas vezes me foi sugerido por observadores externos, ciosos da objetificação dos sinais diacríticos tão custosamente construídos - mas em função de um determinado arranjo de autoridades e de seu controle.

Pouco mais de dez anos depois de terem sua “identificação” como Xocó oficialmente garantida, no momento de reconquista dos últimos trechos de suas terras ainda sob a posse de proprietários particulares, foi possível aos Xocó retomarem, de forma mais efetiva, os laços com seus vizinhos e parentes do Mocambo, não para reduzir ou atenuar a distinção “étnica”, mas para ajudar na construção de sua contraface “negra”. Entre 1990 e 1995, houve uma intensa troca de apoios recíprocos entre os dois grupos, na qual as famílias do Mocambo auxiliam a retomada territorial indígena e os Xocó participam ativamente no processo de mobilização política e, *pari-passu*, de identificação dos “negros” como “comunidade remanescente de quilombos”.

Fluxo dos conflitos

Depois da segunda e definitiva “retomada” da ilha de São Pedro em setembro, do seu reconhecimento oficial como remanescentes indígenas pela FUNAI em novembro, e da desapropriação da ilha pelo governo estadual em dezembro de 1979, os Xocó continuaram sofrendo forte pressão dos Brito, inclusive com a invasão da ilha por seu gado em outubro de 1982. Da mesma forma, depois da Caiçara ser declarada (mas não demarcada) como terra indígena pela FUNAI em 1984, os Brito continuaram a ocupa-la, mantendo o local sob a vigilância de jagunços, em constante ameaça de enfrentamento com os Xocó. Depois dos Xocó anunciarem uma invasão da Caiçara em 1985, a FUNAI tenta demarcar as terras da fazenda, mas seus técnicos são impedidos pelo fazendeiro, apoiado por jagunços e pela PM. Dois anos depois, em agosto de 1987, os Xocó efetivamente invadem a Caiçara (ainda ocupada pela milícia dos Brito), mas são expulsos por decisão judicial logo em seguida. Os índios invadem, então, a delegacia regional da FUNAI, em Maceió, em setembro, mas não conseguem um compromisso do órgão indigenista.

O conflito no local se acirra, levando à intervenção de sucessivas instâncias de poder: polícia militar, justiça estadual e Ministério Público Federal. A Procuradoria da República intervém em 1988, com uma ação de reintegração de posse em favor dos Xocó e uma intimação à FUNAI, exigindo a demarcação da Caiçara. Em face da demora do órgão, os Xocó novamente ocupam a delegacia do órgão durante quatro meses de 1989. Finalmente, em 1991, a demarcação é realizada e, em 1992, é homologada, ainda que nem todos os proprietários incidentes na área tivessem sido retirados³.

³ Em termos estritamente formais, a homologação corresponde à fase final no processo de regularização de uma terra indígena, sendo sucedida apenas do registro cartorial. Entretanto, na prática mais corriqueira do órgão indigenista oficial, uma lógica estatística leva a que esse ato jurídico seja tomado sem levar em conta os procedimentos que lhe devem anteceder como, por

Este período da luta Xocó pela Caiçara coincide com o momento de partilha do espólio entre os herdeiros da fazenda São Francisco, denominação dada, depois de sucessivas transmissões de propriedade por herança e compra, à originária fazenda Mocambo, então reduzida a uma faixa de 450 metros de beira-rio que se alongava por quase uma légua de terra adentro, justamente no limite com área indígena. Quando, em 1986, a partilha é resolvida, estas terras são divididas entre três herdeiros. A substituição de proprietários significou para a população do Mocambo o encerramento de uma relação que já havia alcançado uma estabilidade duradoura e vinha sendo mediada por relações que não eram apenas as de patronagem.

A história pessoal de Darci Cardoso e as relações paternalistas estabelecidas por meio dela, garantiram à população negra do povoado Mocambo, ao longo daqueles mais de vinte anos marcados por um intenso processo de expropriação e deslocamento, a manutenção dos trabalhos sobre uma última reserva territorial: a lagoa de arroz da fazenda São Francisco. Isso fez com que, apesar da injustiça inerente ao sistema de "meação"⁴ a que a população sempre faz referência, se reconhecesse naquele proprietário uma relação diferenciada da que mantinham com os outros. Quando os herdeiros de Darci Cardoso assumiram a fazenda São Francisco, em 1990, indiferentes a estes laços e sentindo-se ameaçados pelo sucesso da mobilização política dos Xocó, cuja área indígena se sobrepunha a um trecho de suas terras, os novos proprietários paralisaram toda as atividades que dependiam de trabalhadores locais - em especial a plantação de arroz - fazendo com que as famílias do Mocambo ultrapassassem o limite da escassez para entrarem no estado de fome. Em 1992, como as negociações dos Xocó aparentemente se encerravam deixando de fora as suas terras, os novos proprietários propõem às famílias do Mocambo voltarem a plantar arroz na lagoa em sistema de meia, mas sem os mesmos direitos antes garantidos. A coleta do peixe que restava na lagoa depois do represamento da subida do rio, passava a ser proibida e nem todas as famílias seriam aceitas de volta ao

exemplo, o desimpedimento da área demarcada de outras propriedades sobrepostas. Assim, não é raro que, o que ao nível da publicidade estatal aparece como problema resolvido, ao nível local esteja acirrando ou produzindo os conflitos que deveriam ser solucionados.

4 O "sistema de meação" ou o "trabalho de meia", é uma forma de organização da produção em que o proprietário da terra e os trabalhadores dividem em partes desiguais os seus custos e resultados, cabendo ao primeiro a cessão da terra e as sementes e aos segundos a preparação da terra, o plantio e a colheita. O produto é dividido em partes variáveis, que podem ir da metade exata do produto já tratado e pronto para o consumo, até frações como a terça ou quarta parte para os trabalhadores. É comum também que no caso de culturas como o arroz, o proprietário (dono do maquinário) desconte os custos do seu beneficiamento da fração atribuída aos trabalhadores.

trabalho. 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. Mesmo sob essas restrições, em 1992 foi feito o tratamento da lagoa, plantado o arroz e iniciada a preparação da colheita.

Nesse mesmo ano, porém, os Xocó voltariam a se mobilizar pela ocupação dos trechos da área indígena que ainda não haviam sido “desintrusados” pela FUNAI. Como forma de pressionar as autoridades, eles acamparam justamente à volta da lagoa de arroz da fazenda São Francisco, em que as famílias do Mocambo trabalhavam. Apesar de evidentemente delicada, a situação não impediu que fossem novamente acionados os laços de solidariedade entre os dois grupos e que as famílias do Mocambo passassem a dar assistência ao acampamento Xocó. A situação de excepcionalidade vivida pelos índios e a disposição dos seus vizinhos em atenuar as dificuldades vividas por eles permite que, nesse momento, ocorram os eventos absolutamente excepcionais dos jogos de futebol pacíficos entre seus jovens. Contrariando uma longa tradição de jogos extremamente violentos (que recentemente levou ao acordo deles nunca mais se realizarem), durante o período do acampamento, os dois grupos se confraternizaram em uma série de jogos pacíficos.

É assim que, quando os proprietários da fazenda São Francisco chegaram, acompanhados de policiais e jagunços, para expulsar as famílias indígenas acampadas, eles identificaram entre elas “seus meeiros” do Mocambo. O flagrante desdobrou-se em uma acalorada discussão, que só seria encerrada com a troca de ameaças e com a proibição de que as famílias do Mocambo continuassem os trabalhos preparatórios para a colheita do arroz já maduro, assim como de que continuassem transitando pelo trecho de beira de rio que dá acesso à área indígena. É com certo sabor de novidade que os “mocambeiros” ainda hoje relatam o diálogo que teria encerrado aquele enfrentamento verbal, em que um deles, depois de perguntar sobre os seus direitos e ouvir de um dos herdeiros que “direito de pobre é porta de cadeia”, respondeu, por sua vez, que “direito de rico é boca de espingarda”.

Dentro de poucas semanas, os proprietários se reuniram novamente com as famílias de meeiros para propor uma indenização pelo arroz, mas o valor é considerado aviltante e a absoluta maioria das famílias se recusa a fechar acordo. Pagando o valor proposto às três únicas famílias que haviam aceitado o acordo, a proprietária considera o caso formalmente encerrado e solta o seu gado sobre todo o arroz maduro. Esse é o fato marcante, o limite material e simbólico das sucessivas acomodações da população do

Mocambo às imposições dos proprietários. É ele que a memória local elege como marco de origem da mobilização e da própria “comunidade”, na medida em que aquelas famílias passam a agir de forma conjunta e segundo uma mesma estratégia. Um evento que, por sua capacidade de condensar símbolos e expressar sentimentos e relações materiais, assume características de um “mito de origem”. Tanto mais porque tal evento resume e traduz numa única cena decisiva, o que, na realidade, é fruto de um processo, de uma sucessão de eventos nem lineares nem coerentes entre si, cujo termo final não era o seu “fim”.

Depois da destruição de toda a sua plantação de arroz e da proibição do livre trânsito entre as duas localidades, as famílias do Mocambo buscam, por meio do padre de sua paróquia, o auxílio da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Novamente, era por meio de uma primeira intervenção da Igreja que um conflito pontual seria erigido em “problema social”, capaz de mobilizar a opinião pública de todo o estado. Mas essa Igreja já não era aquela que havia atuado junto aos caboclos da Caiçara. Os personagens eram outros, a institucionalidade era outra, assim como os métodos e a ideologia que os suportava.

Outra Igreja

A CPT estará no centro dos fatos que se seguem, mas a descontinuidade entre o que se passou a partir de então e a atuação da equipe missionária nos anos anteriores, será de tal natureza que para fazê-lo entender, é preciso remontar às transformações ocorridas naqueles anos compreendidos entre essas duas situações de conflito. Voltemo-nos, portanto, mesmo que brevemente, às primeiras tentativas de mobilização das famílias do Mocambo, a frustração e abandono delas pelos missionários e as transformações ocorridas na diocese nesse transcurso, para então, retomarmos a narrativa da entrada da CPT no Mocambo.

Frustração

A equipe missionária que atuava junto aos “caboclos da Caiçara” havia feito, desde 1976, em função dos laços familiares existentes entre as duas populações, tentativas de mobilizar o Mocambo.

... achava que aquilo ali era uma comunidade praticamente frente e verso, como se fosse uma coisa só, mas não era. [...] O Mocambo não tinha essa expressão rica de cantar, de dançar, era mais apagado. No nosso desejo, gostaríamos que os negros também se levantassem junto com os índios [...] A gente dizia claramente, ‘olhe vocês aqui, um dia vão ter que se assumir como os negros, vocês são negros. Os de lá também tem pele morena mas são índios, são Xocós. Tem até os documentos dizendo que eles têm direito...’ [Mas] quando agente nota que no Mocambo não era

possível, aí a gente entra com toda força, com todo gás [na Caiçara].
(Raimundo)

Apesar do depoimento insistir - retrospectivamente - no uso do termo Xocó, como vimos no capítulo anterior e como é perceptível no próprio depoimento, quando o trabalho missionário se inicia em 1976, ainda não estava claro existirem quaisquer especificidades a serem exploradas de parte a parte entre aquelas comunidades, vistas como "frente e verso". É, provavelmente, no momento em que fica claro o caminho de argumentação pelos direitos dos "caboclos da Caiçara" como índios Xocó, que o argumento étnico torna-se predominante e passa a ser exportado para o trabalho de base junto às famílias do Mocambo. Mas, nesse caso - como também é expresso no depoimento - a assunção de uma identidade estigmatizada não encontrava correspondência em nenhuma compensação relativa à sua situação social e material, já que para os negros não existiam "os documentos, dizendo que eles têm direito". Além disso, havia um certo cálculo da própria equipe missionária, baseado na relação entre energia necessária a se desprender e a promessa de resposta por parte daqueles grupos. No caso do Mocambo, como no caso da Caiçara, a presença do fazendeiro era muito próxima e vigilante, sempre pronta a defender a normalidade da situação por meio da violência.

... o mínimo de tentativa de organização no Mocambo sofreu uma repressão muito violenta por parte do Darci, que entrou lá botando gado para comer a lavoura, porque era mínima a lavoura do pessoal do Mocambo, era muito pequena. O próprio Seixas Dória ameaçando de impedir até a questão de chegada de pessoas... (Raimundo)

Darci Cardoso e Seixas Dória⁵ eram os fazendeiros que ladeavam o povoado do Mocambo. O primeiro, tinha sua propriedade bem na divisa entre a área do Mocambo e

⁵ Seixas Dória (23.02.1917.), natural de Propriá (SE), bacharelou-se em ciências jurídicas e sociais pela Faculdade de Direito de Niterói (RJ) em 1946, dirigiu o *Correio de Aracaju* e foi deputado federal pelo estado de Sergipe entre 1955 e 1963 (UDN). Eleger-se governador em 1963 e foi o responsável pela criação da comissão de tombamento para preservação do patrimônio artístico e cultural de Sergipe. Apoiou as reformas de base preconizadas pelo governo Goulart, mas com o golpe militar foi preso e substituído pelo vice-governador. Depois de dois anos preso, teve seus direitos políticos suspensos por dez anos, período em que se dedicou à agropecuária e à literatura, tornando-se membro da Academia de Letras de Sergipe. Voltou à política em 1978, dirigindo em Sergipe a campanha do MDB para as eleições de novembro. Em 1982 eleger-se suplente de deputado federal pelo PMDB e retornou ao Legislativo federal em janeiro de 1986, ocupando a vaga de Jackson Barreto, eleito prefeito de Aracaju. Seixas Dória tentou uma vaga para o Senado Federal, mas não logrou êxito. Encerrou seu mandato na Câmara em 31 de janeiro de 1987. Em outubro de 1989 tornou-se assessor político do presidente José Sarney. Foi Secretário de Transportes, Energia e Obras Públicas do governo de João Alves Filho (1991-1995). Dicionário

dos Xocó, enquanto as terras do segundo ficavam do outro lado do povoado, rio acima. Estes exerciam uma pressão quase tão grande quanto os Brito exerciam sobre os caboclos da Caiçara, mas a diferença estava na promessa de resposta mais imediata por parte dos “caboclos”. Na equipe de três missionários que atuava na região à época, chegou a haver certa discordância acerca desse cálculo, já que “o pessoal do Mocambo [era] tão oprimido quanto o pessoal da Ilha”.⁶ Durante as viagens até a Ilha, Raimundo e Roberto insistiam em pernoitar no Mocambo para poderem conhecer e conversar com as famílias, contar-lhes sobre os avanços dos caboclos, mesmo frente às resistências de Enoque. Mas o acirramento da situação dos caboclos no início do ano de 1978 (a demissão coletiva dos “caboclos”) acabou por ser o fato decisivo para que a equipe “apostasse todas as fichas” na Caiçara.

Só depois da ilha ser “reconquistada” - e lançando mão desse exemplo - a equipe missionária voltaria a fazer tentativas de mobilizar as famílias do Mocambo por meio do programa de reforma das festas locais, como já haviam feito em outros povoados. Foi então que o Samba de Coco foi recuperado, deixando de ser evitado pelas famílias do Mocambo quando na presença de estranhos, para ser tomado como o principal símbolo do grupo para o público externo. Por meio de uma franca analogia com o Toré, os missionários avaliavam que o Samba de Coco e não qualquer outra dança, consistia em um fator importante no “fortalecimento da identidade do Mocambo [...], um momento de exaltação da comunidade”. A festa da Santa Cruz, como todas as outras festas de padroeira realizadas em comunidades sob conflito, era vista como “um momento [em] que eles dançavam um pouco o corpo e se sentiam gente” (Raimundo). Mas essa iniciativa com relação às festas também não seguiria muito adiante, em função das exigências impostas pelo padrão de ação missionário - reforçado e de certa forma endurecido pelas recentes vitórias nos casos Xocó e de Santana dos Frades - e da recusa pelas famílias do Mocambo em adotá-lo na íntegra.

Frei Enoque (a essa época Raimundo e Roberto já tinham sido deslocados para o

Histórico-Biográfico Brasileiro da Fundação Getúlio Vargas, 2001.

⁶ Em fevereiro de 1979, há o enfrentamento entre Darci Cardoso e os frades capuchinhos Vitorino e Aureliano, quando estes foram visitar a Caiçara, acompanhados de frei Enoque, em busca de informações para o livro sobre a história de sua congregação. Darci esperava os frades na porteira da saída da fazenda Santo Antônio, armado, para dizer que “nunca conheceu frades visitando estes índios safados da Caiçara, só depois que eles chegaram (apontando para frei Enoque) [...] João Brito foi pegar vocês na Igreja, eu vou pegar fora [...] o senhor é um comunista. O padre do Cedro, o padre Maneca disse a mim e a outros em Propriá [...] esse homem é ruim e incapaz que os senhores (dirigindo-se aos outros frades) não imaginam. Eu vou deixar passar por causa dos senhores, por ele não” (BDP: n.31).

trabalho em outros setores da diocese e é de Enoque que nos fala a memória dos moradores do Mocambo) passa exigir que a comunidade realizasse uma série de reformas na festa da padroeira. Como vimos, a festa era pensada como o lugar em que o pobre poderia, ou melhor, deveria exercer o seu poder, contanto que - naquele caso específico, como lembram os moradores - eles respondessem às seguintes exigências: (a) fixassem um dia preciso para a realização da festa, quando a comunidade sempre preferiu ajustá-la aos finais de semana, para viabilizar a vinda dos parentes e amigos de fora; (b) restringissem a dimensão laica da festa, de forma a dançarem apenas antes da missa e depois da procissão; (c) deixassem de aceitar os auxílios financeiros oferecidos por políticos ou fazendeiros vizinhos para a contratação da banda de música, a compra dos fogos de artifício etc. Enoque insistia em que aqueles recursos "não eram coisa de pobre", mas como não conseguiu impor essas mudanças, entre 1986 e 1990, ele deixou de realizar as missas e até mesmo de fazer visitas à comunidade. Apesar disso, as famílias continuavam realizando as novenas e festas, como fizeram durante a maior parte de sua história, sem a presença de um pároco.

Um fator importante na manutenção dessa recusa, estava na capacidade do Mocambo lidar com múltiplas relações de clientela, que lhes proporcionavam uma relativa flexibilidade na negociação de sua subordinação, se a comparatmos à exclusividade da subordinação Xocó aos Brito. Como veremos com detalhe no capítulo seguinte, o Mocambo era "um povoado livre", isto é, que não pertencia territorialmente a nenhuma das fazendas do entorno, e cujos moradores se dividiam em diversas formas de subsistência, que os ligavam a diferentes territórios e padrões. A festa sempre foi um momento em que os "pobres", de fato, exerciam alguma forma de poder, ainda que não fosse aquela esperada pela equipe missionária. Um poder de "cliente", que exige a obrigação social do "patrão" em repassar uma fração - ínfima, é verdade - dos frutos de sua exploração material, na forma de doações espetaculares, que continuavam a simbolizar seu poder por meio da distribuição e queima de riquezas (no caso, cestas básicas e fogos de artifícios), não deixava de estar, ele mesmo, preso, isto é, subjugado a essa obrigação, que servia como uma espécie de homenagem aos seus "clientes": fonte, ferramenta e objeto de seu poder.

De qualquer forma, para a população do Mocambo, esse *desentendimento* (Rancière, 1996) em torno da reforma das festas - e, mais profundamente, de uma concepção de "poder" - teria sido responsável pelo novo afastamento da Igreja de seu povoado. Existiam, no entanto, outras razões, institucionais, para isso.

Impasses

Em 1987, D. José Brandão de Castro anunciara o seu afastamento da diocese de Propriá - por motivos de saúde e tendo em vista a sua aposentadoria - e, até que D. José Palmeira Lessa - bispo auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro - fosse nomeado como o novo bispo de Propriá e assumisse o cargo, em 1988, frei Enoque atuaria como o *coordenador de pastoral da diocese*. O seu desaparecimento do Mocambo ligava-se também ao fato dele ter assumido, nesse período, um papel correspondente ao de bispo.

Ligado a esse fato, em 1987 também era criada a CPT na diocese. Na realidade, a diocese participara da discussão nacional relativa à estruturação da CPT desde o momento da sua fundação nacional, em 1975, tendo articulado a criação da regional Nordeste III (BA e SE), da qual D. José Brandão de Castro foi o primeiro coordenador. Mas, internamente à própria diocese, não houve interesse em criar uma estrutura suficiente. A “equipe pastoral da terra”, criada e coordenada por Enoque, mantinha-se com um mínimo de estrutura e sem a presença de quadros com dedicação exclusiva, lançando mão apenas do eventual auxílio da regional. Essa limitação parecia ser compensada pelo fato da “equipe” não ter que responder às novas diretrizes e metodologia de ação que emanavam da direção nacional e que, por isso, deveriam ser independentes das orientações paroquiais e diocesanas. Quando Enoque assume a efetiva direção da diocese, ele finalmente concede a estruturação da CPT, mas sem que a “equipe pastoral da terra”, sob sua orientação direta, fosse desarticulada. Com isso, a diocese de Propriá passava a contar com quadros especializados e assessoria jurídica própria, mas não perdia sua autonomia.

A orientação nacional e padronizada da CPT encontrava continuidade em vários pontos com o trabalho “da equipe pastoral da terra”, como a constante preocupação com a documentação dos conflitos e sua narrativa minuciosa; a denúncia pública das violências, para o qual mantém estreita relação com a imprensa; a valorização da religiosidade popular e especificamente rural, em especial por meio das Romarias da Terra e; finalmente, pelo incentivo à constituição de Comunidades Eclesiais de Base, associando estas à militância pela terra. No seu programa está o objetivo de alimentar “formas alternativas ao individualismo de apropriação e do cultivo da terra”, em oposição ao capitalismo (Poletto, 1985: 148).

A forma de desempenhar essas atividades, porém, surgia associada a uma especialização de saberes que deveria buscar técnicos nas áreas jurídica, econômica, agrônoma, sociológica e política, mesmo que tivesse que os encontrar fora dos quadros da Igreja. A isso somava-se a independência da CPT com relação aos bispados tanto no

plano jurídico (não pertence à CNBB, nem está subordinada a qualquer diocese), quanto no plano econômico (possui recursos próprios, com origem em financiamentos internacionais). Essa independência traduzia um princípio de ação pautado no que Almeida chamou de “política das técnicas” (Almeida, 1993: 60), mas que, no caso de Propriá, seria mais bem traduzido como *tecnicização da ação política*.

O CIMI e a CPT surgiram na primeira metade dos anos de 1970 como uma forma de ampliar o campo de interlocução com o Estado ao aperfeiçoar os mecanismos de acompanhamento das ações administrativas e dos setores técnicos concernentes às demandas dos grupos indígenas e camponeses, pautando, com isso, uma uniformização das práticas (Almeida, 1993: 72-73). Isso impunha uma direção diferente daquela desenvolvida pela “equipe pastoral” de Propriá na medida em que impunha a oferta sistemática e o relativo privilégio de uma assessoria jurídica; a entrada de técnicos mais preocupados com a eficiência produtiva do que com a politização das bases; e um recuo nas ações diretas de enfrentamento e nas ocupações de terras, acompanhando a adoção de um procedimento não diretivo de relacionar-se com os trabalhadores rurais, pensado como parte do respeito e incentivo ao necessário protagonismo camponês (Adriance, 1996: 170-173). A manutenção da duplicidade da CPT e da “equipe pastoral da terra” na diocese de Propriá parecia estar ligada à tentativa de fazer com que a “missão” da CPT não substituisse, mas viesse complementar a “missão” assumida pela “equipe”.

Assim, tendo assumido o trabalho de acompanhar a organização interna do grupo de trabalhadores, auxiliando na criação de associações e no encaminhamento dos processos de regularização das terras, em 1988 a CPT já estaria prestando assessoria jurídica aos trabalhadores envolvidos nos conflitos de Monte Santo (Gararu), de Morro do Chaves (Propriá), de Borda da Mata (Canhoba) e das greves de assalariados na cana, como os da Usina Grande Vale (Neópolis) (Souza, Malheiros e Silva, 1996: 39-41).

Enoque continuaria ocupando o cargo de coordenador pastoral da diocese durante os anos de 1988 e 1989, mesmo depois de D. Lessa ter assumido o lugar de bispo diocesano, gerando um período que, nos relatos de alguns, é lembrado como de duplicidade de poderes. Essa duplicidade terminaria depois da Assembleia diocesana de 1990, quando D. Lessa apresenta de forma clara as suas divergências com os encaminhamentos dados aos trabalhos pastorais e opera uma profunda reforma nos quadros da diocese. Enoque é destituído do lugar de coordenador pastoral, a própria “equipe pastoral da terra” é desmantelada. O foco de atuação da diocese deixa de ser as CEB’s, para ser um programa marcadamente carismático, que tinha por foco a instituição de uma

comunidade de Focolares⁷, montada com jovens vindos do sul do país.

Assim, com a entrada de D. Lessa, a “reação neoconservadora”, iniciada no plano nacional a partir de 1982 (Mainwaring, 1989: 270), finalmente atingia a diocese de Propriá. Ela fora prematura no arcebispado de Aracaju, tendo iniciado desde a entrada de D. Luciano Duarte, em substituição a D. Távora. Durante o regime militar, D. Luciano foi responsável por diversas denúncias que levaram à prisão de militantes políticos contrários ao governo e, desde 1972, ele cerrava fileiras ao lado dos conservadores que passaram a ocupar a coordenação do CELAM⁸. Depois dos conservadores terem conseguido um significativo aumento de representação na CNBB, em 1982, D. Luciano - já considerado liderança entre os conservadores - acusaria publicamente os progressistas de desobediência ao papa (Mainwaring, 1989: 276), mas a independência e autonomia das dioceses permitiram a manutenção da política de D. José Brandão de Castro ao longo de todo esse período. Com a sua substituição por D. Lessa, que vinha do trabalho junto a D. Eugênio Salles - porta-voz das reformas que começavam a ser impostas pelo Vaticano no processo de “negação do *aggiornamento*” (Almeida, 1993: 175-195) e colaborador direto do Cardeal Ratzinger para o Brasil - o cerco finalmente se fechava.

Da parte da CPT, o momento não era diferente. No plano nacional, depois do momento de ápice da ação mediadora da Igreja sobre os conflitos de terra, entre 1985 e 1986, no final dessa década, a CPT começou a se ressentir de “dificuldades no desdobramento de sua ação, pela drenagem de quadros técnicos e de militância voluntária

⁷ Os Focolares formam o que Comblin (1983: 227) caracterizou como o mais típico dos “movimentos” que surgiram em oposição à chamada “pastoral latino-americana”, consolidada nas conferências de Medellín e Puebla e na teologia da libertação. Tais movimentos, segundo Comblin, estão marcados pelo abandono das preocupações sociais e políticas e pela ênfase na espiritualidade (relação pessoal com Deus). Suas características mais fundamentais seriam três: (a) são movimentos leigos, cuja base são os leigos não organizados mas poderosos, que exercem influência sobre os próprios sacerdotes, disso resultando o alheamento das discussões teológicas (ou de qualquer outra forma, críticas) e a adoção de uma literatura de edificação; (b) são movimentos transnacionais, totalmente independentes das igrejas locais e seus problemas, extremamente eficientes em sua organização, moldada segundo as ferramentas mais modernas de gerenciamento e marketing; (c) são movimentos especificamente urbanos e de classe média, marcados pela busca de uma drástica separação entre as diferentes esferas da vida cotidiana, disso resultando a separação entre a mensagem religiosa e qualquer outro compromisso individual ou coletivo (Comblin, 1983: 244-252).

⁸ Mainwaring transcreve parte de uma carta do secretário do CELAM endereçada ao arcebispo de Aracaju, em meio aos preparativos de uma plataforma conservadora, destinada a acuar os progressistas em Puebla, que vale a pena reproduzir: “Preparem seus bombardeios, aprontem um pouco do seu veneno delicioso (...) Que seus golpes acertem os alvos” (Religião e Sociedade no. 3, 1978: 209-214, citado em Mainwaring, 1989: 271)

na ação pastoral para partidos políticos mais fortalecidos desde o fim do regime ditatorial e pela multiplicação de organizações não governamentais e das novas seitas evangélicas...". A isso somavam-se, a tendência de centralização imposta por Roma e a tentativa de redefinir o papel de mediação que caberia à Igreja nesse novo contexto. Nas palavras de D. Eugênio Salles, essa ação deveria estar apoiada na "colaboração entre as classes", numa explícita tentativa de reviver o espírito das *Semanas Ruralistas* dos anos de 1950. (Almeida, 1993: 186)

No plano local, depois da destituição de frei Enoque e de seu isolamento em uma diocese do sertão (Poço Redondo), as reformas impostas por D. Lessa levariam a um conflito aberto entre a diocese e a CPT. Entre os anos de 1990 e 1994, uma sucessão de desacordos levaria a acusação do bispo contra a equipe da CPT de desobediência ao Papa (como as acusações de D. Luciano aos progressistas dentro da CNBB, em 1982) e ao pedido de sua retirada do seu território eclesiástico. É entre essas duas datas que se desenrolam os dois primeiros momentos de "identificação" do Mocambo, nos quais a CPT terá uma participação direta. Em meados de 1990, depois da citada assembléia diocesana, frei Enoque retornava ao Mocambo para apresentar o recém ordenado Pe. Izaías que, assumindo a paróquia de Porto da Folha, iria substituí-lo. É ao padre Izaías que as famílias do Mocambo recorreriam em 1992, quando a família Cardoso os expulsa de suas terras e destrói sua plantação de arroz. Foi por meio dele que a equipe da CPT tomou conhecimento do conflito vivido pelos "meeiros" do Mocambo.

Identificações

Por meio do jogo entre as narrativas coletadas em campo e as informações retiradas dos "Relatórios de Atividades" da CPT (daqui em diante CPT/RA), reconstituiremos, de forma relativamente detalhada, o percurso das famílias do Mocambo ao longo desse período de mobilização, buscando dar conta do programa que Pollak (1989: 4), subvertendo a formulação durkheimiana, propõe: em lugar de descrever os fatos sociais como coisas, analisar como tais fatos se tornam coisas, tão reais quanto a natureza e a "necessidade histórica".

Começemos por um rápido comentário acerca dessa fonte privilegiada, os relatórios de atividades da CPT. Eles são produto de uma sistemática padronizada que se impõe a cada equipe local da entidade nacional, com vistas ao registro e contabilidade dos conflitos, a partir dos quais os escritórios regionais e, depois, o nacional, produzirão os

relatórios gerais sobre violência no campo. Aqui nos interessaremos fundamentalmente pelos relatórios locais, que são as menores unidades de registro, preenchidas quase cotidianamente pela equipe de trabalho depois das atividades junto às comunidades, como uma espécie de caderno de campo coletivo. Tais registros, de caráter mais etnográfico que sociológico - como são os relatórios nacionais analisadas por Almeida (1993: volume 1) - constituem documentação de enorme relevância para uma memória dessas lutas fragmentárias e, na imensa maioria das vezes "sem história", no campo brasileiro.

É verdade que o recurso a essa documentação deve estar cercado de cuidados, já que se trata de um material orientado por objetivos institucionais e por um engajamento político muito evidente. Mas seria um erro supor que isso é muito diferente do que ocorre com qualquer outro registro documental. Ao mesmo tempo, seria um exagero supor nesse material uma coerência interna próxima a de um sujeito de discurso único. Tais relatos são feitos por diferentes componentes da equipe ao longo do tempo, e produzidos instantaneamente aos fatos acompanhados, como unidades isoladas no tempo, não apresentando os reordenamentos posteriores e globais que caracterizam os relatórios sintéticos ou "memórias". De qualquer forma, eles não nos servirão apenas como fontes de "dados", mas também como parte fundamental desse processo de identificação, operado por meio de sucessivas subversões classificatórias, subjetivações e objetificações, por que passou o Mocambo.

Delimitações

Dia 19.07.92, Neuza Cardoso Teixeira, herdeira do Darci Cardoso e então proprietária da Fazenda São Francisco, onde situa-se a lagoa utilizada para o plantio de arroz pelas famílias do povoado do Mocambo, faz seu gado invadir a plantação de arroz quase maduro. Alguns meses depois, esse conflito dá origem ao litígio no plano judiciário, com a ação de interdito proibitório apresentada à comarca de Porto da Folha (18.03. 1993) por aquela proprietária e seu marido. Nessa ação eram citadas, entre outros residentes no Mocambo, três importantes lideranças Xocó, sob o argumento de que tais "agressores", acompanhados de outros "que se dizem índios", no mês anterior haviam danificado as benfeitorias da Fazenda São Francisco, roubado parte do material depositado em seu armazém e estavam ameaçando, "fortemente armados" de facões, espingardas e revólveres, os proprietários e funcionários da fazenda.

Em resposta, no dia seguinte à ação, o juiz da Comarca expede um mandato de interdito proibitório, mas no início do mês seguinte (03.04.93) os requerentes do primeiro mandato entram com uma denúncia de que o interdito emitido pelo juiz não estava sendo respeitado e pede envio de força pública. O juiz responde a esta denúncia no final desse mesmo mês (27.04.93) com um novo mandato de interdito proibitório com o envio de força policial para que dele os acusados dessem ciência por meio de um recibo assinado.

A resposta das partes se deu de um lado, com uma ação da FUNAI (05.04.93) alegando "ilegitimidade passiva" e, de outro, com duas ações do

CPT (28.05.93), uma alegando “ilegitimidade da parte” (o documento apresentava um erro de nomeação do réu) e outra prestando queixa contra o abuso de autoridade policial. O ato não tinha valor legal (as autoridades haviam conseguido a assinatura do interdito proibitório por meio de coação física e ameaça de prisão, sem que os “requeridos” soubessem o que assinavam). O juiz da comarca não responde a nenhuma dessas ações.

Em agosto do mesmo ano (27.08.93) os proprietários da fazenda São Francisco entram com novo requerimento, de um mandato judicial, contra os trabalhadores do Mocambo e dos Xocó, acusando-os de roubo à fazenda S. Francisco. Esse requerimento é respondido no mesmo dia pelo juiz, que solicita um oficial, acompanhado de cinco policiais, para irem à área exigir o cumprimento do mandato judicial requerido pelos proprietários da fazenda. Um oficial de justiça entrega o mandato e consegue que os acusados saiam pacificamente da fazenda (28.08.93), mas não consegue que eles assinem o mandato.

Em audiência com o juiz da Comarca de Porto da Folha, os advogados da CPT são informados que este “não acredita” nas acusações feitas (28.05.93, supra) contra o delegado de polícia e o oficial de justiça e o convencem a ouvir os trabalhadores em uma audiência pública. Como a audiência (15.09.93) não resultasse em mudança na sua postura, os oito trabalhadores da comunidade e os dois advogados da CPT presentes a ela, solicitam para o dia seguinte uma audiência com o Procurador da República em Aracaju. Nela são apresentadas (16.09.93) as mesmas denúncias, acrescidas da queixa de parcialidade por parte do Promotor da Comarca, ficando decidido que: a Procuradoria da República pediria a transferência do processo para a Justiça Federal sob o argumento da presença de índios no conflito e a CPT buscaria indícios que permitissem identificar o Mocambo como remanescente de quilombos, além de solicitar à profa. Beatriz Góes Dantas um estudo sobre a origem da comunidade.

Finalmente, a advogada do CPT entra (11.10.93) com uma ação na Comarca de Porto da Folha argumentando pela incompetência da Justiça Estadual para julgar a ação dado que os requeridos são em parte remanescentes indígenas e em parte remanescentes de quilombos. No período que se segue há a mudança do juiz responsável pela Comarca e, depois de alguma resistência da nova juíza com relação à ação de incompetência, ela manda arquivar (15.06.94) o processo aberto pelos requerimentos de Neuza e seu marido.⁹

Fronteira

O primeiro contato da CPT com a situação vivida pelas famílias do Mocambo foi marcado por um impasse que deixa evidente tanto a falta de clareza para os agentes externos da distinção entre xocó e Mocambo, quanto da necessidade dessa distinção ser estabelecida para que as agências de mediação e intervenção pudessem atuar. A dificuldade começou quando a proprietária do trecho da Fazenda São Francisco à beira do rio e, por isso, diretamente atingida no litígio tanto com os Xocó quanto com as famílias do Mocambo, encaminha ações na justiça relacionando indistintamente nomes de moradores das duas comunidades.

Se a FUNAI, como vimos (cap. 2), exigia do juiz da Comarca de Porto da Folha

⁹ Resenha elaborada com base em documentação processual depositada no Centro D. José Brandão

que os moradores da ilha de São Pedro fossem citados como indígenas, para que o órgão pudesse responder por eles como seus tutelados, a CPT, por sua vez, solicitava que o INCRA fizesse um levantamento da área de conflito, discriminando o limite dos trechos que caberiam a cada comunidade. Essa discriminação era necessária à CPT para que ela soubesse de que famílias poderia legitimamente mediar os interesses. Era por meio do mapa, que recortava os limites entre o território tutelado e não tutelado, que a CPT buscava identificar as famílias de trabalhadores a que iria assistir. O INCRA recorre, então, à FUNAI, que resolve a questão apresentando o mapa da área indígena. Em meio a esse processo de discriminação de territórios administrativos, jurídicos e de competência para mediação, os próprios Xocó e os trabalhadores do Mocambo se reúnem e decidem cercar o limite que separa a reserva indígena da fazenda em conflito, para que, logo depois, estes entrassem na terra em litígio. Esse momento nos impõe algumas considerações.

Primeiro, a distinção entre um grupo e outro, antes de ser uma evidência local que se impõe como realidade incontornável aos mediadores e ao Estado por suas supostas características intrínsecas, foi uma dedução jurídico-administrativa, que respondeu, em primeiro lugar, às necessidades classificatórias dessas agências, impondo-se depois à dinâmica do próprio conflito. Em segundo lugar, é relevante que tal distinção tenha sido feita por meio da referência aos territórios ocupados, ou aos quais os grupos *pertencem*: a distinção se dá por meio de uma representação abstrata – a carta topográfica – que delimita os espaços de competência política e jurídica excludentes daquelas agências de mediação e intervenção. Em terceiro lugar, é importante notar que, por meio dessa lógica classificatória, um grupo é delimitado positivamente, enquanto o outro o é negativamente, ou por exclusão: localizam-se os índios – tutelados federais – para identificar os “não-índios” – igualmente pobres e despossuídos, mas, além disso, desprotegidos.

Restou, porém, uma espécie de *resíduo classificatório*, que resistiu à aplicação desse método de distinções e identificações. Existiam pessoas do Mocambo registradas no Posto Indígena – portanto, reconhecidos administrativamente como índios – assim como de famílias ou pessoas Xocó que moravam (e ainda moram) no Mocambo – fazendo parte, por isso, do conjunto social que seria objeto de mediação e intervenção da CPT e do INCRA. Esse *resíduo classificatório* que, a meio caminho do processo de identificação, ameaçou tornar-se dominante, como se por meio daquele estreito canal, as trocas de parentesco, vizinhança e afinidade ameaçassem dissolver a fronteira tão cuidadosamente traçada. Por

de Castro.

isso, o drama social que se desenvolve a partir daí e que figuramos como a “primeira identificação” do Mocambo, envolve tanto a sua conformação como um grupo de interesse e de ação, quanto a delimitação, o teste e a confirmação de uma “fronteira étnica”. Ao longo desse primeiro momento de um longo processo, aqueles indivíduos e famílias descobrirão que será possível, desejável, necessário e, finalmente, inevitável, fazer uma opção classificatória.

A primeira ação prática da CPT relativa ao conflito, no início de 1992, foi tentar o apoio público de entidades da sociedade civil de Sergipe em defesa daqueles “trabalhadores”, o que, no entanto, não encontrou qualquer resposta do movimento social da capital (CPT/RA: 21/02/92). Meses depois, a equipe realizava o primeiro encontro de trabalho no Mocambo, do qual participaram o padre diocesano e um vereador (PT) de Porto da Folha, que também representava o STR do município. Neste encontro ficou claro que a demanda inicial daquelas famílias era a indenização pelas perdas com a plantação destruída e que as decisões a serem tomadas dependeriam da consulta aos vizinhos Xocó: o relatório registra que “todos” acharam importante a participação dos índios, “já que a questão estava ligada a eles também”. Assim, além dos 65 moradores do Mocambo, compareceram a essa primeira reunião 15 índios. (CPT/RA: 22/07/92)

Como o gado estava no meio da plantação de arroz e a fazenda estava vigiada por empregados armados (“com ordem de atirar em quem entrasse”), a equipe da CPT não pôde aproximar-se do local durante essa primeira reunião. Mas, no “histórico da questão” solicitado pela equipe, os moradores contaram que a terra era, originalmente, dos Xocó, tendo sido roubada pela família Brito, que a vendeu para Darci Cardoso. Contaram que com o Darci nunca tiveram problemas, mas depois de sua morte, 10 anos antes, e a partilha das terras entre herdeiros, os problemas começaram. Desde 1986 os novos donos não permitiam que os “meeiros” plantassem arroz, porque o fazendeiro só se interessava pelo peixe da lagoa. Assim, ele secava a lagoa, retirava o peixe que interessava e “deixava o resto para os urubus”, sem ceder nada aos “trabalhadores”. Contaram ainda que, depois da invasão da área pelos índios, do apoio dado pelo Mocambo e do enfrentamento entre eles e o fazendeiro - que resultou na proibição de que retirassem o arroz plantado - o fazendeiro deu parte dos trabalhadores na delegacia, onde um deles foi insultado e ameaçado pelo delegado. Depois disso, contam, dois policiais passaram a visitar a área diariamente, até o dia em que os “meeiros” foram chamados à fazenda para fecharem um acordo sobre o arroz, que resolveram não aceitar (CPT/RA: 22/07/92).

Ao final dessa primeira reunião com a CPT, os “meeiros” foram motivados a eleger

um grupo de seis representantes, que ficou responsável por levantar as perdas dos meeiros e encaminhar uma denúncia na delegacia - acompanhados do padre e do vereador - assim como das negociações futuras. Pela primeira vez, destacava-se do conjunto daquelas famílias um grupo com estas funções, dando à mobilização um primeiro perfil de organização política. Com isso, instaurava-se um centro de acúmulo de poderes, de onde começariam a emergir as figuras de “liderança”.

Na reunião seguinte (CPT/RA: 06/08/1992), realizada pouco mais de 15 dias depois, a advogada da CPT explicaria aos trabalhadores que eles tinham dois grandes direitos: o de posse da terra, em função dos anos de trabalho; e o direito à indenização pela destruição dos produtos de seu trabalho. Depois de afirmar que nem o juiz, nem o advogado dão direitos a ninguém, mas apenas “reconhecem a sua existência e a colocam no papel”, ele pede que os trabalhadores discutissem entre si, sem a presença dos assessores da CPT, se desejavam ou não entrar em um litígio judicial com os fazendeiros. Com esse procedimento, que naquela situação era claramente formalista, a equipe marcava uma importante diferença com relação aos procedimentos adotados por seus antecessores, ritualizando a tomada de decisão por parte dos próprios trabalhadores.

Depois de decidirem formalmente entrar no litígio, a CPT os ajuda a estabelecer uma série de tarefas necessária à continuidade da sua organização política: (a) criar uma caderneta de poupança destinada a financiar despesas de viagem; (b) realizar as reuniões seguintes na ilha de São Pedro, para evitar “espionagem”, ou designar uma pessoa para controlar a presença de estranhos no caso das reuniões no Mocambo; (c) evitar conversas com os fazendeiros, que a partir de então deveriam se dar sempre na presença de um advogado da CPT; (d) definir o tipo de apoio que gostariam de ter dos Xocó. Esse último ponto era imediatamente respondido: desejavam a sua presença nas reuniões para que transmitissem sua “experiência de luta” e a mediação do seu cacique Gislino - único a ter acesso a um telefone, pela casa de um vizinho - para manterem comunicação com a CPT. Depois da reunião, as mais de 100 pessoas que estavam presentes entraram pacificamente na área em litígio para apresentá-la à equipe da CPT, como uma afirmação da nova postura do grupo (CPT/RA: 06/08/92)

Apesar desse impulso inicial, o processo de organização e engajamento do Mocambo na “luta” segue lentamente ao longo deste primeiro ano e do início do segundo. Em função da existência de uma coordenação, o número médio de participantes nas reuniões convocadas pela CPT cai bastante mas, apesar disso, é nesse período que, aproveitando-se do absenteísmo dos proprietários, os trabalhadores ocuparam

temporariamente a sede da fazenda em questão. Este é um período cheio de ambigüidades, no qual os relatórios das reuniões deixam evidente tanto o orgulho quanto o susto com a própria iniciativa, além do medo do comprometimento muito direto de suas imagens pessoais. Numa reunião de março de 1993, as poucas famílias que permaneciam mobilizadas e participando da ocupação da fazenda apontavam como um dos obstáculos ao engajamento mais amplo das outras famílias, justamente o medo relativo à existência de “espões” no próprio Mocambo: pessoas que ainda mantinham laços de fidelidade e dependência pessoal com fazendeiros e autoridades municipais. Decidiu-se, então, que as reuniões seguintes seriam realizadas exclusivamente dentro da área indígena (CPT/RA: 31/03/93). A constante participação dos Xocó nas suas reuniões e a experiência de alguns do Mocambo na luta Xocó faria com que esse apoio fosse sentido como natural e indispensável.

Contribuiu para isso, o fato de que, desde meados dos anos de 1980, as lideranças Xocó haviam passado por uma marcante sucessão de gerações. Os mais velhos, que haviam participado ativamente da entrada na ilha e enfrentado a primeira e principal fase dos enfrentamentos pelas terras da Caiçara, recuaram de suas posições e passaram a incentivar o surgimento de lideranças mais jovens. É desse período a chegada à liderança de Apolônio, Damião e Gisleno e é a essa mudança que a invasão indígena da fazenda São Francisco está relacionada. A decisão de invadi-la partiu de um grupo de jovens que pretendiam abrir sua própria participação na luta, depois da conquista da terra aos Brito. O trecho colado ao Mocambo era o que mais interessava imediatamente e eles planejaram sua invasão sem a participação das lideranças mais velhas. Daí também a forma pela qual essa iniciativa veio a se conjugar com a Mobilização do Mocambo.

Os novos litígios envolvendo os Xocó fizeram com que as entidades que lhes davam apoio poucos anos antes, voltassem a atenção para eles novamente. Nessas visitas, porém, tais entidades, ao visitarem a área da lagoa de arroz da fazenda São Francisco, novo foco de conflito, entraram em contato com a situação das famílias vizinhas, indiretamente envolvidas nos acontecimentos. Tendo em vista essa situação comum, mas também a organização do 5º. Encontro da *Pró-Central de Movimentos Populares*, em cuja organização aquelas entidades (CESEP, CUT, STR etc.) estavam envolvidas, foi proposto e realizado, entre 17 e 19 de março de 1993, o “Encontro pela Unificação” da luta de negros e índios, na sede da Associação de Moradores do Mocambo.

Desde esse dia para cá, a relação entre o povo daqui e o povo de Ilha, que sempre foi muito ruim - não sei dizer porque - melhorou 100%. Sempre a gente

ajudando a eles no que pode e eles nos ajudando também no que podem. Até que eles quando ocuparam essa área, agente sempre deu apoio e, o mesmo fizeram eles com a gente. Até hoje sempre deram apoio. Não sei de amanhã em diante, mas até hoje estiveram sempre juntos. (Antônio Marques, depoimento prestado em 1995)

Desse encontro foram tirados sete representantes de cada grupo para participarem do citado 5º. *Encontro Pró-Central*, que passariam três dias discutindo com representantes de outras comunidades e entidades organizadas do estado. Desse encontro foram escolhidos dois representantes de cada comunidade para participarem do *I Congresso Nacional Pró-Central Populares*, em Belo Horizonte (MG), entre os quais estavam Antônio Marques pelo Mocambo e Apolônio, pelos Xocó. A *Central Nacional de Movimentos Populares*, seria criada em 1994. Isso selava um compromisso entre aquelas jovens lideranças, assim como entre as propostas políticas e formas de mediação dos grupos mobilizados em ambas as comunidades, que se desdobraria em uma intensa participação indígena nas reuniões do Mocambo.

Nós nos organizávamos do nosso modo e deixávamos a nossa comunidade e fomos. [...] Era um grupo de jovens. E naquela descida da serra a gente já dava um sinal de vida para que eles soubessem que alguém dos Xocó estava chegando. [...] A gente não estava indo para ser mais um, para fazer número, estávamos indo para dividir com eles aqueles momentos de angústia, de dor, até mesmo de desespero ou ir para encorajá-los, para dar essa força. E a gente sentia, como eu senti quando estava lá na comunidade, quando chegava aquele apoio de fora: 'a gente não está sozinho'. [...] Raramente eu convidava pessoas de 40 ou 50 anos. Eu era o cabeça, era o mais velho do grupo, sempre com pessoas bem mais jovens do que eu e eu sentia quando nós chegávamos aquela alegria não só na fala mas no abraço, no toque de mão, na batida do tapinha nas costas, que ali não era falsidade, era prazer, era alegria que eles tinham em receber a gente. Porque eles sabiam que contavam com a gente nesses momentos difíceis (Apolônio Xocó).

Para a CPT, esse foi o momento de preparação dos "trabalhadores" para o enfrentamento diante da justiça, em decorrência da luta por liminares de posse e de reintegração de posse que passa a ser travada entre os advogados dos herdeiros e os assessores da CPT no juizado de Porto da Folha. Nessas ações incluem-se também as primeiras representações contra as constantes arbitrariedades praticadas pelo delegado e por policiais do município, algumas vezes acompanhados dos capatazes da proprietária. Momento de grande importância, no qual a própria definição daquele agregado de famílias sofre um impacto, em três sentidos. As representações destinadas às autoridades - primeiras ações legais impostas em nome da "comunidade do Mocambo" - são, na prática

e irreversivelmente, um *ato de instituição* daquelas famílias como *um sujeito de direito* frente aos poderes locais. Em segundo lugar, ocorria uma nova inserção da comunidade no conjunto das “lutas sociais” da região, evidenciado ou mesmo construído pelas manifestações de rua que são organizadas na ocasião das audiências públicas na justiça de Propriá. As audiências foram transformadas em verdadeiros eventos públicos que centralizavam as atenções da cidade, nas quais praticamente toda a população do Mocambo estava presente, contando ainda com o apoio de grupos de representação dos Xocó, dos sindicatos de trabalhadores rurais da região e mesmo de sindicatos da capital, que traziam faixas e carro de som (CPT/RA: 28/05/93).

Finalmente, o terceiro impacto é produzido pelo trabalho de preparação das famílias para os depoimentos em juízo passava necessariamente pela “recuperação da memória da comunidade”. Com isso, operava-se, simultaneamente, a primeira tentativa de *estabelecer uma memória* linear e coerente sobre as “origens” (problema inteiramente novo) do grupo e de seu território e a conversão de uma mobilização inicialmente motivada pela recuperação dos prejuízos de alguns meeiros, na “luta” de toda a “comunidade” por *sua terra*. (CPT/RA: 20/05/93). As visitas de assessores da CPT e de outras entidades de apoio às causas populares, levavam a um progressivo esclarecimento sobre as formas de enfrentamento legal disponíveis e assim, deslocam a discussão do plano dos direitos trabalhistas - imposta pelos advogados dos proprietários da fazenda São Francisco e inicialmente aceita por aquelas famílias através da qualificação como “meeiros” - para o plano dos direitos civis, por meio da qualificação como “posseiros”. Ali realizava-se o rito de passagem daquele agregado de famílias de posseiros em “comunidade do Mocambo”.

Com isso, o leque de possibilidades abertas ao encaminhamento da “luta” ampliava-se. Numa reunião de agosto de 1993, uma das assessoras da CPT sistematizava, pela primeira vez, as alternativas que se abriam naquele momento para o prosseguimento da mobilização do Mocambo: (a) permanecerem na área em litígio, forçando o proprietário a chegar a um acordo relativo às indenizações; (b) reivindicarem o reconhecimento como “remanescentes de quilombos”; (c) avaliarem a área total de que necessitam e pedirem sua desapropriação ao INCRA, para fim de Reforma Agrária.

A primeira opção significava manter (ou voltar a) uma estratégia trabalhista, quando na verdade todo o movimento da equipe pastoral, da qual essa assessora fazia parte, levava à sua conversão. A segunda opção era fruto das notícias recentes e ainda vagas sobre as perspectivas abertas pelo “artigo 68” e do exemplo de Rio das Rãs (BA). Ficava claro que a última opção citada era a preferencial, não só por ser a via na qual

aquela militância acumulava know-how, mas também porque a idéia de uma identificação como “remanescentes de quilombos” não fazia parte do tipo de representação que aquelas famílias tinham ou gostariam de produzir sobre si. Nesse sentido é extremamente relevante a discussão levantada nesse momento sobre a possibilidade de alteração do nome da comunidade, de Mocambo para Vida Nova. Os trabalhadores decidem que uma posição só seria tomada depois de uma reunião com os Xocó, aos quais pediriam o apoio formal à sua decisão (CPT/RA: 11-12/08/93)

Em uma reunião de agosto de 1993, promovida pela CPT para a formação de “jovens lideranças” no Mocambo, chega-se ao diagnóstico de que, apesar das grandes transformações pelas quais a comunidade vinha passando, pouco havia se conseguido em termos práticos. O juiz recusava sistematicamente considerar as ações da comunidade e a comunidade havia se deixado retirar da sede da fazenda ocupada em função de uma ordem judicial. Além disso, o número e das famílias mobilizadas e a sua inserção variavam muito. Em resposta ao questionamento dos assessores sobre as dificuldades no avanço da “luta”, aquele grupo de jovens reconheciam que era a demora da “luta Xocó” que fazia com que, aos olhos de muitos, se levantassem dúvidas sobre a viabilidade de suas próprias demandas.

Era justamente em função desse lugar experimental ocupado pelos Xocó para a população do Mocambo, que as primeiras vitórias indígenas acabariam repercutindo sobre a mobilização do Mocambo: em setembro, depois de uma reunião no acampamento dos Xocó, ambas as comunidades decidem promover ações conjuntas. A jovem liderança do Mocambo que já começava a destacar-se é instituída nas tarefas de mediador e porta-voz da comunidade, ficando com a atribuição de intensificar as viagens para a capital, em busca do apoio também do INCRA e de outras agências que já prestavam apoio aos índios, assim como em tentar transferir o conflito da competência das autoridades locais e estaduais para as federais, dado o envolvimento de indígenas (CPT/RA: 30/08/ e 04/09/93).

Como desdobramento desta estratégia há uma nova invasão, agora conjunta, da área em litígio, provocando a intervenção policial e a dramática mobilização de toda a comunidade do Mocambo, quando as mulheres levantam piquetes de pedra na estrada na tentativa de impedir a chegada das patrulhas policiais. Por outro lado, os parentes da população local que moram ou trabalham na cidade mais próxima, Pão de Açúcar (AL), de onde é a família da proprietária da fazenda, começam a ser pressionados e conseguem convencer alguns de seus parentes a saírem da “luta” (CPT/RA: 04/09/93).

No mês de setembro se multiplicam as reuniões com os assessores da CPT na

própria comunidade, dentro do seu programa de formação de lideranças (cujo programa incluía esclarecimentos sobre reforma agrária, sobre a natureza dos processos judiciais e seus riscos etc.) e da comissão mista Xocó/Mocambo com as autoridades locais: o juiz da Comarca, o delegado do Município, o Procurador da República em Aracaju, o corregedor e o vice-presidente da Justiça do Estado e o procurador estadual do INCRA (que passa a ser permanente solicitado pela comunidade). Isso resulta num franco crescimento da mobilização ao longo do segundo semestre de 1993. Num levantamento de outubro desse ano, a CPT identifica entre o número total de famílias do Mocambo (73, aproximadamente 240 pessoas), 56 que “estavam na luta”, sete (7) que eram “neutras” e nove (9) que eram “contra” (CPT/RA: 15-16/10/93).

É nesse momento que a associação de esforços e a conexão de estratégias com os Xocó acaba abrindo a possibilidade de uma identificação bem mais literal entre aquelas “comunidades”: na última reunião de setembro, as comissões do Mocambo e dos Xocó reúnem-se com o objetivo de avaliar a possibilidade da situação do Mocambo ser solucionada por meio de uma alteração nas reivindicações territoriais indígenas. Ambos os grupos conheciam o relato segundo o qual D. Pedro II, ao fazer a promessa de doação das terras da antiga missão aos índios, teria citado como um dos seus limites a chamada “pedra do Badú”, que fica justamente no extremo oposto do arruado do Mocambo, com relação à face contígua à área indígena. A proposta era, então, que esse fato da memória compartilhada fosse retomado, de forma a permitir que a fronteira lateral da área indígena fosse trasladada do seu marco atual, situado na “porta d’água”, para a “pedra do Badú”, dando conta de incluir todo o povoado do Mocambo. (CPT/RA: 25/09/93)

Novamente estavam em jogo as margens dos territórios tutelado e não tutelado. E, novamente, seria por meio da discussão sobre o desenho do território que, secundariamente, classificar-se-iam os homens situados nele. Ainda que isso não tenha sido discutido de forma clara, no limite, estava em jogo a possibilidade de transformar os antigos laços e os atuais vínculos entre as duas comunidades em um *continuo* identitário. A segmentação classificatória que os distinguia seria abolida em nome de outros recortes classificatórios também disponíveis. O fato de que, à época em que eu buscava compreender tais negociações, isso fosse visto por informantes de ambas as partes como um assunto incômodo, de certa forma reforça a idéia de que, naquele momento inicial, essa possibilidade representava uma quarta alternativa de encaminhamento do conflito, que mais tarde também deveria ser devidamente exercisada.

Não foi possível localizar o momento preciso e os eventuais argumentos que

levaram ao descarte dessa alternativa, do qual não há “memória” nem entre os atores, nem na documentação compulsada. Sabe-se apenas que, ao longo dos meses seguintes, a possibilidade foi aventada em mais de uma consulta feita à FUNAI e que esta, laconicamente, a teria descartado, fechando todas as suas condições práticas de efetivação. A recusa da FUNAI parece ter sido um dos fatores decisivos no estabelecimento da idéia de um território próprio para o Mocambo, assim como para o fechamento daquela “fronteira” aberta. A “fronteira étnica” estava sendo finalmente definida, mas nesse caso, menos como resultado de uma situação de contraste e distintividade entre grupos sociais, do que como a confirmação de uma realidade histórico-documental, de um arranjo jurídico-administrativo, de uma política de bens escassos, demarcada pelos limites de atribuição da tutela estatal.

Remanescente

A CPT acionaria a Procuradoria da Regional da República de Sergipe (PRR-SE) em nome do povoado do Mocambo designando-o como “remanescente de quilombos” e solicitando a aplicação do “artigo 68”¹⁰, pela primeira vez, em outubro de 1993. Apresentava como argumento para tal, a própria designação da comunidade, conhecida “há muitas décadas” como Mocambo, e o levantamento realizado pelo vigário de Porto da Folha, padre Isaias, nos livros de batismo referentes aos anos entre 1859 e 1879, que traziam “claramente [para] aquela área, grandes indícios de uma comunidade remanescente de quilombos”¹¹.

Dois meses depois, a CPT Reginal III (BA/SE) solicitava à FCP uma pesquisa “no sentido de levantar fatos e dados históricos que comprovam (sic) que a comunidade é remanescente de Quilombo”. Citava existirem “diversos indícios [...] elencados e documentados na petição enviada à procuradoria da República em Sergipe”: os citados acima, mais a referência ao trabalho de Clóvis Moura, que cita a existência de oito quilombos históricos em Sergipe¹². As esses requerimento seguiria-se outro, enviado ao

¹⁰ Poucos dias antes a CPT já havia acionado a Promotoria da Comarca de Porto da Folha citando a “comunidade negra de quilombo, hoje remanescente”, ainda que sem remeter ao “artigo 68”. Essa ação baseava-se no Estatuto da Criança e do Adolescente, tendo por motivação as ameaças que os 115 menores de 14 anos estavam sofrendo com a permanente presença de pistoleiros empregados pelos Cardoso, que entravam na comunidade em correrias a cavalo, atirando para o alto, nas árvores e nas casas (CPT, 04.10.93: Pedido de providências dirigido ao Promotor de Justiça da Comarca de Porto da Folha - SE)

¹¹ CPT, 21.10.93: Requerimento dirigido ao Procurador da República do Estado de Sergipe.

¹² CPT, 14.12.93: Requerimento dirigido à FCP.

Ministério Público Federal (MPF) que, partindo dos mesmos argumentos, solicitava a abertura de uma ação civil pública contra a família Cardoso, em função das violências recentes.¹³

Essas iniciativas e provocações aos poderes públicos (Comarca de Porto da Folha, PRR-SE, FCP e MPF), finalmente definem publicamente, entre o final de 1993 e o início de 1994, a demanda do grupo como “remanescentes de quilombos”, ainda que não houvesse clareza sobre o que isso implicaria. Uma máquina parecia ter sido posta em movimento na busca de singularização: inspirado nos movimentos anteriores da equipe missionária, o vigário da diocese sugere a criação de uma data de comemoração mais referida à sua própria história de luta que às tradicionais datas de santos, que seria o primeiro de maio, dia do trabalhador. A sugestão é apenas parcialmente aceita, já que ao deslocar a data para o primeiro domingo de maio, os trabalhadores preservam o seu sentido religioso, associado à Santa Cruz (CPT/RA: 31/04/94). Depois de instiuida, a festa intensifica o papel que a comunidade já exercia como centro de gravidade e referência territorial dos seus parentes e filhos desterritorializados, concentrando numa única data o calendário das visitas periódicas dos que “estão fora” e agregando a estes ainda outros, de uma forma que o sentimento da “luta” ultrapassa o círculo dos imediatamente interessados. Por outro lado, tal visibilidade também intensifica as ações repressivas e a comunidade passa a ser assediada pelos empregados (armados) dos novos proprietários, que transformam o período das festas num momento de tensão especial.¹⁴

No plano externo, essa singularização que agora passava pela identidade negra e quilombola, leva à sua conexão com um novo campo de militância que até então lhes desconheciam e deles era desconhecido: o movimento negro. Isso traz repercussões diretas sobre a própria organização política emergente do grupo, ao lhe confrontar com outras formas de luta, outro vocabulário militante, outros procedimentos e estratégias. A partir do contato com uma entidade do movimento negro de Sergipe, a Sociedade Afro-sergipense pela cidadania (SACI), aquela primeira comissão de trabalhadores, proposta pela CPT, era

¹³ CPT, 15.12.93: Representação ao Ministério Público Federal, em nome de José Altamiro e outros.

¹⁴ Entre 1992 e 1994, as terras da fazenda São Francisco passaram pelas mãos de cinco proprietários, como resultado do acirramento da mobilização do Mocambo, mas também em função de uma estratégia legal-cartorial. Em 1994 essas terras passavam à propriedade de um personagem bastante conhecido na região por seus atos de violência e por gostar de “comprar questão”, como é comum na linguagem local referir-se a esta espécie de know-how de violência que permite assumir a estratégia econômica de adquirir terras em litígio a baixos preços

transformada em *Movimento de Defesa do Mocambo* que, apesar de totalmente elaborado pelos quadros daquela entidade, passaria a representar publicamente a parcela mobilizada da “comunidade”.¹⁵

O *Movimento*, cujo objetivo era “superar as diversas ações fragmentadas” que vinham sendo desenvolvidas (Projeto Mocambo, 02/02/94), surgia como a primeira alternativa à “Associação de Moradores do Mocambo”, entidade antiga mas monopolizada pela família de seu presidente, que já se perpetuava no cargo há vários anos sem eleições. Seus componentes eram basicamente os mesmos arrolados no levantamento da CPT como sendo “contra a luta”. (CPT/RA: 15-16/10/93). Essa Associação sempre sobreviveu em função de seus vínculos com os mecanismos mais comuns de cooptação política da região, estando associada a vereadores e deputados oriundos ou associados às famílias proprietárias do município.

Quando, no início de 1994, quando a equipe da CPT organiza uma nova reunião com o objetivo de sensibilizar as entidades da sociedade civil - como a que havia sido tentada dois anos antes - ao contrário da indiferença inicial, acorrem a ela representantes de várias entidades sindicais, de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, secretaria de cultura do estado e do movimento negro, despertados para a questão da “primeira comunidade remanescente de quilombos de Sergipe” (CPT/RA: 04 e 07/01/94). Assim, em Aracaju, como a contraface pública do *Movimento*, é instituído o *Fórum de Defesa do Mocambo*, que imediatamente apresenta ao INCRA um dossiê sobre o conflito, exigindo a sua intervenção no caso, tendo em vista a desapropriação da fazenda São Francisco¹⁶.

Como já havíamos apontado sobre a ação da equipe missionária no caso dos Xocó, paralelamente ao “trabalho de base” e à assessoria jurídica, a CPT investia no trabalho de *instituição pública dos litígios locais em conflitos políticos públicos*. Continuava sendo fundamental fazer com que tais litígios, tradicionalmente resolvidos no interior da institucionalidade local fossem alçados ao lugar de *problemas sociais*, para poderem

¹⁵ Produziria-se, dessa forma, o hábito ainda mantido de designar a parcela de famílias que “estavam na luta” (primeiro pelo reconhecimento como remanescente de quilombos e, depois, já organizados em uma associação de moradores, por sua titulação) simplesmente como *a, do* ou *no* “movimento”.

¹⁶ O dossiê foi entregue ao INCRA no dia 10 de janeiro, assinado por entidades como a CPT, MST, OAB, CUT, Central de Movimentos Populares (SE), Casa de Cultura Afro-sergipana, entre outras (Jornal da Tarde, 10.02.94). Na verdade, tratava-se do mesmo material organizado pela CPT e já relacionado nos documentos citados acima.

transcender o plano local. Mas agora, esse trabalho já não era apenas ou principalmente midiático e voltado para uma opinião pública genérica, mas de articulação de uma sociedade civil organizada¹⁷, capaz de impor-se coletivamente aos poderes públicos, sem que o papel de porta-voz estivesse totalmente concentrado nas instituições eclesásticas. A necessidade de transcender ao plano local era novamente confirmada pelo comportamento dos poderes locais nos últimos acontecimentos relativos ao Mocambo.

Na primeira notícia de jornal da imprensa de Aracaju sobre o assunto, relatava-se que no primeiro domingo de fevereiro de 1994, o novo dono da fazenda São Francisco (os Cardoso a haviam vendido para um fazendeiro alagoano), acompanhado de jagunços e da polícia alagoana haviam chegado pelo rio, enquanto o delegado de Porto da Folha, um oficial de justiça e policiais sergipanos chegaram por terra, cercando as famílias que continuavam ocupando a sede da fazenda e trazendo um “mandato de evacuação” expedido pelo juiz da Comarca do município. Depois de as famílias de “mocambeiros, como são chamados os ex-escravos”, explicava a matéria de jornal, concordarem em abandonar a propriedade, elas passaram a ser ameaçadas pelos pistoleiros do proprietário, ainda sob a presença da polícia sergipana. Além disso, o proprietário passaria a proibir o trânsito pela estrada que cruza a sua propriedade, ligando a área do Mocambo à da Caiçara “há séculos”¹⁸ (Jornal da Tarde, 10.02.94).

A partir dessa instituição do conflito no Mocambo como um “problema social” e, portanto, de interesse público, os debates que se seguem no interior do *Fórum de Defesa do Mocambo* concentram-se sobre dois temas: as alternativas de regularização fundiária das terras e, como caminho necessário à viabilização de uma dessas alternativas, os procedimentos necessários ao reconhecimento oficial do grupo como “remanescente de quilombos”. É importante distinguir essas duas discussões e perceber que, no encaminhamento dado a elas, o *reconhecimento*, que surge como tema subsidiário, aos poucos captura os debates e passa a condicionar os encaminhamentos relativos à regularização fundiária.

Assim, em uma reunião do *Fórum*, de julho, quando os “representantes da comunidade” falam do estado de calamidade pública a que chegou a fome no povoado em decorrência das proibições dos proprietários, explicando que as reivindicações das famílias

¹⁷ Para uma cronologia e tipologia das organizações da sociedade civil de Sergipe ver Souza (1990)

¹⁸ Vale ressaltar a forma pela qual essa primeira matéria de jornal insiste na expressão “há séculos” para falar da ocupação do Mocambo, assim como o significado que ela atribui ao termo quilombo:

do Mocambo baseiam-se o direito que possuem como “descendentes de quilombos”, o Procurador da República responderia que isso fazia com que ele só pudesse intervir na questão “após e somente após” a FCP reconhecer a sua condição de “quilombo”. Da mesma forma, o representante do INCRA Nacional presente à reunião, mesmo afirmando que o papel do órgão era “minimizar” todo tipo de conflito no campo, independente do seu reconhecimento como quilombo, diz que ainda restava definir a forma pela qual o órgão deveria continuar o seu trabalho nesses casos. (CPT/RA: 22.06.94)

Apesar disso, a pressão do *Fórum* fez com que os órgãos do estado continuassem suas providências para a regularização fundiária das terras do Mocambo. A Secretaria de Justiça Estadual destina um defensor público para o caso. A COHIDRO inicia a “discriminatória judicial” e o levantamento topográfico das terras. A Advocacia Geral da União (AGU) e o Departamento de Patrimônio da União (DPU) foram acionados para que demarcassem e cedessem a “área de marinha”, sobre a qual parte da fazenda incide, transferindo o seu direito de uso à comunidade. O INCRA passa a estudar a situação dos imóveis incidentes na área e de seus proprietários, chegando à conclusão de que parte dos imóveis era desapropriável, enquanto a outra deveria ser adquirida por compra, pelo estado de Sergipe. De fato, a Secretaria da Cultura manifesta a intenção de adquirir o imóvel em litígio para construir no local um “memorial à Zumbi dos Palmares”, ainda naquele ano, tendo em vista as festividades relativas ao 20 de novembro. Mas nenhuma dessas iniciativas progride, com exceção daquelas exclusivamente técnicas, como a ação discriminatória, o levantamento topográfico e a delimitação da “áreas de marinha”. A Secretaria de Cultura simplesmente recua na proposta de compra da fazenda e tanto o processo de desapropriação (que o INCRA dizia estar pronto), quanto e a cessão da área da União por parte do DPU, pareciam esbarrar na confusão em torno do reconhecimento do grupo como remanescentes de quilombos e as supostas atribuições exclusivas que a FCP teria sobre o tema (CPT/RA: 22.06 e 13.07 de 1994; 02.05; 20.06 e 24.09 de 1995; 13.03; 11.07; 31.07; 06.08; 21.08; 09.09 e 08.11 de 1996).

Impunha-se, dessa forma, a discussão sobre reconhecimento oficial do grupo como “remanescente de quilombos” e sobre a produção de uma peça comprobatória, isto é, o *laudo de identificação*. Nessa discussão, vários atores entrariam em cena até que o laudo oficial fosse produzido e, não creio que seria abusivo afirmar, foi também por meio desse jogo entre atores locais e extralocais que a própria delimitação do que seria um *laudo de*

“... onde há séculos vivem mais de 100 famílias remanescentes de quilombos (ex-escravos)...”

identificação foi definida.

O painel apresentado no início desse trabalho, sobre o debate relativo à definição do que seria ou deveria ser um *laudo* (capítulo 1), pode ter produzido a falsa impressão de que a conformação desse produto decorreu de um processo operado em um círculo de discussões exclusivo, e que as ações seguintes, todas decorreram daí. Isso despreza o constrangimento material e cognitivo que o enfrentamento das situações particulares trouxe para dentro desse processo. Creio que para ter uma visão mais rica dessa relação entre discussões locais e definição geral, seria necessário produzir avaliações minuciosas de como o debate conceitual esteve intrinsecamente associado aos enfrentamentos práticos, às competências locais e às habilidades tácitas¹⁹. Inspirado na reflexão sobre a relação entre o discurso dos “sábios”, que nos remete ao “contexto de justificação” - calmo e ordenado como uma lista bibliográfica - e o discurso desordenado do pesquisador de campo, que nos remete ao “contexto de descoberta” - “cheio de som e fúria, de desordens e de paixões” (Latour e Woolgar, 1997) - o que faremos é mais modesto: descrever, reflexivamente, a forma pela qual aquelas discussões tão amplas sobre laudos, quilombos e remanescentes, orientaram o trabalho sobre essa situação pontual ou foram revistas a partir dele.

Censura e sombra

... infelizes todos os outros pesquisadores que não sabem como reconciliar a vida cotidiana do laboratório com aquilo que dizem que eles devem fazer. (Latour e Woolgar, 1997: 29)

Discurso autorizado

Apoiada em uma militância histórica e inspirada, de um lado, na necessidade expressa pelas autoridades e, de outro, em uma série de questionamentos relativos a quem caberia o discurso autorizado para o reconhecimento das comunidades negras como remanescentes de quilombos²⁰, a Casa de Cultura Afro-sergipana elabora, em fevereiro de

¹⁹ Na discussão sobre a forma como o modelo de Frechal se impôs como paradigma da ressemantização não fiz mais que apontar para um dos aspectos da questão. Seria necessário, no entanto, investir na tal *avaliação minuciosa* que essa pergunta exige para avaliar o quanto e de que forma as discussões relativas ao Mocambo podem ter influenciado nesse mesmo processo, o que, porém, ultrapassa os objetivos desse trabalho.

²⁰ Na reunião do Fórum do mês julho, Severo dos Santos (ou D’Acelino), representante da Casa de Cultura Afro-sergipana, entregaria uma “carta aberta à população” em que reunia suas idéias e questionamentos sobre a “problemática dos RQ no estado de SE”. Nela, o severo representante histórico do movimento negro do estado apresentava a preocupação com não existir um órgão estadual responsável pelo reconhecimento daquelas comunidades, requisitava da FCP um estudo sobre as variações regionais sobre as concepções dadas ao termo Quilombo e questionava se seria realmente preciso que a FCP atestasse a condição de “remanescentes de quilombos” das

1994, um “parecer” sobre o Mocambo. Desse sucinto texto, de três folhas e 18 “considerandos”, resulta um proto-argumento pelo reconhecimento oficial do grupo, a primeira iniciativa nesse sentido. O texto lançava mão dos seguintes “fatos históricos”: a região do Baixo São Francisco foi um foco de insurreições e de 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 tendo sido a organização dos quilombos muito variada - dependendo do espaço físico ocupado, da sua demografia e da sua 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” (citava 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; tal comunidade mantém uma relação tradicional com os Xocó; e “compartilha de valores culturais básicos, que se manifestam em uniformidade”, caracterizando-se como “comunidade biológica auto-reprodutora”, além de identificar-se e ser identificada como “uma categoria distinguível”.²¹

Enfim, um modelo histórico de “quilombos agrícolas”, a relação com os Xocó, a capacidade de mobilização política, a uniformidade cultural e biológica e a auto-identificação constituíram as idéias básicas desse parecer, que seria enviado ao INCRA, reivindicando que a sua superintendência estadual reconhecesse a legitimidade da posse da “Comunidade Negra do Mocambo”. Na sua resposta, porém, o órgão insistiria em que não existiam “em notas cartoriais, nenhum registro imobiliário que defina a dominialidade da área em *cógit*, 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 seu procurador regional avaliava que estava “fora de suas atribuições instituídas por lei, atender a pretensão da Comunidade Negra”: na sua leitura do “artigo 68”, era ao Estado de Sergipe que cabia a obrigação constitucional por aquele reconhecimento. Além disso, encerrava o procurador, a equipe de campo designada para apurar a existência de conflitos na região, “não detectou [...]”

comunidades, para que elas tivessem garantidos seus direitos constitucionais. (CPT/RA: 13.07.94)

²¹ CCA-SE, 25.02.94: Parecer sobre a Comunidade negra de Mocambo no município de Porto da Folha, assinado por José Severo dos Santos, 3f.

nenhuma anormalidade e/ou irregularidade capaz de caracterizar um 'conflito'.”²²

Frente a essas primeiras dificuldades, em março, o grupo de entidades de apoio ao Mocambo procuraria o Departamento de História da UFS em busca de auxílio para levantamento histórico dos quilombos e da rebeldia escrava no estado de Sergipe. Reticentes, seus professores falaram na possibilidade de uma pesquisa nos arquivos municipais, mas nenhuma iniciativa foi tomada (CPT/RA: 01/04/94).

Uma das professoras diretamente ligada ao tema da escravidão e da cultura negra do estado, ela mesma do movimento negro, explicar-me-ia mais tarde, suas razões. para a recusa da demanda. Primeiro, as entidades que fizeram o pedido de pesquisa não ofereceram qualquer tipo de apoio ou contra-partida ao trabalho, exigindo a pesquisa como se essa fosse uma obrigação, quando na verdade nem a Universidade nem ela dispunham dos recursos necessários. Segundo, de acordo com suas pesquisas, não teriam existido quilombos na região e, mesmo que eles tivessem existido, não seria mais possível falar de “comunidades remanescentes” seja de quilombos, seja de indígenas (referência aos xocó) naquela região, todas já totalmente “deculturadas”. Finalmente, em uma experiência anterior, quando a Casa de Cultura Negra lhe procurou para realizar um laudo histórico destinado ao tombamento de um terreiro de umbanda de Aracaju, o seu papel de especialista teria sido desrespeitado. Em seu trabalho, ela teria ponderado que, sendo a realidade da religião dinâmica, o Estado não deveria tomar um terreiro, mas suas ponderações foram totalmente desconsideradas e o tombamento foi realizado, sem qualquer outra consulta. Principalmente em função desse último ponto, ela teria decidido não se posicionar mais politicamente diante dessas questões.

Essa negativa coincide com a primeira resposta da FCP às várias solicitações da CPT e da PRR-SE, prometendo o envio de técnicos ao local²³, o que só ocorre depois que, em julho, é constituída a Subcomissão de Estudos e Pesquisas do órgão, formada por técnicos da FCP e do Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC)²⁴. Ainda que na correspondência mantida pela FCP com o *Fórum de Apoio ao Mocambo* já se fale em

²² Procurador Regional do INCRA, 21.02.94: Carta ao Superintendente do INCRA.

²³ O período entre o final de 1993 e início de 1994 foi marcado pela sucessão na presidência da FCP, com a saída de Adão Ventura Ferreira Reis e a entrada de Joel Rufino dos Santos, motivo que teria feito o órgão permanecer sem conhecimento das demandas até fins de março de 1994 (OF/no.004/94/GAB/FCP/MinC, de 21.03.94).

²⁴ Ofício do diretor de Estudos, Pesquisas e Projetos ao Subprocurador Geral da República (OF.074/94/DEPP/FCP/MinC, 22.06.94), conforme descrito no capítulo I.

laudos antropológicos e, genericamente, em “populações afro-brasileiras”, naquele momento, a FCP só estava preparada para responder demandas no plano dos “documentos” e “sítios” dotados de “reminiscências”. Assim, em julho, uma arquiteta da Fundação e duas técnicas do IBPC visitam a área para colher subsídios para o posterior envio de equipe responsável pelo laudo antropológico, mantendo-se ainda a expectativa de convênio com a UFSE. (CPT/RA: 13.07.94).

Nas três páginas do seu relatório de viagem, a arquiteta da FCP relata a reunião em que participou (junto com moradores da comunidade, um representante do Movimento de Defesa do Mocambo, o presidente da Associação de Moradores, o cacique Xocó, o vigário da paróquia e representantes do STR, da CPT e da SACI) e as considerações a que chegou depois da viagem de um dia ao povoado do Mocambo. Tendo identificado que o casario de que é composto o povoado data do início do século comprovaria (“comprovando-se dessa forma”) que “a localização original do possível MOCAMBO devia ser mais o norte da margem direita do RIO”, e que “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”, o relatório conclui que “somente através do LAUDO ANTROPOLÓGICO e a conclusão da pesquisa documental é que poderão melhor definir se o povoado é de fato remanescente de QUILOMBO”²⁵ Assim, essas três primeiras tentativas de produzir um argumento autorizado sobre o Mocambo teriam sido frustradas por motivos diferentes mas convergentes: ao discurso da militância faltava legitimidade; ao discurso acadêmico faltava adequação política e ao discurso oficial faltava o saber específico necessário. E como nenhuma dessas faltas levava a considerar o discurso da própria comunidade sobre si mesma, isso criava grande expectativa sobre a definição oficial sobre qual seria, afinal, a palavra autorizada.

A notícia da assinatura do convênio entre a FCP e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) para “definir as características de quilombos” só chegaria à Sergipe quase um ano depois, em maio de 1995. O efeito imediato da notícia, porém, foi a de fazer com que o INCRA voltasse a recuar nas posições que o Fórum o havia forçado assumir, como a perícia técnica em que reconhecia a área em litígio como passível de reforma agrária. A “necessidade de caracterização” tornava-se um imperativo (CPT/RA: 02.05 e 20.06.95), sem a qual, aparentemente, o processo estava impedido de avançar.

²⁵ Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo. Técnico Responsável: Maristela dos Santos (arquiteta). Brasília: Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas - FCP, 28.07.94.

É neste contexto que eu - o antropólogo indicado pela ABA - sou convidado a iniciar o trabalho no Mocambo. Diante dessa complexa arena de atores e relações (portavozes eleitos pelo grupo, faccionalismos internos provocados pela mobilização política, agências estatais, da sociedade civil e da Igreja) inseria-me como um representante do campo acadêmico, como fonte de um discurso autorizado, alternativo a uns e concorrente a outros. Minha aceitação por estas agências e pela própria população do Mocambo estava, inevitavelmente, relacionada a essa suposta capacidade que tal pertencimento me conferia, de abrir a via definitiva para a resolução não só do conflito fundiário vivido por aquela população, mas de todo um dilema territorial mais amplo. Uma resolução que o quadro jurídico e as contingências relativas à administração de atribuições e custos políticos interno ao aparelho de Estado, haviam associado de forma aparentemente inevitável, ao reconhecimento do Mocambo como "remanescente de quilombos".

Emergência da memória

The job of anthropology is surely to provide an account of how nonliterate people conceive of their histories, not to deny their version of how their lives have changed over the years (Cruikshank, 1990: 54)

Mais do que um tipo de fonte ou perspectiva alternativa às do historiador ou do jurista, a memória pode ser regida por outra lógica, dificilmente compatível com a cronológica que rege aquelas primeiras. Seu acúmulo e registro podem ser determinados segundo outros objetivos e problemas, dando origem a outras formas de agenciar os discursos sobre o passado. As chamadas "memórias coletivas", "tradições orais" ou outros *modos de lembrar* que podem não se encaixar perfeitamente nas expectativas desenhadas por essas expressões, frequentemente diferem das formas acadêmicas ou jurídicas de conceber o que vem a ser uma "evidência histórica" e mesmo de estruturar uma explicação (Cruikshank, 1996). Principalmente se se trata de populações ou comunidades sem escrita ou de acesso restrito a ela, como é o caso do Mocambo. Pode mesmo ser possível que tais memórias e tradições não existam simplesmente prontas a serem colhidas pelo pesquisador - como aquelas expressões sugerem - mas venham a se estabelecer em função de um momento crítico, de perigo, sob os olhos do pesquisador. Que momento cheio de ambigüidades seria então este. Nele o "coletivo" seria levado a uma reflexão inédita sobre si mesmo, sobre seu passado e sobre como ele está relacionado aos quadros de uma história local, regional e mesmo nacional. Nele, o pesquisador, por sua vez, seria levado a refletir

sobre a memória e a cultura não como um texto, mas como um processo, que não pode ser estancado para ser descrito.

Silêncios e evocações

O nome e as coisas

Por estar muito associado a quilombo, o nome Mocambo permitia, com certa facilidade, propor um atalho interpretativo para o laudo que me era solicitado. A própria designação atribuída e assumida pelo grupo parecia abrir um leito natural sobre o qual podíamos fazer correr as águas da auto-atribuição, que levariam a precária embarcação do “conceito operacional” a desaguar na argumentação do laudo antropológico. Todo o exercício de *ressemantização* das categorias nativas, normalmente necessário para adequá-las ao *conceito ressemantizado* de quilombo, como no caso das terras chamadas “de preto” e, mais ainda, daquelas cujos nomes não fazem qualquer referência à cor, origem ou marca escrava, pareciam, a primeira vista - como parecia aos agentes e agências de mediação que encontrei em campo - desnecessário. A simples menção ao nome Mocambo induzia à idéia de uma continuidade com um passado quilombola, o que fazia dele o primeiro elemento a ser valorizado em qualquer “lista” de “critérios de identificação”, se eu tivesse escolhido trabalhar com alguma.

mocambo. [Do quimb. mu'kambu, 'cumeira'] *S. m.* 1. Couto de escravos fugidos, na floresta. [Cf. *quilombo*] 2. *Bras., N. e N.E.* Cerrado de mato, ou moita, onde o gado costuma às vezes esconder-se: [...] 3. *Brás., N.E.* Habitação miserável. 4. *Bras. V.* Cabana. (Buarque de Holanda Ferreira, 1986)

Ceder a esse atalho semântico significaria, porém, perder de vista a distância que separa, e o sinuoso percurso que liga, palavras e coisas. Mesmo que a população moradora do Mocambo e politicamente mobilizada pelo reconhecimento como “remanescente de quilombos”, mais tarde, lançasse mão do nome como parte de sua argumentação, a complexidade do processo que a levou a esse ponto, isto é, que levou à conciliação entre o significado dicionarizado e o conteúdo social historicamente atribuído ao nome por aquela população, estaria perdida se adotássemos aquele atalho.

O nome Mocambo foi atribuído ao agregado de famílias que já ocupavam a região, em meados do século XIX, em decorrência do batismo da fazenda de gado que veio a se instalar no local. Como veremos adiante, tal fazenda e outras vizinhas, instalaram-se às margens do rio São Francisco por meio de um processo de expansão e expropriação territorial que, ao recortar em estreitas e profundas tiras de propriedades toda a margem

sergipana do rio, converteu as famílias de negros camponeses livres em seus agregados e moradores. Isso fez com que, na verdade, o nome Mocambo, por estar associado a esses processos, em lugar de significar fuga e liberdade, tenha significado para aquelas famílias, captura e servidão.

Reforçando esse significado, o processo social que, em meados da década de 1960, configurou a unidade que hoje constitui o Mocambo, se caracterizou como um outro momento de expropriação. Uma nova reordenação fundiária da região levou à eliminação dos outros dois núcleos de residências de Floresta, Jaciobá e Alto, que formavam com o Mocambo um mesmo complexo social de parentesco e afinidades. As famílias daqueles núcleos foram então dispersadas ou passaram a se concentrar no núcleo do Mocambo, ampliando-o e dando-lhe a configuração atual. Nesse processo, além daquelas famílias terem perdido suas casas, áreas de roça e laços de vizinhança, suas margens de autonomia social e produtiva foram ainda mais reduzidas.

Por isso, torna-se compreensível que no início do processo de mobilização política que veio em resposta às novas violências dos anos de 1990, antes que aquelas famílias definirem uma demanda como “remanescentes de quilombos”, tivesse cogitado substituir Mocambo pelo de Vida Nova. Cerca de sete anos depois disso e apenas alguns meses depois do seu reconhecimento oficial pela Fundação Cultural Palmares (FCP), essa tentativa seria lembrada e devidamente exorcizada durante o “curso de formação” organizado por uma das entidades de apoio à comunidade. Nele discutiu-se, além das questões políticas e organizacionais prementes, o próprio significado de “remanescentes”, de “quilombos” e de “mocambo”, apoiados na exibição de vídeo-documentários sobre o trabalho das CEB's e sobre a história da escravidão, e do longa-metragem de ficção, “Quilombo”, de Cacá Diegues. Finalmente, o Mocambo estava pronto para se imaginar como um mocambo ressemantizado, isto é, um quilombo contemporâneo.

Por outro lado, a história do nome pode ser perseguida em um sentido contrário, anterior à memória daquelas famílias, o que nos permite inverter mais uma vez o sentido das conexões aparentes. A designação daquela fazenda como Mocambo esteve diretamente associada ao fato dela ter se localizado sobre um dos raros riachos que drenam aquele trecho das margens do São Francisco e que tinha por nome, justamente, “riacho do mocambo”. De fato, mais de um riacho da região é nomeado, em mapas anteriores a meados do século XIX, como “mocambo”, em função da forte presença de grupos de negros fugidos que praticamente dominaram o sertão do Baixo São Francisco entre os séculos XVI e XVIII. Assim, retomamos o sinuoso caminho que, partindo de uma

instituição expropriadora e repressiva – a fazenda do Mocambo – reencontra o significativo histórico e genérico de mocambo.

Entre o Mocambo ressemantizado e o mocambo histórico, não há uma descontinuidade absoluta e intransponível, mas essa descontinuidade só pode se fazer continuidade porque entre um e outro existem, além das fazendas de gado e dos riachos, uma rede de mediadores e um *processo de identificação* que colocam em cheque qualquer impulso de explicação continuista e seus atalhos “operacionais”.

Destacar essas formas tão distintas e mesmo contraditórias (pré-memorial, memorial e auto-afirmativa) de ligar os significantes aos significados no ajuda a repor duas questões de grande importância em nossa investigação: aquela relativa ao jogo das classificações sociais a que os nomes fazem referência e aquela relativa aos contornos e contradições que marcam a relação entre história e memória. Nesse duplo jogo, a investigação deve recair sobre os meios históricos, sociais e políticos pelos quais se opera a permanente produção do contínuo a partir do descontínuo e vice-versa.

Ethos do silêncio

doing oral history involves telling stories about the stories peoples tell about themselves. (Rosaldo, 1980:91)

Essa sucinta história do nome destaca como o recurso à memória coletiva não pode ser imaginado como uma resposta imediata às lacunas de informação. Uma razão fundamental impede que nós possamos equiparar essas duas formas de organizar e ordenar a realidade e o passado, de forma a avaliar a precisão ou veracidade de uma a partir da outra: os registros memoriais podem estar indisponíveis imediatamente, podem ser interditados por certos tabus ou ainda podem estar associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado em que a transmissão das “informações” em lugar de ser um valor, é um risco.

O trabalho com a memória na comunidade do Mocambo teve que enfrentar, em primeiro lugar, uma disputa com o *silêncio*, como de resto parece ocorrer em outras situações²⁶. 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: silenciar faz

²⁶ Em 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).

parte de um *ethos* plenamente incorporado. Tanto as histórias sobre seus ancestrais, que ocupavam a região desde pelo menos meados do século XIX, quanto as histórias do cangaço que tomaram o sertão de Porto da Folha como um dos seus cenários privilegiados no início do século XX, impuseram a estas populações um modo e um estado de permanente cuidado com as palavras que se reflete na sua forma e capacidade de recuperar, de forma mais extensa e detalhada, histórias e personagens.

Mesmo as histórias que são contadas parecem encontrar sua razão em uma espécie de didática do silêncio, como no caso das histórias sobre o cangaço. Um dos temas recorrentes fala justamente de como as situações vividas pelos moradores da região durante o período do cangaço e das patrulhas levam a uma radical censura na comunicação do que se via e ouvia, muitas vezes mesmo por não se saber se o dito podia ou não ser perigoso ou fatal. Uma das histórias que ilustra esta situação fala do dia em que os cangaceiros de Lampião acoitaram-se na casa de um trabalhador que, então, se viu obrigado a recebê-los. Quando um vizinho, que passava pelo local, avista de longe no interior da casa do compadre o grupo de cangaceiros, ele tenta se afastar, mas também é avistado por eles e a sua tentativa de discreta retirada desperta a desconfiança do grupo. Por sabermos terem sido reconhecidos, os cangaceiros chamam o homem que, apesar de estar longe da casa, é tomado pelo medo de fugir e depois de um instante de paralisia, é movido pelo mesmo medo em direção ao grupo de cangaceiros. Dentro da casa do companheiro, ele se vê humilhado e ameaçado de morte pelo grupo, por ter se tornado um delator em potencial. O dono da casa, temendo assistir a morte do compadre, pede por ele, usando do último recurso de dar sua própria palavra como garantia do silêncio do companheiro. Convencidos, os cangaceiros libertam o visitante, mas garantindo que, caso fossem localizados pela polícia, voltariam até aquela casa para dar fim ao seu anfitrião.

Ao lembrarem histórias como estas, os narradores e ouvintes destacam os múltiplos efeitos cômicos da história: o fato do trabalhador ter ido por suas próprias pernas em direção aos cangaceiros, pela força do medo que o seu simples chamado provocou; os diálogos imaginários travados entre este e os cangaceiros; a correria em que o trabalhador teria “desabado” ao sair da casa do companheiro etc. Tais efeitos cômicos estão quase sempre relacionados a estas “forças invisíveis” que movem ou paralisam os homens e, em especial, no caso destas histórias, que os fazem calar. Nestes casos, a comicidade não denota surpresa, mas impotência. Mas o mais importante é que várias vezes, ao encerrarem histórias como essas, os narradores constatavam também cômica e não surpreendente, que elas permaneceram em segredo durante longos anos, não sendo comentadas nem mesmo

entre aqueles que as haviam vivido pessoalmente. Não se tratava de escolher um dos lados, como lembram, já que tantas vezes teriam tido notícia da clandestina parceria entre as milícias de cangaceiros e a volantes do governo. Melhor era simplesmente silenciar, quando não esquecer o que tinham visto. Assim, o medo que censurava tais narrativas e que penetrava tão profundamente seus personagens não teria se dissipado senão várias décadas depois de terminados os eventos do cangaço.

Com relação às histórias mais antigas, que remetem ao tempo de instalação das fazendas ou mesmo anterior a elas, surge um outro argumento que justifica as dificuldades na sua transmissão entre gerações: fala-se muito de como era difícil compreender o que alguns dos “velhos mais antigos” falavam, 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, nem sobre esta possível particularidade dialetal, nem sobre este rótulo étnico. Sobre isso, uma personagem bastante marcante na memória dos mais velhos é a “velha Norberta”, moradora do Alto, entre os povoados de Jaciobá e Mocambo. Mulher altíssima, muito negra e totalmente destituída de laços de parentesco, a “velha Norberta” passava a sua velhice sentada no umbrai de sua casa, vivendo seus últimos dias da caridade de seus vizinhos, praticamente sem conversar com quem quer que fosse. Norberta morreu em 1952 com uma idade desconhecida, mais que todos estão de acordo ser superior a 100 anos. A única coisa que os mais velhos recuperam dela é uma espécie de diálogo formal, quase ritualmente repetido quando, à época de suas meninices, passavam na frente de sua casa. Perguntavam à “velha Norberta” se ela era moça, casada ou viúva, e recebiam sempre a mesma resposta, no linguajar de difícil compreensão da velha: “eu não sou nem casada, nem sou moça, nem sou viúva, eu sou um dado”. Ao que as crianças perguntavam, “Mas Norberta, o que é um dado?” e sempre ouviam, “Não sei, só sei que sou um dado”.

Nas histórias que remetem mais claramente ao tempo da escravidão, a referência ao tema do silêncio torna-se ainda mais fundamental. Declarações dos mais velhos com os quais tive contato, freqüentemente se referiam a como o medo dos fazendeiros impedia que os seus pais e os pais dos seus pais contassem histórias para os próprios filhos, transformando em tabu uma larga faixa da memória do grupo. Nesse aspecto, novamente há uma correspondência entre a repressão da memória indígena, descrita no capítulo segundo e a repressão da memória da escravidão. Mesmo no início dos conflitos, em 1992, os moradores do Mocambo evitaram durante muito tempo fazer a narrativa das ações de

pistoleiros dentro do próprio povoado e mesmo as ameaças que sofriam durante a feira em Pão de Açúcar, em função do medo de que uma denúncia pública da CPT gerasse um acirramento dessa violência.

Uma dessas histórias do tempo da escravidão conta que a mulher de um dos fazendeiros locais, envenenada pelos ciúmes da beleza de uma jovem negra do Mocambo e amedrontada pela possibilidade desta beleza estar agindo também sobre o seu marido, resolve acabar com a fonte de seus tormentos mandando que seus capatazes riscassem todo rosto da moça com pés de galinha. Numa 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.

Outra história, paradigmática do silenciamento da memória como estratégia de sobrevivência - que mais tarde, como veremos, viria a ser eleita como marca de identidade histórica do próprio grupo politicamente mobilizado - conta a tragédia de Antônio do Alto. Por volta dos anos de 1870, o jovem Antônio, filho de um dos “vaqueiros” da fazenda do Mocambo e, ele mesmo, empregado do capitão Zezé, dono do Mocambo, teria se envolvido com uma sobrinha do patrão. O medo das conseqüências de um tal relacionamento teriam feito com que, durante muito tempo, a sedução da “patroinha” tivesse sido evitada, mas não impediram que ela, finalmente, conseguisse se realizar. Antônio do Alto e a “patroinha” iniciaram uma relação clandestina, que se aprofundou apenas até o dia em que o tio da moça descobriu sua gravidez.

Possuído pelo ódio e pelo desejo de vingança do negro Antônio, o capitão Zezé planejou a sua morte. Na época, o capitão determinara que seus empregados, entre eles Antônio do Alto, começassem as escavações para a abertura de um açude localizado aos pés da Serra do Tabaco e conhecido por Tanque do Tabaco. Chamando os outros negros que trabalhavam para ele na abertura do Tanque, sem que o Antônio do Alto ou qualquer outra pessoa soubesse, explicou-lhes como realizar seu plano, garantindo a todos ali reunidos que, aquele que revelasse o combinado e aqueles para quem a história fosse revelada também morreriam. No dia de trabalho seguinte, Antônio do Alto seguiu com seus companheiros para os trabalhos do Tanque do Tabaco, mas ao chegar lá, em lugar de escavar a lama do fundo do açude, foi obrigado a deitar-se à beira das escavações, no local em que estava sendo levantada a barreira de contenção das águas do açude. Ainda vivo, foi

coberto de pedras e depois com a lama do fundo do tanque, de forma que o paredão sólido que, ainda hoje (fotos), faz a contenção das águas do açude em épocas de maiores chuvas, foi erigido por seus companheiros como um túmulo para o negro Antônio do Alto.

Naquele dia, os negros chegaram do trabalho tristes e, ao lhes perguntar por seu filho, o velho Francisco do Alto não conseguiu qualquer resposta. Diziam que ele saíra antes e viera sozinho. Não sabiam de seu paradeiro. Vendo a preocupação do homem ao longo dos dias seguintes, no entanto, um dos negros que havia participado do enterramento vivo do Antônio, contou ao seu pai o que havia de fato ocorrido. Mas pedia absoluto segredo, porque senão ambos morreriam. O velho Francisco viveria por quase toda a sua vida com aquele segredo só para ele. Seu filho Antônio havia deixado três filhos, contando com Maria, sobrinha neta do capitão Zezé. Todos saíram do Mocambo depois de adultos. Os dois primeiros sempre retornavam para visitar o avô e mais tarde passaram a trazer seus filhos para que visitassem o bisavô. Essas ocasiões eram sempre marcadas pela forte emoção do velho Francisco do Alto, que chorava a morte do filho sem revelar a verdade para a família. Isso só ocorreria depois da morte do capitão Zezé e pouco antes da morte do velho Francisco. Contam também que, na mesma época, a Maria, filha da "patroinha" e sobrinha-neta do capitão, teria começado a se interessar pela história do pai desconhecido. Depois de ter revelada a verdade por meio das pessoas conhecidas que mantinha no Mocambo, ela teria procurado um terreiro em Salvador, onde o espírito do seu falecido pai lhe teria confirmado a história.

Tais narrativas sobre a escravidão são em número muito menor que as relativas ao cangaço, são contadas de uma forma absolutamente sucinta e sem as mesmas interferências cômicas dos narradores e muito raramente falam diretamente da "resistência" escrava na forma da "fuga". Mas é interessante que elas, freqüentemente, envolvam os mesmos elementos: amor entre desiguais, fúria da família dominante e castigo cruel. Tudo se passa como se elas continuassem narrando a formação de um determinado modo de silenciar sobre o passado, que se impõe quando a submissão é imposta de tão perto: a proximidade cotidiana e mesmo natural entre senhores (os senhores da terra ou da guerra) e sujeitos, o seu isolamento em um sertão tão distante de outras instâncias de poder, as brechas de isonomia que eventualmente se abriam entre eles e a correspondente necessidade de vigília rigorosa e constante sobre as fronteiras que deveriam separar seus mundos parece ter gerado uma violência capaz de irromper de forma tão abrupta quanto íntima.

Como na reflexão de Pollak (1986) sobre o silêncio relativo à "experiência concentracionária", aqui também temos os senhores impondo parte da gestão de sua

violência aos seusujeitados, com a diferença de que, no sertão de Porto da Folha, o silêncio parece ser uma parte fundamental desse modo de gerir a violência. Assim, como argumenta Pollak, o silêncio pode ser facilmente, mas falsamente, assimilado ao esquecimento, devendo passar ao primeiro plano da análise no momento mesmo das negociações que envolvem a pesquisa. Os indivíduos, assim como as coletividades podem ter organizado suas vidas e memórias de forma a não precisar falar de suas experiências, sejam elas concentracionárias ou escravas. Por isso, as dificuldades e bloqueios que surgem ao longo da pesquisa não se devam ao esquecimento, propriamente dito. No caso da pesquisa de Pollak entre os remanescentes dos campos de concentração, tais dificuldades passavam por uma reflexão dos entrevistados sobre a utilidade de falar e de transmitir sua história, dado os problemas trazidos pela inscrição de toda história e memória individual na história e memória coletivas.

No nosso caso, não estando o problema nos conflitos abertos entre memórias individuais e coletivas, é possível reconhecer a inscrição desses bloqueios na própria forma pela qual a memória e sua transmissão são pensadas, ou melhor, exercidas, já que a sua manutenção ou eliminação já não depende de uma reflexão – a *gestão da memória* (Pollak, 1986) – mas de um *ethos*.

Reminiscências, direitos e remanescente

Esse *ethos do silêncio*, que marca uma forma de se relacionar com o passado, reveste de grande cuidado o trabalho com a memória: ele 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, é produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo que o ato de lembrar e instituir tal memória, é parte desse processo. Como sugere Becker (1996), a história oral está incluída naquilo que Jacques 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. No caso de Ozouf, talvez a vontade do próprio historiador, mas no caso do Mocambo, por um ato de vontade da própria comunidade, motivada pelo novo valor social e político que se atribui a esta memória na busca dos “direitos”.

Como no caso dos estudos sobre campesinato pós-1950, ou no caso dos grupos indígenas do Nordeste pós-1980, é a sua mobilização política das atuais comunidades negras rurais que, tornando suas memórias socialmente relevantes, provoca a história, impondo-lhe novos problemas e objetos. Para o senso comum jurídico e - é preciso admitir - para a maioria dos historiadores e cientistas sociais, história e memória se opõe como o

objetivo ao subjetivo, o metódico ao alcatório, a ciência à ideologia (ROUSSO, 1996) e, de fato, mesmo entre aqueles que tomam o partido da memória, essa opção muitas vezes oscila entre a postura paternalista que considera a memória apenas para encontrar nela um possível valor folclórico, mítico ou cosmológico e a postura positivista que a imagina capaz apenas de cobrir as “lacunas” deixadas pela documentação. Esta forma de pensar a relação entre ambas se satisfaz com a própria dicotomia, refletindo-a de outras, freqüentemente estabelecidas entre letrado e iletrado, selvagem e domesticado, moderno e arcaico. Dicotomias que permitem estabelecer um compromisso pacífico e hierarquizado, onde se define, desde o ponto de partida, o papel que cabe a cada uma destas formas de narrar o passado. No caso de comunidades praticamente invisíveis à história feita até então, no entanto, esse compromisso pacífico pode já não ser possível.

É comum que entre os grupos indígenas do Nordeste, a identidade genérica de “índio” esteja associada aos “direitos” a ela inerentes. Quando alguns informantes dizem ter passado muito tempo sem “saber” que eram “índios”, isso pode ser tomado como o equivalente de uma declaração sobre como não sabiam que tinham certos “direitos”, dentre eles o do acesso a uma terra reservada. Mas a variedade de sentidos que a idéia de “direitos” pode assumir no universo ideológico de populações rurais, não está restrita aos grupos étnicos recriados, estando vinculada tanto às mudanças nas relações de dominação, quanto a uma nova forma de apreender as relações sociais que, partindo da “descoberta” dos códigos legais escritos, não se prende a eles, mas potencializa uma concepção local de justiça (Garcia Jr, 1989 e Sigaud, 1980). Expressões como procurar ou “caçar os direitos” revelam uma relação com a idéia de justiça que, ao mesmo tempo que concebe a lei como um objeto material, quase natural, não toma o acesso a ela como algo imediato e evidente, mas marcado pelo imprevisível, pela descoberta, pelo embate que deve dar acesso a algo que é, ao mesmo tempo oculto e está fora do alcance.

A particularidade das situações vividas pelas “comunidades remanescentes” indígena e de quilombos está justamente em que os “direitos” que estão sendo “caçados” dizem respeito à territorialidades coletivas, à grupos tomados previamente e mesmo por definição como unidades sociais e culturais coerentes, dotados de uma profundidade histórica mais extensa que a de outros agrupamentos rurais. Isso faz com que tal busca ou “caça” ganhe uma dimensão subjetiva, relacionada à exploração das lembranças do grupo acerca de suas “origens” e de suas expropriações, o que se confunde com o trabalho de instituir uma “memória coletiva”. Assim, buscar os direitos implica na “peregrinação” de que falávamos no capítulo anterior, mas também em um outro tipo de viagem, em que

outros especialistas se dedicam a percorrer os caminhos incertos que o mosaico de lembranças emprestadas pelos indivíduos, famílias, espaços, calendários e rituais do grupo. Uma outra diferença absolutamente fundamental está em que a natureza não evidente e mesmo obscura que fundamenta a sua “caça aos direitos”, leva à exigência - por parte dos poderes instituídos, que tem o poder de “reconhecer” tais direitos - das “provas” acerca de sua ancestralidade indígena ou quilombola. Na falta das tais “evidências históricas”, a memória passa a ter que figurar como “prova”. No caso do Mocambo, isso significou estabelecer uma relação nova entre “direitos” e memória, desconhecida até então.

Retomando uma idéia central ao trabalho de Halbwachs sobre a “memória coletiva”, a memória seria constituída pelas *confrontações* entre *lembranças* e *testemunhos*. Tais confrontações implicariam em um *processo construtivo* no qual atuam, de um lado, os fatos e imagens - que não são exatamente a lembrança buscada, mas ajudam a evoca-la - e, de outro, os testemunhos daqueles que viveram os mesmos fatos passados e aos quais o indivíduo recorre para lembrar. *Confrontação*, então, não significa *conflito*, mas *composição*, já que é apesar das divergências e em função das concordâncias entre lembranças e testemunhos que podemos reconstruir esse conjunto que chamamos memória: “Tudo se passa como se confrontássemos vários depoimentos” (Halbwachs, 1990:25).

As principais, ou mais contundentes e difundidas críticas a Halbwachs fundam-se justamente nesse privilégio dado à composição, que apagaria o papel do conflito nesse processo de constituição das memórias. Mas seria possível destacar outro aspecto da equação proposta: a função atribuída à idéia de *evocação*. Os fatos e imagens apresentadas pelos testemunhos *evocam* as lembranças que, trazidas à luz, são *confrontadas* a outras lembranças individuais. Se essa sentença não aponta para os conflitos substantivos que permeiam tal processo de constituição das memórias, ela aponta com clareza para a natureza provocativa e dialógica que sustenta tal processo. Em contextos como os que viemos citando até aqui, as *evocações* - que constituem um elo básico do processo de produção das memórias - são, na verdade, *provocações*. A passagem das *evocações* para as *provocações* quer apontar justamente para a passagem de um processo pensado como endógeno, natural e aleatório, para um processo politicamente motivado, no qual os agentes externos ao grupo, o confrontam com perguntas muito específicas, por meio das quais efetivamente participam do processo de produção da memória do grupo.

O Mocambo não dispunha de uma “memória coletiva”, no sentido tradicional em que essa expressão se opõe à memória individual e que supõe a sustentação de uma “identidade coletiva”. O que ocorreu foi a sua transformação em uma arte ou especialidade

dominada por poucas pessoas, com a anuência da coletividade. Daí advém o papel atribuído a Antônio Lino, bisneto do Antônio do Alto, senhor negro de cerca de 1,70, corpulento, de gestos contidos, olhos pequenos, olhar macio e simpático, pouco afeito a discursos e habilidoso carpinteiro. *seu* Antônio nasceu em 1928 no Mocambo, filho de João Pedro, nascido em 1903, da família dos Piteca, residentes em Pesqueira, povoado localizado entre Jaciobá e Floresta.

Sobre a família do pai, *seu* Antônio - ou Antônio Meleiro, como também é conhecido - sabe que todos foram vaqueiros dos antigos fazendeiros, mas não sabe recuperar de onde ou como eles teriam chegado à região: "sempre foram daqui". Sobre a família da mãe, sabe que a sua bisavó era uma "cabocla" que chegou ao Mocambo fugida de Jeremoabo (BA), e que aqui teria sido seduzida por um filho do Capitão Zezé, como em uma inversão da história do seu bisavô paterno. Dessa relação com o "capitão" Antônio Dória, ela teve dois filhos que, depois de adultos, foram morar em Propriá, passando a viver sob a proteção da família do pai. Desse ramo teve origem uma família relativamente abastada, que chegou a ocupar a prefeitura do município. Mais tarde, a sua bisavó juntou-se com um rapaz do Mocambo, com quem teve outros três filhos, dando origem ao tronco de onde saiu a família do *seu* Antônio. Ana Maria, uma das filhas desse segundo casamento, viria a se casar com Jacinto, filho de Antônio do Alto, dando origem a Ingrancinda, que também se casaria com outro descendente de Antônio do Alto, o João Pedro, pai de *seu* Antônio.

Uma experiência familiar muito especial, em função da dupla experiência de aproximação, ódio e ruptura estabelecida entre proprietários e seus "negros" naqueles remotos sertões. A partir dela, *seu* Antônio pôde lançar mão, durante a sua juventude, de certas regalias simbólicas decorrentes, por exemplo, da aproximação que os seus laços de ancestralidade, por parte da família da mãe, permitiram manter com a casta de policiais originária do tronco familiar de Propriá. Durante as tumultuadas festas realizadas nos povoados da região que *seu* Antônio freqüentava, ele sempre teve a garantia de proteção policial, assim como a concessão de portar sua arma, quando todo o resto dos homens tinha as suas confiscadas. Arma que, felizmente, diz ele, nunca precisou usar. A partir daquela mesma dupla experiência, *seu* Antônio, a partir de 1990, foi se tornando também o especialista da memória no Mocambo, arte que ele vem cultivando com a paciência, o cuidado e habilidade de carpinteiro. Foi em função desse seu papel que a tragédia de Antônio do Alto, marca fundamental de sua outra pertença familiar, foi convertida em símbolo da luta do grupo contra a expropriação dos proprietários, passando mesmo a

batizar a nova associação de moradores criada em função dela.

É também a história familiar, especialmente a relação mantida com seu pai, que *seu Antônio* atribui sua *arte da memória*. João Pedro era filho único, feito órfão de pai e mãe muito cedo. Isso fez com que tivesse que ir trabalhar no "Sul" sozinho, sem outras referências familiares às quais procurar, passando lá um largo número de anos. Quando conseguiu voltar ao Mocambo, casou-se e logo providenciou sua prole que, intimamente, segundo contava o pai ao *seu Antônio*, servia para lhe abater a forte solidão de tantos anos. O seu primeiro filho, no entanto, devido à difícil situação vivida, foi "dado" a um irmão de Propriá, sendo criado distante, quase totalmente sem contato com o pai. Quando *seu Antônio*, o seu segundo filho, nasceu, João Pedro mal podia separar-se dele. Levava-o ainda pequeno para todos os lugares e atividades e, por isso, o *seu Antônio* não tem lembrança da idade em que teria começado a trabalhar.

Desde muito pequeno, *seu Antônio* auxiliava o pai em pequenas atividades, pegando água, carregando uma ou outra ferramenta, esquentando o café, acendendo o cigarro até que, finalmente, passasse ao efetivo trabalho na roça sem qualquer descontinuidade. Com dez anos de idade, ele começaria no trabalho de fiação de corda, junto com o resto da família, assim como na pescaria. Passava, então, longos períodos embarcado com o seu pai no rio São Francisco, pescando, salgando o peixe e vendendo-o nas feiras próximas. Depois de duas ou três semanas vivendo no rio e em suas margens, voltavam para um novo período dedicado à fiação da corda, à roça e ao gado de "miúncia", que sua família mantinha em um rancho situado nas terras do Centro - como era conhecido o trecho mais afastado das margens do rio. A toda essa vivência, sempre ao lado do pai, o *seu Antônio* remete a explicação de ter "segurado tanta coisa na memória". Os longos períodos em que passavam juntos e quase sempre sozinhos, eram preenchidos por muitas histórias, em que o pai explicava até mesmo o significado dos diferentes cantos de pássaros.

Seu Antônio só trabalhou fora do Mocambo durante um período de seis meses, na fábrica de sacaria de arroz de Propriá, onde ele tecia, carregava e fazia a "armação" (a costura). Durante esse período, ele trabalhou durante todos os dias e uma noite sim e outra não. Era comum que os homens da região encontrassem emprego na cidade durante os seis meses de safra do arroz, mas essa foi sua única experiência. Depois de casado ele aprenderia a arte da carpintaria e, tendo ganhado habilidade nela, não precisou mais procurar trabalho fora. Até 1995, ele era um profissional muito solicitado na região, mas quando inicia uma participação mais visível na mobilização da comunidade - em 1997 ele

assumiria a coordenação da *Associação Comunitária Antônio do Alto* - os proprietários do entorno e mesmo os comerciantes das cidades próximas deixaram de solicitar seus serviços.

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 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 quem se destacava pelo conhecimento mais sistemático das histórias antigas; da localização das "cercas de pedra" e dos antigos ranchos; da forma de ocupação e dos nomes dos seus antigos proprietários; das antigas famílias de moradores do Mocambo e suas linhas de descendência; de todo o processo de repartição das terras locais entre os fazendeiros etc. 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 um puro passa-tempo para as noites de varanda.

Assistir às mudanças na postura do *seu Antônio* a cada novo encontro, ao longo dos cinco anos em que frequentei o grupo e dele recebi notícias, permitiu-me observar a transformação simbólica que se estava operando na "comunidade" do Mocambo como um todo, onde o *ethos* do silêncio, progressivamente cedeu lugar à valorização do ato de lembrar, trocar lembranças e ajusta-las por meio dessa troca. Esse novo lugar atribuído à memória, por sua vez, associava-se à mudança pela qual passava a *identificação* como negros camponeses-criadores, que deixava de representar uma cidadania de segunda ou terceira categoria no contexto local, para ganhar um lugar social digno no plano regional, estadual e mesmo nacional. Deixavam de ser resíduo histórico, para se fazerem uma referência, o que gerava um orgulho sobre si que nenhum dos seus ancestrais pôde experimentar.

Etnografia peripatética

Da segunda vez que estive no Mocambo, acertei com o *seu Antônio* e com Maripaulo²⁷ uma visita por toda a área reivindicada. Na primeira viagem realizada pela área, nós havíamos percorrido alguns caminhos tráfegáveis de carro, acompanhados de

²⁷ Maripaulo - filho de D. Maria (de antiga família negra do Mocambo) com Pedrito (uma das mais importantes lideranças Xocó) - a partir de 1992, por razões de que trataremos no capítulo

uma equipe numerosa demais para que pudéssemos conversar sobre os elementos que íamos encontrando. Dessa vez, fomos a cavalo eu e *seu* Antônio, mas regidos pelo ritmo do jegue que Maripaulo montava. Era domingo e, depois de assistir aos homens retirarem leite das vacas e de fazer algumas notas no caderno, saímos às 8 hs, para retornarmos pouco depois das 17 hs. Ao longo desse dia conheci algumas casas, conversei com moradores dos ranchos do interior, localizei os “antigos chiqueiros” e ouvi histórias sobre eles.

Ao longo do caminho, principalmente o *seu* Antônio apontava trechos da área e explicava-me inúmeros detalhes do território, em especial sobre as antigas estradas, que foram sendo alteradas com o cercamento das fazendas nos anos de 1950 e 1960. Esse é um tema permanente para os moradores do Mocambo, que se ressentem muito do distanciamento que essas alterações teriam criado entre o povoado e as principais vias de acesso municipais e estaduais. Maripaulo agregava ou esclarecia uma ou outra informação trazida por *seu* Antônio, mas na maior parte do tempo dava a impressão de também estar aprendendo, como em uma longa aula ao ar livre, em que a matéria do discurso encontrava-se espalhada pelo território que íamos percorrendo.

Essa cena se repetiria em todas as viagens seguintes que realizei ao Mocambo. Transformou-se quase em um hábito, desejado pelo *seu* Antônio e sempre aproveitado por Maripaulo e outros que se revezavam na caminhada ao nosso lado. O *seu* Antônio nunca foi contradito ao longo dessas pequenas viagens, mas muitas vezes as dúvidas e informações que os outros companheiros apresentavam favoreciam esclarecimentos ainda não dados, esforços de memória, reavaliações sobre informações imprecisas, enfim, a apuração de antigas lembranças, ali mesmo, a partir de um esforço coletivo que era realizado como se conversássemos sobre amenidades.

Todo esse exercício se opunha à maioria das minhas tentativas de realizar entrevistas de “história oral” estritamente falando, isto é, entrevistas em que eu buscava inquirir algum entrevistado e o próprio *seu* Antônio a partir de um encadeamento cronológico dos fatos conhecidos. Se, durante grande parte do meu trabalho no Mocambo, foi *seu* Antônio quem desempenhou o papel de especialista da memória, durante esse mesmo período eu trabalhei a partir de narrativas que não se organizavam por meio da coincidência ou seqüência de datas, mas por meio da sua coincidência e seqüência no espaço. Em lugar da exploração vertical da arqueologia, que organiza o tempo segundo a

seguinte, tornou-se uma das mais importantes lideranças do Mocambo.

observação das sucessivas camadas do solo, descobri a exploração horizontal dos fatos de memória derramados pelo território, organizados lado a lado, como diferentes trechos de temporalidade que não apresentavam qualquer seqüência aparente.

Percurso

Partindo do povoado do Mocambo, às margens do rio, subimos por um estreito caminho que acompanha, há pouca distância, a divisa com a área indígena. Este caminho, que já foi uma estrada carroçável ligando o povoado do Mocambo ao "Centro", hoje está bastante fechado pela caatinga, trespassado por cercas e repleto de trechos que encharcam em época de chuva, a ponto de dificultar a passagem dos animais. Desenhando um eixo aproximadamente perpendicular à margem do rio São Francisco, essa pequena estrada ia encontra-se duas léguas adiante, com os antigos caminhos que, cruzando em um sentido paralelo ao do rio, ligam a cidade de Porto da Folha à de Poço Redondo, no extremo norte do estado. A sua abertura remete a um passado bastante remoto, que seu Antônio localiza na época dos seus bisavôs, mas sua importância cresceu especialmente ao longo da primeira metade do século passado, por servir como um dos capilares que alimentavam o grande e movimentado São Francisco com mercadorias chegadas do interior.

A cidade-porto de Propriá é o melhor índice da importância que esse comércio tinha para os povoados da região. Sua primeira usina de beneficiamento de arroz e sua primeira fábrica têxtil são inauguradas em 1914 e, ao longo dos anos 20, ela recebe a luz elétrica e tem inaugurado o último trecho da ferrovia que passa a ligá-la a Aracaju e Salvador. Isso ampliou a função de transbordo assumida por Propriá, levando ao surgimento de diversas fábricas de beneficiamento de arroz, de algodão, calçados e tecidos. A essa época Propriá é considerada a segunda mais importante cidade do estado em volume de comércio, depois apenas de Aracaju, e a maior produtora de arroz, de gado e de peles. Na década de 1930 são criados os primeiros estabelecimentos bancários na cidade e a rodovia que passa a ligá-la a Aracaju, fortalecendo seu papel de centro regional, de forma que ela chega ao final da década de 1940 na liderança do comércio atacadista do Baixo São Francisco, com 75% do total do movimento comercial. (Aragão, 1997).

No plano local, essa estrada serviu para o escoamento da madeira extraída das matas do interior, como "sulipas" (troncos destinados ao uso como dormentes dos caminhos de ferro) ou como "toneladas" (madeira para lenha), que era embarcada no pequeno porto durante muito tempo improvisado nas praias do Mocambo. Servia também como principal caminho dos moradores entre as suas casas de beira de rio e os "ranchos" ou "chiqueiros" do interior. A primeira função começou a ser eliminada nos anos de 1950, quando o São

Francisco deixa de ser um eixo econômico tão importante, devido à eliminação da pequena indústria do arroz e do algodão de Propriá e à substituição da policultura local pelo avanço devastador das áreas de pasto.

A segunda função é eliminada entre o final dos anos de 1960 e início dos 70, quando as terras ocupadas pelos negros são definitivamente repartidas entre os proprietários locais. Os limites entre as propriedades deixam de ser demarcados pelos tradicionais “trilhos” ou “pistas”, para serem substituídos pelas cercas, enquanto as terras deixam de ser livremente apropriadas pelos moradores para serem destinadas exclusivamente ao gado. O definitivo fechamento e abandono da antiga estrada do Mocambo por Afrânio Cardoso (irmão de Darci Cardoso) em 1972 estavam, assim, associada a um momento decisivo na história recente da expropriação dos negros da região.

Era por essa estrada que quase sempre começávamos nossas caminhadas pelo território e, ao longo delas, íamos localizando as “lagoas” e as marcas deixadas pelo estabelecimento dos antigos “ranchos” ou “chiqueiros”, até alcançar o fundo da área reivindicada. As “lagoas” encontradas eram de dois tipos. Três delas, às margens do São Francisco, são formadas por áreas alagáveis em na época de jusante do rio, sendo intensivamente utilizadas na plantação de arroz. Outras quatro, situadas no “centro”, são na verdade grandes baixios ou “lajeiros” que só se enchem em época de chuva. Estas eram mantidas pelos antigos ocupantes do “centro” de forma que podiam servir como reservatórios durante todo o período entre as épocas das chuvas. Mas com o tempo, como o acirramento das secas e, principalmente, com o cercamento das terras, tais “lagoas” deixaram de servir a qualquer morador e foram perdendo sua capacidade de armazenamento. Hoje, muito assoreadas, servem apenas durante um pequeno período de tempo como bebedouros “naturais” para os animais.

Ao longo do caminho, além das “lagoas” e restos de “chiqueiros”, encontrávamos também umas poucas famílias que ocupam pequenos sítios cercados e que mantêm seus próprios e precários açudes ou cisternas. Assentávamos, então, para conversar sobre mais histórias, esclarecimentos de novos detalhes sobre as relações de parentesco existentes entre elas e sobre as atuais dificuldades de vida. Chegados a certa altura, cerca de uma légua, correspondente ao limite de fundos da área indígena, tomávamos o sentido a montante do rio até encontrarmos com a “barragem do Ranchinho”, localizada no ângulo superior direito do território assim delimitado. A barragem é a única fonte perene de água do “centro”, mas alta salinidade faz com que ela permaneça boa parte do ano sem

utilidade, não servindo nem mesmo para dar de beber aos animais.

Chegados aí, ou parávamos no povoado do Ranchinho ou tomávamos a nova estrada, voltando para o Mocambo por um trecho em que encontrávamos apenas mais uma ou duas famílias. Essa nova estrada foi aberta, à mesma época em que a velha estrada foi fechada, para ligar o povoado de Niterói e a rodovia estadual, que corta o interior ligando Porto da Folha, Monte Alegre e Poço Redondo, há cerca de seis léguas da margem do rio. Niterói era a sede de uma das antigas fazendas em que a aquela margem do São Francisco foi recortada ao longo da segunda metade do século XIX e o atual povoado teve origem justamente em um conjunto de residências de agregados semelhante ao que existia junto às sedes das fazendas de Floresta, Jaciobá, Mocambo e Caiçara.

A diferença no destino tomado por esse agregado e os outros está relacionada à função que passou a desempenhar como porto para a balsa que faz a ligação com a cidade alagoana situada na margem oposta do rio, por nome Pão de Açúcar. A cidade alagoana, conhecida na região por possuir uma réplica em miniatura do morro do Corcovado com o monumento do Cristo Redentor (RJ), atualmente é o centro de gravidade de todos os povoados ao redor, incluindo o Mocambo e a área indígena Xocó. Nela realizam a feira semanal, buscam acedência médica e freqüentam a escola de segundo grau, além dos serviços bancários, telefônicos e de correio. A antiga sede de Niterói hoje é ocupada por um influente político alagoano que a utiliza como casa de veraneio. Isso determinou a sua rica restauração e a manutenção em seu frontal da sua data de construção por Constantino Tavares, mesmo dono original de Jaciobá e Floresta: 1884.

Descendo, assim, do Ranchinho pela nova estrada de Niterói, desviamos do seu destino final à entrada da fazenda de Seixas Dória. Pouco depois daquela porteira, tendo passado pelo curral da fazenda, há uma nova bifurcação. Por um dos caminhos assim abertos, tomamos um novo caminho que, numa elipse progressivamente próxima ao rio, no sentido de sua jusante, passa pelas ruínas dos povoados de Jaciobá, Floresta e do Alto, até chegar novamente ao Mocambo. Daqueles povoados restam apenas a antiga sede da fazenda de Floresta, ocupada por um empregado de Seixas Dória e a antiga capela, mantida de forma precária pelos moradores do Mocambo. Mais adiante, resta a sede da fazenda de Jaciobá, em melhor estado, eventualmente ocupada pela família Dória. Ao lado de cada uma dessas antigas sedes, ainda podem ser vistas as marcas de fundação das casas dos povoados já destruídos, desenhando de forma inevitavelmente dramática os arruados desaparecidos.

Próximos a essas ruínas, localizam-se outros marcadores memoriais do território.

São as “cercas de pedra”, que teriam sido construídos por escravos à mesma época das citadas casas de fazenda, segundo versão dominante hoje. São alguns poucos trechos descontínuos de muros baixos e largos, com cerca de 1,5 metros de altura por 1 metro de largura, que se encontram sempre em um sentido perpendicular às margens do rio, feitos de grandes pedras cortadas de forma rústica e encaixadas. Segundo contam, os escravos teriam cortado e transportado aquelas pedras do “centro” até aquelas margens, sem outro auxílio que a sua própria força física e que a popular expressão “descansar carregando pedras” teria surgido desse trabalho. Apesar de não ter sido possível recuperar nenhuma informação que ligue as atuais famílias do Mocambo aos escravos construtores, nem nenhuma narrativa que trouxesse a construção desses muros para o campo propriamente memorial, hoje as “cercas de pedra” servem no discurso local sobre a “remanescência”, como indício tanto da antiguidade da presença dos negros nas beiras do São Francisco, quanto do tipo de trabalho a que eram submetidos, ganhando com isso uma grande força simbólica no processo de recuperação de uma memória local. Para a população do Mocambo hoje, os “muros de pedra” constituem uma espécie de paralelo às antigas sedes de fazenda, na medida em que ocupam o lugar de monumentos evocadores da presença e do sofrimento escravo.

Essas sedes de fazenda localizam-se sobre os trechos mais altos da beira do rio, intercalados com trechos mais baixos, por onde as águas do São Francisco penetravam, formando as “lagoas” de arroz, nas quais a população moradora dos seus povoados trabalhava. Em períodos de grandes cheias - como foram os anos de 1924, 1933, 1960, 1967 e 1992 - tais áreas de várzea, que praticamente circundavam as sedes de fazenda e os povoados de moradores, podiam mesmo vazar, transbordando os limites que as separavam, quando então, especialmente o Mocambo, era transformado em uma ilha. Cada uma dessas lagoas servia também de local de pesca, assim que, estando o arroz pronto para a colheita, abriam-se as “portas d’água” que ajudavam a regular a altura da água nas “lagoas”. Esse sempre era um momento de festa para os moradores.

Ainda que cada família tivesse o seu próprio trecho de arrozal, que ela plantava e pelo qual zelava, no momento da colheita - por ter de ser realizado em um espaço de tempo muito preciso, depois de abertas as “portas d’água” e antes da lagoa secar - elas se reuniam para trabalhar na forma de um mutirão, para o arroz fosse colhido a tempo, do lado mais alto para o lado mais baixo da lagoa. Nesse momento, o trabalho coletivo era realizado ao som dos sambas de coco: sob um sol sempre forte, com a água pouco abaixo da cintura, homens e mulheres colhiam o arroz e recolhiam os peixes encurralados, enquanto

cantavam e bebiam cachaça. As colheitas de arroz e as próprias lagoas sempre representaram, por isso, um dos momentos mais importantes na confirmação dos laços de solidariedade entre aquelas famílias. Assim como era também o momento em que muitos interesses sexuais eram despertados ou mesmo iniciados. Tudo isso começou a desaparecer com o processo de esvaziamento das fazendas a partir dos anos de 1960 e foi totalmente enterrado com a definitiva mudança no regime das águas do São Francisco, depois da construção da UHE de Xingó, no final dos anos de 1980. O próprio samba de coco foi ameaçado de extinção com o fim das lagoas de arroz.

Pelo outro caminho possível, que se abre naquela bifurcação, realizando uma eclipse invertida com relação à primeira, mas também no sentido à jusante do rio, reencontramos um antigo caminho usado pelo gado na época de instalação das primeiras cercas. Quando as fazendas de gado são instaladas pela primeira vez na região, na segunda metade do século XIX, época de surgimento do capitão Zezé, elas cortaram aquelas terras com “trilhos” que, partindo em ângulo reto das margens do São Francisco, subiram até “seis léguas para o centro”. Mais tarde, quando Raul Dória compra as terras dos herdeiros do Cap. Zezé, são esticadas cercas nos fundos dos povoados, com aproximadamente 1,5 km de beira de rio e 0,5 km de fundo. Essa área coincide com a chamada “área de marinha”, isto é, com o trecho de beira de rio que tem por limite a linha média das cheias do rio, e até a qual estendem-se as lagoas de arroz. Todo o resto, a extensão interior, era assim, reservado para a “solta” destinada à criação de gado de grande porte. Assim foram sendo substituídos os antigos “ranchos”, “chiqueiros” e criatórios de “miúncas”, com exceção daqueles cujos donos passaram a trabalhar de vaqueiros para os proprietários. Assim, aquele segundo caminho de acesso ao Mocambo, era o caminho aberto pelo trânsito dos animais em direção à porteira que abria acesso na cerca ao fundo do povoado, permitindo o acesso ao rio. Caminho que o gado fazia sozinho ou “tocado” a cerca de cada três dias. Esse caminho e a porteira que lhe dá acesso ao rio, ambos conhecidos como “do apertado da hora”, desembocavam no poço do Badú, localizado em torno da Pedra do Badú. Era nesse poço que, quando não era a época ou horário do gado descer para beber água, homens e mulheres tomavam banho, eles do lado esquerdo e elas do lado direito da pedra. E foi essa pedra, conforme contatando a memória indígena quanto à memória dos negros do Mocambo, que o D. Pedro II teria usado como marco de referência no momento em que prometeu destinar terras livres para aquela população - indígena, segundo os índios, ou em geral, segundo os negros - como veremos no próximo capítulo.

O “apertado da hora”, o bebedouro do gado, a pedra e o poço do Badú e a linha de

casas que formavam o povoado do Alto, ajudam a demarcar o limite das chamadas “terras do estado”, que foram adquiridas pelo estado de Sergipe para ser livremente apropriada pelo povoado local. Essas terras foram compradas de Luiz Tavares e demarcadas no governo de José Rollemberg Leite, entre 1947 e 1949, tendo 1,5 km de comprimento e cerca de 0,5 km de largura, às margens do rio, da Pedra do Badú, até à Igreja do Mocambo. A demarcação se deu na mesma época em que foram repartidas as “terras de heréu”, servindo para deixar “livre” para ocupação e crescimento do arruado, enquanto as terras ao fundo foram repartidas em lotes e distribuídas entre algumas famílias que apresentavam as condições exigidas à época, como situação financeira, profissão e número de filhos. O cemitério e a escola do povoado foram construídos nessa mesma época. Essa se constituiu numa diferença fundamental com relação à situação dos “caboclos da Caiçara”, na medida em que o Mocambo foi feito um “povoado livre”, como ainda se referem a ele seus moradores. Os caboclos, pelo contrário, continuaram “sujeitos”. Essa liberdade veio se opor justamente à situação de “sujeição” a que passaram a estar submetidos desde a instalação das fazendas e destruição dos “ranchos” e “chiqueiros”.

Desde então, qualquer um pode se apropriar de um “pedaço de chão” para construir sua casa, independentemente de trabalhar para um ou outro proprietário, ainda que, efetivamente, tivesse que se submeter às suas condições de trabalho. Foi isso também que permitiu que, ao longo das décadas seguintes, com a decadência do arroz e do algodão e com a estratégia dos proprietários em liberar suas terras dos trabalhadores-moradores, os povoados de Floresta, Jaciobá e Alto desaparecessem, mas o Mocambo permanecesse, recebendo parte daquelas famílias expulsas.

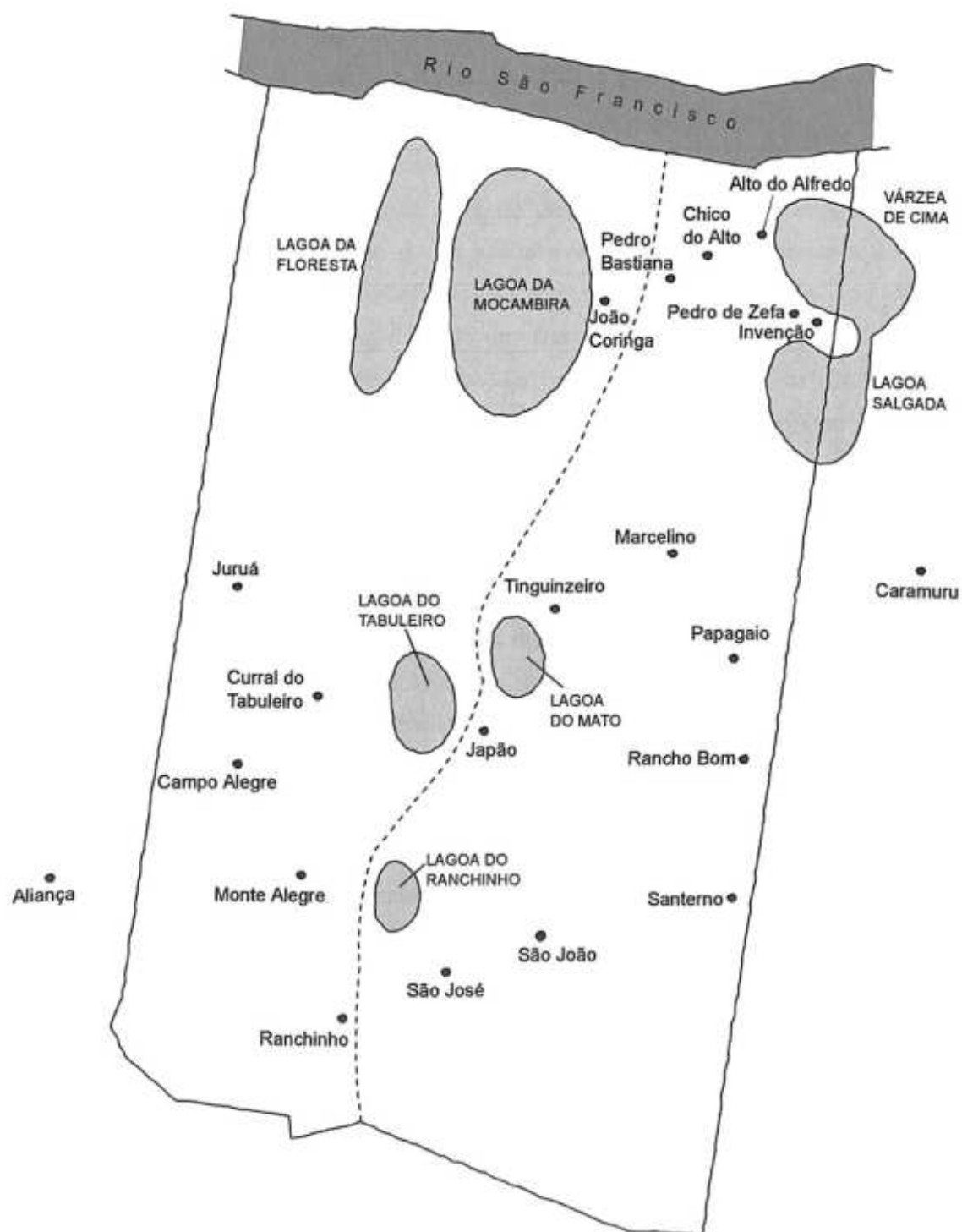
Assim, depois de terem sido apropriadas pela primeira vez pelo capitão Zezé, primeiro proprietário do Mocambo, aquelas terras foram desmembradas, na geração seguinte, entre seus herdeiros. Estes vieram a vendê-las à família Dória, que reunificou as propriedades - desde a “barra”, dentro da atual área indígena, até o Jaciobá - permanecendo proprietária delas até aproximadamente 1930. Foi nessa época que o povoado do Mocambo foi cercado. Os Dória, por sua vez, as venderam ao Luiz José Tavares que, novamente ao vendê-las as repartiu em quatro propriedades: as fazendas Japão, Boa Esperança, Lagoa Comprida e, finalmente, o trecho comprado pelo estado de Sergipe. No final da década de 1960, Darci Cardoso comprou duas dessas propriedades, reunificando-as. Foi essa fazenda de Darci Cardoso, sobreposta ao limite que divide a área indígena e o Mocambo e à lagoa de arroz, que passa a ser disputada entre os herdeiros de Cardoso e as famílias do Mocambo.

Marcas mnemoterritoriais

O percurso que descrevi, serve como uma espécie de moldura irregular e falha do território que as famílias do Mocambo reivindicam como de seu uso ancestral. No interior do perímetro assim delineado, localizam-se as mais antigas marcas mnemo-territoriais desta população: estreitas capoeiras que permanecem abertas no meio da castinga, nas quais ainda são visíveis os alicerces de pedra e cal de casas já inexistentes e os restos de utensílios de uso doméstico, como pratos, potes e garrafas. São estas espécies de *sítios arqueológicos de superfície* - chamados pela população de “ranchos” ou “antigos chiqueiros” - que marcam os locais onde seus ancestrais mantinham pequenas unidades domésticas dedicadas à criação de “miúncas” e à roça de mandioca, feijão e milho. Mesmo nos casos em que as antigas marcas não são mais visíveis à superfície do solo, devido à eventual ação dos arados, sua localização ainda é conhecida com precisão. Quase todos esses “antigos chiqueiros” remetem a um ancestral conhecido das atuais famílias da comunidade, da mesma forma que todos os ancestrais mais antigos, que conseguimos recuperar - três ou quatro gerações passadas, isto é, desde pelo menos meados do século XIX - estão associados a tais ranchos e antigos chiqueiros.

Conseguimos recuperar a localização de vinte e uma dessas antigas ocupações, que acompanham a distribuição das pequenas lagoas do “centro” ou coincidem com a presença de poços de pedra ou lajeados de extensões muito diferentes, nos quais ainda se encontram as marcas de uma produção para subsistência. Tais lajeados eram usados tanto como reservatórios d'água, quanto como pilões, para maceração do milho, do arroz ou do sal. Próximo a eles e à casa, era mantido um “chiqueiro” cercado de “rama de catingueira trançada”, usado na criação de porcos, mas também de ovelhas e cabras. São índices materiais de uma forma de ocupação permanente daqueles espaços, assim como de uma capacidade de produção e reprodução social relativamente autônoma.

Mapa de localização aproximada dos antigos ranchos ou "chiqueiros"



Assim, antes da instalação das fazendas de gado na segunda metade do século XIX, os negros da região ocupavam casas que se distribuíam nas terras altas mais próximas do rio, desde a serra que faz a divisa aproximada da área indígena, até a outra extrema do território atualmente reivindicado pelo Mocambo e que, mais tarde, passou a ser conhecido por Jaciobá e Pescucira. Elas não chegavam a formar povoados ou agrupamentos residenciais mais bem definidos.

A essa época, o espaço social era repartido no tempo e no espaço, por um corte que era simultaneamente de calendário, ecológico e de gênero. A maioria das famílias que aqui nos interessam encontravam-se, então divididas entre uma casa na beira de rio e outra no “centro”. Na casa da beira de rio plantava-se alguma roça de legumes para consumo doméstico, pescava-se e participava-se das refeições de arroz. Na casa do “centro”, dedicavam-se ao pastoreio do gado dos fazendeiros e a pequena parte que lhes cabia, acumulada à proporção de um terço das crias paridas. Essas casas não eram ocupadas igualmente. Em função do calendário das chuvas e secas, as mulheres e crianças eram poupadas de permanecerem todo o tempo nas casas do “centro”, para onde se deslocavam apenas no inverno, quando as chuvas enchem os poços e as lagoas, tornando o ambiente mais propício. Os homens, incluindo os jovens chegados à idade de trabalho, situavam-se predominantemente no “centro”, justamente para cuidarem do gado, descendo para o rio de uma vez por semana a uma vez ao dia, dependendo do rigor e da altura do verão. Assim desenhou-se uma repartição ecológica, sexual, etária, produtiva e sazonal do território, assim como da própria organização familiar.

Esse modelo de ocupação era seguido pelos outros donos de chiqueiros, configurando um movimento sazonal de aproveitamento dos recursos territoriais e mesmo de distribuição das famílias, que ocupavam os dois espaços ecológicos - da beira e do “centro” - segundo o calendário, a idade e o gênero. As áreas do “centro” eram mais continuamente ocupadas pelos homens e filhos mais velhos, dedicados ao trabalho de vaqueiros, à criação de miúncas e à roça de milho, feijão e mandioca. Enquanto nas áreas de “beira”, as mulheres e filhos mais novos dedicavam-se ao trabalho nos arrozais, na produção de corda e em um cultivo muito variado, que podia incluir legumes e verduras. No inverno, quando a situação ecológica do “centro” ficava mais amena, as mulheres e filhos menores mudavam-se para lá. Mas, devido à criação, mesmo durante o verão, os homens não vinham para a beira por períodos maiores que alguns dias contínuos.

Aqueles que não possuíam rancho no “centro” dedicavam-se à pesca. Em alguns casos, a passagem do rancho à pesca não dependia de uma tradição familiar ou habilidade

específica, mas do acesso ao capital necessário ao estabelecimento do rancho. A pesca servia, portanto, como atividade de acumulação para o investimento no sistema de ocupação territorial baseado na sazonalidade entre a beira e o centro. Além do que, possuir um rancho não implicava em não poder mais pescar. Essa diferença nas formas de produção - baseadas no rancho ou na pesca - abria uma distinção de tempo e espaço interna aos grupos familiares que era periodicamente superada pela colaboração na colheita do arroz.

A única exceção parece ter sido a famílias extensa conhecida como dos “negros do pé da serra”, que ocupava o trecho de subida da serra que separa a Área Indígena da Fazenda Rosa Cruz, às margens da Várzea de Cima, hoje denominado Surubim. Esse agrupamento se distinguia dos outros por preservarem um alto grau de endogamia, por não estarem repartidos pela atividade de criação e por “plantarem de tudo”, transacionando seus excedentes com os “caboclos” que lhes eram vizinhos. É daí que vêm algumas histórias típicas do local, que podem ser ouvidas tanto entre os Xocó quanto entre os moradores do Mocambo, sobre o escambo ritualizado e envolvido de grande desconfiança recíproca, entre negros e índios. Em uma narrativa recorrente, que apresenta pequenas variações de narrador para narrador, conta-se que os tachos de leite que um dos “negros do pé da serra” deixava fora da casa, logo depois da ordenha, começaram a desaparecer. No seu lugar, poucos dias depois, surgiam cuias de mel. Durante muito tempo, o negro não conseguiu identificar quem retirava o leite e deixava o mel, mas um dia ele conseguiu avistar uma “cabocla”, que abandonava o local carregando o seu filho. Assim, os negros do pé da serra teriam iniciado uma troca relativamente permanente com os caboclos vizinhos que, aos poucos, teria se ampliado para incluir outros produtos. A vizinhança da missão indígena e a memória de suas trocas, sugerem uma relação de complementaridade, em que aquelas famílias podem ter servido como fornecedoras de certos produtos, como o leite e a carne, enquanto a missão lhes servia como uma espécie de entreposto para o mercado regional, por meio da qual podiam tanto repassar seus eventuais excedentes, quanto adquirir gêneros e bens que não poderiam ser produzidos no local.

Parece ter existido, no entanto, um tipo de evento capaz de reunir tais famílias tão dispersas não só entre si como dentro de si, no tempo e no espaço. A realização periódica dos “sambas de coco”. Apesar de existirem músicos e cantadores do samba, eles não eram realizados em um lugar determinado, mas alternadamente nas casas das famílias que se dispunham. Assim que uma delas anunciava a intenção de realizar o samba, a notícia corria rápido, ao mesmo tempo que os músicos eram convocados, recebendo por isso sempre

algum pagamento em gêneros produzidos pela família anfitriã. Essa a forma dos sambas quinzenais ou mensais, domésticos e noturnos. Mas havia também o “samba de coco” realizado em uma data específica: a da colheita do arroz de lagoa, plantado nas várzeas às margens do São Francisco. Nesse caso, o samba começava a ser realizado dentro das lagoas, ainda durante os trabalhos de corte, enquanto todos, homens e mulheres, cantavam e bobiam. Nesse caso, a referência deixa de ser a casa familiar, para ser o trabalho coletivo. Ainda que cada família tivesse seu próprio trecho cercado de “rama” no interior das lagoas, pelo qual ficava responsável pelo trato ao longo da entressafra (como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte), o momento da colheita, por depender de um tempo específico, determinado pela descida das águas da lagoa, era sempre feito coletivamente. Nessa época de esforço coletivo, tanto os familiares trabalhavam juntos – desfazendo o corte espacial e de gênero demarcado pelo pastoreio – quanto os grupos de famílias se reuniam nas mesmas lagoas.

Mesmo com a chegada dos fazendeiros, a situação territorial teria se preservado relativamente, na medida em que as terras de uso comum só teriam sido parcialmente cercadas pelas fazendas. O sr. Agenor (um outro importante informante, nascido na década de 1920), por exemplo, conta que o seu pai morava em um rancho ou “chiqueiro” no “centro”, mas contava com a casa de seu avô na beira de rio, onde o velho era meeiro do Juca Tavares. Nessa época só as beiras de rio agricultáveis eram vistas como propriedade dos fazendeiros, enquanto todo o “centro” era tido como “terras de heréu”, isto é, terras livres, onde existiam os ranchos e as miúncas criadas em regime de “solta”. E, mesmo na beira de rio, a “meia” (regime no qual o proprietário da terra fica com $\frac{3}{4}$ da produção) se impunha apenas sobre as culturas comercializáveis em larga escala, como o arroz e o algodão. Todo o milho e feijão plantado nas roças familiares e o peixe retirado das lagoas na época da colheita do arroz, era “livre”, isto é, apropriado diretamente pelos meeiros.

Esse é o esboço de sistema social que foi possível depreender das marcas mnemoterritoriais anteriores à submissão às fazendas e ao rearranjo espacial imposto por elas. Na verdade, o conhecimento que mais se aproxima de um conhecimento histórico por parte das famílias do Mocambo está relacionado justamente ao processo de expropriação desse *modelo*, do qual trataremos no capítulo seguinte.

Antes porém, é necessário acrescentar um ponto fundamental. Foi por meio dessa relação privilegiada e aparentemente necessária entre memória e território que se definiu uma interpretação sobre a origem histórica do Mocambo. Em outras palavras, o trabalho da memória territorial, premido pelas novas questões que se impunham política e

intelectualmente ao grupo e diante da total impossibilidade de se conceber um *mito de origem do grupo*, pariu o que poderíamos reconhecer como um *mito de origem da história do grupo*.

Origem da história

Não é óbvio que se pense que a humanidade tem um passado, conhecido ou desconhecido; não distinguimos os limites dos séculos de que conservávamos a memória, do mesmo modo que não discernimos a linha que limita o campo visual; para além desse horizonte, não vemos estenderem-se séculos obscuros; deixamos de ver, e é tudo. (P. Veyne, 1987: 30)

Assim, quando o *seu* Antônio recupera a memória de sua família, ele o continua fazendo por meio dos marcos mnemoterritoriais: seu tataravô era vaqueiro do cap. Zezé, assim como seu avô, já nascido no local, veio a ser vaqueiro da neta do cap. Zezé. Ambos mantinham suas plantações, livres de qualquer tributo ou regime de meia, nas terras que hoje são do sr. Aladim, chamadas na época de Cabeça de Boi, a mais ou menos dois quilômetros da beira do rio. Pouco acima delas ainda existem os restos do antigo chiqueiro, em que o avô do *seu* Antônio mantinha uma cacimba que lhe permitia dar água ao gado mesmo durante o verão e a partir do qual podemos recuperar outros detalhes. Mais à beira, no local conhecido por Alto, à cerca de 250 metros da beira do rio, o seu avô mantinha uma segunda casa para a família, usada a maior parte do verão pela mulher e pelos filhos pequenos, devido à facilidade de água e ao trato do trecho familiar no arrozal. O pai do *seu* Antônio nasceu nessa casa em 1903.

Mas é com dificuldade que essa topologia dá lugar a uma cronologia. Em nossas primeiras conversas o *seu* Antônio não tinha certeza se o seu tataravô havia chegado antes do cap. Zezé, ou havia vindo com ele, mas, pouco tempo depois, seu depoimento já apresentava uma narrativa bem mais estabilizada e organizada sobre esse passado remoto dos “chiqueiros”. Em 1997, “tudo” – incluindo lembranças (internas ao grupo) e evocações (internas e externas) – levava a que *seu* Antônio chegasse à conclusão de que os “chiqueiros” eram anteriores às fazendas e contemporâneos ao Frei Doroteu.

Entre o primeiro momento de incerteza e o segundo, de certeza, sobre esse ponto da narrativa, tanto o conjunto de famílias do Mocambo quanto o *seu* Antônio pessoalmente, haviam passado por um intenso processo de mudanças, provocações e evocações, que não podem ser reduzidas a uma simples estratégia de legitimação, ainda que isso, obviamente, não seja estranho à situação. O problema é exatamente essa obviedade. O utilitarismo que envolve os juízos correntes sobre o funcionamento da memória obscurece que, de fato, sua plasticidade não responde apenas às estratégias do momento, mas também a um processo

de consolidação gradativa, que deve fazer referência à coletividade. No caso do *seu* Antônio isso significou tanto uma permanente consulta aos outros detentores de uma memória de longo termo sobre a comunidade, quanto a um processo de ajustamento lógico, que preenche lacunas de conhecimento factual, por meio de inferências a outros fatos confirmadores ou não de certas interpretações. Movimento observado, aliás, em qualquer obra historiográfica.

Desses ajustes progressivos, resultou uma narrativa relativamente coerente, que faz menção a uma série de fatos comuns à memória dos “caboclos da Caiçara” (conhecida do Mocambo) e à história indígena (desconhecida). A memória histórica possível do Mocambo começa quando D. Pedro desponta na curva do rio, descendo o São Francisco de barco, visitando as comunidades ribeirinhas. Ao perceber ali, perto da Pedra do Badú, uma “rama de gente” e resolveu parar, mas só encontrou lugar para encostar na Ilha de São Pedro. Ali conheceu o Frei Doroteu, a aldeia dos índios e, sensibilizado pela precária situação dos “caboclos”, mandou demarcar as terras para eles, imaginado que incluíssem a população que ele havia avistado à altura da pedra do Badú. Quando o engenheiro chegou para demarcar tais terras, ele veio demarcar uma “égua em quadro” para os índios e repartir todo o resto entre os fazendeiros, que então chegavam ali pela primeira vez.

O engenheiro mediu a légua em quadro tomando como referência a ponta de baixo do aldeamento, o que fez com que a demarcação deixasse de fora o trecho entre a atual porta d’água e a Pedra do Badú, justamente onde os negros que tinham sido vistos em primeiro lugar por D. Pedro habitavam. Note-se que o “tudo começou” equivale a afirmar não a “origem” dos negros, mas o início de sua história, que é, ao mesmo tempo, o início de sua expropriação. Conta-se que os Tavares, família de portugueses, teriam chegado no momento da demarcação das terras pelo engenheiro, dividindo aquelas beiras entre si. Lulu Tavares teria ficado com 3,5 légua de beira por sete de fundo, um trecho que compreendia as atuais localidades de Carrapicho, Saco Grande, Lago de Pedra, Cajueiro, Os Patos, Bom Sucesso, Riacho das Antas, Capoeira, Berro do Égua e Curralinho Velho. O seu irmão, Constantino Tavares, teria ficado com uma légua de beira e cinco de fundo, fazendo extrema com o Morgado de Niterói, Floresta e Jaciobá.

O capitão Zezé Dória, bisavô do então proprietário das terras de Jaciobá e Floresta, era de origem holandesa e teria chegado depois da grande repartição, ficando com um trecho estreito que acabou sobrando da demarcação das terras dos índios: justamente o trecho do atual Mocambo. Isso explicaria porque ao lado de porções territoriais tão largas, veio a existir um trecho estreito como a do cap. Zezé, assim como porque suas dimensões

coincidem com a o aldeamento indígena. Depois das terras dos índios, no sentido da vazante do rio, e ao fundo destas, as terras voltavam a ser da família Tavares, também conhecida por família do Araticum, na figura do Lino Tavares, por mais várias léguas e, mais tarde a própria Caiçara cairia sob o domínio de João Porfírio.

Assim, se, na representação da comunidade do Mocambo sobre o seu passado, o período anterior a esta aparição de "Dom Pedro" não produziu uma cronologia, mas apenas uma topologia, o início de uma cronologia confunde-se com os primeiros atos de delimitação territorial, do recorte de um espaço até então usado de forma comum. Note-se, finalmente, que não por acaso, tais delimitações estão associadas à definição do território indígena e à instauração. As terras dos chiqueiros começaram a ser cercadas para o gado e estes foram sendo transferidos sucessivamente de lugar até se extinguirem nas primeiras décadas do século XX. Alguns dos donos desses chiqueiros foram transformados em vaqueiros dos novos proprietários, substituindo o trato das miúncas pelo do das vacas e, em seguida, com o fim do trabalho e a repartição das terras, foram concentrados nos vilarejos de beira de rio, como agregados das novas fazendas – como veremos no capítulo seguinte.

Memória e etnografia

Para encerrar esse capítulo, gostaria de apresentar duas reflexões. Uma, de natureza mais claramente etnológica, buscará conectar a etnografia dos mecanismos de objetivação da história do Mocambo com outros exemplos comparáveis. Nesse caso, o foco é esse modo particular de registrar e recuperar lembranças que poderíamos rotular de “memória territorial”. De forma diferente ao que foi descrito para os Xocó, o problema que concentrou nossa atenção aqui não foi a relação entre uma memória (“cabocla”) e uma história (indígena), por meio do jogo entre a descontinuidades das lembranças e grupos sociais e a continuidade dos documentos organizados cronologicamente. O problema fundamental que se nos apresentou foi a relação entre memória e topologia, por meio do vínculo entre a lembranças e narrativas e seus pontos de apoio no território. A inexistência de um passado regulado pelos aparelhos de Estado, como o passado indígena (compreendido nos limites administrativos de uma Missão), ou perseguido por eles (como o modelo historiográfico por excelência para os quilombos) impediu que o Mocambo tivesse um repertório de evidências documentais organizáveis cronologicamente. Os seus “dados” sobre o passado se dispõem simultaneamente sobre o território, como peças sobre um tabuleiro, mas dessa forma, encontram familiaridade com outros exemplos da

etnologia, que nos permitem voltar em um outro plano de generalização à reflexão iniciada por Halbwachs sobre a espacialidade da memória.

A outra reflexão proposta trata do processo de objetificação do Mocambo. Tendo em conta que a narrativa apresentada nesse capítulo inverteu de ponta cabeça o processo de investigação que lhe deu origem – movimento necessário para que ela se adequasse a uma cronologia linear e, assim, se tornasse legível – será necessário recuperar a sua lógica de construção. Isto é, recuperar como as condições e opções de realização dessa etnografia, nos levaram a buscar o recuo necessário à descrição das condições de objetificação do objeto. Uma reflexão sobre como o modo de realizar a etnografia – e não apenas o objeto privilegiado ou os referenciais teóricos escolhidos – está relacionado ao tipo de coisa que se impõe à observação.

Memória territorial

Buscando sistematizar uma série de pesquisas sobre histórias de famílias, Berteaux-Wiame (1988) descreve diferentes “formas de memória”²⁸, moldadas pelas avaliações que os indivíduos que narram fazem de seus próprios percursos individuais e familiares, assim como dos lugares que eles ocupam no conjunto da família e do lugar da família no conjunto da sociedade. Tendo em vista essas variantes, a autora identifica as memórias *curta, longa, genealógica e mítica*, definidas conforme as modalidades narrativas e os conteúdos, que apontam para as características sociológicas do narrador.

Em um outro exercício, Peter Burke (1992), buscando sistematizar a novidade trazida pela proposta e pela prática de uma “história social da recordação”, identifica na variedade dos meios sociais de organizar a transmissão da memória, cinco *formas*: Além das *tradições orais*, das *memórias escritas* e das *imagens* de todos os gêneros – essas três primeiras já bastante familiares à história instituída – as *ações sociais repetitivas* como os rituais, cerimônias e técnicas corporais abordados por Connerton (1992 [1989]) e, finalmente, retomando diretamente uma sugestão central ao trabalho de Halbwachs, o *espaço*, físico ou imaginário que serviria de suporte à memorização. Ao contrário, portanto, de Berteaux-Wiame, Burke interessa-se pelos suportes materiais da memória.

Seria interessante agregar outros exemplos, de forma a explorar de que forma a experiência do Mocambo aponta para um *modo de recordar* que está intimamente

²⁸ Nesse caso, como resultado de uma pesquisa que tinha por base a reconstituição de “histórias de família” em várias regiões e estratos sociais da sociedade francesa (Berteaux-Wiame, 1988).

associado a um determinado suporte, o território, mas que não pode ser pensado independentemente das modalidades narrativas e seus conteúdos que, conforme Berteaux-Wiame, apontam para as características sociológicas do narrador. Essa dupla entrada aproxima os *modos de produção e transmissão da memória social* da idéia de “convencionalização” proposta por Bosi (1979). Se o território é mais evidentemente suporte e matéria da memória, respondendo aos interesses sociais e políticos da recordação, ele também acaba por operar como um condicionante socio-cultural dos *modos de lembrar*, um meio de convencionalização²⁹ da memória, isto é, de modelagem que a situação evocada sofre no contexto das idéias e valores que a evocam. Nesse e em outros casos, portanto, os *modos de produção e transmissão da memória social* surgem indissociados de outros aspectos sociais, em que estariam “embebedos” (no sentido de Polanyi).

Se estamos certos sobre a idéia de que uma das maiores características desses *modos de lembrar* é sua não especialização, podemos afirmar que o trabalho de “instituir uma memória” implica justamente no trabalho de autonomização de tais lembranças com relação aos meios, formas e eventos que os sustentam mas também condicionam, de forma a instituírem um discurso histórico.

Dois exemplos da etnologia nos ajudarão a fixar esse idéia de um modo de lembrar que tem no território mais que um suporte, tema ou uma matéria prima, mas também um modelador: a etnografia de Renato Rosaldo (1980) sobre os Ilongot, e a de A. Bensa (1996) sobre os Kanak. Depois de apresentá-las, retornaremos ao Mocambo.

Depois de constatar que, virtualmente, todo tipo de informação de que ele necessitava só podia ser encontrado em dois tipos flexíveis de formas narrativas (os *beita*, boatos e notícias contados informal e usualmente e os *tadek*, extensos relatos testemunhos

²⁹ A história dessa noção é de particular interesse na nossa discussão, ainda que não seja explorada aqui. No caso de Bosi, a associação entre Halbwachs e Bartlett serve para definir a memória como um gênero de trabalho coletivo, associado a uma determinada categoria de pessoas, o velhos. Tal trabalho é justamente a “convencionalização”, que dá às lembranças uma forma particular e culturalmente coerente e que podem desenhar um verdadeiro “universo de discurso”. A idéia de “convencionalização”, usada por Bartlett, foi retirada dos trabalhos de W. H. Rivers sobre a história da sociedade melanésia. Rivers parece tê-la usado para diferenciar a “matéria da memória”, que responderia aos interesses sociais da recordação e os “modos de recordação”, que responderia aos condicionantes culturais e sociais daquela determinada sociedade. Bartlett se apropriaria dessa distinção para falar dos “modos de recordação” em termos de psicologia e personalidade. Assim, o retorno da historiadora E. Bosi ao psicólogo Bartlett, como forma de avançar sobre as reflexões do sociólogo Halbwachs pode, surpreendentemente, fazer com que a reflexão sobre a memória retorne à etnologia.

de rumorosos eventos), Rosaldo aos poucos compreendeu também que estas formas narrativas continham uma série de episódios relativamente autônomos, que só podia ser reunida por meio do contínuo movimento daquela população pelo espaço. Na sua forma mais elementar, as histórias Ilongot são simples listas de épocas e nomes de lugares onde eles fizeram roças ou tiveram criações. As mais elaboradas, geralmente sobre pescarias, caçadas e caçadas-de-cabeças, começam em casa, vão passo-a-passo através de seus destinos e concluem com um rápido retorno ao seu lugar de origem. (Rosaldo, 1980:14-5).

O movimento era uma parte fundamental das biografias Ilongot, fazendo com que em seus esforços por reconstituir a cronologia local ele fosse levado a passar das listas de lugares para a organização das narrativas sobre um mapa, primeiro na escala da cartografia militar, mas depois progressivamente mais detalhados, incluindo os bosques, casas e roças (: 42). Isso caracterizava o senso de passado dos Ilongot como uma seqüência ordenada de lugares habitados e cultivados - cada um deles nomeado e marcado - onde as próprias árvores eram um testemunho cultural sobre a veracidade de seus relatos sobre as moradas passadas. (: 44). Os Ilongot, diz Rosaldo, contam suas histórias do passado como se estivessem passeando por um caminho pontuado de lugares nomeados e seqüenciados com rigor, o que faz com que a incursão pelo passado possa ser meticulosamente mapeada na paisagem e não no calendário.

Dessa forma, um ouvinte que não tenha um conhecimento detalhado da paisagem local e de sua miríade de nomes deve inferir que as narrativas Ilongot não têm qualquer dimensão histórica (: 48). Uma outra concepção de história *embodied in stories*, isto é, encarnada numa miríade de eventos da vida cotidiana. Relatos de alcance tópico e que normalmente descrevem os lugares em que viveram, onde plantaram, e como lutaram, que opera por meio do Rosaldo chamou de "*spatialization of time*" (: 55). O *background* contra o qual tais narrativas do passado fazem sentido é o seu conhecimento cultural implícito, partilhado pelos narradores e por sua platéia, de como as localizações no espaço podem ser mapeadas no interior de uma estrutura temporal (: 56). Essa concepção da história, que pode ser representada como um grupo de pessoas caminhando, ora juntas ora em dispersão, reflete também a sua concepção de sociedade que definida não como uma estrutura, mas como uma sucessão de escolhas individuais e improvisações: sua imagem é a de indivíduos que caminham e que podem permanecer juntos numa mesma unidade familiar, ou podem "tomando outra direção".

A. Bensa (1996) traz o relato de um fenômeno bastante semelhante entre os Kanak, que como outras sociedades de tipo aristocrático da Oceania, tem seus títulos de nobreza

ligados a topônimos. Tal toponímia estabelece uma relação particularmente forte com o passado e com a manutenção da memória dos lugares ocupados pelos ancestrais. Entre os Kanak, diz Bensa, não existe um único lugar que não seja nomeado, uma grande proporção deles servindo para designar os grupos sociais constituídos, da mesma forma que todo conjunto de pessoas reconhecida oficialmente leva o nome de ao menos uma localidade. Tais topônimos-patronímios referem-se aos lugares em que os ancestrais apareceram, passaram ou se instalaram, o que faz com que as áreas de antiga ocupação tenham uma função privilegiada na comunicação entre vivos e mortos. A particularidade da sociedade Kanak com relação a outros sistemas de identificação toponímica, no entanto, está na forma particular pela qual o espaço está ligado à genealogia e à história, constituindo um vasto sistema mnemônico.

Se a partir de uma pessoa, os laços genealógicos em geral não ultrapassam a terceira geração, para períodos posteriores os Kanak substituem ou unificam os nomes dos seus ancestrais aos das “calçadas” (que possuem função de túmulos) que foram sendo sucessivamente ocupadas pelas famílias. Isso permite que se trace um itinerário no espaço das moradias capaz de remontar até o fundador e ao sítio de origem da sua congregação descendente, assim como daqueles que guardam parentesco por consangüinidade com ela. Do local de morada do fundador do grupo - que é visto como o local de origem do grupo - partem diversos caminhos desenhados no solo pelas calçadas e túmulos edificadas no curso de seus deslocamentos, formando uma espécie de “esqueleto” da consangüinidade das linhagens e identidades patrilineares. Cada lugar é a memória de um laço genealógico, de forma que é no espaço que se confirma uma história familiar, sempre capaz de estender-se novamente. Assim, numa linguagem tanto genealógica quanto espacial, é comum dizer que uma pessoa “vem” de tal ou qual túmulo.

Sem dúvida, as calçadas fundadas ao longo desses deslocamentos estruturais deixaram vestígios que compõem conjuntos territoriais complexos, mas o “pensamento regido pelo espaço”, que aqui tem a forma de uma memória espacial-genealógica, não retém senão uma calçada entre todas, de forma a constituir um caminho simplificado entre a morada atual e o ponto de origem genealógico. Assim, as referências genealógicas e as referências da paisagem constituem duas formas complementares de construir as identidades sociais. É importante perceber ainda que, a partir dos fundadores mitológicos, que se instalaram no local de origem do grupo e lhe nomearam, os deslocamentos posteriores podem se explicar tanto em função de outros eventos míticos, quanto em função de eventos históricos. Assim, muitos desses caminhos e desses topônimos remetem

a histórias humanas particulares e complexas, que dessa forma também encontram registro nessa *memória territorial*, ainda que para efeitos da definição de suas memórias coletivas, tal complexidade seja reduzida a um código de identidade, que é também um único caminho no espaço.

Esses são exemplos que nos ajudam dar um sentido mais amplo aos dados trazidos sobre as formas e estratégias de objetivação da relação do Mocambo com seu passado que passam necessariamente por sua relação com o território. A relação aparentemente necessária entre território e memória nos remete novamente às reflexões de Halbwachs sobre a relação entre a memória, tempo e espaço.

Halbwachs recorre a Durkheim para falar da sua relação com o tempo, quando este afirma a necessidade da passagem do tempo se fazer representação coletiva, de acordo com as condições dos grupos concretos, para poder ser percebida e medida (: 90). Ao discutir a relação entre a memória e o espaço, Halbwachs recorre a Comte, quando este afirma a necessidade da permanência e estabilidade dos objetos em nosso meio material para a manutenção de nosso equilíbrio mental, já que as imagens do mundo exterior, levam as nossas marcas e daqueles com quem convivemos, sendo por isso, inseparáveis do nosso eu (: 131). Num caso, a temporalidade precisa do grupo social para poder ser experimentada, no outro, o grupo social depende ou é fruto da experiência de uma espacialidade.³⁰

Esse segundo ponto da análise de Halbwachs nos é especialmente útil aqui. Segundo ele, a história universal e a tábua cronológica - respectivamente, horizonte potencial e método de toda prática historiográfica - ao ignorarem as relações sociais entre os grupos, reveladas pela dimensão espacial, levariam a uma simples justaposição de histórias parciais que abrangem apenas a vida de alguns grupos que tem poucas ligações e interesses entre si e que não encontram um ponto de vista comum a partir do qual o historiador poderia se situar (: 107). Porque "não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial" (: 143), todo e qualquer esforço de memória deve fazer

³⁰ Em ambos os casos, há o movimento que vai do mais abstrato ao mais concreto. A relação proposta entre o tempo, a memória, o grupo e o espaço acabam por desenhar um mesmo movimento, contrariando as teses psicológicas e filosóficas, com as quais Halbwachs está permanentemente discutindo e que sempre privilegiaram e autonomizaram a especulação sobre o tempo. Desde o momento em que critica o "subjetivismo bergsoniano", segundo o qual a experiência da duração deriva da sucessão de estados interiores da consciência individual (:92-5), Halbwachs não pode deixar de usar metáforas e movimentos analíticos espacializantes. Critica a impossibilidade da concepção bergsoniana explicar como seria possível uma consciência experimentar a simultaneidade estando *encerrada em si mesma, sem sair de si* para entrar em contato com outras consciências que exercem uma *influência exterior* sobre ela, sem operar o

referência a um determinado espaço, seja físico, seja feito de relações sociais.

O arranjo espacial das pessoas, grupos e objetos, se explica em larga medida pelos “elos que nos prendem sempre a um grande número de sociedades” (: 131) e a imagem do espaço que ocupam é sua própria imagem. Tal referência atua mesmo quando os membros de um grupo estão dispersos ou deslocados de seu espaço original, porque a manutenção de sua condição de grupo unido se deve à referência que continuam tendo com a imagem daquele espaço e arranjo anteriores. Por isso, se todas as ações do grupo podem se traduzir nos termos de um ou vários espaços físicos, a manutenção ou reconstituição do próprio grupo deve passar pela reprodução do seu arranjo espacial, já que cada fração desse espaço corresponde a tantos outros de seus aspectos culturais e sociais cujo sentido só é alcançado por seus.

Mas o arranjo espacial não apenas reflete ou representa a memória do grupo, ele desempenha também um papel ativo sobre ela: “Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem” (: 133). Isso porque, explica Halbwachs, a configuração material do grupo segue apenas muito lentamente as suas transformações sociais, criando e sustentando resistências a elas e fazendo com que à observação de uma transformação significativa do ambiente material deva corresponder uma transformação social da mesma importância, ou mesmo a produção de uma outra memória coletiva. Se o desígnio dos antigos homens ganha corpo num arranjo material, a força da tradição local emana também desse arranjo, da qual ele é a imagem (: 137).

De forma muito semelhante, ao serem motivados a explicar as transferências de local dos chiqueiros; a ordem de sucessão e repartição das fazendas que se sobrepõem ao seu território; a relação entre as posições das antigas casas de parentes; o surgimento e desaparecimento de antigos núcleos residenciais - dos quais só restam os fundamentos e as calçadas - os informantes do Mocambo nos apresentam uma topologia dos fatos históricos relativos à sua submissão, que cabe ao pesquisador converter em uma cronologia. Para a população do Mocambo, o território serve não apenas 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, se não muito genericamente, de onde vieram seus ancestrais ou como chegaram ali, porque isso parece remeter a um tempo sem suporte para a memória, época nebulosa d'onde não chegam

deslocamento que permitiria olhar o objeto de dois pontos de vista distintos.

histórias, onde impera o silêncio. Por isso, seria 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 marcam a passagem do tempo e registram a existência de personagens importantes.

Por ser eminentemente espacial, essa memória não desenha uma cronologia inequívoca. Ao falar dos seus ancestrais, os mocambeiros se referem ora a um passado liberto, ora a um passado escravo, sem que seja imediatamente possível solucionar o problema da passagem entre uma situação e outra, principalmente porque no Mocambo sempre se supõe que o estado de liberdade foi anterior ao de escravidão. Este ponto é fundamental. Quando os mocambeiros falam da relação entre estado de liberdade e estado de escravidão, só este último é explicado e, por ser o mais recente, é dele que se narra a origem. Foi com a demarcação das primeiras fazendas de gado no sertão de Porto da Folha, no último quarto do século passado que a escravidão os alcançou, retirando-os daquele estado “original” descrito como “o tempo dos chiqueiros”, tempo de autonomia e solidariedade.

A resposta aos fazendeiros não se traduz numa resistência guerreira ou numa fuga para longe, mas em uma negociação que tem por fim a tentativa de preservar, o quanto possível, o acesso aos seus recursos territoriais. Nesta memória não há um *mito de origem*. Em seu lugar, ocupando uma função explicativa análoga, encontramos uma *narrativa da expropriação original*, que antecede e organiza a narrativa da submissão: é somente a partir do momento em que aquele conjunto de famílias se vê acuada (e territorialmente limitada) pelo avanço das fazendas de gado, em meados do século XIX, que passa a ser organizado um conjunto de fatos memoráveis que relatam e instituem sua unidade. Desconcertante para aqueles que buscavam ouvir um relato heróico sobre a ruptura com os grilhões da escravidão. A memória da sua comunidade e da ocupação de suas terras está mais próxima daquilo que, no jargão indigenista se convencionou chamar de “ocupação imemorial” e “imemorialidade do grupo”, do que do modelo produzido pela literatura histórica relativa aos quilombos.

De um lado, o conhecimento dos “antigos chiqueiros” - complementado pelos fragmentos de narrativas e de genealogias que os “mocambeiros” guardaram - é o maior índice material da existência passada, naquele local, de uma população economicamente homogênea e relativamente autônoma com relação a outras formações econômicas. De outro lado, é a *aparição imperial*, ou, poderíamos dizer, o *advento do Estado* por aquelas bandas, que marca a fronteira e a passagem dessa região da memória marcada por um

"tempo" uniforme e homogêneo e sustentada por uma topologia em equilíbrio, para uma outra região da memória, na qual o tempo está tão recortado quanto o território. Nele, são as mudanças nos "trilhos" e nas "cerceas" que demarcam as passagens entre as épocas. As sucessivas vendas, partições e reunificações das propriedades entre famílias de fazendeiros, assim como os reordenamentos nas formas de ocupação do território pelas famílias negras, configuram um verdadeiro calendário.

Etnografia nômade

Ao longo dos diálogos peripatéticos mantidos *seu* Antônio, Maripaulo e outros, ficou claro que não eu teria acesso aos fragmentos de lembranças do grupo de outra forma. Foi por meio deles que se me revelaram tanto os "antigos chiqueiros" e o esboço (idealizado, com certeza) da organização social "dos antigos", quanto também certas características relativas aos modos de lembrar e silenciar sobre o passado. Até que a conjunção entre o que chamei de um *ethos do silêncio* e um modo de lembrar eminentemente territorial ficasse claro para mim, porém, o trabalho etnográfico foi marcado pelo incômodo com a ausência do que a literatura etnológica e sociológica chama de "tradições orais" ou "memórias coletivas". Aos diálogos ou entrevistas formais sobre o passado – fossem eles realizados na roça, nas soleiras das portas, nas mesas de almoço e jantar, nos banhos de rio, nas viagens de barco ou na feira em Pão de Açúcar (AL) – parecia faltar aquele *texto oral* de domínio *comum, tradicional e anônimo* – porque transmitido de geração para geração por mecanismos impessoais – e que, marcado por um certo *realismo maravilhoso* – justamente por se situar na *intersecção entre mito e história* – exerce a função de *instaurador* de uma origem para o grupo (Godoi, 1999: 109-110). As histórias sobre o cangaço, o repertório dos sambas de coco, as narrativas sobre os espaços de trabalho (pastorcio, plantação de arroz, pescaria, produção de corda, retirada de madeira...) e de relações sociais (festas, casamentos por fuga, contatos com os caboclos...) constituíam um acervo de narrativas que não instituíam *um texto* sobre a origem, unidade, exclusividade e perpetuação do grupo, muito menos sobre sua "resistência", ainda que esses fossem pontos manifestos em seu discurso sobre o presente.

Esse incômodo tornou-se surpresa quando percebi que tal texto estava sendo elaborado contemporaneamente à minha presença e – não poderia deixar de reconhecer – em certa medida e de forma muito pouco clara para todos os envolvidos, em diálogo com ela. Minhas perguntas serviram como evocações às suas lembranças e minhas dúvidas (exigências lógicas de um *olhar externo*) funcionaram, involuntariamente, como marcos

críticos de sua reconstrução memorial. O que, naquele momento, me pareciam lapsos de memória e lacunas de informação – que poderiam ser preenchidas pelo recurso a outras fontes – e incongruências factuais – que deveriam encontrar sua razão de ser em minha própria análise da simbólica do grupo – eram também as *marcas de revisão* de um texto em plena elaboração. Sem me dar conta, eu acompanhava em ato a sua *redação*.

Essa percepção está relacionada, por sua vez, a uma qualidade ambígua do meu trabalho de campo: a sua fragmentação em curtos períodos ao longo desses cinco anos de contato. Depois daquelas três primeiras viagens curtíssimas, estive no Mocambo nos anos de 1998, 1999 e 2000 por períodos de aproximadamente 30 dias que, somados, resultam em pouco menos de quatro meses contínuos de campo. Durante esses intervalos, mantive contatos telefônicos eventuais com as entidades de Aracaju que assistiam ao grupo (em especial o Centro D. José Brandão de Castro) e com um ou outro amigo do próprio Mocambo. Essa opção (materialmente condicionada por diversos fatores) em fragmentar o trabalho de campo – que, sob certos padrões, pode ser considerado curto – me impôs uma série de limitações, mas também uma série de obrigações, assim como me abriu um campo de observação novo.

A primeira obrigação era a de tomar os fatos em seu curso, não só com um olhar retrospectivo (propriamente histórico), mas também prospectivo. Como acontece à maioria dos antropólogos (creio), inúmeras vezes eu me surpreendi ao lado dos amigos que fiz entre aqueles que formalmente eram apenas meus informantes (mediadores e representantes do grupo) ansiando uma resposta do Estado, discutindo alternativas de encaminhamentos e impacientando-me com os faccionalismos internos ao grupo. Essa contingência evidentemente me obrigou a avaliações sobre os fatos e sobre as relações que são consideravelmente diferentes daquelas que eu teria feito se me dedicasse apenas a analisar aquele conjunto como *um texto*, no sentido estático ou substantivo que esse procedimento em geral implica.

A minha opção foi não traçar um corte essencial entre aquela forma de observação e uma forma de descrição que, pautada no “presente etnográfico” ou circunscrita a um território, tivesse que depurá-la de suas características contingenciais. O registro de meus dados de campo, assim como a suas sucessivas leituras, guardaram por isso, essa marca de *acontecimento*, em função da qual, antes de revelarem uma *estrutura* de pensamento e de relações sociais, eles me apresentavam um jogo em que o significado dos movimentos dos diferentes atores parecia depender sempre da jogada seguinte. Todo o tempo, tive disponível menos um *texto cultural* que um *diálogo aberto* e foi a sucessão desses diálogos

ou jogadas que, aos poucos, me revelavam que a as contingências formava uma rede de alternativas, como se essas fossem as regras muito gerais de um jogo.

A segunda obrigação a que essa postura me obrigou foi a de sempre supor que os dados colhidos de minha posição etnográfica, eram parte de um fluxo de acontecimentos e discursos e que a minha própria presença deveria ser tomada como parte dele. A introdução do etnógrafo como ator na própria etnografia, portanto, não teve a intenção de transformar a descrição etnográfica em uma reflexão sobre a intersubjetividade sujeito-objeto ou em uma divagação sobre a relação do antropólogo e observados, de forma a que tudo que foi descrito parecesse produto desse encontro. Nesse caso, facilmente e falsamente, passaríamos da reflexão sobre a etnografia de um processo de produção social para a suposição de que a etnografia é a única responsável pela produção daquele social, tomado como pura representação do etnógrafo. Por isso, o acompanhamento continuado no tempo e disperso no espaço de um processo pensado como estando em curso permanente, fez com que a pesquisa recuasse, buscando uma visão mais ampla daqueles fluxos, por meio dos quais a intersubjetividade sujeito-objeto poderia ser ela também, em alguma medida, objetivada.

Assim, a etnografia foi levada a assumir um caráter nômade: da observação dos dilemas relativos à instituição de uma memória e mesmo de um "grupo", no sentido sociológico do termo, que se apresentavam à minha observação, me vi obrigado a recuperar da forma mais etnográfica possível, os episódios anteriores e exteriores a ele. Foi assim que sucessivamente me defrontei com os mecanismos de identificação do Mocambo que colocavam, se não no centro, ao menos como uma presença constante e fundamental, a identificação Xocó. O processo de identificação do Mocambo esteve, assim, marcado por uma série de movimentos contrários e sucessivos com relação aos seus vizinhos: a passagem da negação dos Xocó (e de sua opção de luta) à sua eleição ao lugar de paradigma de ação e, em seguida, a passagem da busca por uma assimilação à busca de uma diferenciação análoga, pautada na existência de direitos especiais que, apesar de substantivamente diferentes, também lhes constituiriam como uma "etnia federal", com direitos territoriais. A "identidade étnica" que resultou desse procedimento etnográfico não poderia ser apresentada nem como a tomada de consciência das origens, acervos e heranças, nem como produto de um contraste societário binário e estático, seja com relação aos "brancos" ou aos "índios".

Tais origens, acervos e heranças existem, de fato, como matéria ou imaginação, mas existem fundamentalmente, como matérias múltiplas em confronto entre si. As

“identidades” e as “fronteiras” não resultam de determinadas heranças, mas do conflito entre elas. A “identificação” surge assim, em meio a esse embate, como o risco de giz sobre o solo, desenhado pelo ordenamento jurídico que atribui e suprime direitos, fundando uma distinção e um limite onde antes havia um território aberto às trocas sociais. A identificação é, assim, como um lance da conjuntura, ao mesmo tempo em que o resultado de uma longa negociação, em que se vão firmando vários compromissos, que tornam o percurso tomado, retrospectivamente, cada vez mais “necessário” (Goldman, 1999: 68-69). A etnografia do processo de identificação do Mocambo (e dos Xocó) não poderia operar, portanto, como a história de um período ou de uma instituição, mas como a história (ou, em certo sentido, uma anti-história) das diferentes maneiras pelas quais um grupo se constitui como podendo e devendo ser pensado.

Capítulo 5

Território Negro: produção e contestação

Se a “luta” do Mocambo se define inicialmente pela conversão de uma queixa trabalhista em uma demanda fundiária e o trabalho de recuperação da história se converte em uma exploração da memória territorial, os embates políticos por sua consolidação como um grupo social, cultural e político autônomo serão traduzidos nos dilemas impostos pela idéia não só de garantir uma terra, mas também de instituir um território, no sentido político do termo.

Tais dilemas serão abordados segundo o que, ao tratar dos grupos indígenas, Pacheco de Oliveira chamou de “processo de territorialização”, isto é, o conjunto das profundas mudanças no funcionamento das instituições e manifestações culturais de um determinado grupo social, decorrentes da atribuição de uma base territorial fixa, juridicamente definida (Oliveira, 1998: 54-55). Tais mudanças implicam tanto na criação de uma unidade sociocultural e, ligado a isso, na reelaboração da relação do grupo com sua cultura e com a memória – fenômenos associados ao que costumamos rotular de “etnicidade” – quanto na constituição de mecanismos políticos especializados e na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais. A seguir, buscaremos descrever justamente tais mudanças sociais operadas no interior do Mocambo, que podemos considerar como efeitos de seu reconhecimento oficial e parte de seu processo de identificação em curso, naquilo que implicam em territorialização.

Um campo novo, que merece tratamento autônomo, abre-se então à nossa observação, e dele não ofereceremos senão um quadro amplo e fragmentário. A seguir, apresentaremos os principais movimentos e idéias que trabalharam para caracterizar um projeto de reorganização do espaço e de sua gestão que, de fato, traduzem a própria instituição do território, no sentido político dado à expressão. Apresentaremos também as principais contestações a este projeto, buscando lhes dar uma inteligibilidade que vá além do problema definido em termos dos “fatores inibidores” da “conscientização” política ou da assunção étnica. Se tais contestações inicialmente parecem originadas de grupos que estariam ameaçados de serem excluídos do território, um olhar mais atento mostrará que fatores muito diversos entre si, que vão das condicionantes ecológicas até as estratégias

político-eleitorais, instituem projetos divergentes ao apresentado pelo grupo de “remanescentes”. Ao tornar-se o foco os debates internos sobre a “identificação” como “remanescentes de quilombos”, a gestão do espaço e as resistências a ela projetarão sobre o território o próprio quadro político, permitindo esboçar uma espécie de morfologia social da identidade.

Construção

O tema do ordenamento territorial parecia se impor aos “remanescentes” do Mocambo como algo inevitável por duas razões diretamente derivadas da assunção do rótulo. Tais razões não eram evidentes desde o início, em 1992, sendo recusadas por aqueles que viriam a se posicionar como “contras”, mas também encontrando resistência entre aqueles que se manteriam integrados como “remanescentes”. A primeira está ligada à idéia de que, por tratar-se de uma área de remanescentes de quilombos, ela deveria ser exclusiva. A segunda está ligada à idéia de que, pelo mesmo motivo, ela deveria ser uma área “coletiva”, indispensável para compra e venda, mas também para apropriação individual. Ainda que isso não esteja expresso em qualquer legislação, a idéia da “terra coletiva” brotou natural como uma planta em meio ao caldo de metáforas ligadas ao quilombo. Isso colocou duas dificuldades políticas para as lideranças do movimento, que só foram sendo percebidas e formuladas no transcurso dos próprios fatos: definir os critérios de inclusão e exclusão e definir as formas de reorganizar o território, de modo que ele, sem ser parcelado, pudesse servir ao uso de todos, respeitando-se a autonomia das famílias. Nesse tópico descreveremos a formação desse novo campo político constituído pela “comunidades de remanescentes”, por meio da sua institucionalização, mas também por meio da elaboração de uma ideologia étnica ligada à idéia de assunção da raça. No momento seguinte, descreveremos de que forma esse campo político encontrou uma tradução na necessidade de instituir um território, pensado como um espaço físico especial e passível de regulação e planejamento.

Um campo político

Por exigência das instâncias oficiais e com o apoio das agências de mediação, as respostas a estas dificuldades foram todas concentradas em uma nova instituição, que passou a dar arcabouço formal àquela nova unidade sócio-cultural instituída com a assunção do rótulo de remanescentes. Em 1996, seria fundada a *Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Povoado do Mocambo – Antônio do Alto*, que se auto-intitulava “proprietária das terras [a serem] conquistadas pela comunidade” e estabelecia como seus objetivos permanentes, “representar os interesses da comunidade” e “administrar as terras e outros bens de propriedade da comunidade”, zelando, em especial, por seu uso para fins de “subsistência de forma auto-sustentável”. Eram considerados seus associados “os remanescentes de quilombos que integrem e/ou vierem a integrar a comunidade remanescente de Quilombo do Povoado do Mocambo” (*Estatuto da Associação, capítulos 1 e 2*).

Se institucionalizar

Esta porém, seria a terceira associação surgida nas terras do Mocambo. As outras eram a *Associação dos Moradores e Amigos do Mocambo* (AMAM) fundada no início dos anos de 1980, e a *Associação de Moradores e Amigos do Ranchinho* (AMAR), criada à mesma época da *Associação Antônio do Alto* (AAA). O surgimento desta última marcaria o momento de formalização de uma ruptura onde antes havia apenas uma resistência da parte da presidência da AMAM (que ocupa o cargo desde a sua fundação, sem eleições). Quando se iniciaram as discussões sobre a necessidade de mudança nos estatutos da AMAM para que ela se adequasse às “particularidades” de uma “comunidade remanescente de quilombos”, o que incluía eleições periódicas, as negociações em torno das adaptações foram interrompidas. O grupo mobilizado avançou nas discussões sobre o estatuto e o perfil mais adequados a uma associação de “remanescentes de quilombos” tendo em vista a constituição de uma nova associação. A constituição dessas associações recentemente tornou-se uma verdadeira ferramenta política, eventualmente fantasmática, mas sempre muito delicada do ponto de vista dos arranjos de autoridade internos aos povoados.

Nesse sentido, é interessante recuperar um incidente ocorrido nesse mesmo período

de discussões. No final de 1995, frei Enoque¹ chegaria ao Mocambo depois de uma longa ausência e aparentemente sem qualquer informação sobre os acontecimentos do último ano. Acompanhado de um técnico da EMDAGRO (agência do governo estadual), propôs a realização de um pacote de projetos de “desenvolvimento comunitário”. Para isso, buscou o interesse da associação de moradores já existente, a AMAM, mas encontrou a resistência do seu presidente. Tentou, então, criar uma nova associação, nos mesmos moldes, apenas para viabilizar o projeto, mas novamente não conseguiu reunir um número de interessados suficiente em torno de sua iniciativa. Depois disso ele desaparece do Mocambo, só se tendo informações novamente sobre ele, depois de eleito à prefeitura de Poço Redondo, no ano seguinte.

Ao mesmo tempo, as discussões internas ao grupo de “remanescentes” sobre a criação de uma associação adaptada às suas novas particularidades continuaria contando com a assessoria do CDJBC (Centro D. José Brandão de Castro, composto pela equipe da extinta CPT) e com os modelos fornecidos pelos estatutos das associações de Oriximiná² (PA) e Kalunga (GO), comunidades de grande destaque nacional no período. Depois de algumas resistências internas, a visita de um representante da FCP, na segunda metade do ano de 1995, apontou a necessidade incontornável de estabelecer em uma entidade jurídica para viabilizar a regularização das terras, consolidando o projeto³. Assim, a Associação Antônio do Alto surgiria em janeiro de 1996 – ano eleitoral – contando, para o encaminhamento de sua legislação, com o apoio do padre Isaias (candidato à prefeitura e apontado pelo grupo como “pai do movimento”) e do presidente da Federação de Associações de Moradores de Porto da Folha (ex-vereador pelo mesmo partido, PT).

A resposta à institucionalização daquele grupo de famílias politicamente mobilizadas como uma “comunidade de remanescentes de quilombo” foi imediata. Nos meses seguintes eles conseguiram, por meio de um abaixo-assinado, que o governo do estado estendesse os postes da rede de energia até o povoado, já que eles só haviam

¹ Nesse momento ele já se apresentava publicamente como candidato da situação no governo estadual à prefeitura de Poço Redondo. Apesar do partido do governador, Albano Franco, ser o PMDB, Enoque fazia uma “dobradinha” eleitoral no sertão com a primeira dama, Dona Leonor, de quem era o candidato pelo PPS.

² Curiosamente, assessorada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

³ Foi importante também a participação de representantes do Mocambo nas reuniões regionais de “comunidades remanescentes de quilombos”, nos quais fizeram contato com diversos grupos de todo o país que já começavam a se organizar na forma de associações baseadas num modelo de

chegado à fazenda Jaciobá; conseguiram mais de duas toneladas de sementes do INCRA, e conseguiram ser reconhecidos por representantes dos órgãos oficiais e autoridades como legítimos interlocutores. Os técnicos do INCRA, por exemplo, que até então iam realizar as vistorias nas fazendas sem nem mesmo se dirigir ao povoado, passaram a buscar orientação para suas dúvidas não mais com os proprietários, mas com as lideranças do grupo. As relações com as autoridades judiciais e policiais do município também foram bastante alteradas. Depois de, por exemplo, serem acusados de “ladrões” pela jovem e recém-chegada juíza da Comarca, em uma reunião no povoado em 1995, as autoridades policiais do município, já no ano seguinte, firmaram um acordo⁴ pelo qual se comprometiam, em caso de intimações ou esclarecimentos, a dirigir-se em primeiro lugar àquela nova autoridade local, a coordenação da AAA. Nenhuma dessas funções jamais foi desempenhada pela associação anterior.

A isso, devem ser somadas ainda as viagens que passaram a ser exigidas da coordenação da associação para o acompanhamento dos processos em Aracaju ou para a participação em encontros regionais da Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos; os cursos de formação oferecidos por diversas entidades; as reuniões mensais realizadas com a assessoria jurídica e os projetos de financiamento.

Mas, se por meio da AAA o Mocambo passa a contar com uma visibilidade que lhes confere poder frente aos seus oponentes e mesmo frente aos aparelhos de Estado, simultaneamente, por meio dela, o grupo é capturado em um campo até então desconhecido de agências de mediação e intervenção. Tais agências, que se encontravam em plena colaboração ao longo do período de atuação generalista do “Fórum de Defesa do Mocambo”, passaram, no momento seguinte, a buscar um campo de intervenção específico e exclusivo, sobre o qual pudessem depositar sua marca institucional. O CDJBC pretendia seguir seu programa de cursos de formação e assessoria jurídica iniciado ainda à época em que sua equipe fazia parte da extinta CPT. A diocese de Propriá, por meio do padre Isaías, responsável pela Pastoral Social, apresentava-se como proponente e financiadora de

estatuto criado especialmente para atender as “particularidades” das comunidades remanescentes de quilombos.

⁴ Acordo registrado em ata de reunião pública do Fórum de Defesa do Mocambo (31.07.96), depois da denúncia da investida policial contra a casa de um morador, com o objetivo de intimá-lo verbalmente a comparecer à delegacia para esclarecimentos sobre acusações que haviam sido feitas ao grupo pela proprietária da fazenda S. Francisco. Nessa ocasião, os policiais ameaçaram-no verbalmente e antes de arrombarem a porta provocaram um tal pânico em sua família que levou sua esposa, grávida, a perder o filho (ata da Reunião do “Fórum”, de 31.07.96).

projetos de desenvolvimento que ocupariam, como veremos adiante, um lugar central no processo de reordenamento territorial do grupo. O movimento negro, representado por duas entidades, Casa de Cultura Afro-Sergipana e a Sociedade Afro-Sergipana para a Cidadania (SACI), chegaria oferecendo cursos sobre negritude e direito, quanto projetos de desenvolvimento e outros canais de interlocução com a FCP. Frente a tudo isso, o INCRA e a FCP mantinham a larga margem de indefinição sobre suas atribuições específicas, o que foi relativamente complicado com a presença mais efetiva do MPF nas negociações que se seguiram aos conflitos internos e externos travados a partir de 1997. Sem que tais agências encontrassem uma perfeita e pacífica complementaridade entre suas diferentes militâncias, o trânsito ficou tão intenso (agravado pelo fato de algumas dessas entidades receberem financiamento das mesmas agências) que, em agosto de 1999, elas tiveram que realizar uma reunião para buscar definir (sem sucesso) suas respectivas atribuições, isto é, suas áreas de intervenção exclusiva.

Do meu caderno de campo transcrevo a seguir, com ligeiras adaptações, a descrição de uma dessas situações de “trânsito” entre agências de mediação e intervenção.

Ontem (domingo, 04.07.99) foi um dia cheio no Mocambo. Sem consultarem a comunidade, tanto padre Isaias programou uma visita do Bispo (programação: visita à horta coletiva, reunião com a comunidade e partida para a Ilha de S. Pedro às 13 hs), quanto Severo programou a entrega dos diplomas do curso que realizou na comunidade (programação: “conferência” sua às 14 hs., entrega dos diplomas, e apresentação da dança de São Gonçalo da Mussuca). A comunidade tomou conhecimento da sobreposição quase às vésperas, o que gerou muita expectativa e nervosismo, mas que não foram acompanhados de nenhuma providência prática até a tarde do dia anterior. Isaias recomendou que a Associação preparasse a horta e a casa dos técnicos para que elas fossem visitadas pelo Bispo e um almoço coletivo. No caso da horta, isso significava preparar pequenas placas com o nome das culturas; para a casa dos técnicos, era preciso preparar um banheiro com fossa e recuperar o telhado, praticamente desfeito. Para o almoço, a expectativa era que preparassem uma grande refeição, a ser servida em uma grande mesa, na qual o Bispo se sentasse acompanhado de todos.

O evento de Severo, por sua vez, exigia a preparação de almoço para 30 professoras e 20 integrantes da sua comitiva (sua esposa, o diretor do arquivo do estado, uma secretária da prefeitura, um fotógrafo, duas belas jovens do movimento negro e o grupo da dança de São Gonçalo). A casa começou a ser arrumada na tarde do sábado, mas o almoço só começou a ser discutido (quem faria e com que mantimentos) na manhã do domingo. Apesar disso, e da frustração de certos detalhes programados por Isaias e Severo, tudo correu bem no plano prático, para minha surpresa. (caderno 1999A: 62-65)

[...]

[Pela manhã, o Bispo e Severo], que não sabiam da sobreposição de suas programações, chegaram quase simultaneamente, perto das 11 hs. Enquanto o Bispo inspecionava a horta coletiva, equipado com uma pequena e moderna câmera fotográfica digital, por cuja tela de cristal líquido ele olhava e conversava com as pessoas, Severo foi descendo a trilha que leva da “rua de baixo” até a beira do rio (onde estão as hortas), equipado com a sua grande, antiquada mas imponente filmadora VHS, por meio da qual buscava capturar tudo enquanto narrava sua própria chegada e o que via.

A cena do encontro foi memorável. Os dois se surpreenderam e se enfrentaram

sem sair de trás de suas respectivas máquinas, circulando várias vezes em torno um do outro, como os galos que, postos na rinha, passam a se experimentar e se observar antes de iniciarem o combate. Durante longos segundos, a imponência do negro de cerca de 2 mt de altura, e longas madeixas Rastafari e barba branca confrontou-se com a imponência do Bispo que era uma espécie de estereótipo de seu próprio cargo: um italiano muito branco e careca, de sotaque carregado, adornado de um largo anel de ouro na mão que segurava a câmera e um grande crucifixo de prata repousado sobre o protuberante abdômen. Depois de baixarem seus armamentos, começaram um diálogo teatral, de tons surreais (o sol que nos oprimia era glauberiano) evidentemente mais voltado para o público que os cercava que para interlocutor: o bispo falando da África e Severo do missionarismo, cada um com a colher na panela do outro.

Encerrado o primeiro “round”, o grupo se dispersou até a hora em que todos deveriam se encontrar novamente no “palhoção”, local do duplo evento. Nela, os bancos foram dispostos em “U”, voltados para um pequeno tablado, sobre o qual foram dispostas as cadeiras em que as celebridades se sentaram: Severo, o bispo, Pe. Isaias, 2 lugares vagos e o coordenador da associação de moradores. Pe. Isaias iniciou os trabalhos e passou a palavra para o bispo que, por gentileza, a ofereceu a Severo. Este, porém, não se fez de rogado e passou ao lugar de mestre de cerimônias, provocando um novo bate-papo público com o bispo, agora quase como um “talk-show”.

Finalmente, depois de longos minutos de uma nova conversa teatralizada, o bispo tomou impulso e assumiu o tom pastoral para falar do que havia planejado: trabalho, solidariedade, união da comunidade etc. Enquanto ele falava, Severo levantou-se para instalar o som que acabara de chegar e que teve o efeito de amplificar, num susto, as palavras do bispo até à microfonia.

Apesar dos atropelos, o bispo conseguiu seguir o seu discurso, que terminou dizendo-se muito feliz em conhecer Severo e a mim, lembrando que a primeira capela que construiu foi em Uganda, dedicada aos mártires da guerra de libertação e comunicando sua viagem aos Camarões. [...]

[descrição dos discursos de Paulomari, Marques e Severo]

Depois dos discursos, teve início a cerimônia de diplomação presidida por Severo. Nela, o bispo foi constrangido a entregar o diploma de “Honra ao Mérito”, confeccionado pela Casa de Cultura Afro-Sergipana (o próprio Severo) ao seu subordinado, padre Isaias. Depois de alguns segundos estático, com o diploma pendendo-lhe das mãos, como se avaliasse o que fazer, o bispo levantou-se e, com um ar muito solene, entregou-o a Isaias, sob fortes aplausos [...]. (caderno 1999A: 68-74)

A cena descrita é ilustrativa de ao menos um plano das mudanças ocorridas no campo de mediadores envolvidos com o grupo: aquele que implicou no deslocamento do papel da Igreja e no espaço aberto ao movimento negro. A guinada à direita da Igreja, a partir do início dos anos de 1990, levou ao abandono da “luta pela terra” e do próprio “método cultural”, no qual sua ação pedagógica deveria basear-se simultaneamente na “cultura local” e na “revelação” das relações de poder embutidas nas formas tradicionais de organização social. A diocese de Propriá, por meio da sua Pastoral Social, passou a apostar em uma perspectiva produtivista, com o incentivo a projetos de “desenvolvimento comunitário”: a figura dos *missionários* cede lugar, então, à dos *técnicos agrônomos*, o discurso político é substituído pelo discurso institucional, a terra é substituída pelo mercado. Com o abandono do discurso cultural e mesmo identitário pela Igreja, abre-se o espaço para que ele seja assumido pelo movimento negro. As noções gerais sobre classes, exploração econômica e direitos fundiários são substituídas por noções gerais sobre as

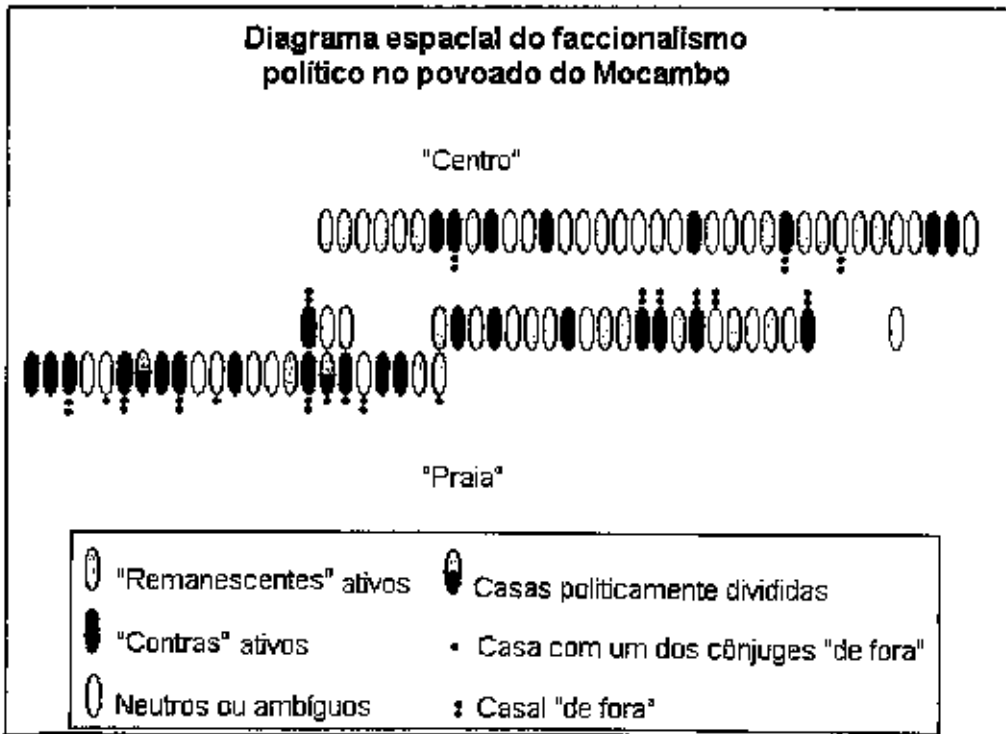
relações raciais, a história de escravidão e a cultura negra. A valorização de uma cultura e de uma religiosidade locais é substituída pela valorização de uma negritude genérica, que se efetiva pela reapropriação de elementos do “folclore negro sergipano” e da “religiosidade afro”. A consciência de classe, finalmente, é substituída pelo “se assumir” como negro.

Se assumir

A partir de então, o Mocambo passou a ter sua população descrita segundo a combinação de quatro categorias, delimitadas por dois critérios de partição: segundo o seu posicionamento político, entre os “remanescentes” e os “contra”, e segundo sua situação territorial, entre os “de dentro”, os “de fora”. Essas duas formas de classificar formam mapas sociais que não se encaixam perfeitamente, estando em permanente deslizamento um sobre o outro. A desejada coincidência entre os “de dentro” e os “remanescentes” não é negada apenas pelo fato de existirem “remanescentes” que são “contra a luta”, mas também pelo fato de existirem “de fora” que são considerados “remanescentes”, ou quase. A luta política, tornada assim uma luta classificatória, parece girar em torno da tentativa de fazer, em primeiro lugar, com que tais mapas encontrem, finalmente, um encaixe permanente, mesmo que por meio de sucessivas adaptações nas formas de definir quem é “remanescente”.

Os “de fora” dividem-se entre os que são proprietários de pequenos lotes no interior da área e os que são moradores no povoado. Muitos destes, que mantêm vínculos de amizade e mesmo de compadrio com os “de dentro” e vivem sob as mesmas condições, são vistos como aliados e, por isso, não faz sentido exigir que saiam. Assim, os “de fora” que são simpáticos à causa, a apóiam e são considerados *iguais* do ponto de vista sócio-econômico, tendem a ser considerados “de dentro”, ainda que não sejam “remanescentes” (no caso das famílias “brancas”), ou mesmo a serem convertidos em “remanescentes” (no caso das famílias “negras”). Os “contra”, por sua vez, dividem-se entre aqueles que são “de fora” e os que são “de dentro”, mas que “não se assumem”⁵.

⁵ O Ranchinho, como veremos adiante, ocupa nesse último caso, uma posição fortemente problemática, na medida em que a grande maioria dos seus moradores – incluindo a tradicional família Rodrigues Couto – são “contra” os reordenamentos políticos e territoriais propostos, manifestando o desejo de permanecerem fora deles. São “de dentro”, mas “não se assumem” e, por isso, desejam ser considerados “de fora”.



Participar na AAA demarca fundamentalmente a opção de “se assumir” como remanescente e como negro. Sobre isso é necessário notar que o discurso da militância e dos assessores na ilha de São Pedro e no Mocambo usa, preferencialmente, a expressão “assumir-se” – ou seja, operar um movimento que converte um estigma em um símbolo de luta – em lugar de “conscientizar-se” – ou seja, tomar consciência de uma realidade, pensada como objetiva e externa – preferida nas outras situações trabalhadas pela diocese ou pelo sindicato. As relações de exploração parecem ser externas, ou porque são impostas de fora ou porque se externalizam a partir do momento da “tomada de consciência”. A “remanescência”, assimilada à cor, à raça, à origem e ao vínculo territorial, ao contrário, remete a algo “interno”, que parece fazer parte da própria natureza do grupo e que deve ser integralmente aceita para que se transforme em instrumento de libertação.

Ser ou não descendente de famílias do local; “se assumir” ou não como “remanescente”; “estar na luta” ou não; ser ou não ser “contra a luta” definem as linhas móveis que passaram a recortar o interior daquele grupo de famílias a partir do reconhecimento oficial do grupo como remanescente de quilombos, em 1997, e que continuavam vigorando em julho de 2000, data de meu último período de campo. Parte dos dilemas políticos que o grupo passou a experimentar sob essa sua nova categorização étnica, social e jurídica – e mesmo alguns dilemas mais antigos, relativos às relações

políticas e/ou de subordinação aos proprietários e/ou políticos locais – são traduzidos nesses termos e, assim, ganham uma nova inteligibilidade, inevitavelmente ligada à definição e delimitação social do “território do Mocambo”.

Existe, porém, uma ambigüidade significativa na tradução da adesão política nos termos de uma assunção. A ambigüidade está na simultânea afirmação e negação da natureza social da adesão, ou, o que dá no mesmo, do seu caráter natural e necessário.

Por um lado, a expressão “se assumir” revela como, ainda que uma pessoa disponha de todas as características substantivas para ser incluído no rótulo de “remanescente”, é preciso que ela opte por isso para que tal identificação se efetive, isto é - recorrendo ao sinônimo correntemente atribuído àquela expressão - é preciso “estar na luta”. Da mesma forma, o inverso é quase sempre verdadeiro: mesmo que uma pessoa não possua *todos* os critérios substantivos, se ela “se assumir”, isto é, “estiver na luta”, ela é aceita pelo resto do grupo sob aquele rótulo. Assim, no Mocambo, a remanescência não está vinculada exclusivamente a uma origem ou a uma identidade racial, mas fundamentalmente à adesão a uma estratégia social. Afinal, a adesão à “luta” (tomada de consciência ou assunção) é sempre partilhada de forma desigual pelos componentes do grupo, em função dos cortes sociais previamente existentes e de suas estratégias de sobrevivência.

Mas a observação estaria incompleta se parasse aí. É preciso dar uma volta completa: tal adesão, apesar de não estar vinculada substancialmente àquela origem e àquela pertença, tem em seu núcleo de definição justamente a valorização e reivindicação dessa origem e pertença. Daí sua ambigüidade.

Ao traduzir a adesão social e política a todo esse universo de mudanças sociais como uma aceitação da cor, a expressão “se assumir” constrói uma eficiente *estratégia de objetificação* dessa opção, como se não houvesse outra forma de agir e como se a recusa em agir dessa forma é que devesse ser explicada. *A mudança social desejada é enunciada como uma mudança ideológica necessária*. “Necessária”, vale insistir, para que a ação se adeque à “realidade”, intrínseca (raça) ou extrínseca (exploração econômica). Ao organizar a diferença entre as experiências e estratégias socialmente diferenciadas em termos de maior ou menor avanço na tomada de consciência, esse discurso busca estabelecer uma hierarquia no interior do grupo que deverá ser medida em função da distância que as suas facções se encontram da *verdade objetiva das coisas*. Assim, para os agentes externos, observadores ou mediadores, o que passa a ser objeto de explicação não é a transformação ideológica e política que leva à “assunção”, mas a recusa a ela: “o que impede que eles se assumam?” Internamente, esse discurso serve como instrumento de luta na medida em que

desqualifica, como irracional ou obtusa, a opção política do adversário.

Ainda que os “remanescentes” saibam que os “contra” têm seus próprios motivos, fundados em um cálculo político próprio e conhecido, como veremos adiante, o discurso da *assunção da raça*, oferecido pelo novo contexto social e político em que se inserem, lhes dá ferramentas para reduzirem os adversários à fórmula simplificada de uma falta: “eles não se assumem”. Quando os “contra”, cedendo a esse vocabulário, efetivamente traduzem sua posição na recusa da cor e do rótulo de *negros*, eles acabam capturados no jogo semântico proposto, assumindo uma postura discursivamente defensiva. Mesmo os seus aliados políticos externos, para quem não restam dúvidas de que eles são “pretos”, lançam mão da comicidade das situações públicas e oficiais em que essa recusa se manifesta para ridicularizar e deslegitimar o processo vivido pelo grupo como um todo.

Na primeira reunião promovida pela equipe do CDJBC depois do reconhecimento oficial como remanescentes de quilombos, em junho de 1996, as famílias do Mocambo concordaram sobre a necessidade de um “curso de capacitação” para a diretoria da AAA, onde o assunto principal seria justamente a “questão dos remanescentes”. O curso, oferecido ao longo dos meses seguintes, abordou desde o estatuto da associação e as funções dos coordenadores e conselheiros até a legislação sobre titulação de terras; das noções elementares de administração até um painel sobre a luta das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, passando por temas como “gênero e cidadania”. Ao longo desse período, como parte do curso de capacitação, a coordenação da AAA e outros moradores fizeram levantamentos sobre as principais necessidades do povoado a fim de pautar os projetos prometidos pela FCP (que nunca chegaram) e debateram os significados das expressões “quilombos”, “remanescentes” e “mocambo”.

Aos poucos, por meio do exercício de pensar e gerir a AAA, os moradores iam ajustando seu universo semântico aos significados dominantes das expressões-chave citadas acima. Iam se apossando da extensão que os seus dilemas, aparentemente tão particulares, assumiam quando ajustados a um determinado universo de “questões” que faziam com que o seu povoado deixasse de ser “um povoado comum”. Parafraseando a decisão judicial sobre os Xocó, a existência de uma lei especial que se aplicava aos negros do Mocambo retirava-os do plano puramente jurídico, para inseri-los no campo dos “magnos temas sociais” (citado no capítulo 2).

Um momento marcante da assunção pública desse novo rótulo, que também é índice da importância da “comunidade” no conjunto das lutas da diocese, foi a escolha do Mocambo para sediar a 18ª Romaria da Terra, realizada em 30 de agosto de 1998. Surgida

no contexto da luta dos Xocó, a Romaria passou vários anos sendo realizada na Ilha de São Pedro e, apesar de ser um evento organizado pela Diocese de Propriá, sempre em seu território eclesial, a Romaria transformou-se em um evento de toda a Igreja de Sergipe, congregando comunidades e paróquias de todo o estado e sendo assistido por várias autoridades eclesiais, inclusive de outros estados. Sedar a Romaria significa receber algumas centenas de trabalhadores para uma jornada que se inicia de madrugada e segue até o final do dia, preenchida de orações, música, preces espontâneas e narrativas públicas sobre a história da luta de cada comunidade presente. O tema da 18ª Romaria foi “A resistência do negro e do índio” e seu “texto de motivação” apresentava sucessivas perguntas sobre a escravidão e os quilombos, enquanto um dos cantos programados iniciava-se com a seguinte estrofe:

Na nova terra o negro não vai ter corrente,
 Nosso índio vai ser visto como gente.
 Na nova terra o negro, o índio e o mulato,
 Branco e todos vão comer no mesmo prato.
 (Canto 5º : “Irá chegar um novo dia”)

Além disso, sediar a romaria significa situar-se no centro das atenções, já que a liturgia elaborada e os eventos de maior importância estão sempre relacionados à luta em particular da “comunidade” hospitaleira. Por isso, a realização do evento envolveu, além da apresentação pública do samba de coco, a elaboração de uma narrativa dramatizada da tragédia do Antônio do Alto, representada pelos jovens do povoado. O drama de amor, traição e vingança envolvendo o negro Antônio e sua “patroinha”, era apresentado como símbolo de toda uma “comunidade” e síntese de sua história.

Mas o evento mais marcante no processo de identificação subjetiva do grupo, por meio do qual - de forma análoga a que ocorreu entre os Xocó - aquela população passaria da simples acitação de uma memória escrava ou mocambeira de uso estratégico para uma descoberta de si mesmos como “um povo negro”, dotado de “uma cultura negra”, seria o *Curso de Resgate da Memória Cultural de Mocambo*, oferecido pela Casa de Cultura Afro-Sergipana, com patrocínio da Secretaria de Educação e Cultura do estado, em maio de 1999. Oferecido a 30 professoras das escolas municipais do Mocambo, do Ranchinho, da Ilha de São Pedro e da Ilha do Ouro, o curso contou com a presença do prefeito de Porto da Folha na sua cerimônia de abertura, que discursou sobre a importância do povoado como “Patrimônio Cultural da União” e prometeu a construção de um “Centro de Referência do Negro Remanescente de Quilombo” no Mocambo.

Apesar de os seus seis dias consecutivos em trabalhos de tempo integral (palestras,

filmes, documentários, debates e apresentações dos trabalhos de grupo) serem dirigidos às professoras, eles foram acompanhados de perto pelo conjunto da comunidade, com participação efetiva de vários coordenadores da AAA. Mesmo os que não se interessaram em assistir aos eventos acabaram envolvidos de alguma forma nas pesquisas de campo que foram exigidas dos grupos de trabalho sobre os temas “Estrutura e organização do Mocambo”, “Sobrevivência e perspectivas no Mocambo”, “O Negro”, “A luta pelo reconhecimento”, “Religiosidade e tradição popular”, “Cultura Negra”, “Ação Política”, “Desenvolvimento e identidade cultural” e o “Antônio do Alto e a resistência negra”. Os grupos de professoras, acompanhados de jovens e adultos do povoado, entravam então nas casas dos moradores mais velhos para fazer-lhes perguntas sobre esses temas, mobilizando a todos durante toda a semana. Orientando tais investidas, longas “conferências” do organizador (José Severo dos Santos), que se convertiam em inflamados discursos sobre a negritude em Sergipe.

Como resultado dessa imersão e da fusão de certos consensos locais com noções muito genéricas e generalizantes, emergiu um discurso acerca do que *deve ser* (hipótese que converte-se em imperativo lógico) uma comunidade remanescente de quilombos, assim como uma narrativa sintética sobre sua própria história, resumida em três momentos cruciais. No primeiro, “a comunidade do Mocambo” é formada por “um pequeno quilombo”, constituído de “fugitivos das senzalas dos senhores de engenhos” que, ao chegarem ao local, se reuniram aos índios para “trabalharem em conjunto”. No segundo, esse estado de liberdade original é rompido com a chegada do “homem branco”, em função da qual “eles voltaram a ser escravos”. No terceiro, a liberdade finalmente começa a ser reconquistada, em 1992, quando “os negros começaram a lutar por seus direitos”. O primeiro momento se perde na bruma do tempo passado sem datas, feito de certezas emprestadas de uma “história do negro”, onde “distingue-se mal o que se passou efetivamente do que não pôde deixar de se passar, em nome da verdade das coisas” (P. Veyne, 1987: 22), uma história que, apesar de não ser contada (não há memória dela, nem documentação histórica), também não é negada porque é plausível. O último, datado com a precisão dos fatos vividos pessoalmente, é tomado como um novo momento fundador: “antes da remanescência os negros não tinham direito de trabalhar”.

Duas observações sobre essa narrativa sintética. Ela tem a mesma estrutura de três momentos que marca a “história indígena” dos grupos emergentes da região, incluindo a origem imemorial. Estrutura que informa também a história dos Xocó, explicitamente citados no primeiro dos três momentos. Outro dado interessante sobre essa narrativa é que

ela foi montada a partir de uma releitura coletiva do laudo antropológico. Parte do texto foi reproduzida e distribuída entre as professoras e autoridades presentes no dia de abertura do curso, e alguns trechos foram discutidos ao longo daqueles seis dias. Eu não estava presente a essas discussões e não foi possível recuperar com detalhe os caminhos dados a essa releitura, mas é fato que isso deu um lugar ao texto que até então ele não possuía. O que era um texto dirigido ao Estado e, no máximo, ao campo acadêmico local, pautado na controvérsia e na crítica ao realismo documentalista, que advogava o “benefício da dúvida” histórica para afirmar a realidade como construção política, converteu-se, ele mesmo, em uma peça documental comprobatória da realidade histórica do grupo. O que era uma defesa do lugar da memória e do respeito ao seu processo de construção transformou-se em um substituto dela ou, na melhor das hipóteses, num guia para a sua lembrança. Isso consolidava de forma inesperada a idéia de um “retorno” do trabalho antropológico ao grupo, e era tão incômodo quanto etnograficamente interessante observar seus percalços.

Isso ajudava a dar uma realidade de outra natureza, digamos assim, àquela realidade vulgar a que todos já conheciam. Nas conversas com as professoras que participaram do curso, incluindo aí três professoras Xocó – uma delas sobrinha, outra noiva e outra meia-irmã de “mocambeiros” – foi surpreendente ouvi-las dizer que não sabiam que no Mocambo havia negros, ou melhor, “descendência negra”. O curso lhes havia revelado que aquele “não era um povoado comum”, mas um povoado que tinha uma “cultura” e uma “descendência”. A nomeação, a atribuição do rótulo, criou uma distintividade que antes era atributo exclusivo dos índios, dos quais também não se vê a “cultura” e a “descendência” a olhos nus. O rótulo atribuía o estatuto de “cultura” ao que até então era a simples cor da pele e um simples samba de coco. Da mesma forma, atribuía o estatuto de “descendência” ao que era uma origem brumosa, um passado informe e sem relevância. Caso contrário, o que justificaria que um “antropólogo” (seja lá o que isso signifique) tivesse se deslocado do Rio de Janeiro para lá apenas para escrever sobre eles? O que justificaria que todos os depoimentos recolhidos durante o curso fossem cuidadosamente gravados em vídeo, para surpresa e orgulho dos depoentes, em cerca de 80 horas de fitas? O Mocambo descobria a “cultura negra” e descobriu a si mesmo como parte dela. Uma descoberta que serviu como o seu próprio rito de passagem diante da sociedade envolvente.

Reordenar o território

Esboçado o mapa social criado a partir do reconhecimento, passaremos agora à análise das ações implementadas a partir daí, entre esses grupos de atores. Esta ação está concentrada, quase toda, em torno da idéia de um ordenamento do território. As propostas de alteração no regime de trabalho e de acesso a terra nas novas áreas a serem exploradas baseou-se na idéia de “terra coletiva” e na sua comunicação com a imagem relativamente idealizada do sistema de “beira-centro”. O modelo que orientava o reordenamento encontrava sua legitimidade no fato de remeter ao “tempo de liberdade”, no qual o equilíbrio ecológico e social marcava a ocupação ancestral dos “ranchos” (ou “chiqueiros”), antes de serem inviabilizados pelas cercas, pelas proibições contra as miunças, pela invasão do gado sobre as roças e pela extinção das “soltas”.

Mas, na prática, o reordenamento acabava por mesclar ao modelo “dos antigos”, ao menos outros três: um mercado de utopias que se abria diante deles como um futuro que parecia prometer quase tudo. O modelo dos “quilombos contemporâneos”, com o qual iam tendo contato por meio dos encontros estaduais e nacionais da Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos, das eventuais visitas de representantes da FCP e do largo senso comum em torno do que seriam os quilombos. O modelo prático, retirado da experiência em acompanhar os embates físicos e judiciais da “luta indígena”, mas também, de certa forma, imposto pela analogia produzida pelas agências externas. E o modelo do “comunitarismo” apresentado pela Igreja Católica e introduzido por meio do financiamento à “roça coletiva”, que incluía a oferta de técnicos agrônomos de formação católica e o incentivo à constituição de grupos associativos por gênero e por geração.

Destacaremos alguns momentos significativos desse reordenamento e sua ligação com esses diferentes modelos disponíveis, que consolidam a idéia de um território exclusivo, poderíamos dizer “negro”, com repercussões sobre as regras de funcionamento internas ao grupo como um todo.

Área federal

Uma primeira consideração: uma área indígena é considerada “federal” por dois motivos básicos. Primeiro, ela é de propriedade da União, estando, juridicamente, apenas em usufruto do grupo indígena. Segundo, este grupo indígena, por ser considerado apenas parcialmente capaz e responsável, é tutelado da União e está sob sua responsabilidade direta. Nenhuma das duas afirmações é verdadeira para os grupos oficialmente reconhecidos como remanescentes de quilombos. Eles devem instituir suas associações

(adaptadas às suas “particularidades”) justamente para receberem o título de propriedade de suas terras e para responderem de forma autônoma por elas.

Na prática, porém, o que prevalece é a analogia direta e indiscutida entre as duas situações, não só por parte dos grupos ou das suas agências de apoio, como também por parte dos aparelhos de estado, autoridades policiais e agentes da justiça. Principalmente em uma situação como a do Mocambo, em que a experiência indígena é tão vizinha e onipresente. O fato é que a analogia é tão imediata e constante que hoje ela já tornou-se um dado da realidade que poucos questionariam. Como há um *território indígena*, deve haver um *território negro*. Uma terra de remanescentes de quilombos se faz território negro, independentemente de qualquer outra discussão sociológica (Leite, 1990: 39-46), porque ela é considerada uma área federal, se não do ponto de vista jurídico, de todos os outros pontos de vista práticos. A construção do território se inicia, portanto, pela afirmação dessa excepcionalidade: ser uma área protegida por uma instância de poder superior às do estado e do município, estando aparentemente livre do arbítrio dos poderes locais, por não ser “um povoado comum”.

Tal excepcionalidade faz, por sua vez, suas próprias exigências práticas. A primeira delas é que essa terra seja indivisa e coletiva, e não fracionada em lotes individuais. Assim, chegamos à nossa segunda consideração: ainda que nenhuma regra exija que uma terra de remanescentes de quilombos deva ter um título coletivo, esta também é uma condição que se impôs de forma quase imediata (ainda que isso possa gerar conflitos locais). Sua justificativa teórica deriva de uma outra analogia, aquela que baseia a definição de remanescente de quilombo na noção de “terra de preto” e, por meio desta, na noção de “terra de uso comum”. Mas sua razão prática parece ser outra, como veremos adiante: aquela que lhe garante, senão o estatuto, ao menos o *status* de “área federal”, num circuito fechado de analogias que ganha a força de uma evidência.

Os atritos gerados pelo projeto de um *território negro* não se restringiram aos confrontos abertos (físicos ou jurídicos) com os fazendeiros (em especial Paulo Monteiro, da fazenda Rosa Cruz). Em certo sentido, para o projeto de territorialização, esse importante problema prático era de elaboração, porque se sustentava em uma oposição clara e simples, com uma única resolução: a retirada dos fazendeiros. Dificuldades de outra natureza começaram a surgir quando esse projeto passou a implicar não só a garantia do uso da terra, mas também o estabelecimento de um ordenamento do território que excluía tanto a mercantilização da terra quanto a intervenção dos poderes municipal ou estadual. A aliança entre o prefeito do município de Porto da Folha e os chamados “contras”, por

exemplo, levou a uma estratégia que passava pela construção de um pequeno condomínio de casas populares no povoado, rechaçada pela AAA com o apoio da OAB e do MPF. Na mesma direção (ainda que dotada de intenção política inversa), quando as lideranças do Mocambo solicitam a presença da PM no povoado para impedir um bingo que seria realizado pelos “contra” sem autorização prévia da AAA, o delegado respondeu que, por ser aquela uma área federal, as atribuições sobre ela passavam a ser da PF. Que, de fato, respondeu à solicitação.

Outro exemplo dessas mudanças é que, pouco depois do reconhecimento oficial, em 1997, as lideranças remanescentes proibiram a retirada de madeira de suas terras. A decisão advinha das preocupações ecológicas que emergiram tanto da memória dos fatos que marcaram a repartição das *terras de heréu*, nos anos de 1950, quanto das novas obrigações que lhes eram impostas pelo conjunto de entidades com as quais passavam a estar comprometidos. Ao ganhar uma dimensão mais ampla, a luta e o território deveriam se adequar também a um novo padrão de correção política, que passa pelo ecologicamente sustentado.

Com o início da atuação do MPF - Ministério Público Federal - nas negociações em torno dos conflitos com os “contra” e com os índios, esse *status* territorial ficaria mais bem definido, agora francamente baseado na analogia com a situação indígena: o Mocambo, como a Caiçara, esclarecia o procurador da República, eram “áreas federais” e, portanto, não eram “áreas livres”, já que tal liberdade desobrigaria a proteção estatal. Quaisquer atividades nessas áreas precisariam ser negociadas e aprovadas por suas respectivas associações, completava ele diante de representantes da justiça, do executivo municipal, dos índios e dos “contra”⁶.

A completa assimilação de uma situação a outra seria realizada em uma reunião posterior, na qual o mesmo procurador, depois de ouvir dos Xocó que buscariam apoio no campo político para a resolução de sua demanda contra o Mocambo, reage fortemente, afirmando que qualquer decisão sobre o tema teria que passar por ele, por se tratar de um assunto referente a duas “etnias federais”: diferenciadas diante do resto da população, mas em igualdade de direitos entre si.

A força da caracterização do Mocambo como uma área federal levaria a que, no transcurso das negociações com a FCP, para a titulação das terras, entre as maiores dúvidas serem de dirimidas estivesse a relativa à titulação da própria identidade de quilombolas:

dando um passo adiante na analogia com os Xocó, os moradores do Mocambo passaram a se interessar pela possibilidade de terem carteiros de identificação “federal”, da mesma forma que existiam as “carteirinhas de índio” emitidas pelos postos indígenas da FUNAI, ainda que seja uma prática oficialmente condenada pelo órgão. Em pouco tempo, porém, os limites da analogia estariam relativamente esclarecidos, de forma a reforçar a autonomia da AAA na gestão daquela “área federal”. Esta gestão se traduziria em reformas pautadas por outros modelos de territorialização, assim como na explicitação de certas regras pre-existentes de gestão do espaço.

Roca coletiva

Na elaboração desse novo modelo, o seu Antônio surge novamente como uma figura central. Depois de ter assumido o papel de especialista da memória do grupo – personagem central na definição dos argumentos do laudo antropológico justamente pelo domínio que demonstrou sobre a organização espacial e a dinâmica produtiva do “tempo dos antigos” – ele assumiria o papel de planejador, projetando as formas mais adequadas de reorganização do espaço, novamente tendo como referência explícita a sua própria reconstituição memorial do “tempo dos antigos”. Na “praia”, por exemplo, explicava-me ele, o seu pai dizia que “os mais velhos plantavam legume em trechos cercados de ramo e o gado parava na cerca em torno do Mocambo”. Da mesma forma, explicava-me, “os negros” planejavam “voltar a plantar e pescar ali na praia, voltar a tomar banho e dar de beber ao gado ali no bebedouro [poço do Badú]”.

Em função dos efeitos práticos da criação da AAA e das boas relações mantidas com o proprietário da fazenda Jaciobá, foi possível dar início à reorganização espacial antes mesmo do reconhecimento oficial como remanescentes de quilombos. Seixas Dórea declarou várias vezes em público, nas bodegas do Ranchinho ou do próprio Mocambo, que não estava interessado em “criar questão” com suas terras. Seus filhos já estavam todos economicamente estabelecidos como profissionais liberais, explicava ele, e ele mesmo já se sentia velho para “tocar a fazenda”, de forma que vendê-la por um preço justo ao INCRA ou à FCP para que os “negros do Mocambo” pudessem se estabelecer não lhe desagradava. Pelo contrário, desde 1996, percebendo a natureza (federal) do processo desencadado, ele firmaria acordos diretamente com o seu Antônio, de forma a permitir os primeiros trabalhos coletivos do grupo dentro de suas terras.

⁶ Ata da Reunião do “Fórum de Defesa do Mocambo”, de 04.12.99.

Com isso, o povoado passou a dispor de três faixas de terras agricultáveis, compreendidas entre a “praia” e as duas antigas lagoas de arroz, que foram repartidas em seis trechos de “roça coletiva”. Toda a praia, um trecho de 70 tarefas, depois de limpa e arada, foi repartida em sete faixas de terra, separadas por corredores que permitiam o trânsito até às margens do rio. Nessas faixas agricultáveis, foi iniciada a “horta coletiva”, incentivada e financiada pela diocese de Propriá, por meio da Pastoral Social. As duas lagoas, com cerca de 50 e 60 tarefas, também foram repartidas em lotes, mas agora de forma a acomodar as 20 famílias que solicitaram seu direito à roça, sem restrições de outra ordem.

No caso das lagoas, o planejamento do trabalho foi pautado na experiência anterior da própria comunidade com o trabalho do arroz: os lotes, assinalados por simples bandeirolas, foram apropriados pelas unidades familiares, mas a aração e preparo das terras foram assumidos pelo conjunto das famílias, por meio do mutirão. Neles plantou-se milho e feijão consorciados, gêneros de consumo local ou de comercialização no varejo, entre vizinhos ou comunidades vizinhas.

No caso da roça da praia, porém, as mudanças foram muitas. Nela, a AAA iniciou uma experiência de coletivização da terra e da produção, por força da proposta da diocese. Sem qualquer apoio em experiências anteriores, a composição entre trabalho comum e trabalho familiar cedeu lugar ao trabalho coletivo. Essa experiência implicou em várias novidades problemáticas, das quais destaco as mais impactantes. Primeiro, decidiu-se que seria uma “horta coletiva”, dedicada ao plantio de gêneros como o tomate, o pepino, o pimentão, o quiabo e outros produtos que só eventualmente eram cultivados pelos moradores, mesmo assim, não em suas roças de trabalho, mas no fundo dos seus quintais, como um pequeno luxo que respondia ao gosto do dono da casa e às condições do “inverno”. Segundo, o cultivo do trecho foi integralmente planejado como um trabalho coletivo, o que implicou na formalização do regime de trabalho e de tempo, levando à adoção de escalas de trabalho em dias fixos, tarefas pré-determinadas etc. Terceiro, pela primeira vez, a comunidade contou com a assessoria de técnicos agrícolas, dotados de um saber supostamente superior ao saber prático dos trabalhadores, orientando o que eles deveriam plantar e como, a comercialização e administração dos recursos advindos daí. Quarto, se no início dos trabalhos a horta foi aguada manualmente por turmas de homens, mulheres e jovens, que se revezavam em vários turnos, depois de alguns meses a comunidade receberia um equipamento para irrigação, fornecido pela CODEVASF, o que implicou na administração da bomba d’água, no pagamento de altas contas de luz e no

planejamento, vigilância e manutenção dos canos de irrigação que, por não serem suficientes para as 70 tarefas, precisavam mudar de posição periodicamente. Quinto, porque sendo coletiva e monocultora (o primeiro plantio foi apenas de pepino, o segundo, apenas de tomate), ela gerou um volume que deveria ser rapidamente comercializado no atacado, exigindo um trabalho de formação de mercado entre os feirantes e outros revendedores das cidades próximas, de distribuição rápida e de administração de contratos, que implicava em uma divisão e especialização do trabalho inéditas.

Em pouco tempo, algumas boas idéias ligadas ao modelo do trabalho coletivo mostraram-se inviáveis. Cada um dos pontos acima gerou um núcleo de tensão entre os participantes da AAA, entre os homens adultos, e os técnicos, no que dizia respeito à regulação do tempo de trabalho e das tarefas a serem realizadas. Algumas dessas tensões foram resolvidas segmentando os trabalhos por gênero e geração: os jovens (solteiros e solteiras) passaram a estar responsáveis pela comercialização e transporte; as mulheres (casadas) passaram a estar responsáveis pelo cultivo, colheita e pela irrigação manual e, finalmente, os homens (casados) ficaram em número reduzido cuidando do sistema de irrigação mecânica e serviços emergenciais. Apesar do precedente anual da organização da festa da Santa Cruz, a constituição de um grupo de jovens para um trabalho sistemático também era um empreendimento inédito, criador de novos núcleos de tensão, que muito dificilmente a coordenação da AAA soube administrar. Ao final de 2000, o grupo de mulheres começava a assumir também as atribuições dos jovens.

Para que essas roças fossem possíveis, foi construída uma cerca em torno de todo o trecho agricultável, isto é, toda a beira de rio, formando uma faixa de aproximadamente 500 metros de largura, depois da qual planejou-se instalar as “soltas” para o gado grande e miúdo. Nesse caso, também, funcionava uma adaptação da memória do tempo dos antigos, levando à recuperação do antigo travessão que permitia a passagem do gado até as margens para beber água, sem prejuízo das plantações. O trabalho de construção dessa cerca implicou no primeiro grande esforço coletivo dos homens envolvidos na AAA, gerando também os primeiros conflitos diretos com aqueles que passaram a ser designados como “contras”.

Vejamos com mais de detalhe um desses conflitos. Um casal de moradores da “rua

de cima”, chegou “de fora” há poucos anos⁷, premido pela falta de trabalho, decidiu vender sua casa para comprar um terreno de roça. Assim, trocou com uma outra pessoa, também “de fora”, sua casa na rua de cima por duas velhas casas de taipa no “alto”, no local onde se situava um antigo arruado, desfeito entre as décadas de 1960 e 1970, mais um terreno nos fundos das casas, de 10 tarefas de terra de baixa qualidade. Durante as negociações, o casal Tuxá foi alertado sobre a nova situação territorial do Mocambo – onde já não se podia mais comprar e vender terras para pessoas “de fora” – e aconselhado a não fechar negócio. A vendedora, no entanto, insistia em possuir documentos de propriedade (aproveitando-se do analfabetismo do casal, ela apresentou extratos bancários como se fossem os documentos da terra) e o casal, incentivado pelo proprietário da fazenda Rosa Cruz, onde seu filho ex-empregado, acertou o negócio.

Quando se iniciaram os trabalhos de “limpa”, organizada pela AAA para a construção das novas cercas, eles deveriam começar justamente pelo trecho do “alto”, onde se situava o antigo corredor que levava ao “bebedouro” do gado. O casal que havia adquirido as casas há poucos meses, se opôs aos trabalhos, ameaçando os trabalhadores com suas armas de caça. Foram tentadas reuniões amigáveis entre as partes, inclusive na esperança de desfazer o negócio, mas a sua casa na “rua de cima” já havia sido vendida mais uma vez e os encontros com as várias partes envolvidas acabavam sempre em ameaças de morte. Apesar disso, os trabalhos de “limpa” e de construção da cerca continuaram.

O caso foi à justiça por iniciativa do casal Tuxá, que deu parte na polícia tanto da vendedora da casa quanto do então presidente da AAA. Como se tratava de questão fundiária, o caso foi repassado à promotoria, que o aceitou. Convocado, o presidente da AAA compareceu à justiça apresentando um abaixo-assinado com 50 assinaturas, denunciando o casal por perturbação da paz na comunidade (o homem passou a andar armado de espingarda e facão e a alojar “jagunços” – na verdade um sobrinho seu, que é foragido da justiça). Isso somado aos “esclarecimentos” do CDJBC sobre a nova situação legal do povoado, oficialmente reconhecido de “remanescente de quilombos”, fez com que a promotora se decidisse pelo direito da AAA continuar seus trabalhos.

⁷ Trata-se de um casal Tuxá fugido de Águas Belas (PE), em função da oposição de suas famílias ao seu casamento. Depois de vários anos mudando-se de local, instalaram-se no Mocambo em 1997, quando passaram por um período de grandes dificuldades, chegando a receber apoio em forma de alimentos arrecadados na comunidade por iniciativa de lideranças jovens, hoje integrantes da coordenação da AAA.

Além dos conflitos pontuais como o descrito acima, a roça gerou reações mais genérica, dos “contra” que se concentraram na “rua de baixo”. Como descrevemos no capítulo anterior, as casas da “rua da frente”, mais antigas, não possuíam quintais. Seus moradores, quando desejavam criar pequenos animais e aves ou mesmo descartar-se do lixo, utilizavam a “praia”. Daí a presença dos chiqueiros e galinheiros que a “limpa” da praia retirou para criar o espaço da roça coletiva. Daí também a fonte de atritos permanentes entre os “remanescentes” e os “contras”, o que fez da “roça da praia” o maior símbolo das transformações implementadas a partir de 1997. Mas não só para os moradores do povoado. A mudança na paisagem da praia, de depósito de lixo e chiqueiro em uma larga horta, tornou-se o maior emblema das mudanças operadas no povoado para seus visitantes e para os viajantes que diária, semanal, mensal ou eventualmente cruzam o São Francisco em frente ao Mocambo.

Em função disso, o trabalho na roça coletiva freqüentemente transforma-se em foco de desafios pessoais ou genéricos. Por vezes é a presença de uma árvore frutífera ou de um cercado que desencadeia os desentendimentos, outras vezes é o desencaixe proposital dos canos de irrigação ou uma moto ou um carro de boi que não respeitam os limites dos corredores abertos entre as faixas de terra roçada etc. Conquistas, reconquistas e invasões territoriais aparentemente insignificantes, mas que vão palmilhando o território na disputa por sua gestão.

Chão de casa

Os conflitos gerados pelo reordenamento revelam também um outro aspecto da gestão do espaço, relativo às normas que regulam o acesso ao chamado “chão de casa”. No conflito descrito antes sobre as casas do alto, havia também a desconfiança, por parte da coordenação da AAA, de que o casal Tuxá estivesse interessado naquelas casas velhas e nas suas terras de baixa qualidade não com o fim de estabelecer roça, mas para comercializá-las como “chão de casa”. Caso essa desconfiança se confirmasse, a iniciativa – abortada pelo conflito descrito – contrariaria o corpo de normas informais relativas à *produção* do “chão de casa” vigente no povoado: o “chão” deve ter apenas valor de uso e não valor de troca, não podendo ser tomado mercadoria.

A diferença que passa a existir depois de 1997 é que essa regra informal, normalmente controlada apenas por meio da reprovação moral e pública, passa a ter na AAA uma instância de controle formal. Mas não apenas isso: por ser informal, ela não dispõe de um corpo claro de critérios de decisão que ajude a esclarecer a correção ou

incorreção de casos ambíguos, tradicionalmente avaliados segundo critérios conjunturais, que levam em conta os atores e suas posições sociais, o momento, suas razões etc. Os enfrentamentos em torno do “chão de casa” provocados justamente pelos “contra” que são “de fora”, exigiam que a coordenação da AAA assumisse o ônus de explicitar e formalizar tais regras, ao mesmo tempo que apresentar-se com sua guardiã.

Vejamos algumas situações de conflito que levaram à explicitação dessas regras. As duas primeiras situações envolvem a família Egidio que, sendo “contra” e “de fora”, é o principal foco de resistência aos reordenamentos do Mocambo. Essa família tem origem na fazenda Belém, uma das três fazendas desapropriadas para a formação da área indígena Xocó. Na época da “luta indígena”, como empregados dos Brito, os Egidio tiveram ativa participação contrária aos índios. Com a conquista das terras, em meados dos anos de 1980, parte deles teve de sair da área, vindo localizar-se no Mocambo. João foi o primeiro a instalar-se, comprando uma casa na “rua de baixo” e construindo um grande bar do outro lado da rua, já na “praia”, em frente à sua casa. Essa atitude sempre foi considerada irregular pelos moradores, já que não existiam quaisquer outras construções na “praia”, mas tornou-se um fato irreversível. Uma outra parte de sua família permaneceu nas terras do fazendeiro que ainda não tinham sido indenizadas até que, em função da nova mobilização Xocó do início dos anos de 1990, estas propriedades também começam a ser desapropriadas. Nesse processo, que se desencadecia na segunda metade da década, os outros Egidio, filhos, irmãos e sobrinhos do João, começaram a deslocar-se também para o Mocambo, apesar dos avisos relativos àquelas terras também terem passado a ser reservadas.

O primeiro conflito sobre “chão de casa” envolvendo os Egidio teve início quando o filho do João, ainda trabalhador da Fazenda Belém mas casado com uma moça filha do Ranchinho, quis construir uma casa na “rua de cima”, no extremo oposto ocupado pela casa de seu pai, próximo ao colégio municipal. Também voltada para a praia, seus alicérgeres chegaram a ser “plantados”, posicionados em uma situação absolutamente distinta do padrão respeitado pelas outras casas, com um quintal que se estenderia na direção da praia, sobre o espaço que seria destinado à roça coletiva. Fazendo assim, ele buscava reivindicar, como seu pai efetivamente fez com relação ao quintal do seu bar, o espaço de um pequeno sítio na “praia”, sobre as terras beneficiadas pela AAA. A associação, no entanto, embargou as obras, gerando grandes confrontos verbais e o primeiro acirramento de posições por parte da família Egidio, que até então atuava numa oposição discreta.

Em uma dessas situações de confronto, o rapaz mostrou sua arma, ameaçando integrantes da associação e dizendo que construiria onde quisesse porque aquelas terras não tinham dono, porque aquela era um “povoado livre”. Novamente foi acionada a justiça de Porto da Folha, que novamente deu ganho à AAA. Mas, frente à forte mobilização de seus familiares e à polarização de posições internas à própria comunidade – o presidente da AMAM foi à justiça posicionar-se oficialmente a seu favor – a juíza converteu sua decisão em uma proposta de acordo, no qual o rapaz estaria autorizado a construir a casa em outro local, determinado pela AAA. Diante da perspectiva de perder totalmente o caso, o rapaz aceitou construir sua casa na “rua de cima”, nos padrões normais, com o quintal voltado para o “alto” e dentro das mesmas dimensões que das outras casas. Alguns eram contra até mesmo a esse acordo, mas o fato do rapaz estar casado com uma moça da comunidade (Ranchinho) acabou pesando favoravelmente.

A segunda situação envolveu um sobrinho do João, que também tentou construir uma casa na rua de baixo, próximo à casa do tio, novamente com o apoio da AMAM, que defende a idéia de que o Mocambo é “um povoado livre”. A rápida mobilização da AAA impediu que ele iniciasse a construção, mas o rapaz acabou comprando uma casa na “rua de cima”, justamente aquela que havia sido vendida pelo casal Tuxá. Essa compra abriu uma grave brecha moral na tentativa de regulação territorial da AAA, que passou a ser explorada nos embates verbais com a família Egidio e com representantes da AMAM. De qualquer forma, acredita-se ter evitado um mal maior, já que, segundo o que avaliam, tal insistência na construção de casas próximas à “praia” faz parte de uma estratégia de conquista territorial da família Egidio, que passa não apenas por sua ampliação numérica, mas também pela quebra das regras que a AAA busca assegurar.

Além disso, o maior objetivo daquela família seria estender suas cercas sobre o terreno beneficiado da praia, criando pasto para o gado que já começou a ser trazido da Fazenda Belém. O gado seria a peça chave na sua estratégia de resistência ao reordenamento territorial também em outro sentido. Como estão sem local para pasto, eles o tem alugado nas terras da fazenda Rosa Cruz, nas terras que Scixas Dórea atribuiu ao seu empregado na fazenda Jaciobá e na própria área indígena. Por meio desse circuito, a família Egidio tem fechado alianças com “contras” situados em quase todo o entorno do Mocambo, posicionados em situações sociais diferentes: com os vizinhos indígenas, com o empregado de fazenda que é “de dentro” e com o principal proprietário litigante na área.

A terceira situação envolvendo “chão de casa”, que em 2000 era ainda apenas potencialmente conflitiva, envolveu um morador da “rua de cima”, relativamente alheio à

oposição “remanescentes-contras”. Os desacordos começaram em função da construção de uma casa para sua filha. Apesar dele ter espaço ao lado de sua casa para construí-la, por razões relacionadas a conflitos familiares ele decidiu construí-la distante da sua. Como a estratégia não obteve sucesso e a filha foi abandonada pelo marido, ela e o pai, sentindo a necessidade prática de passarem a morar em casas próximas, demoliram uma casa geminada à casa do pai para construírem uma nova. Esta segunda casa era separada da casa seguinte pelo espaço exato de um “chão de casa”, que era usado como corredor para fora do povoado, em direção ao “centro”. Com isso, entre a casa do pai e a casa seguinte passou a existir um espaço correspondente a dois “chão de casa”. O problema está justamente na sua decisão de construir a nova casa da filha ocupando os dois “chão de casa” que se abriram vizinhos ao seu (o da casa demolida e o do corredor para o “centro”), localizando ao focalizar a casa no centro desses dois terrenos. A casa continuaria tendo as mesmas dimensões tradicionais, mas não seria geminada, deixando o espaço de 2,5 metros para cada lado. Com isso, ele estava se apropriando de um espaço público indevidamente, ao se apossar de um “chão” a mais do que teria direito.

Mas, além de eliminar um “chão de casa”, a atitude do homem estaria errada por um motivo anterior. Desde o momento em que demoliu a antiga casa, ele estaria desperdiçando um bem considerado coletivo. Já que o “chão de casa” é um bem comum, já que as construções seguem sempre o mesmo padrão de tamanho e formato e que elas são revendidas pelo preço de custo de sua produção, a destruição de uma casa em estado útil é considerado um desperdício de recursos não apenas pessoais, mas também coletivos.

A extensão dos quintais da terceira fileira de casas é justamente o espaço natural de expansão do povoado, onde deverão ser construídas as novas casas, voltadas para o “centro”, como aconteceu na “rua de baixo”. Com a diferença de que ainda existirá espaço para as casas manterem seus quintais, ainda que em dimensões menores. Mas isso só acontecerá depois que o “chão de casa” das ruas já existentes se esgotar, de uma forma igualmente ordenada. Assim, a expectativa é de que os trechos existentes entre as casas, com exceção dos que servem de corredor para o campo de futebol e para o “centro”, permaneçam disponíveis para serem ocupados por casas, construídas sempre nas mesmas dimensões.

A ocupação desses espaços, por sua vez, deve respeitar a prioridade de uso dado às famílias que já tenham casas construídas na vizinhança. A expectativa é de que os filhos construam suas casas nos espaços vagos próximos às casas dos pais, quando estes ainda existirem. Quando não existirem, será necessário buscar outros espaços, mas nesses casos,

os novos pretendentes a moradores devem pedir autorização às famílias das casas vizinhas àquele “chão”. Por seu lado, caso tais famílias não tenham nenhuma construção em vista, elas tem a obrigação de ceder o espaço, não lhes sendo reconhecido qualquer outro direito que não a prioridade do uso. Não é reconhecido o direito de reservar ou acumular “chão de casa”. Este é um bem de livre acesso, mas não de comercialização. No caso de uma casa cair ou ser demolida, o regime de apropriação daquele “chão” volta a respeitar a etiqueta descrita, agregando-se a ela o direito de prioridade, e não de propriedade, dos donos da construção desfeita. Por isso, no último caso descrito, havia dúvidas até mesmo se o pai da moça continuaria tendo direito ao “chão” da casa que ele mesmo destruiu.

Quando se vende uma casa, o que se está vendendo é a construção e não o “chão”. Um exemplo disso foi a negociação que pude assistir. Se os cálculos de custo para a construção de uma casa, em 1999, incluindo todo o material mais convencional e a mão de obra local, ficava em torno de R\$ 2.250,00, a tentativa de vendê-la por R\$ 3.000,00 foi considerada injusta e não conseguiu comprador. O preço tende a ser idêntico ao custo, agregando-se talvez, no máximo, algum avalor em consideração à administração da construção. Nada que equivalha a um preço pelo “chão de casa”.

Mas, as discussões em torno do “chão de casa” colocam também o problema da natureza da liberdade atribuída ao povoado. Se a doação de terras, em 1949, pelo estado, tornou o “povoado liberto” para a livre ocupação de moradias, isso não implica a ausência de regras. Tendo em vista a manutenção da igualdade de condições entre seus moradores, elas passaram a regular tanto a expansão do povoado, quanto as dimensões das casas e sua disponibilidade para a comercialização. A novidade trazida pelo reconhecimento como remanescentes de quilombos e pela criação da associação correspondente, não está, portanto, na natureza dessas regras, mas na forma de regulação e de controle, que deixa de ser moral e difusa para ser institucionalizada. Os conflitos surgidos chamam a atenção para que sua motivação principal não é a qualidade de forasteiros dos litigantes, mas o fato destes se imporem como tais, ao desconhecerem as regras de ocupação, que agora encontram na AAA uma instância de fiscalização e controle.

Contestação

Um antigo marco de granito enterrado no alto, nas imediações da “pedra do Badú”, desde os primeiros anos do século XX⁸, com a dimensão aproximada de um retângulo de metro de altura, do qual normalmente ficam fora do solo apenas cerca de 20 centímetros, pintado com códigos geodésicos hoje ilegíveis, delimitava as fazendas do Mocambo e do Jaciobá. Hoje sua função é principalmente simbólica, servindo como uma marca ou “testemunho” material da “memória territorial”, que é consiste, também, em uma forma de possuir e deter o território. Por isso ele é valorizado pelos “remanescentes”, mas também é constantemente desenterrado, jogado pelas imediações, como manifestação da oposição a eles. Depois de saberem da nova retirada, um grupo de homens se reúne com suas ferramentas para recuperá-lo e enterrá-lo novamente, no mesmo lugar e posição.

Oposição

Os contra e os de fora

Nos primeiros levantamentos sobre as famílias do Mocambo, as pessoas que não tinham origem em famílias tradicionais do local eram designadas como “de fora” ou “novatas”, dependendo do tempo que estivessem no povoado. Naquele momento, tais designações eram puramente descritivas e, nos casos em que se reconhecia nessa situação de forasteiros um caráter problemático, tratava-se quase sempre de “novatos”, por serem os que menos laços haviam acumulado com o resto do grupo de ocupação tradicional. Ser “de fora” era simplesmente ter nascido em outro local.

Em meados de 1998, depois do reconhecimento oficial e dos primeiros conflitos em torno do reordenamento territorial, essas categorias descritivas ganhavam caráter moral e normativo. A existência de pessoas que passavam a se opor de forma efetiva e violenta à “luta” definiu campos sociais excludentes. Começou a ganhar consistência a idéia de que os “de fora” eram a grande fonte de conflitos e de impedimento ao avanço da “luta”, ao mesmo tempo em que se ia buscando atribuir aos “de dentro” um sentido de unidade, suposto pelo uso ancestral do território, pela memória e pelas relações de parentesco. E, mais uma vez, também nesse caso, a “experiência indígena” surgia como parâmetro ou

⁸ O pai do sr. Antônio participou do grupo de trabalhadores que abriu o trilho que deu lugar ao marco na época em que era garoto.

modelo, segundo o qual a exclusividade étnica do território é uma garantia da unidade política. Em uma conversa da qual participei, alguns índios críticos aos faccionalismos existentes na aldeia afirmavam aos companheiros da AAA em tom de conselho que, “o que fez o desmantelamento dos Xocó foi terem aceitado gente de fora dentro na aldeia”.

Os “de fora”, passam a ser vistos como a cunha que fende a unidade, estando distribuídos no Mocambo em três grupos. O primeiro é constituído pelos Xocó vindos para o Mocambo na época da expulsão de famílias pelos Britos, logo no início da luta pela Caiçara, e que não quiseram ou não puderam voltar para a área depois de seu reconhecimento como indígena e da homologação das terras. O segundo grupo é formado pelas famílias de trabalhadores da fazenda Belém e da atual fazenda Rosa Cruz, que mantêm fortes vínculos de afinidade com fazendeiros que fazem oposição ao Mocambo. O terceiro é constituído pela família Egidio, retirada da Caiçara pela FUNAI, principalmente a partir de meados dos anos 1990. Este último grupo é o único que tem crescido depois das restrições impostas pela AAA, ao custo de serem também os que fazem a oposição mais agressiva a um ordenamento territorial. Com isso, avaliam os “remanescentes”, os Egidio sustentam a oposição passiva dos outros, inclusive “de dentro”, ao mesmo tempo em que buscam ampliar suas base, por meio dos boatos sobre supostas intenções veladas da coordenação da AAA e de uma área de influência na “rua da frente”.

De fato, como pode ser visto no “diagrama” apresentado anteriormente, há uma franca concentração espacial dos “contra” e dos “de fora” na “rua da frente”, onde se situa o bar dos Egidio. Seu dono, o João, presta favores relacionados ao fornecimento “fiado” de produtos para as famílias vizinhas e ao transporte, também “fiado”, dessas famílias até Pão de Açúcar, em sua lancha, administrada por um de seus filhos já casado com uma moça do povoado. Outros favores estão ligados a benefícios eventuais, como cerveja ou cachaça gratuita ou mesmo à distribuição de alguns gêneros. Sobre esse último ponto, ele mesmo explica que costuma recolher os ossos de boi que restam no final da feira, trazendo-os ao povoado para preparar sopa de mocotó que distribuiu entre os moradores vizinhos. Ele diz que todos têm vergonha de fazer isso, mas que recebem de muito bom grado quando ele o faz, principalmente nos períodos de crise mais aguda provocada pela seca.

Mas o seu bar serve de cenário também às bravatas do proprietário da fazenda Rosa Cruz e de seus filhos, conhecidos em toda região por sua violência, e dos quais os Egidio são amigos. O bar é o espaço público por meio do qual aqueles proprietários penetram no

povoado, intimidando os “remanescentes” com ameaças e atentados⁹. Da mesma forma, o bar é referência também para as pequenas autoridades locais, em especial policiais, o que praticamente inviabiliza o recurso a eles por parte do “movimento”¹⁰. Por isso, os “contra” que são “de dentro” estariam todos incluídos no círculo de afinidades dos Egídio, como clientela dos seus favores de proprietários da principal casa de comércio do povoado ou como novos aliados por parentesco, já que, entre 1997 e 2000, três de seus jovens se casaram com moças de famílias “de dentro” do povoado. Mesmo quando tais pessoas têm seus próprios motivos para se oporem ao “movimento”, tais motivos tendem a ser lidos como manifestação daquela influência ou como potencializados por ela.

Esse é o caso do empregado de Seixas Dórea (exemplo do segundo grupo citado) que, ocupando a casa do Jaciobá e um trecho de pasto cedido por Dórea em pagamento por seus direitos trabalhistas, assume uma postura claramente contrária ao ordenamento, ao mesmo tempo em que, dizendo-se “remanescente” por origem, exige ser incluído nos eventuais planos de repartição de terras, na expectativa de se apossar de um lote individual. Essa situação surgiu em decorrência do acordo firmado com Seixas Dórea para a disponibilização de suas terras antes da desapropriação oficial: ele exigia que o seu curral e um trecho de pasto conhecido como “capoeira” fossem deixados em usufruto de seu empregado, já que ele não podia dispensá-lo, mas também não queria continuar lhe pagando o salário, segundo argumentava, isso significava um gasto com um imóvel que na prática já não era mais seu.

Tomando essa acordo de empréstimo como uma doação do patrão, o empregado até então alheio às disputas locais passou a se opor ao ordenamento proposto pela AAA. No exercício de sua contrariedade, ele passou a servir às estratégias de resistência tanto do novo proprietário da fazenda Rosa Cruz, quanto da família Egídio, ao lhes alugar a “capoeira” para que eles colocassem o gado. Assim, apesar de todos os avanços nas negociações pela terra, os “contra” conseguiam manter o domínio sobre parte dela, o que

⁹ São vários os casos de mutilações de animais (corte de orelhas de vacas, esfaqueamento de cavalos e jegues) por parte dos filhos de Paulo Monteiro, assumidos por eles como exemplo do que fariam com os donos dos animais.

¹⁰ Em função dos conflitos envolvendo a roça coletiva, por exemplo, a coordenação da AAA deu queixa na polícia de Porto da Folha dos “contras” e esta enviou ao local dois policiais para uma investigação. Estes, ao chegarem, dirigiram-se diretamente ao bar dos Egídio, onde passaram algumas horas bebendo cerveja. Quando alguns dos “remanescentes” lhes procuraram para falar do assunto que os havia levado até ali, eles se retiraram rapidamente. O relatório da investigação apresentado por eles, afirmam que a comunidade vivia na “paz entre irmãos”, sem registro de conflitos.

significa uma afronta moral e um impedimento outras iniciativas na direção de uma plena gestão daquele território¹¹

A posição do empregado resulta do paradoxo em que ele se encontra: para usufruir a indenização trabalhista entregue previamente por seu patrão (um homem de visão), ele não pode deixar que seu trecho de terras seja dissolvido nas terras de uso comum. Mas, para isso, ele deve recusar a assunção do rótulo de remanescentes ao qual tem direito por origem familiar e ocupação de fato, abrindo mão dos benefícios trazidos por ele. O dilema concentra-se, portanto, na recusa do ordenamento territorial que define o uso comum das terras e não exatamente do rótulo. Existe, portanto, uma lógica própria à sua contrariedade¹², mas que continua sendo interpretada em função da sua grande proximidade aos Egídio. Esse pertencimento ao círculo de influência dos “de fora” que estão dentro da área e não qualquer característica sócio-econômica ou familiar passou a ser o principal índice de identificação dos “contra”.

Isso vale também para aqueles que, sendo “de dentro”, recusam absolutamente o rótulo e o ordenamento como um todo por estarem vinculados à outra associação, a AMAM. Mesmo depois da criação da AAA, quando da eleição da sua primeira presidência (até então havia assumido uma coordenação provisória), em 1997, a chapa única composta incluía como vice-presidente o filho do presidente da AMAM e primo do candidato a presidente da AAA. Um jovem de bastante destaque, que foi indicado também pelo CDJBC como representante da comunidade para um fórum de discussões na FCP e a quem era oferecido espaço político como sinal de uma possível composição entre as associações. O seu pai, no entanto, vetaria ambas as participações. Fundada em 1996, com 41 associados, a AAA contava, em 1998, com 49 eleitores efetivos. A AMAM, fundada em 1989, tendo por sócios fundadores praticamente toda a comunidade, um total de 82

¹¹ Essa situação gerou as primeiras divergências internas à AAA. Os homens mais jovens defendiam que a comunidade desconhecesse o acordo com o Dórea e assumisse o domínio pleno tanto sobre o curral quanto sobre a “capoeira”. De outro lado, os homens mais velhos se opunham a isso lembrando que, como aquelas terras ainda não foram desapropriadas e indenizadas, os acordos firmados com Dórea continuavam sendo fundamentais ao avanço do processo de retomada territorial. A evolução dessas divergências, principalmente geracionais e ligada a uma mudança nos padrões de autoridade, seria matéria de um outro capítulo, que não teremos oportunidade de desenvolver nesse trabalho.

¹² Existem outros complicadores da situação desse personagem. Um deles está no fato do seu irmão, “rapaz muito complicado”, também “remanescente” por direito de origem mas não de ocupação (é morador de Pão de Açúcar), estar trazendo gado que se suspeita roubado para a “solta” aberta pela AAA, sem ter comunicado nada a ninguém. O outro está no seu incentivo ao filho para

associados, chegaria a 1998 com cerca de 20 associados. Mas, ainda que exista uma franca correlação entre estar associado a uma ou outra associação e estar na luta ou ser “contra”, existe um número considerável de moradores que, em 1998, continuavam associados a ambas como estratégia de acesso aos recursos que, na sua disputa por popularidade, elas traziam para os seus associados.

As estratégias de aquisição e distribuição desses recursos constituem, justamente, um ponto crucial de diferenciação das duas associações. Se a estratégia da AAA é oferecer os recursos conseguidos a todos que são da “comunidade”, com exceção dos “de fora”, mesmo que não sejam associados, a AMAM restringe a distribuição dos recursos¹³ exclusivamente aos seus associados, onde os “de fora” são cada vez mais representativos. Mas, talvez, a diferença mais fundamental esteja na origem desses recursos. Em função do novo circuito de mediadores aberto pelo tema dos remanescentes de quilombos, a origem dos recursos da AAA tende a se diversificar bastante, incluindo não só a Pastoral Social da diocese¹⁴, mas também a FCP e as agências interessadas nos temas da luta pela terra ou das relações raciais. A origem dos recursos da AMAM continua sendo as fontes oficiais, às quais ela garante o acesso por meio do clientelismo municipal e estadual.

Para a estrutura clientelista, o mais problemático não é a existência de mais de uma associação no mesmo local, mas que uma dessas associações alcance autonomia com relação à fonte dos seus recursos. Para o clientelismo funcionar, tais recursos devem ser necessariamente escassos e de acesso controlado. Daí que, apesar de sustentar-se em um grupo numericamente minoritário, a oposição ao ordenamento tenha uma significativa

construir uma casa no terreno da fazenda, que só não avançou em função das recomendações dos técnicos do INCRA que estiveram no local fazendo a demarcação da propriedade.

¹³ Os recursos são tradicionalmente em grãos (recentemente conseguiu 800 kg de grãos da EMBRAPA, por meio da prefeitura, que foram distribuídos entre suas menos de 20 famílias associadas), mas têm surgido outros, relacionados às novas políticas governamentais. Esse é o caso do programa de alfabetização solidária, para o qual o professor do povoado foi recrutado entre os jovens da família Egidio, por indicação da AMAM. Como resultado, o curso só é oferecido aos seus associados. Também em nome do povoado, a associação conseguiu da prefeitura um barco e verba mensal para fazer o transporte dos alunos até Pão de Açúcar, mas cobra passagens dos que não são associados.

¹⁴ Aqui cabe uma observação importante que não poderemos desenvolver no momento: no interior da própria relação do Mocambo com a diocese de Propriá houve uma partição política entre remanescentes e contras. Se o padre Isaías, coordenador da pastoral, é considerado “pai do movimento” e implementador do projeto da roça coletiva, o novo padre responsável pela paróquia e que atende ao povoado em suas obrigações litúrgicas está totalmente integrado ao grupo dos “contra”. Para o jovem e “carismático” Marivaldo, o “movimento político” seria o maior responsável pelos conflitos no interior da “comunidade” e por isso lhe faz oposição aberta em suas pregações em Porto da Folha (onde muitos parentes do Mocambo moram).

força política, por estar ancorada em um circuito plenamente estabelecido de alianças políticas municipais, fundamentalmente eleitorais. Ainda que não possamos avançar aqui sobre a questão da política eleitoral no Mocambo e sobre as transformações que ela vem sofrendo a partir da construção do seu *território negro*, vale a pena apontar para os traços mais gerais dessas mudanças, que ajudam a compreender a irreconciliável oposição entre as associações.

Nas eleições municipais de 1996, por exemplo, diante da estimativa de um grande número de votos contrários à situação governamental nos povoados do Ranchinho, o sistema de arregimentação de votos funcionou da seguinte maneira: os cabos eleitorais do candidato da situação percorreram as casas verificando o número de eleitores de cada uma e pagando a cada um R\$ 100,00 em troca da apreensão dos seus títulos de eleitor e de suas carteiras de identidade, que só foram devolvidas depois das eleições. Com isso, eliminavam uma região de imprevisibilidade eleitoral, criada pelas campanhas em prol das falsas vendas de voto que favoreciam a oposição. No Mocambo isso não parecia necessário justamente porque a presença da AMAM lhe caracterizava como um território eleitoral unitário e previsível. O capital de troca da associação sempre foi o expressivo (com relação aos outros povoados sertanejos de Porto da Folha) colégio eleitoral do povoado, mantido sob controle pela sua presidência vitalícia.

Há pelo menos uma década, o Mocambo não é um mercado livre de votos, mas um mercado controlado pela AMAM. O compromisso do voto individual continuava sendo garantido pelos mesmos mecanismos de compra: os colchões, botijões de gás, rádios de pilha, tijolos e uma grande variedade de objetos, segundo a demanda de cada chefe de família, entravam no povoado às vésperas das eleições em troca de seus votos, mas sob a administração da associação. A partir de 1997, esse controle foi fragmentado, não para retornar a uma desregulamentação do mercado, mas porque uma fração majoritária de tal território fora conquistada por uma outra lógica de compromisso, na qual a remuneração individual do voto (ao menos para as eleições estaduais) era suprimida. A associação Antônio do Alto passava a ser vista não apenas como uma associação que dizia respeito aos assuntos internos do grupo de remanescentes ou ao seu ordenamento territorial, mas como uma entidade formadora de opinião que abria concorrência à AMAM também na arregimentação de votos, abrindo um novo espaço de imprevisibilidade. Os novos recursos materiais e intelectuais de que aquele conjunto de famílias se instituiu por meio da AAA implicavam em uma margem de imprevisibilidade nova e relativamente incontrolável (ao menos nesses primeiros tempos), em função de suas pretensões de autonomia e sua franca

relação com as forças políticas de esquerda, representadas no local pela figura do padre Isaías.

Os índios

No final de 1999, surge um outro campo de contestação do ordeamento territorial do Mocambo. A delimitação da fronteira entre os territórios indígena e negro, discriminada administrativa, jurídica e politicamente desde 1992, volta a ser questionada, não mais pelos agentes externos, em busca de seus respectivos campos legítimos de mediação, mas pelos índios que, recuperando a memória da delimitação colonial de sua área, reivindicam sua extensão até a “pedra do Badú”.

Vimos que tanto os Xocó quanto o Mocambo narram a história da visita imperial, em que D. Pedro II teria atribuído à missão da Ilha de São Pedro uma área que se estende até aquele marco agora reivindicado. Foi essa narrativa que veio a compor uma memória da origem histórica do território negro, sob a condição de reinterpretar tal ato imperial como o desejo de fazer contemplar as famílias negras avistadas do rio e às quais o imperador não distinguiu da população indígena. Vimos também que, no início da mobilização dos posseiros do Mocambo, em 1992, surgiu a proposta (descartada pela FUNAI) de fazer com que essa indistinção imperial fosse atualizada para legitimar a anexação das famílias negras e do seu território, pensada então, como simples unificação territorial daqueles grupos, pela extensão do território indígena.

Agora, o mesmo marco territorial e memorial é retomado, mas se lhe atribui uma implicação oposta, servindo de impedimento ao *território negro*. Em uma reunião no MPF de Aracaju, em novembro de 1999, o anúncio oficial da FUNAI confirmava o boato que vinha se disseminando desde meados do ano, de que os Xocó estavam solicitando a revisão dos limites da área indígena, para que ela incluísse todo o povoado do Mocambo. As razões Xocó para essa mudança não ficaram claras em nenhum momento, mas quaisquer que sejam, estão relacionadas a três fatores. As mudanças políticas internas ao grupo, em que houve a substituição litigiosa da chefia indígena anterior para a entrada de uma nova facção na direção dos negócios da aldeia. As relações comerciais estabelecidas entre o grupo indígena e a família dos Egídio. E os compromissos político-eleitorais estabelecidos entre a chefia indígena empossada e o grupo político que havia assumido a prefeitura do município, que tem na AMAM sua base eleitoral.

Ainda que não possamos desenvolver esses pontos, vale notar que a chefia destituída tinha por marca de atuação a confrontação, e suas aspirações políticas

ultrapassavam em muito os círculos da aldeia e mesmo do município. Formado por uma parcela da militância missionária que seria expulsa da diocese por frei Enoque antes mesmo dos primeiros sinais da reação conservadora da igreja em Sergipe, Apolônio Xocó ganhou projeção política estadual e mesmo nacional, estando entre os fundadores da UNI (União das Nações Indígenas), da qual foi presidente, e atuando independentemente tanto da diocese, quanto do CIMI. Com pouquíssima idade, ele foi cacique Xocó durante vários mandatos (os caciques Xocó são eleitos anualmente) e sua postura autônoma constantemente lhe indispsôs com frei Enoque, que continua tendo grande ascendência sobre a Ilha de São Pedro. Buscava alianças mais amplas, entre as quais estava a mobilização do Mocambo por suas terras como “remanescentes de quilombos”¹⁵. Apolônio foi substituído por Damião, liderança que, apesar de igualmente jovem e formado durante o período da “luta”, tem uma marca de atuação oposta: desde os primeiros confrontos do grupo com o órgão indigenista, durante a sua gestão como cacique, ele seria beneficiado com o cargo de “chefe de posto indígena” da FUNAI na Ilha de São Pedro. Além disso, nesse cargo, ele era responsável também pelo arrendamento das terras indígenas ociosas como pasto a alguns pequenos proprietários de gado, entre eles a família Egídio.

O anúncio da FUNAI sobre a intenção de uma revisão oficial da área indígena gerou a abertura de um Inquérito Civil Público e uma série de audiências no MPF. Nelas, a apuração das razões dos descentendimentos recentes entre índios e negros apontou justamente para a retirada do gado dos quilombolas dos pastos da área indígena, que lhes estavam cedidos desde o tempo do Apolônio. Segundo os índios, a estiagem recente teria inviabilizado a continuidade daquele empréstimo. Outra razão menos evidente estava na tentativa de impedir a instituição do território negro. O objetivo das lideranças indígenas com a revisão da área não era, a princípio, a expulsão das famílias negras do local, mas impedir a mudança de estatuto daquele “povoado livre” para uma “área federal” regulada por um novo conjunto de autoridades. A manutenção dos moradores Xocó (e, veladamente, dos Egídio) no povoado e das crianças indígenas na escola do povoado do Mocambo eram apontados como fonte dos temores com a exclusividade do território negro, nos mesmos moldes que o seu era exclusivamente indígena.

¹⁵ É interessante a forma pela qual Apolônio Xocó justifica seu apoio a que os negros permanecessem em uma área que a memória dizia pertencer aos índios: segundo ele, os marcos territoriais devem ser definidos segundo a *memória*, mas também pelo fato de serem um *produto da luta*, pelo fato de serem *justos* e já terem sido *sancionados por lei*. Uma visão complexa do

Tais confrontos levariam a uma revisão das posturas das lideranças remanescentes com relação aos índios que se traduzia na revisão de ao menos dois pontos da sua memória comum. Em primeiro lugar, o histórico de alianças e apoios mútuos começou a ser substituído pela memória de suas diferenças, que tinham no futebol um ponto recorrentemente recuperado. A impossibilidade dos jogos entre os dois times, de negros e índios, desde um tempo tão recuado quanto se tinha memória e a violência dos confrontos entre estes, recuperados e comparados com o confronto entre as torcidas dos grandes times, levando à constatação de que os grupos, de fato, “nunca se deram bem”.

Mas, os próprios limites da atual área indígena também passariam a ser questionados por parte dos moradores do Mocambo, num sentido desfavorável aos índios. Como lembram alguns dos homens que participaram, como trabalhadores ou como observadores, da equipe de campo que realizou o trabalho de demarcação da área indígena, em meados dos anos de 1980, o engenheiro responsável alterou o desenho original do “trilho” da área, que deveria ter uma légua de beira rio (6.000 mt). Como o “trilho” passava a jusante da “porta d’água” da fazenda do Mocambo, deixando-a de fora, o engenheiro fez um leve deslocamento de ângulo no eixo da área que levou a uma diferença de vários metros na beira do rio, fazendo-o encontrar com um marco de cimento da CODEVASF, para incluir a “porta d’água”. Isso era estratégico para que os Xocó pudessem controlar a lagoa de arroz que ficou parcialmente incluída em sua área, caso o descessem no futuro. Um desvio de poucos metros que era estratégico na luta que travavam com os proprietários locais. Mas agora, com o surgimento da área de remanescentes de quilombos e com a oposição indígena, eram os negros que se sentiam prejudicados com aquela alteração, cogitando denunciá-la oficialmente.

Os confrontos entre índio e negros não avançariam muito, porém, e os questionamentos de ambas as partes seriam atenuados. Nas audiências realizadas na Procuradoria da República, a união entre os grupos foi largamente conclamada pelas autoridades e mediadores, que lembravam a “convivência entre as duas etnias há mais de 200 anos, em miscigenação imemorial” segundo palavras do procurador que, a seguir, “solicitou que se consignasse em ata que tanto os xocó quanto os quilombolas têm os mesmos direitos de propriedade nas respectivas áreas e de auto-afirmação cultural e

conjunto de fatores e avaliações que levam à definição de uma “terra” e que foge tanto dos fundamentalismos etnológicos, quanto do legalismo positivo.

étnica”¹⁶. De fato, apesar do forte apoio dos funcionários do órgão indigenista, que acompanhavam as lideranças Xocó na audiência, estas aos poucos recuaram em seus argumentos, enquanto as lideranças “quilombolas” buscariam uma solução para o impasse denunciando a influência que os “de fora” estariam exercendo sobre eles.

Passa a haver, então, uma grande insistência em desfazer a idéia de um real conflito entre “remanescentes” e “índios”, remetendo os desentendimentos à ação de “terceiros”, isto é, políticos interessados na manutenção de seus currais eleitorais e ex-trabalhadores da fazenda Belém que, sendo retirados da área indígena, buscavam se instalar no Mocambo com o apoio dos índios. A oposição entre índios e negros, “duas etnias federais”, não podia senão ser recusada pelo conjunto daqueles que defendiam os direitos dos dois povos historicamente espoliados. O conflito era um contra-senso político que colocava em risco o *lugar de oprimido* que justificava e particularizava ambos os grupos, sendo, por isso, rapidamente recusado por todos, sem que as tensões locais fossem, entretanto, superadas¹⁷.

Segmentação

Um outro plano de contestação do território negro do Mocambo, aponta não para um impedimento político, mas para um fracionamento propriamente territorial. A população do Ranchinho tende a se opor ao reordenamento na medida em que se quer ver excluída dele. De fato, a participação do Ranchinho na mobilização do Mocambo e de sua inclusão ou não na área reivindicada foi um ponto duvidoso desde os primeiros momentos da mobilização. Até a primeira reunião do “Fórum de Defesa do Mocambo” de que participei no INCRA, em 1995 e, portanto, já decorridos três anos do início da “luta”, as entidades que atuavam junto ao grupo não haviam percebido a existência daquele agrupamento de famílias negras no quadrante inferior esquerdo do território reivindicado. Nem de que, por fazerem parte do quadro de famílias consideradas tradicionais ocupantes

¹⁶ Ata da audiência pública para informação do Inquérito Civil Público (SE) nº 008/99, de 04.12.1999.

¹⁷ Emerge aqui a semelhança com os impasses político-retóricos que marcam o conflito entre Sindicato de Trabalhadores Rurais e índios no sertão pernambucano, analisado em outro trabalho (Arruti, 1996, capítulo 4). Depois de uma disputa de mais de 40 anos, os posseiros na área Pankararu, sindicalizados e filiados ao PT no decurso da década de 1980, abandonariam os termos adotados no confronto até então, para negar a existência do conflito entre índios e trabalhadores. A partir de sua introdução em um círculo mais amplo de pertencimento político, marcado pela ênfase no *lugar do oprimido*, já não era possível admitir o confronto aberto entre os grupos, remetendo-o à “ação de terceiros” que, no caso, era a FUNAI, aparelhada pelos interesses político-partidários de seus funcionários.

daquele território, não poderiam ser simplesmente excluídas da discussão ou figurar nela apenas como proprietários futuramente desapropriáveis. Foi mesmo a discussão sobre o desconhecimento das entidades sobre a real situação territorial do Mocambo que levou à “descoberta” do Ranchinho. Maripaulo, o representante dos “remanescentes” na reunião, sugeriu então, que o INCRA procedesse ao recadastramento das famílias e posses daquele povoado.

Isso reforçou a necessidade que começava a ser discutida entre os “remanescentes” do Mocambo, de se reunirem com as famílias do Ranchinho para esclarecer os novos caminhos que a sua luta (iniciada apenas como posseiros nas terras da Fazenda São Francisco) tomara e no que isso implicava também sobre elas. Dois dias depois daquela reunião no INCRA, saímos a cavalo, eu *seu* Antônio e Maripaulo, em direção ao Ranchinho, a fim de que eles convocassem uma reunião com os moradores. Essa iniciativa não foi, porém, simples. Aqueles que começavam a ser identificados como “lideranças” ainda não se sentiam seguros como porta-vozes da “luta” e ainda não existia nenhuma instância interna às famílias do Mocambo capaz de delegar a palavra a alguém. Além disso, a idéia de remanescentes de quilombos e o próprio processo implicado nela eram ainda tão obscuros para eles que a perspectiva de explica-lo para as famílias do Ranchinho transformou-se em uma tarefa temerária⁸. Uma insegurança que refletia, de um lado, quão brusca tinha sido a instauração do processo de identificação e a instituição daqueles atores como “porta-vozes” e “cabeças” de uma “comunidade” e, de outro, os seus próprios temores com relação à possíveis dissensões internas, decorrentes da resistência, branda mas generalizada e persistente, da população em aceitar a instauração desses novos lugares de poder.

Mesmo assim, aquela primeira reunião realizou-se. Ainda que a convocação geral tenha se transformado em um simples bate-papo ampliado, no balcão da casa de comércio do Ranchinho, os poucos presentes manifestaram-se positivamente sobre as novidades, que iam sendo narradas pelos representantes do Mocambo de forma elíptica, mais como um caso que como uma comunicação oficial. Imediatamente, o dono da casa passou a imaginar os efeitos que o reconhecimento oficial do Mocambo teria sobre a política eleitoral local. Se apenas com o fato dos políticos profissionais desconfiarem que o Ranchinho naquelas eleições votaria na oposição (de forma contrária ao que sempre

ocorrera), o povoado já tinha recebido a visita do prefeito e até mesmo do governador, ponderava ele, o que aconteceria se eles se tornassem um povoado “politicamente mais ativo”? Certamente conquistariam muito mais respeito, atenção e benefícios, concluiu. Para ele parecia uma matemática simples, à qual não havia motivos para recusar.

Autonomização política do Ranchinho

Mas, se avançarmos na cena que começamos a descrever nas linhas anteriores, veremos que muito rapidamente a matemática se faria mais complexa. Bebendo do outro lado do balcão, seu Antônio concordava enfaticamente com o longo monólogo do dono da casa, acrescentando, durante um pequeno intervalo, que o reconhecimento oficial teria efeito até maior do que se imaginava. Eles poderiam organizar suas próprias prioridades e encaminhar seus próprios projetos, à FCP e a outros órgãos, sem precisar esperar a boa vontade dos políticos. Todos, admirados, concordam com a fala do seu Antônio e passam a refletir sobre quais seriam tais prioridades. E, enfim, terminaram os acordos.

Enquanto os representantes do Mocambo falavam na reconstrução da estrada velha, que passava pelo interior da área reivindicada e encurtava a distância entre o Mocambo e o asfalto, eliminando os problemas de interrupção em épocas de chuva, além de reconstituir o desenho do território segundo o modelo anterior à expropriação por parte dos fazendeiros, os moradores do Ranchinho falavam na construção de uma adutora às margens do S. Francisco para levar água boa até o Ranchinho, encerrando assim a sua dependência dos carros pipa e da Lagoa Salgada, na qual nem mesmo os animais gostam de beber.

É significativo recuperar essa primeira cena de negociação da adesão do Ranchinho ao projeto de territorialização do Mocambo porque ela é demonstrativa das grandes diferenças materiais (inclusive de base ecológica) que marcam a experiência recente dos dois povoados e de como elas podem ser fonte de divergências políticas. É verdade que tais diferenças não significavam, em si mesmas, um impedimento intransponível àquela adesão – tanto que o dono da casa citado nas cenas acima, continuaria fiel à sua adesão de primeira hora. Era preciso, como de fato ocorreu, que existisse um projeto social e político próprio do Ranchinho, associado àquelas diferenças, que fosse incompatível com o projeto de territorialização do Mocambo. É isso que descreveremos agora.

¹⁸ A própria convocação da reunião no Ranchinho não foi possível sem uma prévia consulta ao CDJBC, que na impossibilidade de enviar um assessor que ajudasse a realizar a reunião, buscou orientá-los sobre como deveriam proceder.

A paisagem do Ranchinho tem sido alterada com velocidade nos últimos cinco anos. Em 1995, o povoado se resumia a um pequeno conjunto de casas de irmãos germanos, situadas no interior de uma terra comum, herdada de seu avô, o “velho Izebe”, ou Euzébio Rodrigues Couto. O terreno total da família Rodrigues Couto mede 72 tarefas (cerca de 24 ha), com 80 varas (aproximadamente 180 mt) de frente e pouco mais de 550 de fundo (aproximadamente 1.220 mt), divididas entre oito irmãos e irmãs no final dos anos de 1970. Todos tinham uma ou duas vacas, três ou quatro tarefas de palma, roça de feijão, milho e mandioca, filhos já casados e netos, num total aproximado de 50 pessoas.

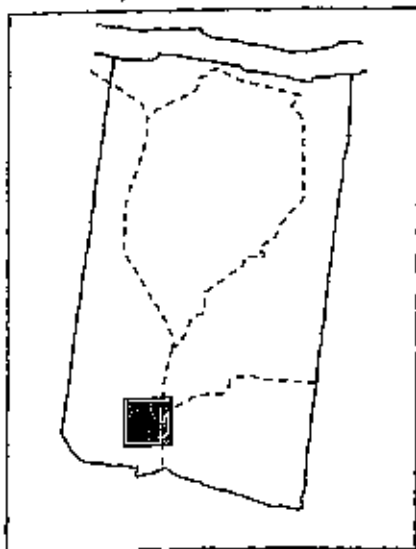
Em suas terras estão situados um grupo escolar do município; uma Igreja em construção (para os quais João Euzébio, filho do “velho Izebe”, doou os terrenos em vida); uma bodega relativamente grande (cenário da cena descrita acima); e duas cisternas, uma pública, construída recentemente pela “Campanha de Convivência com a Seca” e outra antiga, de uso familiar, construída pelos próprios Rodrigues Couto, no quintal da casa mais antiga. Além das cisternas, há a Lagoa Salgada, que é um “barreiro” próximo às suas terras, a cerca de 600 metros do povoado, construído no início dos anos de 1960, na mesma época de abertura da estrada que liga Glória, Niterói e Poço Redondo. O barreiro é perene por ter sido construído sobre um “minador”, mas como a fonte era de água salobra, as águas do barreiro tornaram-se extremamente salgadas, não tendo serventia hoje, nem mesmo para dar de beber ao gado.

Até 1997, só havia uma cerca em torno do terreno total da família Rodrigues Couto, mas, a partir desse ano, em função do “formal de partilha” e porque nem todos os irmãos moram no povoado (um mora no Mocambo e outros dois em Propriá), começaram a ser levantadas as cercas entre os terrenos dos irmãos. A divisão ideal em oito lotes deu lugar a um desenho complexo, que tem por referência um pequeno caminho de areia, que aos poucos vai se tornando um arruado. Os terrenos da beira da rua foram repartidos em seis lotes familiares de 12 por 30 varas (aproximadamente 26,5 por 66 mt) e o fundo, dedicado ao pasto ou à roça, foi dividido em oito terrenos de nove tarefas, distribuídos entre irmãos e irmãs, com pequenas alterações posteriores, decorrentes de vendas entre irmãos, tios e sobrinhos. Nessas margens do arruado situam-se as casas dos irmãos e dos filhos que começam a se casar, assim como os citados aparelhos públicos.

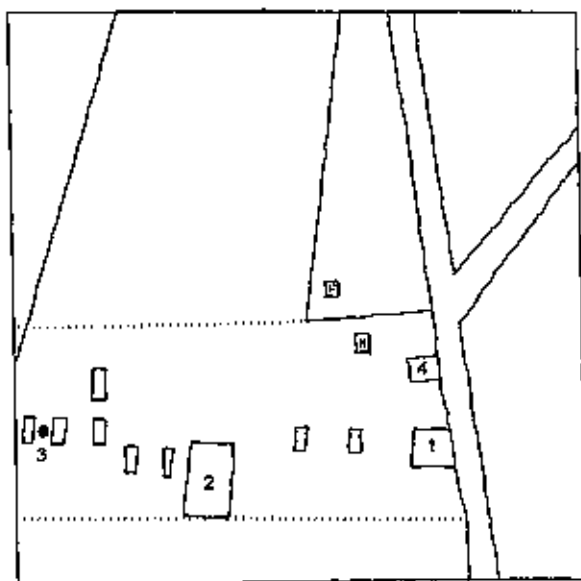
Do outro lado da rua, um único terreno de 80 varas de comprimento, de um único irmão, foi demarcado, loteado e, a partir de 1997, começou a ser vendido como “chão de casa”. Isso acentua a tendência de parcelamento daquele trecho do território, no sentido de transforma-lo de um arruado disforme e familiar em um pequeno povoado.

Croqui do povoado Ranchinho em dois momentos (1997 e 2000)

Mapa de localização



1997



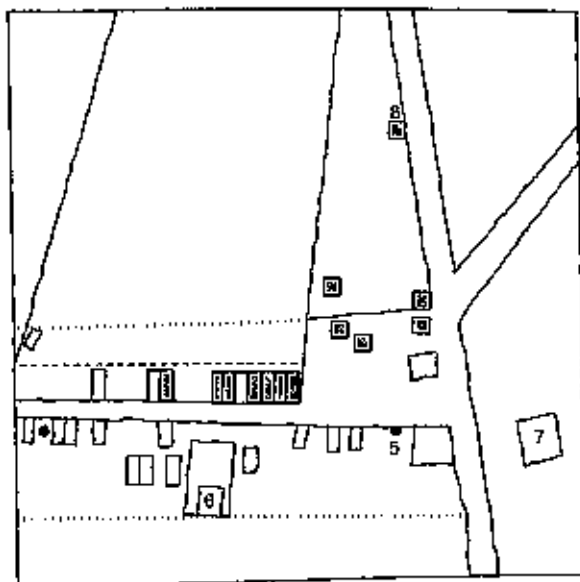
Legenda:

- 1: Escola Municipal
- 2: Área destinada à Igreja de São José
- 3: Cisterna para uso familiar
- 4: Bodega
- 5: Nova cisterna pública
- 6: Igreja pronta
- 7: Casa consorciada à bodega
- 8: Bodega

- Cerca do perímetro urbano planejado para o Ranchinho
- Cerca de fundo dos lotes que começaram a ser comercializados

- ☒ Casas de moradores "de fora"

2000



Mais ou menos à mesma época em que foi feita a partilha, esboçou-se um projeto relativamente claro para o Ranchinho, relacionado à sua transformação em um povoado “crescido”. Em 1994 começaria a ser construída Igreja, que em 1998 já estava de pé, faltando os “acabamentos” e, em 2000, já estava pronta para realizar a primeira festa do novo padroeiro do povoado, São José, o mesmo da capela de Jaciobá. A principal responsável por sua construção, que recolheu os donativos e administrou as obras, foi *dona* Cícera, uma das irmãs da família Rodrigues Couto, moradora em Propriá (o marido trabalha na CODEVASF), mas que passa boa parte do mês no Ranchinho. Desejosa de voltar a morar junto à sua família, ela é a mais animada em transformar o Ranchinho em “um povoado de progresso”. Erguida e coberta pelo *seu* Antônio e um dos seus filhos, o desenho do altar da Igreja do Ranchinho reproduz com certa precisão o da capela de Jaciobá. Como vimos no capítulo anterior, o Ranchinho originou-se de uma família que ocupava em um regime misto de “beira-centro” com o arruado do Jaciobá, local que ainda é guardado como uma espécie de topos de origem do grupo.

A construção da Igreja é o índice mais evidente do projeto de autonomização do Ranchinho, mas o seu principal instrumento é a associação de moradores do povoado, fundada também à época da partilha das terras e do início do seu loteamento. Em 2000, a Associação de Moradores e Amigos do Ranchinho (AMAR) reunia todos os moradores do Ranchinho, com cerca de 30 associados, muitos deles “de fora” da família, chegados há poucos anos. O atual presidente da associação, por exemplo, é “de fora” e chegou ao Ranchinho sem condições nem mesmo de pagar pelo seu lote, trocando-o por seus serviços de pedreiro à família Rodrigues Couto. Em pouco tempo isso o tornaria um dos maiores interessados na expansão urbana do povoado e uma pessoa popular a ponto de eleger-se como presidente da associação. Os primeiros projetos da associação incluíam a construção de um “grupo” completo, composto de salão comunitário, posto de saúde e posto telefônico, conforme parece ser um modelo vigente na municipalidade. Além disso, previam a complementação da linha de energia elétrica, que ainda não chegou em algumas casas e a construção de uma adutora ou a extensão de uma já existente, para que, enfim, o povoado tenha água.

Nesse projeto de autonomização, o crescimento do povoado, contando com pessoas vindas “de fora” é fundamental, para torna-lo um núcleo político com expressividade numérica e social própria. Os projetos da associação, por exemplo, para serem viabilizados, precisam ser submetidos à Federação de Associações de Moradores do município, que os apresenta à prefeitura para que esta os aprove e, só então, os repasse ao

Banco do Nordeste, que é quem os financia. Por isso, o processo só se torna viável quando o povoado tem uma importância eleitoral significativa. Assim, o fato da AMAR contar com associados que moram até duas léguas do povoado aponta para um investimento relativamente planejado de expansão de sua área de influência e, por meio dela, da instituição de algumas lideranças familiares relativamente consolidadas em lideranças políticas em um sentido ampliado.

Está claro, portanto, que tal projeto implica em uma recusa da lógica de exclusividade familiar, prevista no projeto de territorialização do Mocambo, ainda que se continue garantindo uma hegemonia familiar sobre a direção da AMAR. Os primeiros problemas internos à associação surgiriam justamente a partir de 1998, quando começaram as controvérsias sobre a entrada mais numerosa de pessoas “de fora” como associados. Até essa data eles não eram muitos, mas ao mesmo tempo em que alguns dos diretores começaram a imaginar uma restrição mais efetiva de outras pessoas de fora, como uma forma de conciliar a AMAR ao projeto de territorialização do Mocambo, outros passaram a incentivar tais entradas, justamente como forma de afirmar a autonomia do Ranchinho.

Recaptura faccional da memória

Como vimos nos capítulos anteriores, esse projeto de autonomização ganha sua primeira tradução simbólica nas controvérsias acerca da “origem histórica” das famílias negras do Mocambo e do Jaciobá. Ninguém do Ranchinho recorda de histórias anteriores ao tempo dos fazendeiros. Pelo que sabem, disse-me um deles, “desde o bisavô de meu avô, eu sei que eles moravam aqui como vaqueiros das fazendas”.

A memória de uma liberdade ancestral proposta pelo Mocambo implicaria em desconhecer ou negar a orgulhosa história cultivada por seus moradores e descendentes, de conquista das terras do Ranchinho pelo “velho Izebe”. Em pleno período de forte concentração fundiária na região, a passagem dos anos de 1950 para os de 1960, que levou à expropriação de outros moradores do Jaciobá e do Alto, o “velho” conseguiu comprar suas terras do antigo patrão, Luiz Tavares, em função do reconhecimento que este guardava dos serviços prestados pela família de vaqueiros à sua, de proprietários. Ao contarem essa história, os moradores do Ranchinho são capazes mesmo de enunciar a frase que o proprietário teria dito no momento da decisão fundadora de seu atual território: “As terras do velho Izébe”, teria dito Luiz Tavares, “eu só posso vender para ele, porque se eu tirar ele dali, onde o velho nasceu e se criou, ele morre”. A frase parece realmente

importante por “documentar” duas fontes de legitimidade para suas posses. Aquela derivada da compra legal, documentada e devidamente paga em espécie (em parcelas que se estenderam pelos anos seguintes), e aquela derivada do reconhecimento por parte do próprio proprietário de que as terras eram do “velho Izebe” por um direito de posse objetiva e subjetiva: a terra era dele, desde seus ancestrais, mas também ele era daquelas terras.

Isso se opõe, segundo esses moradores, à situação das terras do Mocambo, justamente por estas terem sido doadas pelo estado. Ninguém comprou terras no Mocambo, ninguém é “dono” e por isso, concluem, seus moradores não podem impedir que qualquer um também se estabeleça no povoado. O estado, lembram, teria comprado aquelas terras (as “terras do estado” e não o território “remanescente”) justamente para libertá-las e agora, seus moradores querem dominá-las. Por isso, antes de convergentes - em função dos seus laços familiares, memoriais e mesmo de afinidade atuais - aqueles que mais se opõem à adesão do Ranchinho ao projeto de territorialização do Mocambo, em especial *dona Cícera*, consideram as histórias de suas terras como profundamente divergentes.

Além disso (ou em função disso), a memória de Luiz Tavares é cultivada como a de um “bom patrão”, em função das relações bastante flexíveis que ele mantinha com seus “moradores” na exploração da terra e de seu trabalho: partia “de meia” apenas os gêneros comerciais (arroz e algodão), deixando livre o cultivo dos outros gêneros (fundamentalmente milho e feijão), e o peixe pescado na lagoa, assim como permitia o criatório de miunças nos seus pastos, de forma associada ao seu próprio gado, deixado sob a responsabilidade do João Izebe. Ao vender suas terras, reinvestiu o seu dinheiro em uma fábrica de tecidos de algodão em Propriá, levando consigo boa parte dos seus ex-empregados e meeiros, que passaram a ser seus operários. Aos chefes de família que ficaram, ou suas viúvas, ele continuava fornecendo, ao menos até 1997, uma ajuda monetária de aproximadamente R\$50,00, bimestral ou trimestral, a título de uma aposentadoria informal¹⁹. Uma relação que, enfim, não permite uma reinterpretação imediata nos termos propostos pelo Mocambo, em que se fala da chegada dos proprietários como uma época de escravidão.

¹⁹ Recentemente, em uma conversa de feira em Propriá, Luiz Tavares teria criticado Seixas Dórea por sua decisão de negociar suas terras com a AAA, afirmando que este estaria errado de “dar” as terras do Jaciobá para os negros do Mocambo, já que eles eram povoados diferentes e as terras deveriam ter ficado para o Ranchinho.

A divergência entre os projetos de territorialização dos dois agrupamentos, codificada pela controvérsia histórica acerca da “origem” e pela ênfase nas diferenças de legitimidade de suas posses são ainda sobrecodificadas pela recuperação de uma memória de hostilidades entre os povoados, ou mais precisamente, entre suas jovens moradoras. Segundo as senhoras mais velhas tanto do Mocambo quanto do Ranchinho, as meninas do Mocambo, do Jaciobá e do Alto sempre mantiveram uma aberta rivalidade, disputando namorados e maridos, assim como se xingando reciprocamente.

Jaciobá e o Alto eram ocupados apenas por famílias de trabalhadores das fazendas, e ficavam praticamente vazios na época de inverno, quando as famílias iam para o “centro”. Por isso, nesses núcleos não havia qualquer comércio. O Mocambo, ao contrário, era um “local liberto”, ocupado por bodegas, pelo comércio ligado ao embarque e desembarque de mercadorias e passageiros, com um estilo de vida um pouco mais urbanizado, que incluía pessoas “de fora” e até mesmo algumas “mulheres raparigas”. Por isso o Mocambo era mais atraente para os homens adultos e, efetivamente, alguns jovens mantinham duas namoradas, distribuídas entre essas localidades. Por isso, alguns pais do Alto e do Jaciobá não permitiam que suas filhas moças passeassem no Mocambo. A circulação entre o Alto e o Jaciobá, no entanto, era livre de restrições.

Como o Jaciobá passava a maior parte do tempo ocupado apenas pelas mulheres e crianças, ele apresentava um ambiente mais respeitável para os pais, mais divertido para as crianças e mais hostil para as mulheres jovens do Mocambo. Quando as moças do Jaciobá e as moças do Mocambo passavam pelo território umas das outras, contam, eram feitos desafios e ofensas²⁰. Mas essa rivalidade se reproduzia também, em menor escala, entre o Jaciobá e o Ranchinho e entre o Alto e o Mocambo, cujas moças eram primas. Ao contrário do que acontecia com as moças, porém, os rapazes do Jaciobá e do Mocambo sempre se uniram para os jogos de futebol, formando um único time, que se opunha aos rapazes da Caiçara de uma forma bastante violenta. Conta-se também que era em Jaciobá que aconteciam os eventos comunitários: suas novenas eram mais concorridas que as do Mocambo durante a Semana Santa e, todos os meses, a sua população organizava um forró, com a participação de músicos de fora, que eram pagos em gêneros (arroz e peixe). Além disso, em maio havia a novena de São José, promovida por uma família muito

²⁰ As do Mocambo, ao passarem pelo Jaciobá, ouviam “lá vem as negas das canelas finas, que passam banha nas pernas para poder brilhar”. Quando na Igreja do Mocambo, as moças do Jaciobá ouviam, “não vamos ajoelhar onde as fridentas do Jaciobá ajoelham”... E o repertório de xingamentos segue de forma profícua e criativa a cada nova senhora entrevistada.

religiosa.

A memória dessas rivalidades (esquecidas desde a extinção do Jaciobá e do Alto) é renovada agora, como uma “prova” de como os dois povoados “nunca se deram bem”. Essa memória incrementa e é incrementada por episódios que marcam as tentativas de participação conjunta dos jovens dos dois povoados nas roças coletivas. Depois dos convites da AAA para que os jovens do Ranchinho fossem participar do grupo de jovens do Mocambo que já começavam a plantar da horta da “praia”, alguns jovens aceitaram o convite, mas voltaram do trabalho reclamando terem ouvido “piadas” sobre a sua participação. Os jovens do Mocambo teriam dito que “só agora, quando já está na hora de plantar, é que eles vêm participar”. A apropriação dessas provocações como atualização e expressão da mesma divergência que caracterizava os antigos xingamentos foi responsável por uma brusca reversão da tendência favorável à adesão que começava a se esboçar entre os jovens do Ranchinho.

Dona Cícera, principal responsável pela atualização dessas histórias, é a única pessoa que se manifesta clara e agressivamente “contra” o projeto de territorialização do Mocambo, mas é também, uma grande formadora de opinião junto aos seus familiares. Sua oposição fundamenta-se em dois pontos críticos: Primeiro, a AAA nomeou a terra como do Mocambo, quando na realidade a terra é do Mocambo e do Ranchinho. Na verdade, acrescenta ela – esquecendo-se das transferências de famílias do Jaciobá para Propriá e para o Mocambo – as terras do Jaciobá eram todas da atual família que ocupa o Ranchinho e a elas deveriam ser atribuídas hoje. Segundo, a AAA quer colocar regras para o uso de terras que são de direito de sua família, que o seu pai deixou para os filhos e sobre as quais não deveriam prestar satisfações a ninguém. De fato, entre os mais velhos, esse é o argumento que encontra eco real: a ameaça de subordinação política. A imposição de novas regras pela AAA estaria apontando para uma tentativa de submetê-los, logo a eles, que eram os únicos reais proprietários de suas terras. Assim, apesar de concordarem com a escassez de terras do Ranchinho, a maioria de seus moradores avalia que “é melhor ficar de fora que ser dominado”.

Aproximação e ruptura

Essa escassez de terras, porém, é um ponto importante na manutenção da ambigüidade de posição da maioria dos moradores do Ranchinho com relação ao projeto de territorialização do Mocambo. Apesar do desfecho dos primeiros convites feitos aos jovens, descrito acima, a organização das roças coletivas na beira do rio, nas terras da

antiga fazenda Jaciobá e os convites da AAA, produziram um forte impacto sobre as famílias do Ranchinho, que se surpreenderam com o que lhes pareceu a rapidez das conquistas do Mocambo. Cresceu entre os moradores do Ranchinho a expectativa de conquistas significativas e alguns confidenciavam, longe dos ouvidos da *dona Cícera*, que planejavam se associar à AAA para, aos poucos, poderem se desligar da AMAR. A grande aspiração dos que buscam uma adesão calculada ao ordenamento territorial é poder recompor o sistema de “beira-centro” utilizado por seus ancestrais. Manter o direito sobre suas terras no Ranchinho e agregar novas parcelas na beira do rio, adquiridas por meio de uma efetiva participação no “movimento”. O modelo desejado emerge diretamente da *memória territorial*.

De fato, as inscrições na AAA foram feitas por alguns moradores, mas eles permaneceram em duplicidade de filiação, esperando que a evolução dos acontecimentos pudesse determinar o momento mais adequado para a ruptura, ou mesmo se ela viria a ser adequada em algum momento. Uma ruptura tinha como custo, além do faccionalismo familiar²¹, abrir mão de suas parcelas no pequeno mercado de “chão-de-casa” do povoado, uma das condições de adesão ao projeto. Os dois personagens que mais claramente defendem a adesão ao projeto do Mocambo estão marcados justamente por sua exclusão desse mercado. O primeiro por já ter vendido, antes de 1997, a maior parte das terras que recebeu em herança e o segundo, por ter deixado de recebe-las em herança do seu pai, que as vendeu como “chão de casa”.

Diante das tensões colocadas, a coordenação da AAA propôs uma ruptura definitiva entre os dois povoados. Apesar da área continuar sendo considerada remanescente de quilombo, a AAA abriria mão de qualquer ingerência sobre os negócios internos do Ranchinho, mas também não permitiria que seus moradores desfrutassem dos resultados da luta coletiva, tais como os pastos, as roças ou a participação nos novos projetos de desenvolvimento. Qualquer adesão por parte dos mais jovens, que já manifestavam interesse em aderir ao movimento, em função da falta de espaço no Ranchinho para novas roças e para o pasto (incluindo aí os filhos de *dona Cícera*), deveria ser decidida naquele

²¹ Como forma de atenuar o significado faccional da adesão ao Mocambo, ela é acompanhada de uma retórica que fala dos “direitos” como dádivas ou mesmo como uma realidade que se lhes impõe: “eu tenho culpa de ter esse direito que a lei deu para a raça!”. Postura que não busca exatamente negar o conflito, mas negar a sua responsabilidade frente a esse conflito, por meio da naturalização tácita dos “direitos” e das novas regras sociais propostas. Ressurge aqui a imagem do “Governo” como entidade superior e protetora que substitui o vocabulário da “luta”, que orienta as lideranças do primeiro momento.

momento, implicando submeterem-se a todas as regras da AAA, como contribuir mensalmente, participar dos mutirões, repassar 10% de sua produção para um fundo de financiamento comum etc.

Uma série de fatores, porém, dificulta a ruptura definitiva entre os dois povoados. Se mantida a taxa de crescimento dos últimos três anos, o espaço hoje dedicado ao “chão de casas” no Ranchinho estará esgotado em no máximo mais cinco anos. As terras para pastos e roças disponíveis hoje já são insuficientes para os jovens núcleos familiares dos Rodrigues Couto. Além disso, os opositores à adesão do Ranchinho ao projeto do Mocambo, devem ser moderados em sua tentativa de orientar as opiniões, na medida em que há uma grande refração ao surgimento de “chefes”, valendo para dentro do povoado os temores de subordinação política manifestos com relação ao Mocambo. A metade do time de futebol do Ranchinho é composta por jovens do Mocambo, envolvida com os trabalhos da AAA.

Por fim, a memória das hostilidades entre os antigos povoados, que não é exclusiva, mas é principalmente feminina, não impede que uma sólida rede de colaboração se mantenha entre os homens adultos dos dois povoados, por meio da troca de dias de trabalho e da participação conjunta em “tropas” de mutirão. É comum que um grupo de homens vá até a casa de amigos solicitar que eles ajudem a completar uma “tropa” com a qual os primeiros estão comprometidos. Em troca, eles mesmos – e não o beneficiado direto com aquele dia de trabalho – se comprometem a prestar serviço ao companheiro que está sendo solicitado. Assim, a troca de dias em trabalhos de mutirão implica em uma rede extensa de reciprocidades, na qual o compromisso pode não se estabelecer diretamente entre o beneficiado e o trabalhador, mas ser mediado por obrigações parciais, que vão multiplicando as “dívidas” e os seus “saldos”. Esse intrincado de obrigações diádicas dificilmente é comprometido por discordâncias mais genéricas e abstratas sobre as associações e sobre os povoados, seus projetos futuros e cálculos eleitorais, formando um resistente tecido que, apesar de tudo, mantém unidos os homens dos dois povoados.

Processo de identificação e territorialização

Certes, il ne s'agit pas d'ériger l'espace en variable explicative des rapports sociaux, mais simplement de considérer que le corps social ne préexiste pas à sa spécialisation, que l'interaction sociale est médiatisée par l'environnement, voir même de s'interroger, à la manière de J. Bordreuil et S. Ostrowetsky, sur la productivité sociale de la spécialisation et sur la puissance sociale des dispositifs spatiaux (Vant, 1986: 100)

Na repartição dos grupos sociais internos ao Mocambo depois do seu reconhecimento como remanescentes de quilombos, o posicionamento no território e acerca dele ganhou um papel fundamental. Nesse sentido, o processo de identificação do Mocambo tem no ordenamento territorial não exatamente um efeito, mas um prolongamento, que opera em pelo menos três planos fundamentais.

Aquele que institui um campo político autônomo, no interior do qual passam a existir regras próprias, criadas e/ou reguladas por um núcleo de poder em formação.

Aquele que busca reformar o grupo social por meio do ordenamento do espaço (ao modo das utopias clássicas), pautado em diferentes modelos ideais.

Aquele que busca dar sentido à especificidade local por meio do recurso a um discurso e a uma prática genéricos, que o liga a uma série de outros locais e espaços específicos.

Os fenômenos de supressão e assunção de identidades podem ser lidos como movimentos de desterritorialização e territorialização, já que o trabalho de construção de uma identidade étnica implica a pretensão a um território regulado, na tentativa de eliminar o paradoxo dos múltiplos usos e pertencimentos excludentes. No caso do Mocambo, isso traduziu-se no surgimento de uma instituição (a associação) que, sendo exigida pelo Estado para a interlocução com o grupo e para a transmissão dos direitos de propriedade, necessariamente reproduziu seus caracteres básicos. Não seria exagero ver aí o nascimento de uma minúscula variante do Estado Nacional no Mocambo, dada as suas pretensões de instituir um ordenamento de caráter jurídico e uma soberania territorial. Nas lutas que marcam o seu nascimento estão tanto os separatismos quanto as disputas por emancipação política com relação a outros poderes territoriais. Tais lutas recorrentemente apontam a presença da Associação como uma limitadora das liberdades individuais relativas ao mercado, inicialmente de terras, mas progressivamente sobre outras formas de mercadoria, como se estivéssemos novamente frente a oposição entre Estado e mercado. Por isso não é apenas anedótica a descrição do seu território como uma “área federal”. Ela aponta, justamente, para essa singularização étnica, emancipação política, excepcionalidade jurídica e soberania territorial.

O território também é um fenômeno imaterial e simbólico, ainda que tramado sobre um suporte e sob constrangimentos materiais. Ele é constituído pelas *relações* entre agentes, agências, expectativas, memória e natureza. Todo elemento, físico ou histórico, que entra na sua composição passa pelo crivo de um processo de simbolização que os

desmaterializa, ao mesmo tempo que, por outro lado, a entrada de novos elementos provoca rearranjos no conjunto. No caso do Mocambo, tais conhecimentos e práticas mesclaram à experiência específica, acumulada ao longo das gerações anteriores, as experiências conhecidas apenas indiretamente, como a indígena, e outras ainda, apenas idealizadas, projetos ainda por serem experimentados, como o da roça coletiva. Modelos que se apresentavam aos “remanescentes” na orientação do seu projeto de territorialização e que nos permitiam reconhecer na intervenção sobre o espaço um modo privilegiado de gestão do social (Vant, 1986).

Isso permitiu observar como o processo de territorialização do Mocambo implicou em um complexo jogo de *modelização e especificação*. Porque se os modelos de que o Mocambo dispunha o aproximavam de certas idéias abstratas e gerais e contribuíam para sua caracterização (a “área federal”, a “terra coletiva”, o “quilombo típico”²²) o território também deve ser visto como um *especificador*, que impõe às práticas sociais (e à sua análise) restrições e limites que dão caráter particular e especificam qualquer experiência social. O território exerce, então, a força de um constrangimento físico, técnico e ecológico; de uma qualificação categórica (as terras do Mocambo e não de qualquer outro grupo remanescente de quilombos); e de uma fronteira, que demarca os limites dentro ou fora dos quais certas práticas podem ser consideradas legítimas.

Ele é um “especificador” (Barel, 1986) na medida em que para descrevermos um determinado território, temos de sair do plano das generalizações para chegar ao plano em que a infinidade de variantes constituintes encontram um determinado *arranjo* nomeável, um arranjo em que os fatos geológicos, topográficos, climáticos e históricos, tantas vezes aleatórios, são sobrecarregados de sentido. Mas é um especificador também na medida em que está ligado à reificação na noção de identidade, por meio de sua projeção sobre o espaço.

Como chama atenção Handler (1994), ainda que o conceito de identidade tenha surgido para corrigir os usos reificados dos conceitos de cultura e nação, ele acabou por servir às mesmas naturalizações, muitas vezes apenas substituindo os termos anteriores, sem alterar nada na epistemologia que os sustentava. O processo de territorialização pode

²² Só a título de curiosidade, vale conferir um exemplo dessa modelização idealizadora na apresentação que o geógrafo Rafael dos Anjos (1999) faz dos mapeamento nacional de comunidades, onde oferece o croqui do centro do povoado do “Quilombo do Jamari” como “um exemplo de uma forma de organização espacial *característica* de uma comunidade remanescente de quilombos” (: 88 – grifo meu)

ser visto como um dos efeitos dessa naturalização, ao mesmo tempo em que como um de seus mais eficazes mecanismos, por meio do qual uma territorialidade formada por fluxos, trocas, sobreposições e empréstimos cede lugar a uma espacialidade definida pela solidez de um “dentro” e um “fora”. A noção de territorialidade, ampla, complexa e pouco afeita aos pressupostos contidos na noção de identidade, é reduzida a uma cristalização jurídico-administrativa. Tal mimetização entre *identidade* e *território* têm implicações políticas importantes, levando a práticas de exclusão pautadas em critérios substantivos, onde antes existia o compartilhamento de territórios vizinhos ou sobrepostos, administrados por meio de um complexo jogo de compensações entre laços rituais, de parentesco, de pertencimento e de alianças conjunturais. Estamos de volta, como em uma espécie de refluxo, da singularização – que implicou a descontinuidade com as práticas mais rotineiras de domínio político, ideológico, econômico e mesmo físico por parte das classes proprietárias locais – à modelização, que se impõe com a instituição de novos centros de autoridade e com uma gestão unificada, que voltam a exigir um espaço liso e homogêneo.

Por isso, a adesão ou não à “luta”, ao traduzi-se na linguagem local, pela oposição entre “se assumir” e “não se assumir”, travestiu-se, para parte do público externo – justamente aquele que não está diretamente envolvido com os embates locais e mais concretos – de um dilema racial, no qual estaria em jogo o preconceito, a baixa-estima e a auto-identificação, cedendo o raciocínio à força das palavras. Não foi, porém, a tomada de consciência da negritude que permitiu que se aderisse à luta, mas o contrário: a assunção do rótulo de negros vem traduzir simbólica e socialmente a adesão política àquele modo de luta e de organização social, aos novos mediadores, a uma nova organização institucional, uma nova relação com a memória e a um novo arranjo de autoridades. O discurso étnico e racial surge, nesse contexto, como o laço narrativo que liga os conflitos micro-políticos aos embates ideológicos macro-políticos, atribuindo-lhe novos sentidos que, porém, num movimento de retorno permanente, aos poucos alteram os termos dos embates micro-políticos.

Considerações Finais

Posições

Agora é possível voltar à categoria “remanescente de quilombos”, reconhecendo nela uma multiplicidade de sentidos e de níveis de significação, que dificilmente poderiam ser condensados em uma fórmula única e suficiente, ainda que eles freqüentemente sejam confundidos entre si.

Como *metáfora política*, a categoria surge carregada de toda uma história de apropriações simbólicas dos quilombos históricos, tomados como ícones de uma cultura negra e de uma resistência não só ao domínio branco, mas também ao domínio capitalista. Foi esse sentido metafórico – o quilombo tomado como figura de linguagem – que permitiu ao tema estender-se a situações locais, específicas e distintas entre si, histórica e politicamente distantes dos eventos originais. Em meio a diversas linhas de discurso sobre a memória nacional (e mesmo continental), o quilombo perde sua qualidade de índice de um evento histórico específico e passa a funcionar como uma metáfora para outras histórias e memórias, que assim são tramadas com fios de diferentes origens¹. Nesse sentido, o quilombo já havia dado origem a uma outra expressão, muitas vezes livremente assimilada à de “remanescentes” – ainda que originalmente ela tivesse um sentido bem mais amplo – os “quilombos contemporâneos”.

Como *evento histórico*, porém, o quilombo ainda constitui uma incógnita que em lugar de ser solucionada com o avanço das pesquisas, é aprofundada por elas. Aos poucos, o diligente trabalho dos historiadores vem trazendo à tona a complexidade de um fenômeno que, até a bem pouco tempo, se reduzia à referência totêmica de Palmares e seu líder, Zumbi. As pesquisas revelam que o uso do termo – segundo a linguagem própria dos séculos em que vigorou a escravidão – cobria um espectro largo o suficiente para cobrir desde minúsculos grupos nômades, até um complexo social feito à imagem de um Estado africano, passando pelas “casas de angu”, situadas em pleno centro da cidade da corte imperial. Os fenômenos historicamente registrados sob o termo “quilombos” formam uma

miríade. Mas, além desses, há os que não foram “registrados”, por uma série de razões que dizem respeito mais aos aparelhos de registro que a suas características prováveis, se a tomássemos do ponto de vista histórico-morfológico. A esses, não temos outra forma de acesso senão *memória*, o que impõe à investigação histórica a dificuldade de, alterando suas “fontes”, também alterar seus métodos e pressupostos. De qualquer forma, por sua riqueza, o ponto de vista histórico é aquele que menos condições apresenta em fornecer uma definição suficiente para os “remanescentes de quilombos”.

Como *categoria jurídica*, os únicos textos presentes nas legislações colonial e imperial, são também hoje os menos úteis, já que buscavam refletir, em uma fórmula sucinta, aquela vastidão de significados que lhes eram contemporâneos, chegando a uma definição negativa, que antes de descrever, apenas classifica. De forma ainda mais vaga, o texto recente e atualmente efetivo, do “artigo 68”, ao re-instituir a categoria “quilombo” em nosso ordenamento jurídico, invertendo-lhe o uso, agregou ao problema da sua falta de definição, o de um adjetivo ainda mais obscuro: “remanescentes”. Aparentemente tirado do senso comum, ele revela, no entanto, forte parentesco com outra situação classificatória igualmente problemática, como a dos “índios” pouco “etnológicos”. Essa é uma pista de investigação sobre a sua forma de produção e suas implicações, mas não ajuda a avançar em uma maior precisão do termo.

Finalmente, como *categoria antropológica*, a delimitação do termo sofreu das pressões impostas pelo diálogo com os campos anteriores, do que resultou uma formulação “operacional” que, antes de trazer o tema para o campo das discussões “propriamente antropológicas”, optou por levar a teoria antropológica ao campo social. A posição dos antropólogos nesse caso, é bem difícil, na medida em que, forçados à coerência teórica, buscam esvaziar sua formulação dos conteúdos substantivos (grupo étnico, auto-atribuição), mas ao a “operarem”, voltam a preenche-la com os conteúdos que lhe são apresentados pelo campo social em luta, sem que isso, em geral, possa ser problematizado. A eleição da sua palavra como palavra autorizada, capaz de orientar a agência de nomeação por excelência, que é o Estado, impôs à reflexão antropológica os rigores do politicamente correto. Ou ela desvia sua atenção do problema e aborda o objeto *dado* do ponto de vista das temáticas formuladas no seu próprio campo (parentesco, religião, rituais, faccionalismo, cosmologias, regimes produtivos etc.), ou ela se mantém no contexto do

¹ Aproveito-me aqui da interessante analogia com o fenômeno da memória do holocausto, explorada no ensaio de Andréas Huyssen (2000).

diálogo (laudos, relatórios de campo, pareceres etc.), abordando o tema sem poder fugir ao “operacional”, sob o risco de alimentar os ânimos reacionários, que vêem com maus olhos a ampliação do rol de sujeitos de direitos, em especial no campo fundiário. Os dois fazeres são legítimos, é claro, e nada impede que os antropólogos, entrando e saindo dos diferentes contextos de produção discursiva, dêem conta de ambos. Mas sempre há uma terceira opção, no caso, a de fazer uma coisa pensando estar a fazer outra. O “operacional” desliza, então, do contexto de diálogo com os outros campos discursivos para ser usado como categoria da própria prática antropológica que, ao aceitar o objeto na forma de sua própria auto-representação, pouco ultrapassa o empirismo. Nesses casos, pode ocorrer, por exemplo, que a “etnicidade” seja pensada como “instrumento de luta” dos próprios grupos e não como categoria analítica do antropólogo, que deveria estar a descrever tais lutas.

Diante desse painel, parece útil que o trabalho antropológico, em seus diálogos internos à disciplina, tome como *objeto de análise* não os próprios objetos socialmente dados (e a “definição operacional” faz parte desse *socialmente dado*), mas justamente o conflituoso conjunto de práticas e agenciamentos que tem na definição da categoria “remanescente de quilombos” sua origem e na aplicação dela sobre a realidade, o seu fim (finalidade). Para isso não basta descrever os debates intelectuais e políticos em torno da sua definição, nem descrever como é, objetivamente, uma “comunidade” oficialmente reconhecida como “remanescente de quilombos”, mas perseguir o processo que leva de um ponto ao outro, o que temos chamado de *processo de identificação*.

Ainda que não existam muitos trabalhos sobre essa perspectiva, ela é uma preocupação corrente hoje nos meios antropológicos que têm vivido mais de perto a questão do diálogo com os campos jurídico, administrativo e político. Há mesmo consideráveis avanços no sentido de fazer com que o papel da antropologia, nesse contexto, não se limite apenas à *tradução* da perspectiva dos grupos sociais nos termos do idioma jurídico dominante, mas imprima uma real marca de *diálogo* a essa relação, ao contaminar esse idioma com certos falares subordinados, forçando um descentramento em sua posição realenga.

Tendo partido dessa experiência e do amadurecimento dos debates travados nesse campo, esta pesquisa pretendeu contribuir na delimitação do *processo de identificação* como um “objeto” propriamente antropológico, isto é, como de um conjunto regular de eventos e relações que pode ser objetivado a fim de interrogar casos particulares. Ao tomá-lo dessa forma, ganhamos autonomia com relação aos procedimentos “operacionais”, para nos perguntarmos quais são as contribuições específicas que o tema dos “remanescentes”

traz para a reflexão antropológica mais ampla. Especificamente, focamos nossa atenção sobre o debate com certos aspectos críticos das teorias sobre a etnicidade. Na análise dos processos de identificação do Mocambo e dos Xocó, esse debate aponta para duas problemáticas insuficientemente contempladas nas análises que enfatizam exclusivamente a dinâmica do “interétnico”.

A primeira, é sobre como tais *processos de identificação* não são apenas condicionados, mas constituídos por agenciamentos discursivos e rotinas de rotulação modelizantes, que enquadram as singularidades dos grupos em grades classificatórias de natureza jurídico-administrativa, segundo um rol de identidades pré-delimitadas que, só posteriormente, passam a ser assumidas, isto é, auto-atribuídas. Nesse caso, estamos no plano da objetivação dos sujeitos pelas práticas classificatórias. A segunda, que aponta para o pólo oposto do problema interétnico, é sobre a forma pela qual os sujeitos experimentam, incorporam e produzem sentido, em meio ao jogo de singularização e modelização. Se toda singularidade tem de ser enquadrada para ser “oficialmente reconhecida”, o próprio reconhecimento e seu modelo são submetidos a recontextualizações do ponto de vista desses grupos a partir de uma grande variedade de mediadores, de trocas de experiência, de redes culturais e de dinâmicas próprias (históricas e/ou interétnicas). Re-introduzem com isso, no espaço liso que tais práticas classificatórias pretendem criar, novas rugosidades singularizantes, em um movimento de mão dupla. Estamos no plano dos processo de subjetivação.

Essa etnografia esteve marcada por essas duas questões, procurando investiga-las empiricamente. A seguir situaremos a ambas no quadro teórico da etnicidade para, depois, reunirmos algumas das contribuições dos capítulos anteriores no sentido de avançar sobre tais problemas.

Reposicionamentos

A contribuição de Fredrik Barth na definição de “grupos étnicos”, essencialmente política e relacional, está firmemente fixada no campo da antropologia brasileira. Mas, apesar disso e de continuar sendo a orientação analiticamente mais produtiva sobre o tema, as questões relacionadas acima e a própria etnografia apontam para algumas limitações importantes, que se traduzem em duas críticas mais específicas.

A primeira surge do debate com uma crítica do próprio Barth ao “costume dos antropólogos” tratarem a constituição dos grupos étnicos apenas da perspectiva da “paz colonial” e da administração externa (Barth, 1976: 20-22), porque essa insistência

prejudicaria as interpretações dos sistemas tanto pré quanto pós-coloniais. Segundo Barth, a realidade colonial impõe regras totalmente externas à vida fundada localmente, além de reunir sob a mesma categoria, a mesma administração e as mesmas regras de conduta uma variedade muito grande de grupos, de forma que, ao aproximá-los, independentemente de seu entendimento recíproco, gera uma situação totalmente artificial. As mudanças na política mais ampla, a que esses grupos estão sujeitos sob o poder colonial, alteraria profundamente os mecanismos pelos quais se conservam as unidades étnicas, não permitindo avaliar com maior precisão os seus mecanismos de mudança cultural e manutenção e perpetuação das unidades étnicas.

Nesse ponto Barth trata da relação colonial como uma situação pontual e restrita, não generalizável e por isso, necessariamente fora de sua construção teórica. Essa exclusão faz pensar num posicionamento antropológico *primitivista* (Clastres, 1980), que gostaria de descrever a interação dos grupos independentemente de “fatores externos”, como numa busca das dinâmicas “puras” ou “autênticas”, independentes das interferências ocidentais². Trata-se de uma limitação na aplicação do procedimento “interacionista”, que não leva sua perspectiva relacional às últimas conseqüências³, o que implicaria incorporar a presença institucional do Estado (colonial ou não) como mais uma variante desses sistemas poliétnicos, como mais um entre os fatores de mudança de identidade, ou de constituição de sistemas de estratificação.

A segunda crítica parte dos antropólogos que, mantendo-se sob uma perspectiva “pragmatista”, recuperam, porém, parte da chamada perspectiva “primordialista”⁴. As críticas de Keyes (1976) e Galaty (1982), por exemplo, argumentam que, se os movimentos de ressignificação e mesmo de adoção e empréstimo de atributos identitários (sejam eles elementos de cultura ou de origem comum) são situacionais e dependem de decisões estratégicas, a possibilidade de produzir significados aceitáveis a partir deles não depende apenas das próprias situações e indivíduos, mas de algum conjunto que transcende a eles. Mesmo os autores interessados primariamente na diferenciação estrutural dos

² Postura que está relacionada a um biologismo de fundo, expresso no item final do seu texto, em que trata da “evolução cultural” dos grupos étnicos e do seu “modelo de interdependência”, ambos sustentados em apenas duas variantes: ecológica e demográfica.

³ Na análise de Goffman, por exemplo, as identidades produzidas na interação imediata entre os indivíduos, não podem ser pensadas fora de seu contexto, que não é formado apenas do conjunto das interações, mas por estruturas institucionais tão sólidas e intervenientes sobre essas interações como o manicômio, a prisão e o convento (Goffman, 1999)

⁴ Para uma apresentação desse dualismo teórico, cf. Morin (1993)

grupos étnicos, afirma Keyes, na prática empregam algum “dado” cultural para definir sua natureza, como é reivindicado pelos próprios grupos observados. Da mesma forma, mesmo naquelas “perícias” ou “laudos” destinadas ao “reconhecimento oficial” de “remanescentes” que reivindicam a presencialidade de suas identidades e seu caráter eminentemente político, as considerações acerca da cultura material, da memória, da história documental e, mais substancialmente ainda, da cor de pele, não são descartadas. Em ambos os casos, tais dados estariam presentes nas etnografias apenas como parte das representações nativas, mas ao final, acabam por alimentar a própria interpretação antropológica sobre a consistência sociológica dos grupos.

Esse desajuste tem levado a uma retomada da reflexão sobre o lugar da cultura nos fenômenos étnicos (Poutignat e Streiff-Fenart, 1997), cujo desdobramento mais representativo⁵ para os debates a que o tema dos “remanescentes” dá lugar, está no que opõe o *político* ao *simbólico* (: 125). De um lado desse debate estariam os que perguntam *porque as pessoas escolhem traços étnicos para organizar a competição* (etnicidade como variável do comportamento político); de outro, os que perguntam *como funcionam os processos de diferenciação e identificação étnica* (política como variável do comportamento étnico). Essa oposição é resumida na fórmula de Cohen (1974), que contrasta – ao mesmo tempo em que assume posição – o interesse por *o que as pessoas realmente fazem* ao interesse por *o que elas pensam ou dizem que fazem*. O risco dessa postura está em perder a dimensão integral desses processos. Ao promover a palavra do antropólogo em detrimento da palavra nativa, há uma naturalização e generalização da racionalidade do próprio observador sobre toda e qualquer situação observada⁶. Como já

⁵ Um outro desdobramento, resulta na busca de uma espécie de freio teórico às abordagens situacionais, na tentativa de recuperar o papel dos *conteúdos culturais*, que teriam sido totalmente descartados (Poutignat e Streiff-Fenart, 1997: 131). Essa seria, entretanto, segundo esses comentadores, uma crítica infundada. A exigência em se “considerar apenas o aspecto socialmente efetivo das diferenças culturais” (: 131) não levaria a desconsiderar o próprio conteúdo cultural, já que, para Barth, “é precisamente na identificação de determinados traços culturais como marca de sentido de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras...” (: 132). Cabe acrescentar, porém, que o fundamental do problema não parece estar nos *conteúdos culturais*, mas no retorno ao debate em torno do papel mais atuante/ estruturante ou mais atuado/ estruturado da cultura nesses processos.

⁶ Ao estabelecer como núcleo da definição de etnicidade a noção de *adscrição étnica*, Barth a define como toda atribuição categorial “que classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica e mais geral, *supostamente* determinada por sua origem e formação” (Barth, 1976: 15, grifo meu). O “supostamente”, nesse caso, é o recurso retórico que busca manter uma distância *realista* com relação às formulações nativas, *supondo*, por sua vez, uma realidade subjacente às distorções da ideologia nativa (não só o comportamento efetivo).

vimos Paul Veyne (1987) afirmar, a vontade de desmistificação do mito está ligada a uma postura que supõe poder descobrir, sob as deformações da narrativa mítica, uma realidade original e última, sem se dar conta que o próprio mito consiste em uma realidade social, que deveria ser incluída na análise daquilo que *efetivamente acontece*.

A abordagem simbólica, que estaria situada no pólo oposto ao da abordagem política, tam pouco nos livra desse risco. Como chamou atenção Bensa (1998: 63), o recurso ao simbólico, que viabiliza a vontade do antropólogo em transcender os particularismos etnográficos, pode ter por custo isolar os menores gestos e reduzir a complexidade local para esmagá-los sob a lógica pré-fabricada dos grandes significados supostos. A confusão aparente dos significados singulares seria superada, então, pela fusão de tais significados num todo significante homogêneo, como se a sociedade se exprimisse por uma única só voz, “sem que nenhum de seus membros jamais falasse em seu próprio nome, numa época dada, a partir de uma posição precisa”. A ambição das generalizações que informa esse uso do simbólico e leva a desconhecer, na expressão de Veyne, a *heterogeneidade dos mundos de verdade*, faz “a economia do exame *in situ* das declarações indígenas” (Bensa, 1998: 70) justamente para torna-la expressão de uma “cultura” homogenia e imóvel, expressa por seres sem espessura, de comportamentos automatizados. Novamente a palavra é roubada ao nativo.

Proposições

Identificação como senso prático estatal

Para nos aproximarmos etnograficamente da primeira crítica, descrita acima, será útil retornar aos debates realizados sobre o tema dos remanescentes que quilombos e a um interessante consenso registrado em um deles: o de que *o étnico não se opõe ao nacional* (Almeida, 1998: 54). Apesar de, efetivamente, essa idéia negar uma forma corrente apresentar o tema⁷, ela foi aceita por um público bastante ativo e variado, composto de profissionais do direito, antropólogos e militantes dos movimentos sociais, sem nem

⁷ Exemplo disso são as reações ao uso da expressão “*povos*” na Constituição Federal brasileira de 1988, assim como nos documentos finais da Conferência Mundial contra o Racismo, em Durban, África do Sul, em 2001. Na literatura internacional recente a oposição entre étnico e nacional é exemplificada por autores tão distintos quanto Samuel Huntington (1997) e Stuart Hall (1999) e no relato de experiências tão próximas quanto as latino-americanas, reunidas em Assies, Haar e Hoekema (eds., 2000). Ela está até mesmo em um texto do próprio Almeida, quando este afirma que “a emergência do dado étnico” marca “sobretudo uma política das diferenças face a outros

mesmo ser comentada. Esse consenso é bastante revelador: ele não se deve a uma suposta autonomia das lógicas étnica e nacional, mas pelo contrário, ao fato do rótulo étnico, ao menos no caso dos chamados “remanescentes” (e isso é válido também para os indígenas), ser impensável sem referência à sua relação com o ordenamento jurídico nacional. É isso que a expressão sucinta de “etnias federais” parece querer chamar atenção. É isso também que estabelece a necessidade – conforme formulada por Pacheco de Oliveira (1998) especificamente para o tema indígena – de refletir mais detidamente sobre o “contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos”, abandonando a sua caracterização abstrata e genérica para situá-lo mais precisamente como parte de um “quadro político preciso” (: 54). Isso implica em uma mudança substantiva com relação ao tipo de abordagem que já vinha sendo feita no âmbito da “teoria da fricção interétnica”⁸.

Ainda que os mecanismos de contrastividade, centrais à definição das fronteiras étnicas, continuem descrevendo um aspecto fundamental à constituição desses grupos, eles já não podem resumir a dinâmica observada na produção social dos chamados “remanescentes”. As formas e processos pelos quais esses grupos se identificam e são identificados devem fazer referência aos quadros classificatórios, aos ordenamentos jurídicos e às formas de nomeação oficial, práticas e agenciamentos de alcance muito mais amplo, que envolvem simultaneamente diferentes escalas e atores, regras legais extra-locais e mesmo extra-nacionais e um campo de saber autorizado. Nesses casos, não há mecanismos *pré* ou *não-coloniais* a serem descritos.

É nesse sentido que o próprio termo “identificação” não é inocente. De forma semelhante ao que ocorreu com o termo “remanescente”, ele também surge nas falas e textos quase como uma expressão de senso comum, que designa uma ação necessária. Essa aparente simplicidade não deve esconder, porém, a história que ele carrega e traz para dentro da “questão quilombola”, dando-lhe um outro nível de profundidade histórica. A “identificação” surge como um procedimento administrativo necessário (sem que para isso

grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do estado” (1998: 52), ainda que não qualifique este como *nacional*.

⁸ Apesar de não dar consequência teórica a essa idéia, Cardoso de Oliveira (1978 [1960]), por exemplo, permite observar que, ao analisar o papel dos Postos Indígenas no “processo de assimilação”, a onipresença da contrastividade com o branco deveria ser subordinada à análise da relação entre a *identificação* indígena e o acesso a bens restritos, que só poderia ser alcançado por meio da unidade local de uma agência estatal com funções não só administrativas, mas também classificatórias, responsável exclusiva pela própria identificação dos indivíduos e grupos. Era essa estrutura institucional, garantidora da “proteção” e da “assistência” (por mais precárias que fossem)

precise ser justificado teoricamente – ou melhor, mesmo que isso negue toda teoria disponível) justamente porque emerge de um *sensu práctico* estatal, conformado no trato das questões relativas à terra e à população. Uma longa genealogia liga os atuais processos de identificação, pós-1990, aos processos pós-1970 e, estes, aos pós-1870, quando os últimos aldeamentos estavam sendo extintos. Em todos esses momentos, o Estado, em função de mudanças no seu ordenamento jurídico, relativas à distribuição e restrição de direitos, acionou um corpo de técnicos para, simultaneamente, discriminar terras e avaliar o estado cultural de seus habitantes, de forma a determinar a desigual distribuição de direitos entre eles.

Em 1870, procedia-se ao trabalho de viabilizar a aplicação da lei de terras de 1850, abrindo terras novas, demarcando as já abertas e regulando o acesso às suas parcelas, como forma de apropriar-se desse novo capital que era a propriedade fundiária, em substituição ao capital escravo. Em 1970, buscava-se ordenar (“identificação fundiária”) a ocupação dos espaços incorporados pela abertura de novas rodovias que aprofundavam a penetração territorial, abrindo novas terras ao mercado, novamente em detrimento dos pequenos ocupantes, tendo em vista o aproveitamento dos financiamentos internacionais, voltados especificamente para o cadastramento e titulação de terras (Linhares, 1998: 142-149). Em ambos os casos surgem procedimentos de “identificação” do “estado cultural” das populações indígenas situadas nessas terras, no primeiro momento, para eliminar sua forma particular de apossamento, no segundo, para circunscrevê-la a limites precisos, liberando as restantes para o mercado (Almeida, 1995b). Assim, nos anos de 1970, a “identificação” seria importada, da política fundiária pela política indigenista (FUNAI), como uma fase específica e formalmente estabelecida do procedimento administrativo, de “reconhecimento” de um grupo (ato classificatório associado a outros atos oficiais relativos à prova ou à autenticação judicial), simultânea à atribuição de um território ao grupo (Lima, 1998). Além disso, a associação entre grupo social e território como um ato da rotina administrativa implicou também na criação de um novo corpo de especialistas, dedicados ao trabalho de identificação: os antropólogos, cujo lugar ao lado dos técnicos fundiários havia sido aberto desde as discussões acerca das “áreas culturais” no momento de definição do Parque Indígena do Xingu (*idem*).

que sustentava a manutenção e mesmo o reforço da identidade indígena entre os Terena e Tukuna estudados.

É claro que a passagem de um século, a substituição dos engenheiros pelos antropólogos e a reforma do ordenamento jurídico na direção não de simplesmente eliminar, mas de delimitar posses (ainda que ambas tenham ocorrido); não de desconhecer, mas de reconhecer diferenças, faz muita diferença. Há porém uma analogia formal (ou mesmo homologia) entre esses procedimentos que, na sua permanência ao longo de um período tão extenso e na forma particular de reunir Estado, direitos, terra e diferenças culturais, conforma uma espécie de senso prático. É nesse sentido de senso prático que essa conformação dos procedimentos de identificação encontra correspondência com um outro conjunto de práticas cujo parentesco com os exemplos anteriores é, no entanto, menos linear: a “identificação criminal”, que surge do desenvolvimento de uma “polícia científica” no Brasil do início do século XX.

Em uma análise dos discursos e das práticas de identificação criminal voltadas para a prevenção e repressão da vadiagem na década de 1930, O. Cunha (1998) descreve os diferenciados “mecanismos de identificação”, de caráter civil e criminal, que foram objeto de diferentes políticas e instituições. Segundo a autora, a “*especialização da tarefa identificatória*” teria sido desenhada justamente por meio do diálogo entre técnicos da polícia científica e antropólogos, à época responsáveis pela *produção de classificações antropométricas*. Nesse contexto, a prática da identificação seria resultado do encontro de campos de saberes (o jurídico, o policial e o médico) que pretendiam uma expansão das técnicas de conhecimento da dimensão física e moral dos indivíduos e que intervinham no mundo social por meio de mecanismos específicos de “*produção de identidades*”. A “identificação” constituía-se como um *ritual de rotulação e de impressão da identidade criminal a certos indivíduos*, cuja soma permitiria refletir uma certa imagem do conjunto e da média dos cidadãos que compõem o país. A importância mais ampla da análise do processo de identificação criminal estaria, segundo a autora, na forma pela qual ele servia de ponto de contato entre os projetos de *individualização* e de *formação nacional* implementados pelo Estado.

Um primeiro aspecto a destacar, portanto, é que o *processo de identificação*, conforme buscamos delimita-lo nesse plano mais amplo (especialização e ritualização da prática de rotulação dos grupos sociais para seu “reconhecimento” e territorialização, por meio da identificação de um “território cultural”, definido por um corpo de especialista – antropólogos), não é estranho a nenhuma dessas práticas próprias ao trabalho de classificação que os aparelhos de controle e registro geraram para dar conta da diversidade da população. Ele pôde surgir de forma indiscutida e natural, tanto nos debates nacionais,

quanto em sua tradução prática no automatismo dos procedimentos adotados pelas autoridades no plano local, justamente por estar fundado nessa espécie de *habitus* estatal.

Identificação e singularização

Há uma duplicidade proposital nesse uso da expressão: ela também faz referência às dinâmicas locais de assunção de rótulos (étnicos) pelos próprios grupos. Essa duplicidade serve para destacar a forma integrada pela qual tais escalas do fenômeno devem ser lidas: para que as dinâmicas locais de identificação alcancem seu objetivo de assegurar direitos, por meio do reconhecimento oficial, elas não podem desconhecer as dinâmicas e métodos globais de identificação, operadas pelos aparelhos de Estado. De fato, como mostra a etnografia Xocó e Mocambo, tais *práticas de identificação*, próprias ao funcionamento do Estado, não só não são indiferentes aos *mecanismos locais de identificação*, como há um estreito diálogo entre eles. O processo de identificação cruza essas escalas, permitindo que os grupos reflitam sobre as possibilidades e constrangimentos contidos naquelas práticas estatais, mas também, por uma espécie de “efeito de teoria” (Bourdieu, 1982), adotem como seus, ao menos em parte, os modelos estereotipados que descrevem como os grupos, identificados segundo determinados rótulos, “devem ser” (expressão que facilmente desliza da hipótese à suposição e desta à imposição). Passamos, então, da pergunta sobre o *porque as pessoas escolhem traços étnicos para organizar a competição* à pergunta sobre *como funcionam os processos de diferenciação e identificação étnica*, como planos distintos, mas imbricados, do mesmo problema. A *ação* e a *significação* não podem ser compreendidas separadamente, nem podem ser abstraídas diretamente de qualquer universo simbólico descarnado: a palavra deve ser restituída ao nativo para que ela multiplique as perspectivas que devem estar em jogo na descrição etnográfica, de forma que o interesse pelo que as pessoas *realmente fazem* não se oponha ao interesse pelo que elas *pensam ou dizem que fazem*.

Mas tomar o processo de subjetivação como outra dimensão do processo de identificação também implica em uma mudança substantiva na análise da etnicidade exclusivamente centrada no fato interétnico. Quando Cardoso de Oliveira (1976 [1971]⁹), apóia-se na distinção de Erikson entre *identidade* e *identificação*, essa apropriação tem a

⁹ A pertinência do texto sobre “identidade étnica, identificação e manipulação” para nossa discussão está tanto no fato dele ser o texto em que a expressão “identificação” é mais explicitamente tematizada, quanto no fato de representar o momento em que o autor busca

função apenas de destacar a importância de se pensar a identidade “em processo”. Ela deixa de lado, porém, o que da noção poderia contribuir para colocar o problema em outros termos, para além da “contrastividade”, vista pelo autor como a “essência da identidade étnica”. No uso da expressão *identificação* feita por Erikson (1959, em especial p. 110 a 121), ao contrário, a contrastividade é tão importante quanto a eleição de um modelo idealizado e posteriormente assumido intimamente como parte do próprio ego. Os “mecanismos de introjeção e projeção” estão na base do que Erikson distinguiu como a “formação de identidade”, mas antecedendo-a, ao mesmo tempo em que, de certa forma, se opondo a ela: a *identificação*, nesse caso, seria uma *singularização que se distancia do modelo que lhe serviu de base e ponto de partida*. Trata-se de uma noção, portanto, essencialmente *relacional* mas não apenas *contrastiva*. Nesse mesmo sentido, é fundamental lembrar que Freud (1972 [1921]: em especial p.133 a 139) também utilizou a noção de “identificação” justamente como uma alternativa à de “imitação”, como forma de evitar a simplicidade e o aspecto voluntário sugerido por esta última, incapaz de contemplar os mecanismos ligados à produção da subjetividade. A identificação em ambos os casos passa pela *adoção e ressignificação dos modelos de comportamento e imagens-de-si*.

É temeroso, porém, trazer essa reflexão do campo da psicologia diretamente para a análise antropológica. Já não é possível trabalhar com os grupos sociais como unidades, como indivíduos coletivos, quando a própria unidade dos indivíduos já não mais se sustenta. É justamente essa suposição – fundada em um persistente senso comum do discurso acadêmico (Handler, 1994: 30), ao qual as abordagens fundadas na contrastividade não fogem – que leva à formulação desse dilema entre *ação e significação, política e simbolização*, em termos de uma “manipulação de identidades”, como Goffman (1983) a descreveu: um *continuum* que leva da representação mais “sincera” (quando o papel desempenhado é tão interiorizado que se torna uma espécie de “segunda natureza”) até a representação mais “cínica” (quando o papel é desempenhado com máxima exterioridade, em função de um cálculo relativo ao lucro individual ou à harmonização com a demanda do público). As formulações sobre a “manipulação da identidade” em contextos interétnicos também tomam sujeitos e grupos dessa forma, como unidades

incorporar as reflexões de Barth às suas proposições teóricas e que terão larga repercussão em trabalhos posteriores, seus e de outros antropólogos brasileiros.

móveis que correm sobre um fio único que vai do sincero (significação, simbolização) ao insincero (ação, política).

Mas é o próprio Goffman que chama atenção para os limites dessa construção (sem, no entanto, conseguir sair dela, pelo fato de manter-se sob o postulado de uma unidade do ego): tais pólos seriam apenas ideais, já que, na prática, há uma permanente oscilação do indivíduo entre eles (melhor seria falar em uma “balcanização dos cérebros” – Veyne, 1987: 57). Assim, a mãe mais convencida do seu papel de mãe, explica o autor, mesmo assim pode objetivar as obrigações e representações públicas a que ela é obrigada no papel de “boa mãe”, da mesma forma que, mesmo o manipulador mais consciente das técnicas de manipulação, para desempenhar convincentemente o seu papel, deve se deixar absorver por ele ou acaba convencido pela própria eficácia da representação (Goffman, 1983), como acontece ao feiticeiro com relação à e sua magia (Lévi-Strauss, 1975).

Dai a importância, nessa etnografia, da descrição dos mecanismos de assunção étnica que vimos sendo gerados tanto entre os Xocó quanto no Mocambo. O impacto da 13ª. Assembléia Indígena na trajetória Xocó não se deveu à função prática e política do reconhecimento oficial, que naquele momento já havia sido firmado, nem tanto em função da consagração pública do grupo que, como vimos, dependeu principalmente do trabalho midiático da diocese de Própria, anterior e provocador do próprio reconhecimento oficial. A sua importância esteve justamente no trabalho de converter o sentido que a expressão “assumir” tinha no contexto local: de simples adequação formal ao modelo imposto (imitação), à produção de uma nova subjetivação coletiva, de grande impacto emocional. Da mesma forma, o fato da instituição de uma memória para o Mocambo ter dependido de um forte investimento narrativo, não implica supor que isso fizesse dessa memória um *artefato mais artificial*. Pelo contrário, aos “mocambeiros” parecia que, depois de tanto trabalho de investigação e adequação lógica, o resultado só poderia ter chegado a uma “verdade” sobre sua origem e sua posse do território reivindicado, que dá ao grupo uma identidade independente dos Xocó e das fazendas. Foi isso que permitiu que eles e seus mediadores desconhecem as suspensões epistemológicas e metodológicas do laudo antropológico oferecido, para ficarem com a síntese de uma narrativa, montada com a ajuda dele, mas também apesar dele. Em ambos os casos, dos Xocó e do Mocambo, a instituição de uma memória faz a passagem de um plano de *identificação* a outro: objetivação e subjetivação, modelo e singularização.

Contínuo, descontínuo

A forma mais ampla de tradução do jogo entre singularidade e identificação esteve, nessa etnografia, na descrição das sucessivas passagens do descontínuo ao contínuo e vice-versa. Passagens entre as famílias Xocó e do Mocambo, entre os Xocó e os Kariri-Xocó, entre o Mocambo e o Ranchinho, assim como no interior de cada um desses grupos e entre eles e suas imagens projetadas sobre o passado. Passagens que desenharam as diversas e conversíveis linhas de segmentação que cortam os grupos em diferentes sentidos.

A reconstituição das negociações em torno da identificação dos Xocó, ao final dos anos de 1970, permitiu, com excepcional clareza, problematizar a passagem do descontínuo ao contínuo que instaura o grupo. As sucessivas “descobertas” dos índios da Ilha de São Pedro, permitiram destacar como a assunção da identidade foi mediada por diversos agenciamentos que não foram experimentados como contínuos por sua população. Além dessa descontinuidade do próprio processo de assunção do rótulo, o trabalho missionário teve de superar a descontinuidade material da “memória cabocla”: a recolha da memória da Ilha de São Pedro foi feita principalmente entre os velhos que já não mais moravam na Caiçara; a guarda de uma efetiva memória das tentativas de reconquista da Ilha pelo velho Inocêncio Pires foi encontrada não na Caiçara, mas entre os Kariri-Xocó; finalmente, havia também a descontinuidade das memórias até mesmo entre os mais velhos e os mais novos que coabitavam a Caiçara.

Mesmo assim, a continuidade era suposta e postulada a partir do fato menos evidente dos chamados “caboclos” ocuparem o mesmo espaço que os chamados “índios” dos séculos precedentes, conforme documentado pela história indígena. O fato histórico, porém, precisou ser mediado por uma série de agenciamentos: reveladores para os índios, subversivos para os fazendeiros e pedagógicos para os missionários. Se a *descontinuidade* era produzida por uma política deliberada de silenciamento de qualquer traço de memória indígena, ou mesmo “cabocla”, por parte da poderosa família de proprietários, a *continuidade*, por sua vez, foi diligentemente produzida pelo trabalho missionário, que colheu histórias e documentos, organizou-os em cronologias, conectou-os com os cacos de memória disponíveis e, com o apoio de antropólogos e advogados, instituiu uma narrativa Xocó.

Nos capítulos seguintes, o tema do contínuo a partir do descontínuo passaria a servir como motor da análise do Mocambo. Em primeiro lugar, em sua relação com a própria população indígena. Ao começarmos por uma leitura detida de algumas fontes censitárias e de suas categorias classificatórias, pudemos projetar historicamente a suspeita

sobre a *descontinuidade* que no presente particulariza aquelas populações, ao observarmos a plasticidade de suas “qualidades” e de sua relação com o jogo entre subordinações e liberdades relativas às autoridades locais. Mais adiante, retomando o fio da narrativa dos acontecimentos contemporâneos, vimos que a própria instituição do grupo do Mocambo passou por um ambíguo processo de reflexão sobre tais relações que os unia e separava dos Xocó: a mescla de famílias, o compartilhamento de lembranças, a transmissão de uma determinada experiência de luta e, enfim, as estratégias identificatórias comuns. Essa plasticidade de fronteiras transformar-se-ia em um problema político-administrativo para as agências de mediação e do Estado que, por suas próprias razões, precisavam instituir com clareza a fronteira étnica.

Finalmente, seguindo o problema em seus sucessivos desdobramentos, passamos a observar de que forma, depois de instituída a descontinuidade com os Xocó, o Mocambo teve que constituir suas próprias continuidades no tempo e no espaço. Novamente vimos que foi o território o eixo dessa construção, assim como também o crivo de suas descontinuidades internas no presente: no interior da memória comum, da vizinhança, do parentesco, dos projetos sociais e políticos, abria-se uma descontinuidade fundamental, que seria traduzida pela dicotomia entre os “de dentro” e os “de fora”, dos que “se assumem” e dos que “não se assumem”.

Tal destaque dado ao problema do contínuo a partir do descontínuo no tempo e no espaço, refletiu tanto uma opção analítica quanto uma imposição do campo etnográfico. Essa era uma problemática viva para os próprios atores sociais, que assim tematizavam, à sua forma, os fundamentos kantianos da identidade. O que dependeu da opção analítica foi trabalhar com a riqueza de opções a que essas negociações pareciam abrir, a cada momento histórico, para os diferentes grupos. Em lugar de perceber-las como vacilações de um percurso que já estava, de alguma forma, pré-determinado (a “etnia em si”), o esforço foi por revelar o quanto de trabalho social foi investido em cada opção assumida e como, depois de assumida, justamente em função do grande trabalho social investido, elas se apresentavam aos próprios atores como uma “necessidade”.

História, memória e silêncio

Esse trabalho social assumiu a forma, não única mas principalmente, de um árduo trabalho de pesquisa documental e investigação memorial, realizado por pessoas letradas e iletradas, debruçadas sobre arquivos ou sobre suas próprias lembranças e a de vizinhos, parentes, amigos. Nesses últimos casos, como historiadores que se dedicam a decifrar uma

biblioteca caótica de livros sem lombadas ou títulos. A descrição do *processo de produção de uma memória* foi a forma pela qual a investigação etnográfica traduziu parte daqueles debates em torno do político e do simbólico, da ação e da representação, formulados no debate sobre o fenômeno étnico. A relação dessa memória com as narrativas históricas disponíveis, as suas disputas e incoerências internas, o seu trabalho de recuperação e narração das lembranças, o surgimento de especialistas locais, as suas formas de registro e recuperação, assim como sua forma particular de “convencionalização”, apontam para um caminho de superação daquelas dicotomias.

Nos trabalhos centrados no “contraste”, o tema da memória é pouco explorado e mal definido: ou se pergunta sobre a história (pensada como objetiva) dos grupos, geralmente na forma de introduções históricas que pouco problematizam as fontes ou a própria suposição de uma continuidade dos grupos ao longo do tempo; ou se insiste na natureza ideológica da memória, trabalhada apenas em função de sua dimensão faccional¹⁰.

A memória é um elemento central no *processo de identificação* dos chamados “remanescentes”, em função do “reconhecimento oficial” eleger, como seu traço identitário “primordial”, suas *marcas de origem*. Por meio dessa característica dos mecanismo de identificação, a história, como a cultura, mais que um tema, torna-se um “objeto” de reflexão dos grupos, que dessa forma se impõe ao pesquisador. A esses grupos só é permitido existir na medida em que ganham “valor histórico” ou “cultural”, da mesma forma que seus direitos só são reconhecidos enquanto direitos de “reparação histórica” ou “preservação cultural”. Isso se manifesta na prontidão com que os poderes públicos se interessam em instalar placas comemorativas e propor a criação de monumentos a Zumbi, “centros de cultura e tradição” e projetos de “turismo étnico” nas áreas de “remanescentes de quilombos”, antes mesmo de tomar qualquer providência relativa à regularização de suas terras ou à solução dos conflitos pela sua posse. Existir, simplesmente, não basta para que eles alcancem os direitos que imaginam (ou “descobrem”) ter. Obrigados a ser *históricos*, da mesma forma que *culturais*, tais grupos capturam a história e a cultura como

¹⁰ Novamente, o trabalho de Cardoso de Oliveira (1976: 13), poderia nos servir de exemplo dessa dificuldade, quando aborda aqueles que ele chamou de “casos limite” do fenômeno étnico: conjuntos de indivíduos que, na falta de um grupo étnico de referência, apelam à sua própria história para se representem como categoria étnica (que ele denomina de “remanescentes tribais”). A possibilidade da emergência de uma identidade étnica, nesses casos, afirma o autor, é proporcional à “consciência de sua história, ou à sua historicidade”. Apesar dessa observação, a “historicidade” – cujo sentido no texto aproxima-se ao de “memória coletiva” – não ganha qualquer valor teórico na reflexão sobre a identificação.

partes fundamentais de seu discurso sobre si mesmos e, dessa forma, as impõem ao pesquisador.

Por isso, da perspectiva da etnografia sobre os Xocó e sobre o Mocambo, o *estabelecimento de uma memória étnica*, não se limita a uma “tomada de consciência” da historicidade, ou ao preenchimento simbólico de um contraste culturalmente vazio. Ela se constitui como um fenômeno social capaz tanto de instaurar o grupo, quanto de fragmentá-lo, instituindo um processo tão complexo e etnograficamente relevante quanto o das “fronteiras étnicas”, às quais está relacionado, sem poder ser reduzido a um efeito ou reflexo delas. Entre as questões teórico-metodológicas assim suscitadas estão a vinculação entre memória social e gêneros narrativos, por exemplo, que revelam estilos próprios de relacionamento com o tempo e com os fatos passados, onde as cronologias podem ser substituídas por quadros de referência fundados em relações territoriais e familiares (Rosaldo, 1980). Estão também, sua vinculação com sistemas cerimoniais quando, não podendo manifestar-se em formas narrativas ou físicas evidentes, encontra seu caminho em meio às modulações cosmológicas e rituais mais profundas e íntimas ao grupo (Severi, 1996). Mas estão também as questões relativas ao silêncio sobre o passado e às dificuldades de instituir uma memória, por mais que isso pareça estratégico. Foi preciso tomar esse silêncio em sua positividade, para compreender que o próprio acesso à memória deveria ser mediado por uma análise da memória como fenômeno social e não apenas como fonte histórica ou recurso retórico. O silêncio precisava ser explicado, tanto quanto a memória, o que nos suscitou uma reflexão sobre o que chamamos, por falta de expressão mais adequada, de um *ethos*, que poderia ser estendido também à experiência Xocó. Só depois da reflexão sobre essa forma particular de se relacionar – ou deixar de se relacionar – com o passado, foi possível retomar o problema da memória em outros termos.

No Mocambo - pautado pelas etnografias de Rosaldo e Severi, assim como pelas tentativas de sistematização de Burke (1992) e Berteaux-Wiame (1988) - pudemos sugerir a distinção de um modo singular de organizar a narrativa do passado e mesmo de registrar e recuperar as lembranças, que chamamos de “memória territorial”. Por isso, trazer para o centro dessa discussão a noção de memória parece ser útil no encaminhamento do impasse trazido pela dicotomização objetivo/subjetivo: as *memórias* são construídas em meio a constrangimentos e estratégias sociais, mas também, em maior ou menor medida, diante de um conhecimento objetivo dos fatos passados. Parece ser com essa mesma preocupação que Pollak (1986) afirmava que, se o relato de vida (pensado como um condensado de uma história social individual) é suscetível de múltiplos modos de apresentação em função do

contexto no qual ele é realizado, do lugar de sua produção e do público a que se destina, essas variações não são ilimitadas. Como na reflexão sobre a etnicidade, há também uma inelasticidade no uso das memórias que não permite abandonar a referência ao mundo “objetivo” (na verdade, conforme é “objetivado”) em nome dos projetos. Impõe-se também a busca de uma coerência subjetiva: um fio condutor, um tipo de *leitmotiv* em cada relato de vida (idem). Além do exercício de desmonte dos efeitos retóricos que permitem construir as unidades que se narram a si mesmas (o “eu” do narrador ou o “nós” do grupo), é necessário também apreender em que medida esses efeitos produzem seus próprios efeitos, isto é, realidade social.

É nesse sentido que a dicotomia construída entre objetividade e subjetividade torna-se um obstáculo à apreensão dos processos sociais, já que em todos os relatos de memória ambas se impõem, tanto aos nativos quanto ao próprio pesquisador (quando se debruça sobre a palavra nativa, mas também sobre seu próprio trabalho). É nesse sentido que o trabalho do pesquisador forasteiro, de observação e descrição desse trabalho, de instituição de uma memória e uma identidade, não pode ser pensado como o desvelar de qualquer realidade mais profunda, como o desmascarar de qualquer ilusão ideológica. Ele é fruto do esforço de instituir uma narrativa convincente e o mais rica possível, sobre um outro esforço de instituir uma narrativa convincente: seu esforço de objetivação não é um esforço de destruição, mas de contrapeso, funcionando como a outra banda da algibeira que se põe sobre a cela, sem a qual o leitor perderia o equilíbrio durante essa viagem.

Bibliografia

- ABA. 1994. "Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais" Em *Boletim Informativo NUER*, n.1.
- Acevedo, Rosa e Castro, Edna. 1998. *Negros do Trombetas - guardiães das matas e rios*. Belém: CEJUP/UFPA.
- Adriance, Madeleine C. 1996. *Terra Prometida - as Comunidades Eclesiais de Base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas.
- Ahmad, Aijaz .1988. "A retórica da alteridade de Jameson e a 'alegoria nacional'" *Novos Estudos CEBRAP*, n.22, outubro. .
- Alexandre, J.-Michel. 1990 [1948]. "Introdução. Maurice Halbwachs (1877-1945)" Em M. Halbwachs. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Almeida, 1993 *Conflito e Mediação - Os Antagonismos Sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado - Volume I*. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UF RJ (tese de doutorado).
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1989. "Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflito" Em Hábette, J. e Castro, Edna (org.) *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1995. "Terras de Preto". Em *A Guerra dos Mapas*. São Luís
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1996. "Quilombos: sematologia face a novas identidades". Em *Frechal - terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN - PVN.
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1997. "Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida". Em *Quilombos em São Paulo, Tradições, Direitos e Lutas*. São Paulo: Governo do Estado.
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1998 . "Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida" Em *BIB*, Rio de Janeiro, n.45, 1º semestre de 1998.
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1999. "Os quilombos e as novas etnias". Em Sérgio Leitão (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais* (Documentos do ISA, n.5) São Paulo: Instituto Sócio-ambiental.
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 2000 . "Os quilombos e as novas etnias". *Revista Palmares*, n.5, Brasília.
- Amselle, Jean-Loup. 1987. "L'ethnicité comme volonté et comme representation: a propos des peul du Wasolon". *Annales ESC*, n. 2.
- ANAÍ-BA. 2000. "Eleições Municipais - Quadro Parcial dos Candidatos Indígenas Eleitos".

- Anderson, Benedict. 1989. *Nação e consciência Nacional*. São Paulo: Ática.
- Andrade e Treccani, 1999 *Terras de Quilombo* (mimeo)
- Andrade, Maristela de Paula. 1999. *Terra de índio – identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: UFMA.
- Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. 1999. “Distribuição espacial das comunidades remanescentes de quilombo do Brasil”. *Revista Humanidades*, n. 47, novembro, Brasília: UnB
- Aragão, Carlos Roberto Britto. 1997. *Propriá e sua região: apogeu, decadência e perspectivas*. Aracaju: UFSE/Núcleo de Pós-Graduação em Geografia (dissertação de mestrado).
- Arruti, José Maurício A. 1996a. *O Reencantamento do Mundo - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, 249f.
- Arruti, José Maurício A. 1997. *Mocambo de Porto da Folha - Parecer histórico-antropológico para o Projeto Quilombos - Terras de Preto (CETT / Ministério da Cultura - convênio n. E132/96-SE)*, 73f.
- Arruti, José Maurício A. 1999a. “A Árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. Em João P. Oliveira (org.) *A Viagem da Volta - Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- Arruti, José Maurício A. 2000. “Direitos Étnicos e Territorialidade: conflito e convergência entre indianidade” e ‘negritude’ no Brasil e na Colômbia”. *Revista Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre: UFRGS), ano 6, n. 14, novembro.
- Assies, Willem; Haar, Gemma van der; Hoekema, André (eds.). 2000. *The Challenge of Diversity - Indigenous Peoples and Reform of The State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis/CEDLA.
- Assunção, Luiz C. 1994. *Os negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social*. Natal: UFRN/CCHLA.
- Austin, J. L. 1980. *How to do things with words*. New York: Oxford University Press.
- Baiocci, Mari de N. 1983. *Negras de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo: Ática.
- Baiocci, Mari de N. 1995. “Kalunga: terra santa” Em E. C. O’Dwyer, 1995 (org.). *Terras de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA
- Bandeira, Maria de L. 1988. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense.
- Bann, Stephen. 1994. *As invenções da história - ensaios sobre a representação do passado*. Campinas: Unicamp.
- Banton, Michael .1979. *A Idéia de Raça*. Lisboa: Edições 70.

- Barbalho, Nelson. (1982-1988) *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história da agreste e do sertão*. 16 vol. Recife: Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- Barreto, Hênio. T. 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Rio de Janeiro: Dissertação. de mestrado, PPGAS - Museu Nacional-UFRJ.
- Barth, Fredrik. 1976 [1969]. "Introducción" Em Barth (org.) *Los grupos étnicos y sus fronteras - La organización de las diferencias culturales*. México: Fundo de Cultura Econômica.
- Bastide, Roger. 1971 [1960]. "Os problemas da memória coletiva". Em *As Religiões Africanas no Brasil*, vol.II.
- Bastide, Roger. 1973 [1967]. *Les Amériques Noirs*. Paris: PUF.
- Bastide, Roger. 1973. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Bateson, Gregory. 1980. *Vers une écologie de l'esprit - Tome II*. Paris: Ed. du Seuil.
- Batista, Mércia. 1992. *De caboclos da Assunção à índios Truká*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS - Museu Nacional-UFRJ.
- Baud, Michiel, Konings, K., Ostindie, G., Ouweneel, A. e Silva, pp.. 1996. *Etnicidade como Estratégia en América Latina y el Caribe*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Becker, Jean-Jacques (1996) "O handicap do a posteriori" Em Ferreira e Amado (org.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas.
- Becquelin, Aurore. 1993. "Temps du récit, temps de l'oubli". Em Becquelin et Mlimié (org) *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Sociétéd'Ethnologie.
- Benjamin, Walter.1987. Sobre o conceito de história. Em *Walter Benjamin Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- Bensa, Alban. 1996. "La memória de los lugares entre los kanaks de Nueva Caledonia ('La Gran Terra')". Em *Nueva Caledonia*. Chiapas: CESMECA.
- Bensa, Alban. 1998. "Da Micro-história a uma antropologia crítica". Em *Jogos de Escalas - A Experiência da Microanálise*. Rio de Janeiro: FGV ed.
- Benveniste, Émile (1976) "Da subjetividade na linguagem". Em *Idem. Problemas de lingüística geral*. São Paulo: Ed. Nacional / Ed. da Universidade. de São Paulo.
- Beozzo, Pe. José Oscar. 1999. "D. Helder Câmara e o concílio vaticano II". Em Zildo Rocha (org.) *Helder, o Dom - Uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- Bertaux, Daniel. 1980. "L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potencialités". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIX.
- Berteaux-Wiame, Isabelle. 1988. "Des formes des usages.Histoires des famille". *L'Homme et la Société. Reveu Internationale des Recherches et de Syntéses en Sciences Sociales*. n.90, ano XXII.

- Bloch, Marc. 1993 [1941] *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Libraire Armand Collin.
- Bobbio, Norberto. 1982. *O conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Bosi, Ecléa. 1979. "Memória-sonho e memória-trabalho". Em *Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos*. São Paulo: TAQ.
- Boudin, Max. 1942. Aspectos da Vida Tribal dos Fulniô. Rio de Janeiro: *Revista de Cultura*, ano 1, no. 3
- Bourdieu, Pierre .1989. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel.
- Bourdieu, Pierre. 1982. "Les rites comme actes d'institution". *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n. 43.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire. L'economie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "L'illusion biographique". *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 62/63.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Lições de Aula*. São Paulo: Ed Ática.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, J.-C. E Passeron, J.-C. 1999. "A construção do objeto". Em *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas*. Petrópolis: Vozes.
- Brandão de Castro, 1977. "Depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito". Brasília, Câmara dos Deputados (mimeo).
- Brandão de Castro, 2000 [1977a]. "O Nordeste e os religiosos". *Perfis Redentoristas*, n. 13.
- Brandão de Castro, 2000 [1977b]. "Elementos para entrevista à Revista Manchete". *Perfis Redentoristas*, n. 13.
- Brandão, Carlos R. .1977. *Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiânia: UnB.
- Brioschi, L. R. e Trigo, M. H. B. 1987. "Relatos de vida em ciências sociais: considerações metodológicas". *Ciência e Cultura*, 39 (7).
- Burke, Peter. 1992. "A história como memória social". Em *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa: Difel.
- Camacho y Restrepo (eds). 1999. *De Montes, Rios e Cidades: Territorios e Identidades de La Gente Negra en Colombia*. Santa Fé de Bogotá: F. Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropologia.
- Cardoso de Oliveira, Roberto .1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1978 [1960]. "O papel dos Postos Indígenas no processo de assimilação". Em *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1980. "Identidade e Estrutura Social". Anuário Antropológico/78.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. Política Indigenista no Século XIX. Em *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das letras.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1986 [1979] *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.
- Carneiro, Édson. 1988 [1958]. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Companhia Nacional (Brasiliense, 302).
- Carvalho, José Jorge de (org). 1996. *O Quilombo de Rio das Rãs: História, Tradições e Lutas*. Salvador: CEAQ/EDUFBA.
- Castro, Hebe Gomes de. 1987. *Ao sul da História: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo: Brasiliense.
- CCN / SMDDH, 1998. *Projeto vida de negro: 10 de luta pela regularização e titulação das terras de preto do Maranhão*.: São Luís.
- Chatelet, François. 1975. "Preface" (pp.v-xi) Em M. Halbwachs. *Les Cadres Sociaux de la memoire* [1925]. Paris: Mouton.
- Clastres, Hélène. 1980. "Primitivismo e ciência do homem no século XVIII". Discurso, n.13.
- Clot, Yves. 1989. "La otra ilusion biografica". Historia y Fuente Oral, n. 2.
- Cohen, Abner. 1974. Introduction: The lesson of ethnicity. Em *Urban Ethnicity*. London: Tavistock (ASA Monographs,12)
- Comblin, José. "Os 'movimentos' e a pastoral latino-americana". Em *REB*, 43(170). Petrópolis, Vozes, jun. 1983.
- Connerton, Paul. 1992 [89]. "Social Memory". Em *How Societies Remember*. Cambridge: CUP.
- Cortés, Hernán. 1999. "Titulación Coletiva en Comunidades negras del Pacífico narinense" Em Camacho y Restrepo (eds). *De Montes, Rios e Ciudades*.
- Cruikshank, Julie. 1966 [94]. "Tradição Oral e História Oral: revendo algumas questões". Em Ferreira e Amado. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- Cruikshank, Julie. 1990. "Getting the words right: perspectives on naming and places in athapaskan oral history". *Artic Anthropology*, 27 (1).
- Dantas, Beatriz e Laranjeiras, Gustavo e Carvalho, Maria. 1992. Os povos indígenas do nordeste brasileiro-, um esboço histórico.Em *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das letras/FAPESP/SMC.
- Dantas, Beatriz Góes e Dallari, Dalmo Abreu. 1980. *Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

- Della Cava, Ralph (org.). 1985. *Catolicismo e sociedade na imprensa brasileira, 1964-1980*. Rio de Janeiro: ISER/Ed. Marco Zero (Cadernos do ISER 17 – especial).
- Despres, Leo A. .1975. "Towards a theory of ethnic phenomena" Em *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton.
- Detienne, Marcel. 1988. "A memória do poeta". Em *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Durham, Eunice. 1986. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". Em Cardoso, Ruth (org.) *A aventura antropológica - teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Durkheim, Émile. 1966. *As Regras do método Sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Duvineau, Jean. 1990 [50]. "Prefácio". Em Halbwachs. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Evans-Pritchard, E. E. 1974. *Les Anthropologues Face a l'Histoire et la Religion*. Paris: PUF.
- Evans-Pritchard, E. E. e FORTES, M. .1981[1940]. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fajolles, David. 1998. "Lorsque le djinn quitte sa bouteille: le système des castes ou la réappropriation d'une objetivation coloniale". *Genèses. Sciences Sociales et Histoire*, n. 32.
- Ferrarotti, Franco. 1989. "Breve nota sobre historia, biografia, privacy". *Historia y Fuente Oral*, n. 2.
- Ferret, Stéphane. 1998. *L'Identité - textes choisis et présentés par Stéphane Ferret*. Paris: Flammarion.
- Figueiredo, Ariosvaldo. 1977. *O negro e a violência do branco*. Rio de Janeiro: J. Álvaro, 120p.
- Foucault, Michael. 1979. "Nietzsche, a genealogia e a história". Em, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. 1984. "Deux essais sur le sujet et le Pouvoir". Em H. Dreyfus e P. Rabinow (org.). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Galimard.
- Foucault, Michel. 1996. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola (2a. ed.)
- Foucault, Michel. 1999. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC/Ed. NAU.
- Freedman, 1986. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: MEC/Fundação Getúlio Vargas.
- Freire, Felisberto (1977) *História de Sergipe*. Petrópolis: Vozes.
- Freitas, Décio. 1990 [1978]. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.

- Freud, Sigmund. 1972 [1921]. "Psicologia de Grupo". Em *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII (1920-1922)*. Rio de Janeiro: Imago (em especial "Identificação").
- Freyre, Gilberto. 1977. *Nordeste (Obra Escolhida)*. Rio de Janeiro. Nova Aguilar.
- Friedmann, Georges. 1964 [45]. "Maurice Halbwachs" Em *Halbwachs. Esquisse d'une Psychologie des Classes Sociales*. Paris: Librairie Marcel Riveière et Cie.
- Funari, Pedro Paulo de Abreu (1996) "Arqueologia de Palmares - Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana". Em Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- Galaty, John G. 1982. "Being Maasai, Being People-of-Cattle: Ethnic Shifters in East Africa". *American Ethnologist* 9 (1): 1-20.
- Gallegher, Joseph T. .1974. "The emergence of an african Ethnic Group: the case of the Ndendeuli". *The International Journal of American Historical Studies*. 7(1).
- Garcia Jr., Afrânio R. 1989. *O Sul: Caminho do Roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Ed. da UnB / MTC / CNPq.
- Gluckman, Max. 1987 [58]. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". Em Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos*. São Paulo: Global.
- Godoy, Luciano de Souza. 1997. "Os pressupostos jurídicos para regularização fundiária das áreas remanescentes de comunidades de quilombos" Em *Quilombos em São Paulo*. São Paulo: IMESP
- Goldman, Márcio. 1994. *Razão e Diferença - afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grifho e UFRJ
- Goldman, Márcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará / NUAP.
- Goldman, Márcio. 2001. "Do ponto de vista não-nativo: sobre a incompreensão antropológica." XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.
- Gomes, Ângela de Castro. 1982. "A Construção do Homem Novo: o trabalhador brasileiro". Em Lúcia Oliveira, Mônica Velloso e Ângela Gomes. *Estado Novo - Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Gomes, Flávio dos Santos .1996. "Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial". *Revista USP*. n.28.
- Goody, Jack. 1988. *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Presença.
- Gregg, Vernon. 1976 [1975]. *A Memória Humana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gros, Christian. 1994. "Identites indiennes, identites nouvelles, quelques reflexions à partir du cas colombien". (mimeo). 31p.

- Gros, Christian. 1995. "O movimento indigenista do nacional-populismo ao neo-liberalismo". Cadernos CRH, Salvador, n.22, jan/jun.
- Grünberg, Georg (coord.) 1972. *La Situación del Indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Grunewald, Rodrigo. 1993. *Regime de Índio e Faccionalismo: os atikum da Serra do Umã*. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional-UFRJ (dissertação de mestrado).
- Guattari, Félix. 1995. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus.
- Gusmão, Neusa M. M. .1979. *Campinho da Independência: um caso de proletarização Caiçara*. São Paulo: PUC (dissertação de mestrado).
- Halbwachs, Maurice. 1990 [1950]. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Handler, Richard. 1984. "On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec". *Current Anthropology*, vol. 25.
- Handler, Richard. 1994. "Is 'Identity' A Useful Cross-cultural Concept?" Em Gillis, J. R. *Commemorations of National Identity*. Princeton, New Jersey: Princeton University.
- Hannerz, Ulf. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana – estudos de antropologia social*, 3/1, pp. 7-40.
- Hartung, Mirian. 2000. *A comunidade do Sutil: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (tese de doutorado).
- Hasenbalg, Carlos. 1992. "Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988". Em Hasenbalg, C. e Silva, Nelson do V. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo ed./ IUPERJ.
- Herédia, Beatriz. 1986. *As transformações sociais na plantation canavieira - o caso do sul de Alagoas*. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ (tese de doutorado).
- Hobsbawn, Eric e Ranger, Terence (orgs). 1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hoffmann, Odile. 1998. "La loi de 'negritudes' dans Colombia: l'application et l'interpretation". Comunicação ao Seminário Internacional *El Reto de la Diversidad: Pueblos indígenas y Reforma del Estado en América Latina*. Amsterdã: CEDLA/UVA, 12p.
- Hohenthal Jr, W. D. (1960) "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. (Nova Série, vol. XII).
- Holston, James. 1993. "Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil". RBCS, ano 8, n. 21.
- Hoonart, Eduardo. 1982. "A missa dos Quilombos chegou tarde demais?" *Tempo e Presença*, n. 173.

- Hoornaert, Eduardo. 1986. "Cristianismo e memória, ou: a história da Igreja como ciência a serviço da memória histórica do povo cristão". Em *A Memória do Povo Cristão*. Petrópolis: Vozes.
- Hoornaert, Eduardo. 1990. *O Cristianismo Moreno*. Petrópolis: Vozes
- Hoornaert, Eduardo, et alii (1992) *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo (Primeira Época)*. 4a. ed. Petrópolis: Vozes/Paulinas.
- ITESP. 1997. *Quilombos em São Paulo – tradições, direitos e lutas*. (org. de Tânia Andrade). São Paulo: ITESP.
- James, Willan. 1967. *Pragmatismo e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. Lidador
- Joutard, Philippe. 1996 [95]. "História Oral: balaço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos". Em Ferreira e Amado (org.) . *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- Keyes, Charles. 1976. "Towards a new formulation of the concept of ethnic group". *Ethnicity*, 3 (3).
- Lacoste, Yves. 1988. *A Geografia – Isso Serve, Em Primeiro Lugar, Para Fazer a Guerra*. Campinas: Papirus.
- Langness, L. L. 1974. "Usos potenciales de la historia de vida en antropologia". Em Balán, Jorge (ed.) *Las Historias de Vida en Ciencias Sociales. Teoría y Técnica*. Buenos Aires: Neva Visón.
- Lara, Silvia Hunold. 1996. "Do singular ao plural - Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos". Em Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- Latour, Bruno e Woolgar, Steve. 1997. *A vida de laboratório - a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Latour, Bruno e Woolgar, Steve. 1997. *A vida de laboratório - a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Le Goff, Jacques .1992. "Memória" Em *História e Memória* . Campinas: Ed. da Unicamp.
- Lefebvre, Georges. 1979. *O grande medo de 1789*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.
- Leitão, Sérgio 1999 *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais* (Documentos do ISA, n.5) São Paulo: Instituto Sócio-ambiental.
- Leite, Ilka B. (org.). 1991. *Terras e territórios de negros no Brasil*. Textos e Debates - NUER/UFSC, ano 1, n. 2
- Leite, Ilka B. (org.). 1996. *Negros no Sul do Brasil - Invisibilidade Expropriadora*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas.
- Levi, Giovanni. 1992. "Sobre a micro-história". Em, P. Burke (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. Unesp.

- Lévi-Strauss, Claude. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- Lévi-Strauss, Claude. 1986 [83]. "Mito e esquecimento". Em *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70.
- Lima Jr., Francisco A de Carvalho. 1985. *Capitães mores de Sergipe (1590-1820)*. Aracaju: Arquivo Público Estadual.
- Lima, Antônio Carlos de Souza. 1998. "A 'identificação' como categoria histórica" Em Oliveira, João Pacheco (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa
- Linhares, Lucy Paixão. 1998. "Ação Discriminatória: terras indígenas como terras públicas" Em Oliveira, João Pacheco (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa
- Lopes, Eliano; Alvez, Marlene; Silva Patrícia e Martins, Tereza. 1997. *Na linha do tempo: um olhar sobre os assentamentos rurais do estado de Sergipe*. Relatório parcial da pesquisa "Impactos regionais dos assentamentos rurais: dimensões econômicas, políticas e sociais". Aracaju: FINEP/CPDA/UFRJ.
- Lozonczy, Anne-Marie. 1997. *Les Saints et la forêt - Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris: L'Harmattan.
- Maestri, Mário J. 1984. "Em torno do Quilombo". Em *História em Cadernos*. Rio Janeiro: IFCS-UFRJ, vol. II, n.2, set/dez.
- Maggie, Yvonne. 1989. "Cor, hierarquia e sistema de classificação: a diferença fora do lugar". Em *Catálogo Centenário da Abolição*. Rio de Janeiro: Núcleo da Cor/UFRJ.
- Mainwaring, Scott. 1989. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985*. São Paulo, ed. Brasiliense.
- Marcus, George. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, vol. 34, pp. 197-222.
- Marin, Rosa Acevedo e Castro, Edna. 1999. "Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico". *Novos Cadernos NAEA / UFPA*, vol. 2, n. 2.
- Marin, Rosa E. A. 1995. "Terras e afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia" Em O'Dwyer (org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA.
- Martins, Pedro. 1996. "Três vivas pra São João Maria! (Os Cafuscos conquistam a Terra Prometida)". Em Ilka B. Leite (org.) *Negros no Sul do Brasil - Invisibilidade Expropriadora*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas.
- Mata, Vera Lúcia Calheiros. 1989. *A Semente da Terra - identidade e conquista territorial por um grupo integrado*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS (tese de doutorado).

- Mauss, Marcel. 1974. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'". Em *Sociologia e Antropologia*, vol. I. São Paulo: E.P.U./Edusp.
- Mauss, Marcel. 1981. "A alma, o nome e a pessoa". Em *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Melatti, Delvaír M. 1979. *Relatório de viagem aos Xocó da ilha de São Pedro*. Brasília: FUNAI / DCPC / DMM / dcs / 07 de novembro (Processo MINTER/10293/79), 205f.
- Meneses, Maria Adalgisa. 1992. *MEB: participação e luta do trabalhador rural*. Aracaju: NPGCS/UFS.
- MIRADOR. 1980. *Dicionário Brasileiro da Língua portuguesa*. São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil/Companhia Melhoramentos de São Paulo.
- Moniot, Henri. 1979 [74]. "História dos povos sem história". Em Le Goff (org.), *História Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Monteiro, Anita M. Q. .1985. *Castainho: etnografia de um bairro rural de negros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- Monteiro, J. 1996. "As raças indígenas no pensamento brasileiro do Império". Em Maio e Santos (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Fiocruz/CCBB.
- Monteiro, John. 1994. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes na formação de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras.
- Montero, Paula. 1992. "Tradição e Modernidade: João Paulo II e o problema da cultura". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume Dumará,
- Montero, Paula. 1995. "O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea". *Estudos Avançados USP*, vol. 9, n. 25, set/dez.
- Montero, Paula. 1996. "A universalidade da Missão e a particularidade das culturas". Em Paula Monteiro (coord.) *Entre o Mito e a História*. Petrópolis: Vozes.
- Morin, Françoise. 1993. "Práticas antropológicas e histórias de vida". Em Marinas e Santamarina (eds), *La História Oral: métodos y experiencias*. Madrid: Debate.
- Mott, Luiz R. B. 1986. *Sergipe del Rey: população, economia, e sociedade*. Aracaju: FUNDESC, 204p.
- Moura, Clóvis. 1972. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Conquista.
- Moura, Glória. 1994. "Ilhas negras num mar mestiço". Carta: falas, reflexões, memórias, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro, Brasília 4, n. 13
- Moura, Glória. 1997. *Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa* (mimeo). Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Educação da USP. São Paulo.

- Nascimento, Abdias e Nascimento, Eleakin. 1997. "Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997" Em Antônio Sérgio Alfredo Guimarães e Lynn Huntley (Org.) *Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- Nascimento, Abdias. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 281p.
- Niethammer, Lutz. 1989. "Para qué sirve la H. O. ?". *Historia y Fuente Oral*, n. 2.
- Nora, Pierre. 1984. "Entre memoire et histoire. La problematique des lieux" Em Nora (ed.) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Galimard.
- Novaes, Regina R. 1994. *Nordeste, Estado e Sindicalismo – o PAPP em questão*. Rio de Janeiro: CEDI
- Nunes, Maria Thetis. 1978. *História de Sergipe a partir de 1820. Volume I (1820-1831)*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL.
- O'Dweyer, E. C. 1995. "'Remanescentes de quilombos' na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra". Em O'Dwyer (org.) *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: ABA.
- Oliva, Terezinha. 1991. "Estruturas de poder". Em *Textos para a história de Sergipe*. Aracaju: UFS/Banco do estado de Sergipe.
- Oliveira, Cláudia Menezes Paes de. 1951. "Singularidade dos Quilombos". UFF/Departamento de Ciências Sociais (mimeo), 10 f.
- Oliveira, João Pacheco de. 1988. *O 'Nosso Governo': os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- Oliveira, João Pacheco de. 1993. "'A viagem da volta' reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste". Em *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Oliveira, João Pacheco de. 1994. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". Em O. S. Silva, L. Luz e C. M. Helm (orgs.) *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: UFSC.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana - estudos de antropologia social*, 4/1, abril, PPGAS-MN-UFRJ.
- Oliveira, Waldir Freitas. 1988. "Apresentação". Em Edson Carneiro. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional (Brasiliana 302), 2ª. ed.
- Ortiz, Renato. 1985. "Estado Autoritário e Cultura". Em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Oslender, Ulrich. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano" Em Camacho y Restrepo (eds). *De Montes, Ríos e Ciudades*.

- Paiva, Vanilda. 1985. "A Igreja moderna no Brasil". Em Paiva, V. (org.) *A Igreja e a questão agrária*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Palacios, Guillermo. 1993. "Campeinato e historiografia no Brasil: comentários sobre algumas obras notáveis". BIB, n. 35.
- Palmeira, Moacir e Leite, Sérgio. 1998. "Debates econômicos, processos sociais e lutas políticas". Em Luiz Costa e Raimundo Santos (org.) *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Pandolfi, Maria Lia (1986) *Na margem do Lago: estudo sobre o sindicalismo rural*. Recife: UFPE/PIMES (dissertação de mestrado)
- Passos Subrinho, Josué Modesto (1996) "Algumas Considerações em Torno da Legislação Sergipana sobre Terras na Primeira República". Cadernos UFS de Extensão (Série Estudos Rurais n.2).
- Peixoto, Fernanda. 2000. *Diálogos brasileiros - uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp/FAPESP.
- Pereira, João B. Borges. 1981. "Estudos antropológicos das populações negras da Universidade de São Paulo". São Paulo: USP-FFLCH (mimeo)
- Peres, Sidney C. .1992.. *Arrendamentos de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)*. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional-UFRJ (dissertação de mestrado).
- PETI - Projeto Estudos sobre Terras Indígenas. 1993.. *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Petrich, Perla. 1993. "Les contentieux de la mémoire". Em Becquelin et Mlinié (org) *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Sociétés'Ethnologie.
- Piña, Carlos. 1991. "Sobre la Naturaleza del Discurso Autobiográfico". Anuário Antropológico/88.
- Poleto, Ivo. 1985. "As contradições sociais e a pastoral da terra". Em Paiva, V. (org.) *A Igreja e a questão agrária*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Pollak, Michael. 1986a. "Le temoignage". *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 62/63.
- Pollak, Michael. 1986b . "La gestion de l'indicible". *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 62/63.
- Pollak, Michael. 1987. "Pour un inventaire". Les Cahiers de L'IHTP, n. 4 (Questions a L'Histoire Oral).
- Pollak, Michel .1992. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos - Teoria e História*, n.10, Cpdoc/FGV.
- Pollak, Michel. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos - Memória*, n.3. Cpdoc/FGV

- Price, Richard. 1996. "Palmares como poderia ter sido". Em Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- Prins, Gwyn. 1992. "História oral". Em, P. Burke (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. Unesp
- Queiroz, Renato. 1983. *Caipiras Negros no Vale da Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: USP/FFLCH.
- Raffestin, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- Ramos, Arthur. 1942. *Aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional (Brasiliense: Biblioteca Pedagógica, série 5, v. 224).
- Rancière, Jacques. 1996. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34.
- Reis, João José. 1996. "Quilombos e revoltas de escravos no Brasil". Revista USP. n.28, dezembro/ janeiro/ fevereiro.
- Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs). 1996. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 509p.
- Restrepo, Eduardo, 1997. "Afrocolombianos, antropologia y proyecto de modernidad en Colombia". Em Uribe y Restrepo (eds.) *Antropologia en La Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia.
- Revel, Jacques. 1989. "História e ciências sociais: os paradigmas dos Annales". Em *A Invenção da Sociedade*. Lisboa: Difel.
- Revel, Jacques. 1998. "Micro-análise e construção do social". Em, J. Revel (org.) *Jogos de Escalas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Ribeiro, Darcy. 1978. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes. 2ª. ed.
- Ribeiro, Rosimery. 1992. *O Mundo Encantado Pankararu*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE (Mestrado).
- Rios, Aurélio Virgílio Veiga. 1997. "Quilombo: raízes, conceitos, perspectivas". Em Boletim Informativo NUER, vol1, n.1 2ed. Florianópolis: UFSC.
- Rodman, Margaret. 1992. "Empowering place: multilocality and multivocality". *American Anthropologist*, vol. 94 (3).
- Rodrigues, Nina. 1977. *Africanos no Brasil*. Brasília: UnB (Temas Brasileiros: 40).
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974*. California: Stanford UP.
- Rouso, Henry. 1996. "A memória não é mais o que era" Em Ferreira e Amado (org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- Rufino, Marcos P. 2000. "Algumas questões preliminares sobre a inculturação". Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa 14 da XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia - *Missões em áreas indígenas: fronteiras e*

- traduções*, organizado por Paula Monteiro, Oscar Calavia e Marta Amoroso (Brasília: julho).
- Sader, Eder e Paoli, Maria Célia . 1986. "Sobre 'classes populares' no pensamento sociológico brasileiro (notas de leitura sobre acontecimentos recentes)". Em Ruth Cardoso (org.) *A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Sahlins, Marshall. 1990 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Said, Edward W. .1990. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras.
- Salomão, Lilian da F. 1981. "A lenta penetração portuguesa no Brasil - o caso de Sergipe Del Rey, território marginal". *Cadernos UFS - História*.
- Sanchis, Pierre. 1999. "Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos APNs". *Religião e Sociedade*, n. 20/2, pp. 55-72 (publicado em 2000).
- Sant'Anna, Márcia. 2000. "Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial". Em *O Registro do Patrimonial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura/IPHAN-FUNARTE.
- Santos, Lourival S. 1992. "Quilombos e quilombolas em terras de Sergipe no século XIX". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, n. 31.
- Santos, Maristela. 1994. "Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo". Brasília: Fundação Cultural Palmares / DEPP.
- Santos, Myrian Sepúlveda dos. 1998. "Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos". *RBCS*, vol. 13, n. 38, out.
- Santos, Sílvio Coelho dos. 1989. *O Índio perante o direito* – Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Saraceno, Chiara. 1989. "La estructura temporal de las biografías". *Historia y Fuente Oral*, n. 2.
- Schwartz, Stuart B. 2001. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC.
- Serra, 2000. *Terreiro Ipatitió Gallo [Ilê Axé Tadê Patiti Oba]* (mimeo).
- Serra, José Ordep T. 2001. "Monumentos Negros". *Tempo e Presença*, n. 319 (ed. especial: Cabeças de negros).
- Severi, Carlo (1993) *La memoria Ritual: locura e imagem del blanco en una tradición chamanística ameríndia*. Quito: Ediciones Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala no. 30), 306p.
- Sewell Jr., William H. 1990. "How class are made: critical reflexions on E. P. Thompson's theory of working-class formation". Em Kaye, H. e McClelland, K. (ed.) *E. P. Thompson: Critical Perspectives*. London: Polity Press.

- Sider, Gerald M. 1976. "Lumbe Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis". *Dialectical Anthropology*, 1(2).
- Sigaud, Lygia. 1979. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar em Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades.
- Sigaud, Lygia. 1994. "Direito e gestão de injustiças". *Antropologia Social - Comunicações do PPGAS*. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ.
- Silva, Dimas S. da. 1991. *Quilombos no Maranhão: a luta pela liberdade (uma interpretação do artigo 68 das DCT sob a ótica de um Direito Alternativo)*. São Luís: UFMA/ Departamento de Direito (dissertação de mestrado).
- Silva, Dimas S. da. 1994. *Direito insurgente do negro no Brasil: perspectivas e limites no direito oficial*. Em S. D. Chagas (org.) *Lições de Direito Civil Alternativo*. São Paulo: Ed. Acadêmica.
- Silva, Dimas S. da. 1997. "Frechal: Cronologia da vitória de ma Comunidade Remanescente de Quilombo." Em *Boletim Informativo NUER*, vol.1, n. 1.
- Silva, Eduardo e Reis, João José. 1989. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras.
- Silva, Francisco Carlos Teixeira da. 1981. *Camponeses e Criadores na Formação Social da Miséria: Porto da Folha do Sertão do São Francisco: 1820-1920*. Niterói: UFF / Dissertação de Mestrado.
- Silva, Oriando S., Luz, Lídia e Helm, Cecília M. V. (orgs.) .1994. *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Silva, Rosemiro e Lopes, Eliano. 1996. *Conflitos de terra e reforma agrária em Sergipe*. Aracaju: Ed. UFS.
- Silva, Rosemiro M. da; Lopes, Eliano S. A . 1996. *Conflitos de terra e reforma agrária em Sergipe*. Aracajú: EDUFS.
- Silva, Rosemiro Magno da, .1987. *A luta dos posseiros de Santana dos Frades*. São Paulo: PUC (dissertação de mestrado).
- Silveira, Oliveira 1997. "Como surgiu o 20 de Novembro?". Em *Thoth*, n.3.
- Slenes, Robert W. 1999. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SMDDH, 1999. "Flagrantes de uma história". Maranhão.
- Soares, Aldo Asevedo 1995. *Kalunga: o direito de existir (Questões jurídicas e antropológicas sobre remanescentes de quilombo)*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 251p. 1.
- Soares, Luis Eduardo. 1981. *Campesinato, ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Souza, Danúbia; Malheiros, Neusa; Silva, Raquel. 1996. *A Igreja e a luta pela terra em Sergipe*. Aracajú: UFS/ Dep. de Serviço Social (TCC I e II), 56 f.

- Souza, Maria Luíza de. 1990. "Movimentos sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80". Comunicação Científica, Aracaju.
- Souza, Vânia Fialho. 1992. *As fronteiras do 'ser Xucurú': estratégias e conflitos de um grupo indígena do nordeste*. Dissertação mestrado, PPGA - UFPE.
- Steil, Carlos. 1998a. "A etnicização da política". Tempo e Presença, no. 298. (Suplemento Especial: Comunidades negras tradicionais - afirmação de direitos).
- Steil, Carlos. 1998b. "A Igreja dos Pobres: da secularização à mística". *Religião e Sociedade*, vol. 19, n. 2, out.
- Stolck, Verena. 1991. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? Estudos Afro-Asiáticos, n.20, junho.
- Strathern, Marilyn. 1990. "Out of context: the persuasive fictions of Anthropology". Em Marc Manganaro (ed.) *Modernist Anthropology*. Princeton: Princeton University Press.
- Telles, M. O da C. (s/d) *Produção Camponesa em Lagoa Preta: etnia e Patronagem*. Brasília:UnB (dissertação de mestrado).
- Tonkin, Elizabeth. 1992. "Memory makes us, we make memory". Em *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*. Cambridge: CUP.
- Turner, Victor. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Vainer e Araújo. 1992. *Grandes Projetos hidrelétricos e desenvolvimento regional*. Rio de Janeiro:CEDI.
- Valle, Carlos Guilherme do. 1993. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro:PPGAS - Museu Nacional-UFRJ (dissertação de mestrado).
- Vant, André. 1986. "À propôs de l'impact du spatial sur le social". Em F. Auriac e R. Brunnet (org.) *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fondation Diderot/Fayard.
- Vargas, Maria A. Mundim. 1988. *A natureza sertaneja das políticas de desenvolvimento - sertão sergipano do São Francisco*. Aracaju: UFS/ NPGeo (dissertação de mestrado).
- Vargas, Patricia. 1999. "Propuesta metodologica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico" Em Camacho y Restrepo (eds). *De Montes, Rios e Ciudades*.
- Velho, Otávio 1995. *A Besta Fera*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Velho, Otávio 1996. "Culturas: uma perspectiva antropológica". Em Márcia Paiva e Maria Moreira (coord.) *Cultura, Substantivo Plural*. Rio de Janeiro: CCBB / São Paulo: Editora 34.
- Veyne, Paul. 1987 [1983]. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* Lisboa: Ed. 70.
- Viana, Oliveira. 1973. *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional.

- Vicent, Joan. 1991. "Engaging historicism". Em Fox, R. G. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press.
- Vilar, José W. C. 1991. *O papel da pecuarização no processo de produção do espaço agrário sergipano*. Aracaju: UFS/ NPGGeo (dissertação de mestrado), 148 f.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". Em Sérgio Miceli (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1975-1995)*. Vol. 1 *Antropologia*. São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS. Brasília: CAPES.
- Vogt, Carlos & Fry, Peter .1981. "Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da Calunga do Patrocínio (ou como fazer falando)". Em *Revista de Antropologia* (26):65-92.
- Vogt, Carlos & Fry, Peter .1982. A descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. Em *Religião e Sociedade* n.8. São Paulo.
- Vogt, Carlos & Fry, Peter .1983a. Cuiapar e cuendar para conjenga carunga: a morte e a morte no Cafundó. Em Martins, José de Souza (org.) *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- Vogt, Carlos & Fry, Peter .1983b. "Mafambura e Caxampura: na encruzilhada da identidade" (com Maurizio Gnerre). Em Luiz Antônio Machado da Silva e outros, *Movimentos Sociais Urbanos, minorias étnicas e outros*. ANPOCS (Ciências Sociais Hoje, vol. 2).
- Vogt, Carlos e Fry, Peter. 1996. *Cafundó: A África no Brasil: Linguagem e sociedade*. São Paulo: Cia das Letras / Ed. da Unicamp
- Wade, Peter. 1994. "Identités noires, identités indiennes en Colombia". *Cahiers des Ameriques Latines*, Paris, n. 17
- Wade, Peter. 1994. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London/Chicago: Pluto Press
- Weber, Max .1991. "Relações comunitárias e étnicas" Em *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Wolf, Eric .1988. "Inventing Society". *American Ethnologist*.
- Woortmann, Ellen F. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb.
- Yates, Frances. 1974. *El Arte de la Memoria*. Madrid: Taurus.