

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Etnicidade e lutas sociais no campo no Brasil contemporáneo. Um estudo de caso.

Paulo S.C. Neves.

Cita:

Paulo S.C. Neves (2009). *Etnicidade e lutas sociais no campo no Brasil contemporáneo. Um estudo de caso. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2296>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Etnicidade e lutas sociais no campo no Brasil contemporâneo

Um estudo de caso

Paulo S.C. Neves¹

Resumo:

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

¹ Professor da Universidade Federal de Sergipe.

INTRODUÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Com isso, o número de comunidades rurais reivindicando-se como remanescentes de quilombos vai aumentar de forma exponencial². O que pode ser interpretado de formas diferentes, mas complementares: a) por um lado como a consequência de uma realidade agrária marcada por um histórico de desigualdades no acesso à terra, onde as expropriações, grilagens e conflitos armados sempre estiveram presentes; b) pela percepção da parte de diversas comunidades de que a via pelo reconhecimento enquanto comunidade quilombola seria mais fácil que pela via de mobilizações de ocupação de terras, estratégia usada pelo MST e outros movimentos sociais do campo e c) a existência de memórias sociais passíveis de serem agenciadas de forma a constituírem as bases de uma reivindicação étnica constitutiva da identidade de comunidades quilombolas.

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

Territorialidade e identidade

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

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

² Elas eram poucas dezenas no início dos anos 1990, atualmente elas são mais 1300.

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

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

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

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

Não é de se admirar, pois, que o nome da Serra sirva como referência para a auto-classificação do próprio grupo: todos são "da Guia", oriundos ou habitantes "da Guia", a começar pela líder da comunidade, conhecida por todos como "D. Zefa da Guia". "A Guia" aqui é mais que um topônimo usado de forma adjetivada para nomear o grupo. Este termo é a expressão da própria identidade territorializada do grupo. Ele mostra o quanto o grupo permanece ligado ao lugar, independente do modo de vida comunal ter sido inviabilizado em parte quando da

privatização da posse e do uso da terra, e a conseqüente expulsão de uma parte importante dos moradores da comunidade, a partir dos anos 70.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quilombos e Lutas Sociais

Como vemos, a situação na Serra da Guia segue um esquema próximo à situação de outros pequenos agricultores que perdem suas terras para grileiros. Contudo, a memória dessa expropriação pelos moradores mais antigos, associada ao fato da região do Sertão de Sergipe ser uma região onde

os conflitos de Terra tem ensejado diversos movimentos de pequenos agricultores (quer seja o MST ou sindicatos de agricultores), fez com que o grupo se organizasse. Essa organização vai dar-se inicialmente em uma associação de pequenos agricultores e posteriormente em torno da associação quilombola (que emblematicamente porta o nome do avô “caboclo” de Seu Alexandre e que é visto como o mais antigo membro das famílias da Guia a se instalar na Serra).

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

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

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

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

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

Ou seja, essa versão deve ter sido construída como uma interpretação livre de alguns trabalhos acadêmicos sobre as revoltas escravas e sobre a ocupação humana do território. Porém o

que é importante a sublinhar aqui é que essas versões encontram ecos na memória social preservada pelo grupo sobre a ocupação do território reivindicado.

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

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

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

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

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

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

De todo modo, algo que se tornou evidente é que a reivindicação do grupo enquanto quilombola tem repercussões na sua visibilidade social e, portanto, no seu poder de negociação com o mundo político. Em uma das visitas da equipe, foi-nos informado que D. Zefa que estava esperando um telefonema de alguém de Recife que ligara antes e que ficou de retornar a ligação para acertar detalhes sobre a ida de uma equipe técnica para melhorar as estradas de acesso à comunidade. Nesse mesmo momento, havia um grupo de pessoas da cidade de Pedro Alexandre (Serra Negra), os quais eram políticos que haviam dado ajuda à comunidade através de doações de alimentos e roupas aos membros mais necessitados da comunidade.

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

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

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

Conclusão

Tudo isso mostra-nos uma outra dimensão da luta pela terra no Brasil. Uma dimensão em que a luta por melhores condições de vida dá-se em paralelo à emergência de reivindicações por reconhecimento étnico por comunidades negras, buscando assim agenciar uma memória social ainda marcada por reminiscências de violência êxodo na construção de uma identidade étnica.

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