



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLAUDIVAN SILVA SOARES

**QUILOMBOLAS DE JEQUITIBÁ:
PROCESSOS IDENTITÁRIOS E LUTA PELA TERRA**

Salvador

2021

CLAUDIVAN SILVA SOARES

**QUILOMBOLAS DE JEQUITIBÁ:
PROCESSOS IDENTITÁRIOS E LUTA PELA TERRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Soares, Claudivan Silva
Quilombolas de Jequitibá: processos identitários e
luta pela terra / Claudivan Silva Soares. --
Salvador, 2021.
167 f.

Orientador: Marcelo Moura Mello.
Dissertação (Mestrado - Antropologia) --
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2021.

1. Identificação étnico-quilombola. 2. Conflitos de
terras. 3. Diacríticos étnicos. I. Mello, Marcelo
Moura. II. Título.

CLAUDIVAN SILVA SOARES

**QUILOMBOLAS DE JEQUITIBÁ:
PROCESSOS IDENTITÁRIOS E LUTA PELA TERRA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 29 de março de 2021.

Banca examinadora

Marcelo Moura Mello – Orientador _____
Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

José Maurício Paiva Andion Arruti _____
Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Universidade Estadual de Campinas

Lídia Maria Pires Soares Cardel _____
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

A

Lula, Juliane e todos os quilombolas de Jequitibá.

AGRADECIMENTOS

A Rose, minha companheira, pelos incentivos e compreensão acerca dos momentos em que eu tinha de estar enfurnado na escrita da dissertação. A Lis, minha filha, a quem Rose deu à luz durante a escrita dessa dissertação, que me gera um amor tão enorme que é do tamanho que eu não sei de quê. A minha mãe e meu pai, Dona Elza e Seu Miva: não tem agradecimento que dê conta. Eu realmente fico me perguntando de onde veio a confiança em mim depositada, a ponto de nunca me sentir muito pressionado sobre minhas escolhas. Agradeço, também, pelo tempo livre que me proporcionaram em alguns momentos de leitura e escrita da dissertação, durante minhas estadias com vocês. Agradeço a minha prima Lulu e aos meus irmãos, Cau e Ane, que me possibilitam a sensação de não estar sozinho no mundo. A esta última, valeu também pelas dicas sobre o conceito de discurso e correções textuais nesses anos de mestrado.

Além da minha mãe, minha sogra Dona Judite e Minha tia Seba, que em certos momentos ajudaram nos trabalhos domésticos em casa, dando-me maior tempo livre para escrita da dissertação.

Aos professores do PPGA/UFBA que tiveram presença mais intensa no percurso da turma de mestrado de 2019. Moisés, Cíntia, Cecília, Paride (esse, professor visitante), Guilherme e Fátima. Os dois últimos, especialmente: pelo engajamento, pela solidariedade, pela disposição (atender aluno em véspera de natal e ano novo não é pra qualquer um!), pelo aprendizado, por discutir, pelas sugestões e pelos puxões de orelha. Ao meu orientador Marcelo Mello, que com toda carga de trabalho aceitou me orientar no "abafo" do meu terceiro trimestre de mestrado. Conseguimos, tranquila e proveitosamente, desenvolver uma relação orientador/orientando de confiança mútua. Por essa confiança, agradeço. Igualmente, pela contribuição, pelas críticas e palavras de incentivo.

Ao colega do INCRA, Claudio, responsável por me passar as primeiras informações sobre a Comunidade de Jequitibá. A Luan, que deu dicas para elaboração da primeira versão do projeto de pesquisa. Aos meus colegas de mestrado da turma 2019: as discussões junto a vocês com certeza foram importantes para este trabalho. Faço questão de citar os nomes: Francisco, Mossi, João, Márcio, Flávio, John John, Palestrinha e Hugo. Aos quatro últimos, também, pelo sol, pela alegria, pela celebração, pela curtidão não sem aprendizados. Quem dera a vida fosse tardes de sexta-feira pós P.O.!

Ao pessoal de Jequitibá, especialmente, Lula e Juliane: este trabalho seria impossível sem a disponibilidade e solidariedade de vocês.

SOARES, Claudivan Silva. **Quilombolas de Jequitibá: processos identitários e luta pela terra**. Orientador: Marcelo Moura Mello. 2021. 167 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

A pesquisa visa a analisar o desenvolvimento dos conflitos de terras na Comunidade Jequitibá - localizada no município de Mundo Novo, centro-norte da Bahia - e como, no processo de identificação étnica e reivindicação territorial, os quilombolas de Jequitibá apresentam e mobilizam diacríticos. Para tanto, contou-se, majoritariamente, com 18 dias pernoitados nas adjacências de Jequitibá, divididos em dois momentos de 9 dias cada. Para a produção dos dados de pesquisa foi fundamental o contato direto e semi-dirigido com os informantes, a observação direta do cotidiano ou de eventos *in loco*. Além disso, foram realizadas entrevistas qualitativas semiestruturadas, individuais e grupais. Contou-se com análise documental para verificações pontuais como: datas de alguns acontecimentos; confirmação de níveis parentais; elucidação de determinados fatos. Somado a isso, os documentos, no espectro do qual incluiu-se imagens capturadas ou acessadas, foram utilizados como fonte primária de análise. O ambiente virtual, particularmente aplicativo de *smartphone WhatsApp*, foi também utilizado como meio de produção de dados. Verificou-se que a instituição da morada/agregadio na Fazenda Jequitibá foi uma condição marcante na formação da Comunidade de Jequitibá, atrelada ao estreito horizonte de possibilidades, na zona rural, para os egressos da escravidão no pós-abolição. Constatou-se que os conflitos de terra na Fazenda se iniciam quando o equilíbrio assimétrico, que caracteriza a morada/agregadio, se rompe. Em um segundo momento, tal conflito desenvolve-se em demanda por titulação territorial ao Estado, através da política pública para territórios quilombolas. Em paralelo, se dá o processo de identificação étnica em Jequitibá. A pesquisa revelou que os diacríticos étnicos, neste processo, são mediados e mediadores de uma imaginação sobre o “povo quilombola”. Mostrou, ainda, que essa imaginação se materializa nos corpos dos agentes envolvidos na identificação étnica, conformados, agora, em um sentido positivo. A pesquisa revelou, enfim, que aqueles elementos que do ponto de vista local não encontram definição ontológica exata (se da natureza ou da cultura), como as assombrações de Jequitibá, podem, em contexto de encontro entre pesquisador/técnico/funcionário público e os locais, ser destacados como diacríticos.

Palavras-chave: Identificação étnico-quilombola; Conflitos de terras; Diacríticos étnicos.

SOARES, Claudivan Silva. **Quilombolas from Jequitibá: identity processes and struggle for land**. Advisor: Marcelo Moura Mello. 2021. 167 f. Dissertation (Master in Anthropology) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

The research aims to analyze the development of land conflicts in the Jequitibá Community - located in the municipality of Mundo Novo, north-central Bahia - and how, in the process of ethnic identification and territorial claim, the quilombolas of Jequitibá present and mobilize diacritics. In order to do so, there was mostly 18 days spent in the vicinity of Jequitibá, divided into two moments of 9 days each. For the production of research data, direct and semi-directed contact with the informants, direct observation of daily life or events in loco was essential. In addition, semi-structured qualitative interviews, individual and group, were carried out. There was documentary analysis for specific checks such as: dates of some events; confirmation of parental levels; elucidation of certain facts. In addition, the documents, in the spectrum of which captured or accessed images were included, were used as the primary source of analysis. The virtual environment, particularly the WhatsApp smartphone application, was also used as a means of data production. It was found that the institution of the address / household at the Jequitibá Farm was a remarkable condition in the formation of the Jequitibá Community, linked to the narrow horizon of possibilities, in the rural area, for the ex-slavery slaves in the post-abolition. It was found that land conflicts on the farm start when the asymmetric balance, which characterizes the address / household, breaks. In a second moment, such conflict develops in demand for territorial title to the State, through public policy for quilombola territories. In parallel, there is the process of ethnic identification in Jequitibá. The research revealed that ethnic diacritics, in this process, are mediated and mediators of an imagination about the "quilombola people". It also showed that this imagination is materialized in the bodies of the agents involved in ethnic identification, now conformed in a positive sense. The research revealed, finally, that those elements that from the local point of view do not find an exact ontological definition (whether of nature or culture), such as Jequitibá's haunts, may, in the context of a meeting between researcher / technician / public servant and the be highlighted as diacritical.

Keywords: Quilombola ethnic identification; Land conflicts; Ethnic diacritics.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Concentração de fazendas de gado de Plínio Tude e localidades mencionadas por Hora (2014) ao se referir a Plínio Tude pai.....	46
Figura 2	Tronco familiar dos Mendes	53
Figura 3	Tronco familiar dos Caboclos.....	55
Figura 4	Tronco familiar dos Damascenos.....	58
Figura 5	Tronco familiar dos Souzas.....	60
Figura 6	Construção do Mosteiro de Jequitibá.....	66
Figura 7	Algumas localidades/pastos em Jequitibá.....	71
Figura 8	Esquema origem	108
Figura 9	Cultura.....	114
Figura 10	Lula com camisa.....	119
Figura 11	Irmãos.....	119
Figura 12	Símbolo em estampa.....	119
Figura 13	Tatuagem.....	119
Figura 14	Tatuagem 2.....	120
Figura 15	Punho erguido.....	120
Figura 16	Dança.....	120
Figura 17	Corpo.....	120
Figura 18	Faixa frontal de galpões da Fazenda Jequitibá.....	147
Figura 19	Fundo de galpões da Fazenda Jequitibá.....	148
Figura 20	Pau d'alho de Jequitibá.....	149
Figura 21	Prédio da Escola Técnica em Jequitibá.....	151

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Fazendas legadas por Plínio Tude	43
----------	--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A CONSTITUIÇÃO DO “MUNDO” JEQUITIBÁ.....	31
1.1 Condições históricas de acesso à terra.....	32
1.2 O Coronel Plínio Tude de Souza.....	41
1.3 Os jequitibaenses.....	49
2. DO <i>STATUS QUO</i> AO CONFLITO.....	62
2.1 O tempo dos “ <i>padres</i> ”	62
2.2 Da morada: um equilíbrio assimétrico.....	76
2.3 A luta pela terra como trabalhadores rurais.....	82
3. USO DA CATEGORIA QUILOMBOLA E DIACRITICIDADE DIASPÓRICA.....	93
3.1 A reivindicação por reforma agrária.....	93
3.2 Etnicidade quilombola.....	100
3.2.1 O audiovisual: os diacríticos no subtexto.....	102
3.2.2 Documentos à FCP: diacríticos como fundamentos da etnicidade.....	104
3.2.3 Comunidade imaginada e concretude sócio-histórica.....	107
3.2.4 A produção do corpo como diacrítico étnico.....	114
3.2.5 Negritude positivada: contra o discurso colonial-moderno.....	123
3.3 Quilombolas. E agora?.....	131
4. AS ASSOMBRAÇÕES DE JEQUITIBÁ: DIACRITICIDADE E AGÊNCIAS.....	135
4.1 Agências de assombrações e a perspectiva jequitibaense.....	136
4.2 Divino, João Grande e alguns encantos.....	142
4.3 Tempo e espaços: a noite, a Fazenda Velha, galpões, pau d’alho e o Mosteiro.....	145
4.4 Assombrações: explicações, cristianismo e relações diaspóricas.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	158
REFERÊNCIAS.....	162

INTRODUÇÃO

A ideia dessa pesquisa surgiu a partir dos meus trabalhos como funcionário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)¹, sobretudo, nos trabalhos voltados para a elaboração de relatórios antropológicos com o objetivo de titular territórios quilombolas no Estado da Bahia. No segundo semestre de 2018, a Superintendência do INCRA na Bahia decidiu pelo início dos trabalhos de campo na comunidade² de Jequitibá, localizada do município de Mundo Novo, centro-norte da Bahia. Membros da comunidade tinham aberto em 2017, nesse mesmo órgão, processo administrativo para a titulação de seu território, e coube a mim, no ano de 2018, iniciar a primeira etapa de campo de tal processo, o relatório antropológico. Foi nesse contexto que os problemas contidos nessa dissertação começaram a ser elaborados. Assim, como primeiro momento de campo para essa pesquisa, levo em consideração o trabalho *in loco* realizado através e a serviço do INCRA.

O fato de conhecer a Comunidade de Jequitibá através dos serviços do INCRA teve uma importante consequência sobre o recorte que este trabalho apresenta, assim, sobre a definição da unidade social sobre a qual a pesquisa se debruça: os quilombolas de Jequitibá. Isso porque o processo de autorreconhecimento como quilombolas, e a reivindicação territorial via política estatal de regularização fundiária para territórios quilombolas, gerou um dissenso entre os integrantes da Comunidade. Minhas visitas à Jequitibá foram intermediadas e estavam sob o interesse (sobretudo no primeiro período de campo) do grupo de jequitibaenses à frente de tal processo, responsáveis por demandar do INCRA os trabalhos para titulação das terras por eles reivindicadas como quilombolas. A vantagem em ter interlocutores diretamente interessados na presença do técnico/antropólogo no local teve como contrapartida, devido ao dissenso local, a impossibilidade de realizar entrevistas ou tecer diálogos eventuais com os jequitibaenses que se opunham tanto ao pleito territorial quanto à autoatribuição como quilombolas. As tentativas de aproximação e interlocução, por

¹ O INCRA é órgão de terras do governo federal e, entre outras funções, é responsável por regularizar territórios quilombolas. A Superintendência da Bahia conta em sua estrutura com o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, que dispunha, em 2019, de três servidores com especialização em antropologia, sendo estes os responsáveis por elaborar a maior parte dos itens de um relatório antropológico de uma comunidade quilombola.

² Comunidade como um conceito êmico. O uso do termo “comunidade” utilizado para a Dissertação não tem relação com a noção empreendida pelos “Estudos de Comunidades” incentivados no Brasil por Emílio Willems e Donald Pierson a partir dos anos 40 do século XX, que tendiam a representar agrupamentos rurais como comunidades fechadas em si (JACKSON, 2009).

mim empreendidas, mostraram-se infrutíferas frente às negativas daqueles que se opunham ou foram orientados a se opor ao pleito dos autoidentificados como quilombolas.

Este trabalho, portanto, em virtude do modo através do qual chego à Comunidade de Jequitibá, ou seja, por meio dos trabalhos do INCRA, e das características dos dissensos locais, se volta àqueles jequitibaenses que se reconhecem como quilombolas. Tal recorte é, além de estratégico, principalmente consequência das condições de campo no contexto em que se dá minha atuação.

O segundo momento de campo foi realizado em 2019, já como mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). Neste, me encontrava sob licença do INCRA, e sob seu interesse, para cursar as disciplinas do Mestrado e desenvolver a pesquisa que resultou na presente dissertação. Antes, contudo, de iniciar este curso, e antes de iniciar o relatório antropológico em Jequitibá, tinha realizado trabalhos de diversos tipos em variadas comunidades quilombolas do Estado da Bahia, a serviço do INCRA ou não. Somado a isso, tive a oportunidade de iniciar um relatório antropológico no ano de 2014, em uma comunidade quilombola da região do recôncavo baiano. Tais experiências, sobretudo a última citada, foram fundamentais para o desenvolvimento das questões que me ocupavam quando iniciei meus primeiros dias de campo em Jequitibá. Tomando como parâmetro os processos de comunidades que havia conhecido ao longo de quase 10 anos, me perguntava como em Jequitibá a autoatribuição quilombola estava imbricada com conflitos de terra; ou se o processo de identificar-se como quilombolas levava seus membros a destacarem e avultarem alguns elementos culturais como marcas de distinção, como havia percebido entre os quilombolas da comunidade que havia conhecido no recôncavo. Se sim, quais elementos seriam esses? Como se dava isso? Como esses elementos eram experienciados anteriormente à identificação como quilombolas?

Essas questões desaguaram no problema que essa dissertação trata, que está situado no contexto maior dos processos étnico-identitários em comunidades que se autorreconhecem como quilombolas, inseridas em uma situação de conflito de terras: quais diacríticos (BARTH, 2011) os quilombolas de Jequitibá (seja de qual ordem forem) mobilizam e como os apresentam e representam em um contexto de conflito fundiário e luta por manutenção do território? Neste sentido, este trabalho tem como

objetivo analisar o desenvolvimento do conflito de terras na Comunidade de Jequitibá e como, no processo de identificação étnica e de reivindicação territorial, os quilombolas de Jequitibá apresentam e mobilizam diacríticos. Antes, porém, de expor como foram divididas as etapas deste empreendimento, é necessário fazer uma apresentação sobre a comunidade aqui tratada, assim como uma revisão teórica.

Jequitibá

O acesso à Comunidade de Jequitibá se dá pela BA 052, chamada também de estrada do feijão, por cruzar municípios que têm ou já tiveram alta produtividade dessa leguminosa. Saindo da Salvador até o entroncamento que liga a estrada que dá acesso à sede do município de Mundo Novo, centro-norte da Bahia, a viagem em automóvel dura cerca de 4 horas. No ponto do entroncamento, para acessar a Comunidade, deve-se seguir por cerca de 8 km pela BA 052, sentido oeste, até chegar numa via não calçada, na margem esquerda da pista asfaltada. No início dessa via, pode se encontrar uma placa que indica ser esse o caminho que leva ao encontro com Jequitibá. Isso se dá após cerca de 20 minutos em automóvel

Ao tempo em que vamos adentrando o interior da estrada de “chão”, entre subidas e descidas de ladeiras com poucas sinuosidades, percebemos pequenas cerras nas laterais que alternam pasto e mata. A vegetação local tem características típicas da chapada diamantina baiana - Jequitibá fica localizada próxima ao limite norte dessa região. Assim, caatinga e mata atlântica se sobrepõem uma à outra, de forma que observamos pequenos arbustos típicos da primeira e árvores de médio e grande porte típicos da segunda. A própria planta que dá nome à Comunidade, trata-se de uma enorme e imponente árvore, de tronco reto, que pode ser encontrada, em poucos exemplares, na mata de uma região específica do território jequitibaense.

No mês de julho, no qual fiz minhas primeiras visitas *in loco*, o clima tende a ser ameno durante quase todo o dia. Nessa época do ano é possível encontrar mata e pastos verdes, e resquícios do período de chuvas de meio de ano. As chuvas são ciclicamente aguardadas também em fins de ano, quando acontece a “trovoada”, caracterizada por quedas de águas torrenciais. A região de Jequitibá, diferente de outros locais do sertão baiano, não sofre tanto com estiagens. Ainda assim, podemos lá ouvir tanto pessoas afirmando que houve mudança de regime pluviométrico no decorrer das últimas décadas, quanto narrativas sobre severas secas. Justamente

uma dessas resultou como crucial para a vida atual de muitos dos jequitibaenses. Trataremos sobre isso no segundo capítulo.

A comunidade de Jequitibá está inserida nos limites da Fazenda Jequitibá. As lideranças quilombolas contabilizam em um número próximo de 50 as casas de seus habitantes. Dentro do perímetro da propriedade fala-se em haver entre 60 e 70 famílias. Contudo, há aquelas que atualmente têm seus domicílios localizados no povoado vizinho, Estação de Jequitibá (ou simplesmente Estação, como muitos localmente a denominam), por isso especula-se que poderia haver a soma de 90 famílias jequitibaenses na Fazenda e região circundante. As narrativas dos quilombolas localizam a formação da Comunidade no início do século XX, através de agregados³ da Fazenda, ascendentes dos quatro atuais principais núcleos familiares, identificados como Mendes, Caboclos, Damascenos e os Souza. Nessa época, a Fazenda tinha como donos o Coronel Plínio Tude Souza e sua esposa, Isabel Tude de Souza.

Ainda na primeira metade do século XX, a Fazenda passou a ser administrada por padres e monges católicos, através da Fundação Divina Pastora, criada pelo falecido Coronel. Os religiosos da Fundação construíram um Mosteiro em Jequitibá e tornaram-se, em grande parte do século XX, responsáveis pela educação escolar dos agregados, pelo comando dos negócios da propriedade e, como não poderia deixar de ser, pela formação religiosa dos moradores. O atual conflito fundiário⁴ na localidade se dá entre essa Fundação Divina Pastora, representada pelos monges e padres, e parte dos jequitibaenses descendentes dos agregados, agora identificados como quilombolas. Alguns membros das famílias de Jequitibá, mais próximos aos religiosos da Fundação, passaram a se opor tanto a autoidentificação como quilombola quanto ao pleito fundiário, causando uma importante divisão na comunidade. É nesse contexto que os quilombolas de Jequitibá conseguem o reconhecimento de sua autoatribuição como comunidade quilombola pelo Estado, abrem no INCRA processo para regularização fundiária do território quilombola e que eu, inicialmente como

³ Sobre a instituição do agregadio/morada, ver Garcia (2003) e Sigaud (2007). *Agregado*, assim como *morador*, é um termo êmico e compõe, como veremos, um fenômeno social (situação de morada) estudado pelos autores citados.

⁴ Veremos ao longo deste trabalho que o conflito de terras tomou diferentes formas desde o seu início, na década de 1990.

funcionário público do INCRA e posteriormente como pesquisador acadêmico, inicio meus trabalhos junto a eles.

Sobre a noção de quilombo

Este trabalho está alinhado com a crítica realizada por Alfredo Wagner Almeida (2002) ao uso do que ele chama de definição arqueológica de quilombo, relativa àquela formulada em 1740 pelo Conselho Ultramarino como resposta ao então rei de Portugal. Tal formulação, segundo Almeida, vinculou fuga, quantidade mínima, posição marginal em relação às *plantations*, possibilidade de moradia habitual e possibilidade de reprodução, sem incorporar alguns dados que possibilitassem a tal definição abranger uma variedade de situações – como o acampesamento de famílias negras com o processo de desagregação de fazendas, e diminuição do poder de coerção de grandes proprietários rurais.

Assim, se a noção arqueológica de quilombo deixou de abranger uma variedade de situações vividas por grupos negros no Brasil, ela tampouco pode ser compreendida como o entendimento original sobre quilombos. Essa noção é resultado da captura pelo Estado Colonial do termo quilombo, e acabou, ao longo dos séculos, no Brasil, sendo sedimentada no senso comum e em diversos estudos que abordaram a resistência negra à escravidão. A historiadora Maria Beatriz Nascimento (2006) aponta haver noções de quilombo que precedem ao do Conselho Ultramarino de 1740. Tais noções seriam originárias de sociedades bantus da África centro-ocidental, e poderiam indicar, durante os contatos iniciais com portugueses, situações de indivíduos incorporados à sociedade guerreira Ibangala; poderia ser o local onde aconteciam os rituais de passagem que incorporavam jovens à essa sociedade; território ou campo de guerra; acampamentos Ibangalas quando estes estavam em comércio com portugueses; ou caravanas de comércio angolanas do século XIX. Por este motivo, qualquer busca de uma pretensa compreensão original da noção de quilombo, sendo isso possível, deveria recorrer a sua origem bantu, anterior à definição dada pelo Conselho Ultramarino no século XVIII.

Para esta Dissertação sobre os quilombolas de Jequitibá, não adotamos uma noção arqueológica ou pretensamente original. O entendimento de quilombo que nos serve como base é balizado, como propõe Almeida (*ibid.*), pelas representações dos agentes envolvidos, pelo seu sentido social e vivido, ou seja, pelas representações contemporâneas daqueles autodenominados como quilombolas. É em acepção

próxima que se desenvolve o entendimento elaborado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ou seja, em oposição a uma noção estática e arqueológica de quilombo, a “ressemantização do quilombo na atualidade” deve abarcar a “variabilidade das experiências” e evidenciar “seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico” (LEITE, 2000, p. 342).

Identidade, grupos étnicos e etnicidade

Os quilombolas de Jequitibá e seus diacríticos são aqui compreendidos à luz, principalmente, da noção de etnicidade. As discussões em torno desse termo são fundamentais, irão dar o suporte necessário para que possamos entender determinados processos em Jequitibá, a expressão da identidade quilombola, a forma como alguns elementos são mobilizados diacriticamente para demarcação de suas fronteiras sociais, e para a reivindicação territorial.

Dentre os autores que tratam sobre etnicidade, e também sobre processos identitários e grupos étnicos, buscamos estudos e discussões realizadas por Arruti (2006; 2008; 2014), Cunha (2017a, 2017b), O’Dwyer (2002), Oliveira (1998), Barth (2005; 2011), Poutignat e Streiff-Fenart (2011), Almeida (2002) e Hall (2014, 2019). Estes nos levam a pensar a identidade e, sobretudo, a identidade étnica, não a partir de características substanciais que, supostamente ausentes em um grupo, desqualificariam determinadas autoatribuições identitárias. Essas discussões nos levam para o caráter fragmentário e processual da identidade e apontam para os diacríticos identitários, sejam eles em seus aspectos organizativos de relações, ou em seus aspectos discursivos ou políticos-positivos.

Resgatando o uso do conceito de “identificação” pela psicanálise freudiana⁵ para indicar novos modos como a ideia de identidade é concebida (em contraposição a um modelo essencialista e estável), Hall (2014) propõe o desenvolvimento de um conceito de identidade que a distinga como algo “estratégico e posicional”, aceitando a ideia de que as identidades na modernidade tardia são processuais, não-fixadas e fragmentadas. Além de serem construídas em práticas (estratégicas) e posições (posicionais), são também construídas “ao longo de discursos [...] que podem se

⁵ Essa psicanálise, segundo Hall (2014), fundamentaria a “identificação” na agência do superego, assim, na fantasia, projeção e idealizações culturais do ego “não necessariamente harmoniosos”.

cruzar ou ser antagônicos”, estando “sujeitas a uma historicização radical, [...] constantemente em processo de mudança e transformação” (ibid., p. 108).

Tendo o entendimento de que a identidade é algo dinâmico, fragmentado, processual e contextual, a ideia de etnicidade, por vários teóricos, reforça o caráter dinâmico e estratégico da identidade no conceito de identidade étnica. A etnicidade não implica, necessariamente, características invariáveis que resistem ao tempo, como “traços culturais” ou tradições (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias etc.), que serviriam como testemunho da essência de um grupo; “ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir” (LAPIERRE apud POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011, p. 11).

Cunha (2017a) aborda a necessidade de o grupo selecionar elementos culturais para operar a identidade étnica, assim, a construção dessa identidade extrai do que é entendido como tradição “elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou” (ibid., p. 243). A autora reforça com essas palavras a noção dinâmica de cultura, de que os significados que formam a cultura são transformados, “se tornam 'outros', pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos” (ibid., p. 243-244). As palavras de Cunha concordam com Poutignat e Streiff-Fenart – e traz a teoria sobre etnicidade para uma aproximação importante da realidade das comunidades quilombolas, de seus processos autoidentificatórios e do estabelecimento dos sinais diacríticos – quando esses afirmam que “teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011, p. 17).

Fredrik Barth (2011), ao tratar sobre as fronteiras étnicas, observa que traços diferenciadores são elementos que escrevem os limites entre os grupos étnicos em um quadro de interação interétnica. Desse modo, o contato social entre grupos étnicos é o que torna viável construção das fronteiras entre os grupos. A abordagem de Barth aponta então para a interação interétnica. É o sentimento de pertencimento a um grupo étnico que permite organizar a relação social com outro grupo. Por isso, o grupo étnico em Barth tem um viés organizacional, ou, organizador de relações sociais.

[...] os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. [...] traço fundamental [...] a característica da auto atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 2011, p. 193-194).

Influenciados pelos escritos de Barth sobre as fronteiras étnicas, diversos pesquisadores no Brasil tornarão seus textos e estudos feitos sobre os quilombos contemporâneos referências obrigatórias para as pesquisas sobre estas comunidades étnicas. É assim com Almeida (2002) quando este afirma que a análise dos processos identitários em comunidades quilombolas deve partir da indagação sobre “como os próprios agentes sociais se definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem” (ibid., p. 67); O’Dwyer (2002) quando aceita a afirmação de Barth de que a contrastividade étnica implica uma estrutura de interação; além da Carta de Ponta das Canas - produto de reunião articulada no ano de 2000 entre a Associação Brasileira de Antropologia e núcleo de estudo pertencente à Universidade Federal de Santa Catarina – na qual se recomenda um entendimento de grupo étnico a partir de uma coletividade e “suas categorias de representação e formas organizacionais próprias” (LEITE, 2005, p. 38). Ao adotar as concepções Barth, privilegiando a autoatribuição étnica dos agentes locais, os estudos contemporâneos sobre quilombolas possibilitam que se volte o olhar para os diacríticos étnicos:

A partir das contribuições de Barth, forjou-se um plano investigativo no qual as percepções dos próprios sujeitos acerca do que significa a categoria ganharam destaque, em contraposição às posturas que postulavam a existência de conteúdos culturais objetivos (passíveis de contabilização) como a causa explicativa do contraste étnico. Desse modo, o foco recaiu nos sinais diacríticos, ou seja, nas diferenças que os próprios agentes consideram significativas (MELLO, 2012, p. 42-43).

Arruti (2008) indica haver limitações teóricas dessa ênfase em Barth, pois ela não contribuiria para a percepção da passagem entre adscrição étnica e a adesão à categoria genérica e englobante “remanescentes de quilombos”. Ele faz uma constatação fundamental, de enorme eficácia para a análise do processo étnico identitário em Jequitibá: a autoatribuição étnica só tem valia analítica quando um grupo em questão já aderiu ao rótulo quilombola, uma categoria jurídico administrativa

cuja adesão se dá “politicamente, de forma plenamente assentada pela didática militante” (ARRUTI, 2008, p. 340).

Se a autoatribuição étnica, nas comunidades quilombolas, em regra, só se dá após a adesão a uma categoria jurídica, ela tão pouco é necessariamente, e inicialmente, resultado do contraste entre grupos em interação. Como, então, poderia se dar esse processo de etnização? Como resolver a questão das possibilidades da autoatribuição étnica nas chamadas comunidades quilombolas? O próprio Arruti (2014) oferece soluções. Ele analisa a teorização de Barth sobre grupos étnicos em diálogo com a discussão sobre etnicidade empreendida por Michael Banton e Stuart Hall, evidenciando em qual dimensão a ideia de identidade étnica entre os dois últimos se diferencia da de Barth.

Em Barth (2005; 2011) a cultura não é o elemento fundamental para a definição de um grupo étnico. Ela só passa a ter importância quando os grupos lhe atribuem importância. Enquanto Barth combate a ideia de que os grupos étnicos são grupos formados, necessariamente, com base em uma cultura comum (id., 2005), segundo Arruti (2014) a noção de etnicidade em Banton e Hall exclui a característica “recipiente organizacional”, presente na categorização de grupos étnicos em Barth. Falar em etnicidade, nesse caso, não significaria invocar o caráter organizacional que estabelece as diferenças no contato entre os grupos étnicos, mas sim “um sentimento, um discurso, e uma tomada de posição política produzida pela posituação do estigma raça” (*ibid.*, p. 208). O grupo étnico aceitaria as distinções impostas a partir da categoria raça, fazendo desses estigmas elementos para “formação de grupos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns” (*ibid.*, p. 208).

A ideia de etnicidade tratada por Arruti (*ibid.*) dialoga, também, com Benedict Anderson (2008), ao incluir a ideia de comunidade imaginada, e Alex Honneth (2009) para tratar sobre a luta por reconhecimento. Arruti considera não apenas a possibilidade de existência de uma comunidade real (como os grupos étnicos em fricção de Barth), mas também de uma comunidade que é antes imaginada através de posituação de estigmas e experiências comuns de desrespeito que ligam os sujeitos entre si:

[...] se o racismo permite falar da existência de um grupo por meio de atributos imputados e raramente afirmados, a etnicidade tem como

maior atributo constituir o próprio grupo com base na resposta a tal imputação. (ARRUTI, 2014, p. 209).

A etnicidade passa a descrever discursos e performances identitárias que incluem também os amplos contextos derivados da diáspora africana, assim como da reorganização em contexto urbano dos grupos étnicos e nacionais em processo de migração rural-urbana e migração entre fronteiras nacionais. Isso não significa, para Arruti, que a etnicidade não sirva mais como aspecto distintivo e classificatório de seres humanos e, conseqüentemente, como aspecto organizador e regulador da interação entre indivíduos. A etnicidade contempla essas características, só que “agora tendo por base um arco de formas sociológicas que vão do grupo étnico às comunidades imaginadas de diversos tipos” (*ibid.*, p. 209-210). Essas considerações, portanto, desse antropólogo brasileiro são o fundamento sobre o qual a análise, aqui realizada, do processo de etnização entre membros de Jequitibá estará sustentada.

A ideia de “comunidades imaginadas” tomada emprestada de Benedict Anderson por Arruti, pode dialogar com a ideia de etnogênese, no sentido que o grupo étnico é “em primeiro lugar, imaginado”, seja a partir de experiências comuns de desrespeito, seja a partir de determinados interesses quando, para citar um exemplo, um grupo busca acessar direitos. João Pacheco de Oliveira, ao tratar sobre os índios do nordeste, classifica como etnogênese “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 1998, p. 53), fenômeno que ele pôde observar no Brasil, na década 70, entre os índios nordestinos.

Quando Arruti discute comunidades imaginadas e Oliveira discute emergência étnica e reinvenção de novas identidades, usando a categoria etnogênese, estão falando de processos que têm certas similitudes e ocorrem no universo empírico com comunidades indígenas e quilombolas, sobretudo, quando essas passam por cerceamento territorial ou expulsão de terras utilizadas durante várias gerações. Fazer emergir uma nova identidade, instituir um grupo étnico que é “em primeiro lugar imaginado”, a partir do qual traços estigmatizados poderão ser positivados, elementos culturais poderão ser exacerbados, valorizados e performatizados para marcar a distintividade do grupo, ao mesmo tempo em que pode apontar para uma ideia localmente articulada sobre uma origem comum de um grupo social, acaba sendo um meio poderoso de reivindicação territorial via direitos inscritos pelo Estado.

Diáspora africana e diacríticos étnicos

Não partir do princípio de que a autoatribuição ao rótulo quilombola, ou mesmo a autoatribuição étnica, ocorre a partir contraste entre grupos em interação, não implica desconsiderar os diacríticos. Tentar compreender os diacríticos identitários implica trabalhar com a ideia de que os quilombolas de Jequitibá mobilizam elementos, que podem ser dados ou culturais – nesse sentido, produções coletivas (WAGNER, 2010) simbólicas ou materiais – para marcar sua distinção enquanto uma comunidade étnico-quilombola. Ainda que essa autoatribuição étnica seja uma etapa posterior a adesão ao rótulo quilombola; ou mesmo que essa autoatribuição étnica não se processe via contraste entre grupos em interação; embora essa autoatribuição ocorra em termos de comunidade imaginada.

Como exposto mais acima, Barth (2011) conta com a possibilidade (como possibilidade, nunca é algo necessário) de escolha de determinados elementos culturais por grupos étnicos para construção de suas fronteiras sociais. Em sentido parecido, Cunha (2017a, 2017b) propõe que a identidade étnica é operada através da seleção de elementos culturais extraídos de um contexto mais amplo e rearranjados para tornarem-se diacríticos. Para os casos de algumas comunidades quilombolas, os estudos da antropóloga dão uma importante contribuição acerca das diversas dimensões da etnicidade e do uso dos diacríticos.

Um desses estudos de Cunha (2017b) trata de grupos de ex-escravizados no Brasil que no século XIX voltam para África, no qual a identidade étnica aparece como um recurso estratégico, acionada para garantir, por exemplo, vantagens comerciais. Esses ex-escravizados vindos do Brasil, residentes na Nigéria, dispunham de um duplo estoque cultural, iorubá e brasileiro, para selecionar traços que serviriam como diacríticos para exibir filiação a um grupo. A exibição dessa filiação, se brasileira ou iorubá, dependeria do contexto em que esses ex-escravizados estariam inseridos. Assim é que para Cunha, a situação de diáspora implica uma transformação da cultura original em cultura de contraste, através da qual a primeira será simplificada, acentuada e tornada mais visível. Dentro dessa bagagem cultural original, no contexto de diáspora, busca-se o que é operativo para servir como elemento contrastante. (CUNHA, 2017b)

As conclusões de Cunha (*ibid.*), ao mesmo tempo em que iluminam aspectos importantes sobre comunidades em processo de reconhecimento étnico e identitário, também desenvolvem pontos problemáticos para pensar grupos quilombolas que

dispõem de diacríticos étnicos para marcar distinção. Como explicar que certos elementos culturais, hoje passíveis de serem entendidos como produtos da diáspora africana (como algumas práticas de curandeirismo⁶), existiram durante tanto tempo como algo velado, marginal e não destacado no interior de uma comunidade? Como explicar que tais elementos e práticas fizeram tanto tempo parte de um grupo, apesar da estigmatização e da histórica violência instrumental e simbólica, sem servirem como diacrítico representante do grupo? Tendo em vista as palavras de Cunha sobre a cultura de contraste implicada na diáspora, subtede-se que esses diacríticos são retirados de um todo cultural pré-diaspórico, deixado para trás, o que pode entrar em conflito com o que se observa em determinadas comunidades quilombolas: os diacríticos são selecionados a partir de uma bagagem cultural contemporânea, de uma malha formada por elementos materiais e simbólicos que atuam no aqui e agora, e são ressignificados ou supersignificados no processo de identitário quilombola, podendo nesse mesmo processo ser relacionados, pelos agentes envolvidos, a uma ancestralidade ligada à diáspora africana. Do contrário, teríamos que entender tais elementos culturais como sobrevivências arqueológicas, como continuidades históricas e, como afirma Paul Gilroy (2012), conceber a tradição apelando à pureza, à invariância.

Ainda que Barth seja aqui a grande referência para abordarmos o processo de formação de diacríticos étnicos, não podemos achar nele um grande aprofundamento sobre tais. No seu clássico texto, “Os grupos étnicos e suas fronteiras” (2011), em pouco mais de 40 páginas o antropólogo cita o termo “diacrítico”, e suas variantes gramaticais, não mais que cinco vezes. Sem embargo, nas poucas vezes que o faz, deixa claro como se situa a relação dos conteúdos culturais com a organização étnica das diferenças culturais, assim, como características diacríticas exibidas pelos agentes envolvidos. Não seria a soma das características culturais objetivas, passíveis de serem apontadas por um observador externo, que definiria os grupos étnicos. Assim é que, segundo o antropólogo, a dicotomia entre dois grupos étnicos pode continuar existindo, ainda que mudem seus traços culturais e as características culturais dos seus integrantes; mesmo quando, até então, sejam certos elementos culturais utilizados para demarcar fronteiras étnicas. Por isso, não seria qualquer traço

⁶ Ou outras práticas envolvidas de mistério e segredos que, muitas vezes, em vez de mobilizadas como elementos de contraste, são ofuscadas, a título de exemplo, por um cristianismo dominante.

cultural, ainda que muito específico a um grupo, um diacrítico étnico. Os diacríticos são aqueles conteúdos que os membros do grupo atribuem (quando atribuem) alguma significância para construção de fronteiras étnicas.

Territorialidade e luta pela terra

O entendimento de territorialidade usado para a pesquisa segue o proposto por Paul Little. Territorialidade é então “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (LITTLE, 2002, p. 03). Com esta definição Little afirma que para a análise do território de um grupo, a consideração da abordagem histórica é fundamental, pois a territorialidade é “uma força latente em qualquer grupo” (CASIMIR *apud* LITTLE, 2002, p. 03) que é afirmada em determinado contexto histórico, sendo também “produto histórico de processos sociais e políticos”⁷. É necessário, então, que quando for expressada qualquer afirmação que se aproxime de algo como “os quilombolas de Jequitibá reivindicam seu território”, se saiba que essa ideia de territorialidade está relacionada a processos históricos-sociais, e sua afirmação política, se em um passado estava latente, era reprimida, abafada ou silenciada, ganha forma em determinado contexto como consequência de determinados processos.

Nessa linha, a luta pela terra, como uma afirmação política da territorialidade, não pode ser entendida isoladamente, ou seja, ela não pode estar fora de um quadro amplo, histórico, estrutural, que foi o processo de formação do Brasil colonial e pós-colonial, da função periférica do Brasil dentro do amplo processo de formação do modo de produção capitalista. Essa Dissertação, por isso, ainda que brevemente, relaciona a atual luta por terra entre os quilombolas de Jequitibá ao processo histórico do comércio global, da criação do Brasil como colônia agroexportadora e da escravização de africanos para servir como mão de obra de grandes fazendas monocultoras. Em outras palavras, devemos ter um ponto de partida munido da pretensão de compreensão das condições histórico-sociais que possibilitaram o conflito terras e a afirmação territorial por certos jequitibaenses. Não fazer uma pequena consideração sobre tais condições seria perder o potencial crítico que o entendimento de processos macro-estruturais oferece, limitando a compreensão

⁷ *ibid.*, *loc. cit.*

sobre a luta pela terra por quilombolas, tendo em vista que determinados estudos tendem a restringir essas lutas e seus processos identitários unicamente a um produto do texto constitucional brasileiro de 1988. Escritos como o de Caio Prado Jr. (2011), Schwarcz e Starling (2018), Guimarães [1968?] e Germani (2006) darão o suporte necessário para engendrar brevemente uma abordagem sócio-histórica na Dissertação.

Discurso

Para analisar o processo de afirmação da negritude entre os quilombolas de Jequitibá, como algo decorrente de identificação étnico-quilombola, esse estudo dispõe da categoria de discurso. Por isso é necessário demonstrar aqui qual o entendimento de discurso estamos utilizando. Influenciado pelas escritas de Foucault (2008) e Orlandi (1999), e sabendo que esses autores constroem um debate profundo e exaustivo sobre esta categoria, de modo que o entendimento aqui oferecido não esgota tais discussões, proponho que se pense discurso como um conjunto de enunciados que tem como efeito um estabelecimento de conhecimento (ou que se pretende estabelecer) sobre a realidade. Ou seja, esses enunciados têm o efeito de cristalizar ideias, abrangentes, acerca das materialidades, dos objetos, da realidade empírica ou sobre o que é sensivelmente experienciado. Têm o efeito de saber.

Esse entendimento, de longe, não tem a complexidade do debate que os autores citados oferecem, mas pontualmente nos ajuda na análise que pretendemos. Uma importante diferença em relação a Foucault, é que o filósofo francês relaciona os enunciados a um saber institucionalizado, à constituição dos conhecimentos disciplinares modernos. Para essa Dissertação, nos interessa mais o espraiamento dos enunciados no senso comum, tenham eles uma origem nos saberes institucionalizados ou não. Como contribuição de Orlandi (*ibid.*), afirmamos que o discurso guarda a sua dimensão inconsciente (no sentido psicanalítico) e histórica, além de linguística. Assim: “o sujeito de linguagem é descentrado pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história” (p. 20) e “o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia” (p. 20), não tendo pois controle sobre como a língua e a história o afeta. Em direção parecida, Foucault (*ibid.*) faz a afirmação de que a análise enunciativa é uma análise histórica, “mas que se mantém fora de qualquer interpretação” (p. 124) e, revelando esta dimensão ideológica e inconsciente

do discurso, conclui que “por mais que o enunciado não seja oculto, nem por isso é visível” (p. 125).

Por ora, se definimos discurso como um conjunto de enunciados com efeito de saber, devemos considerar também sua dimensão inconsciente e que o agente do discurso é agenciado ideologicamente e historicamente. Apontar sua dimensão histórica, inconsciente e ideológica, não significa que os agentes não possam tomar consciência do aspecto construído e naturalizado de certas ideias. É neste sentido que falaremos em contra-discurso, ou seja, essa tomada de consciência, muitas vezes através de ação militante, e busca de construção de um outro discurso frente ao dominante.

Metodologia

Esta pesquisa contou com 18 dias de pernoites no domicílio do casal jequitibaense Lula e Juliane, localizado no Povoado da Estação, limítrofe à Fazenda Jequitibá e a menos de cinco minutos da vila de moradores da Fazenda (quando se utiliza automóvel ou motocicleta). Esses 18 dias foram divididos em dois períodos de 9 dias cada, um realizado em julho de 2018 (em serviço pelo INCRA) e outro em setembro de 2019. A visita *in loco* planejada para o ano de 2020, quando pretendia completar 30 pernoites para pesquisa, acabou prejudicada pela pandemia do novo coronavírus.

Como alternativa à impossibilidade do “corpo-a-corpo” com meus interlocutores *in loco* (em 2020), e visando reduzir de prejuízos, recorri ao uso do aplicativo de *smartphone WhatsApp*, que possibilitou a obtenção de informações específicas, esclarecimentos sobre determinados fatos e confirmação de informações do estudo. Anteriormente, para essa pesquisa, em tempos “normais”, já havia utilizado o aplicativo como meio de produção de dados, *printando*⁸ imagens postadas por duas lideranças nos seus *status*⁹. Nesse primeiro momento, esse procedimento me levou a observar determinados aspectos do processo de identificação étnico-quilombola entre

⁸ *Printar*, na linguagem da informática informal no Brasil, refere-se a usar o recurso *Print Screen*, através do qual o aparelho (*smartphone* ou computador) faz uma autofotografia, capturando a imagem da tela no momento do uso do recurso.

⁹ Além de possibilitar a troca de mensagens entre contatos compartilhados em rede social virtual, ele possui uma função denominada *status*, no/com o qual o usuário pode postar fotografias, imagens, textos ou vídeos que podem ser vistos por todos os membros/contatos de sua rede social, temporariamente por 24 horas.

jequitibaenses, que envolviam a afirmação da negritude, abrindo uma perspectiva importante para a pesquisa.

Apesar dessa dimensão virtual, este estudo foi conduzido partindo da ideia de que a interação com agentes sociais, quilombolas e outros, cultiva a intersubjetividade entre antropólogo e agentes locais (FABIAN, 2013), e desenvolve-se em poderoso meio de produção de dados. Neste sentido, foi fundamental para a pesquisa o contato direto e semi-dirigido com os informantes, ou a observação direta do cotidiano ou de eventos *in loco*, de modo a não limitar a pesquisa apenas às narrativas locais.

No que tange à observação direta, Jaccoud e Mayer (2012) vinculam uma série de posições epistemológicas, ou tradições de pesquisa, ao modelo de observação direta efetivado pelo pesquisador. Sobre o “modelo da interação”, inserido em um “procedimento construtivista”, eles afirmam que neste, em seu limite, a observação perde sentido, já que o pesquisador tenta dar conta da realidade enquanto um ator social em interação com outros, enquanto o termo observação “sugere uma demarcação entre o objeto e o observador” (*ibid.*, p. 262). Nessa linha, assumimos, aqui, a ideia de que o distanciamento objetivo, exterior e impessoal é impossível, mas que o olhar observador existe e pode se complementar ou ser complementado por entrevistas e diálogos informais.

Entrevistas qualitativas semiestruturadas, individuais e grupais, foram realizadas, sobretudo para compreender processos passados, através da memória coletiva, ou a trajetória de vida dos agentes. Tais entrevistas, ao buscar uma compreensão detalhada e profunda de fatos e situações, ajudaram a: elucidar questões emergidas durante as interações com os agentes ou durante observações; complementar determinadas compreensões; confirmar ou não eventuais relações desenvolvidas pelo pesquisador; e identificar a perspectiva dos agentes acerca de situações observadas. As entrevistas grupais foram utilizadas para discutir temas específicos, sendo que para algumas delas este pesquisador adotou a sugestão feita por Gaskell de iniciar as entrevistas grupais com perguntas genéricas, colocadas ao grupo com intuito de “descobrir como as pessoas imaginam um assunto, isto é, qual a perspectiva que trazem, e para compreender a gama de outros conceitos e ideias com ele relacionadas” (GASKELL, 2002, p. 80-81).

A análise documental, tendo a importância de ser método de coleta de dados que elimina, ao menos em parte, a eventualidade de qualquer influência a ser exercida pela presença ou intervenção do pesquisador do conjunto das interações, acontecimentos ou comportamentos pesquisados (CELLARD, 2008), foi utilizada para verificações pontuais como: datas de alguns acontecimentos; confirmação de níveis parentais; elucidação de determinados fatos. Somado a isso, os documentos foram utilizados como fonte primária de análise. Para além da ideia de documento como um texto escrito, o acesso e captura de imagens foram entendidos como fazendo parte do espectro da análise documental.

A Dissertação

O primeiro capítulo da Dissertação faz uma apresentação da formação da comunidade de Jequitibá a partir das narrativas dos quilombolas e de fontes documentais – essas fontes documentais referem-se a: cópia digitalizada de livro de registro de compra e venda de escravos que abarca a região de Mundo Novo conseguida junto ao cartório de notas localizado na sede do município; trabalhos acadêmicos historiográficos; transcrição de testamento do antigo proprietário da Fazenda Jequitibá, conseguida entre os próprios quilombolas. Antes, porém, no primeiro subitem há resgate histórico sobre o papel do Brasil colonial e pós-colonial no mercado global, sobre a escravização de africanos em terras brasileiras como sustentáculo desse papel e a implicação desses fatores nas condições do acesso à terra pela comunidade negra de Jequitibá. Esse subitem se apoia nos trabalhos de Caio Prado Jr. (2011), Schwarcz e Starling (2018), Germani (2006) e Guimarães [1968?]. Os dois primeiros oferecem compreensão mais geral acerca da formação do Brasil, enquanto os dois últimos oferecem uma compreensão sobre as condições de acesso à terra no Brasil, incluindo a historicização das regras estatais que condicionam esse acesso.

O segundo subitem trata do Coronel Plínio Tude de Souza, antigo fazendeiro de Jequitibá, e busca oferecer uma compreensão sobre quem ele era a partir de sua posição social, de suas atividades econômicas, de suas propriedades e de sua origem. Esse “raio-x” do Coronel é elaborado através de fontes documentais e das narrativas jequitibaenses, coletadas tanto nos dias de campo realizado em julho de 2018 quanto no campo de setembro de 2019. Tais narrativas foram obtidas através de entrevistas qualitativas semiestruturadas individuais ou grupais, algumas delas

pensadas a partir dos diálogos informais surgidos das interações entre este pesquisador e os agentes sociais em campo.

O terceiro apresenta a formação e desenvolvimento dos quatro principais núcleos familiares de moradores da Fazenda, “lançando mão” de análises genealógicas. Nesse ponto, as fontes utilizadas são, preponderantemente, as narrativas apresentada pelos próprios jequitibaenses, quando não, são utilizados em poucos momentos fontes documentais para indicar pontos de contato entre estes e as falas transcritas ou para verificar informações pontuais como data de nascimento e falecimento de alguns agentes. Grande parte dos dados fontes das construções genealógicas foram obtidos no campo de 2018, complementados com dados obtidos do campo de 2019. É importante observar que a “ideia de fundo” para construção dos dois últimos subitens desse capítulo parte da noção de memória coletiva desenvolvida por Maurice Halbwachs (2003), da qual trataremos no capítulo em questão.

O segundo capítulo da Dissertação aborda o que denomino como *status quo* em Jequitibá, possibilitado com a chegada de padres e monges austríacos. Este dura até a eclosão, durante a década de 90 do século XX, do conflito entre moradores e as autoridades religiosas, agora responsáveis pela administração da Fazenda, perfazendo no que classifico como primeiro momento da luta pela terra na Comunidade de Jequitibá.

Seu primeiro subitem trata da chegada dos religiosos católicos da ordem cistercienses em Jequitibá, vindos da Áustria, como administradores e diretores da Fundação Divina Pastora, instituição para qual o Coronel Plínio Tude legou a Fazenda, conforme consta em documentos analisados (cópia de transcrição de testamento de Plínio Tude e página eletrônica do Mosteiro de Jequitibá), e segundo a memória coletiva entre os moradores de Jequitibá. Analisa, ainda, o tipo de relação estabelecida entre monges/padres e os moradores da Fazenda, a organização do trabalho, do espaço e da vida jequitibaense – que para tanto contou também com visitas minhas, junto com alguns jequitibaenses, aos antigos espaço de morada – sob o governo das autoridades religiosas. Essa análise considera tanto a relação feita por Halbwachs¹⁰ entre espaço e memória coletiva, quanto a ideia de poder simbólico desenvolvida por Bourdieu (1996; 2010) – ou seja, leva em consideração que os

¹⁰ *ibid.*

agentes envolvidos nas relações de poder local, como dominados e como dominadores, são dotados de categorias de percepção e avaliação que legitimavam a regulação moral por padres e monges sobre dimensões da vida jequitibaense. As fontes de descrição e análise para a construção desse subitem foram os documentos aqui citados, além das narrativas jequitibaenses apresentadas ao pesquisador nos campos de 2018 e 2019.

O segundo subitem do segundo capítulo trata da relação de moradia em Jequitibá tendo como referências os trabalhos de Sabourin (2009, 2011), Garcia Jr. (2003) e Sigaud (2007), com intuito de analisar o *status quo* na Fazenda, dado pelo equilíbrio assimétrico da reciprocidade entre os cistercienses e moradores/agregados. A construção desse subitem foi instigado pelo conhecimento da relação de moradia na propriedade, obtido a partir dos diálogos com os agentes sociais em Jequitibá e pelas narrativas surgidas nas interações em campo. Além disso, foram realizadas algumas entrevistas, trechos das quais são utilizados no corpo desse subitem, como exemplos da reciprocidade assimétrica em Jequitibá durante o período da administração da Fazenda pela Fundação Divina Pastora.

O terceiro subitem do segundo capítulo analisa a disrupção do *status quo* em Jequitibá. Além de utilizar algumas narrativas jequitibaenses, este subitem se baseia, principalmente, nas entrevistas que fiz com representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mundo Novo e com Seu Moreno, principal liderança da comunidade no primeiro momento da luta pela terra. Tratando de uma situação na comunidade em que os agentes jequitibaenses dispõem da categoria “trabalhador” para acessar direitos e permanecer morando no perímetro da Fazenda, ainda que em uma situação particular, este subitem dá continuidade ao uso dos trabalhos de Sigaud (*id.*) e Garcia Jr. (*id.*) como apoio para análise do conflito, sem deixar de considerar que o caso local guarda algumas particularidades em relação a situação empírica tratada pelos dois autores. O entendimento deste primeiro momento da luta pela terra é fundamental para compreensão do processo identitário quilombola abordado no capítulo posterior, pois seus resultados têm impactos significativos sobre algumas famílias cujos membros acabam tendo papel de liderança no processo de reivindicação de titulação coletiva, a partir da política pública para territórios quilombolas.

No terceiro capítulo consta descrição e análise sobre o desenvolvimento da autoatribuição como quilombola, os conflitos e redes de reciprocidade gerados a partir do segundo momento de luta pela terra, assim como análise sobre os diacríticos étnicos. A descrição etnográfica está entrelaçada com a discussão teórica sobre etnicidade (ARRUTI, 2014), comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008), formações estéticas (MEYER, 2019), discurso (FOUCAULT 2008; ORLANDI, 2003) e inferiorização racial (FANON, 2008; MBEMBE, 2014 e SOUZA, 2017).

Para o primeiro subitem do terceiro capítulo, utilizo entrevistas feitas no campo de 2018 e, principalmente, no campo de 2019, que abordam a criação do acampamento Nova Juventude, fruto da mobilização por reforma agrária estimulada por Padre José. Essa mobilização inaugura o que chamo de segundo momento da luta pela terra, que acaba desaguando no processo identitário étnico, tratado em subitem posterior. Nesse processo, que parte da reivindicação por reforma agrária e desagua na reivindicação territorial através do acionamento da política de regularização de territórios quilombolas, promovida pelo Estado, as jovens lideranças jequitibaenses estabelecem conexão com o movimento social CETA (Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas) e passam a militar dentro do mesmo.

É através do Movimento CETA que os jovens jequitibaenses passam a conhecer membros de outras comunidades quilombolas, a política para territórios quilombolas e fazer correlações com o que denominam como traços da comunidade de Jequitibá. O segundo subitem objetiva descrever e analisar esse processo. Para isso, faço utilização de dois documentos fundamentais: o audiovisual produzido pelas jovens lideranças junto com o CETA, no qual entrevistam membros mais velhos das famílias locais e abordam aspectos do trabalho e do passado das famílias; e um conjunto documental apresentado à Fundação Cultural Palmares (órgão do governo federal então vinculado ao Ministério da Cultura), no qual solicitam certificação pelo Estado acerca da autoatribuição de Jequitibá como comunidade quilombola. Utilizarei também entrevistas e observações feitas, sobretudo, no período de campo realizado em setembro de 2019.

Como decorrência do processo de identificação étnica desenvolvido entre membros da Comunidade, além dos apontados no documentos analisados, abordo mais dois aspectos: a posituação da negritude, que pude observar entre os campos

de 2018 e 2019, e que problematizei com os quilombolas em entrevistas no campo de 2019; e as narrativas sobre assombrações da Fazenda, destacadas pelos quilombolas durante os dias de campo na Comunidade em 2018, e problematizadas em entrevistas no campo de 2019. Enquanto o primeiro aspecto é tratado ainda no terceiro capítulo (para o qual utilizo, também, imagens), para o segundo reservo um capítulo inteiro (o quarto e último capítulo da Dissertação) devido à riqueza de narrativas sobre assombrações e as possibilidades de abordagem teórica que suas agências instigam. Em se tratando da positivação da negritude, a análise se utiliza da ideia de discurso, aqui já apresentada.

Ainda no terceiro capítulo, abordo a divisão gerada entre os membros da própria Comunidade a partir da autodefinição como quilombola e da reivindicação territorial. Para isso, me balizei em entrevistas e nos diálogos informais decorrentes das interações na Comunidade ou fora dela. Considerei, também, os dias em que estive com membros de Jequitibá em Salvador, quando estes procuravam, junto a algumas instituições públicas, resolver problemas locais gerados a partir dessa divisão.

O quarto capítulo, como já afirmado, trata das assombrações em Jequitibá. Nele, além de descrever diversas narrativas sobre assombros e alguns encantados, mostro como as assombrações podem ser destacadas como um componente da dinâmica identitária e autopercepção do grupo enquanto comunidade quilombola. A análise deste capítulo, além de estar fundamentada na discussão sobre diacríticos, conta com auxílio de Bruno Latour (2004, 2011, 2012, 2019) e Descola (2016), autores da virada ontológica, para tratar das agências de não-humanos.

CAPÍTULO 1 – A CONSTITUIÇÃO DO “MUNDO” JEQUITIBÁ

É um dia de domingo de 1986 na Fazenda Jequitibá. As famílias de trabalhadores agregados, residentes na vila do imóvel, estão a caminho para a missa que deverá começar às sete horas da manhã na capela ao lado do Mosteiro de Jequitibá, em um trecho próximo, no alto da Fazenda. Enquanto estas, já alimentadas pelo café torrado e moído no fundo de suas casas e pelo cuscuz cozinhado na panela de barro, sobem a ladeira que dá acesso ao Mosteiro, as famílias cujas moradas se encontram em trechos mais distantes do interior da propriedade – como o Pasto da Lagoa, Fazenda Velha, Brejo de Cima, Brejo de Baixo, entre outros – estão de pé desde as cinco horas da manhã e, no lombo de animais ou caminhando, já percorreram alguns quilômetros rumo à missa das 9:30.

O tempo fresco de junho, acompanhado de alguns dias seguidos sem chuva, somado ao fato de sempre ser bom evitar possíveis repreendas de padres e monges do Mosteiro por eventuais ausências em missas, certamente fará com que a capela abrigue nesse dia celebrações lotadas de adultos e crianças. As missas serão conduzidas pelo abade Dom Antônio Mozer e pelo Irmão Werner Hofer, austríacos que chegaram no Brasil na década de 1930 junto com uma leva de outros padres e monges conterrâneos responsáveis por erguer o Mosteiro. Eles não parecem esperar que em menos de dez anos os bancos da capela já não serão tão disputados pelas famílias agregadas durante as missas; a Fazenda será castigada por uma rigorosa seca que comprometerá os negócios administrados pelas autoridades religiosas durante décadas; famílias de Jequitibá, sob a iminência da expulsão de seus locais de morada, estarão em um conflito aberto com tais autoridades; que duas crianças ali presentes ao mais tardar, liderarão em futuro um pouco mais distante a reivindicação daquelas terras, reclamando descendência de negros escravizados; e que o “mundo” no interior da Fazenda, em construção desde a época do Coronel Plínio Tude, encontrar-se-á em franca corrosão.

Os parágrafos acima narram um cotidiano hipotético que representa uma dimensão de um passado na Fazenda Jequitibá. Este capítulo busca apresentar certos elementos fundamentais que contribuíram para a constituição desse “mundo”, acima representado em um curto aspecto, que perdura até a eclosão do conflito de terras no início da década de 90 do século XX, tendo como base as narrativas jequitibaenses e fontes documentais. Trataremos, então, do Coronel Plínio Tude – o

antigo fazendeiro de Jequitibá – e dos principais troncos familiares de onde descendem as atuais famílias jequitibaenses. Antes, como “pano de fundo”, faremos uma análise sobre o modo como se dá no Brasil, desde a colônia, o acesso à terra. Assim, o “mundo” Jequitibá, ou seja, sua estrutura social e tipo de relações construídas localmente, estará associado ao modo como se dá historicamente a distribuição e acesso à terra no Brasil que, conseqüentemente, estará atrelado ao processo mais amplo de expansão da dominação pelos Estados europeus – através de empresas comerciais correlatas – sobre as terras da América e ao desenvolvimento, mais tarde, do capitalismo e da função periférica do Brasil nesse processo como colônia, monarquia e república agroexportadora.

1.1 Condições históricas de acesso à terra

Qual relação há entre o microcosmo em uma fazenda com famílias de trabalhadoras e trabalhadores negros agregados¹¹ e o desenvolvimento mundial da produção e trocas mercantis? Qual relação há entre um conflito de terras que envolve uma reivindicação territorial por uma comunidade negra no centro-norte do estado da Bahia com um processo histórico e amplo cuja fundação do Brasil colônia é apenas uma pequena parte? Essas perguntas são importantes pois cumprem duas funções nesse capítulo: entender como se pôde constituir a partir da primeira metade do século XX a Comunidade de Jequitibá; ultrapassar interpretações que, ao não relacionar processos macro históricos e sociais, restringem certas dinâmicas identitárias e reivindicações das comunidades quilombolas no Brasil pela titulação de seus territórios unicamente como produto do texto constitucional de 1988. Buscar respondê-las exige que comecemos pelas buscas por rotas comerciais por europeus no final da idade média.

Caio Prado Jr. (2011) escreve que a expansão marítima da qual Portugal, ao avançar pelo oceano, é pioneira, foi uma consequência do desenvolvimento comercial na Europa que tinha, inicialmente, como rota, a ligação por via terrestre entre o mar

¹¹ No segundo capítulo será abordado mais detalhadamente sobre a morada/agregadio. Cabe, no entanto, adiantar a explicação que morada/agregadio, aqui, implica uma espécie de relação de trabalho que guarda especificidades em relação ao trabalhador que, praticando o trabalho rural, vende sua força de trabalho durante algumas horas semanais de labuta em uma fazenda, e tem seu domicílio fora dela. Desse modo, como veremos mais adiante, o morador ou agregado se diferencia do simples trabalhador rural por morar dentro de uma propriedade alheia e estar inserido numa relação com o fazendeiro, proprietário ou seus representantes, envolvida em uma complexidade de prestações e contraprestações que não se limitam ao pagamento de uma remuneração e oferecimento de força de trabalho por essa remuneração.

mediterrâneo e os mares do norte do continente. O progresso das tecnologias de navegação marítima possibilitou o surgimento de uma ligação via mar entre os dois extremos, o que acabou transferindo o protagonismo comercial dos territórios mais continentais para as regiões mais costeiras, sobressaindo a Holanda, Inglaterra, Portugal, Espanha, Normandia e Bretanha. Melhor posicionados geograficamente, os portugueses avançam paulatinamente pela costa africana e ilhas próximas (Cabo Verde, Açores, Madeira), na qual estabelecem negócios. Enquanto Portugal buscava uma rota oriental contornando o sul da África, que os poria em contato direto com os produtos das Índias – preciosos e de alto poder comercial – sem mediação dos mouros e dos italianos, Espanha e os novos protagonistas europeus partiam em busca de uma rota ocidental. É através desta que encontram a costa americana, procedidos por Portugal.

Todo o processo de contato e estabelecimento nas terras da América tinha como objetivo final a exploração econômica a partir, inicialmente, de feitorias comerciais – que mobilizava um número ínfimo de pessoas incumbidas apenas de negócios, administração e defesa – como já vinha sendo feito pelos italianos no mediterrâneo e por outros povos europeus na própria Europa, ou seja, não era objetivo dessas explorações ultramar povoar terras recém contatadas. A ocupação e povoamento pelo branco europeu, no caso das Américas, onde a população local esparsa não fornecia produtos capazes de abastecer as feitorias que se fundassem com elementos economicamente aproveitáveis nas terras ultramar, surge apenas como uma consequência da necessidade da exploração econômica através da produção de gêneros que interessassem ao comércio da Europa.

Inicialmente realizada através do extrativismo (madeiras, peles e pescados) a exploração econômica nas américas ganha uma base estável e ampla com a agricultura. Em se tratando da América tropical, fazendo um recorte para o território brasileiro, as condições climáticas menos atraentes para o povoamento europeu eram compensadas pela possibilidade, em imensa área com solo de boa qualidade, de produção de gêneros de alto valor comercial como o açúcar da cana, que desde as cruzadas vinha tendo aumento de demanda na Europa:

A melhor explicação é aquela que admite ter sido essa uma maneira de abrir mão de uma culinária previsível e sem graça para aderir a uma alimentação variada, com mais sabor e capaz de satisfazer as vontades mais inusitadas. O produto era igualmente de fácil

preservação, convertendo-se num estranho objeto de desejo e de poder nas mãos de reis e mercadores. Daí a se transformar em gênero de primeira necessidade, não demorou: o processo foi até rápido, e teve como consequência investimentos crescentes no comércio e produção de sacarose. (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 51)

As experiências portuguesas com a plantação de cana de açúcar nas ilhas próximas à costa africana serviram como modelo para implantação, no Brasil, de um sistema produtivo baseado em enormes latifúndios monocultores em proveito do mercado externo, com o branco europeu como proprietário dirigente e mão de obra recrutada entre nativos e africanos escravizados. (PRADO JR., 2011; SCHWARCZ; STARLING, 2018) Essa nova sociedade organizada e estruturada em torno desse tipo de produção será, desde o século XVI, dominante por três séculos e “se gravará profunda e totalmente nas feições e na vida do país”. (PRADO JR., 2011)

A escravidão, uma instituição então decadente enquanto força produtiva agrícola entre os europeus¹², surge em grandes proporções nas Américas, precedida pelas experiências nas lavouras de cana de São Tomé, como um recurso sobre qual se dará a exploração de riquezas para o comércio ultramar. No Brasil, por fatores, entre outros, como a proteção dos jesuítas sobre os povos americanos originários, o trabalho braçal servil nas grandes lavouras monocultoras acaba se limitando, com o tempo, em linhas gerais, aos capturados no continente africano e seus descendentes brasileiros. Desse modo, o desenvolvimento da produção canavieira no Brasil, visando o atendimento do mercado europeu, gerou um rico e massivo comércio de seres humanos capturados para negociações que envolviam traficantes da Europa, da África e brasileiros, resultando, segundo Schwarcz e Starling¹³, em 4,9 milhões de africanos transportados para o Brasil durante todo o período do tráfico negreiro, contribuindo, assim, para composição da diáspora negra pelo atlântico.

O trabalho servil feito pelos negros se estendeu para as atividades e regiões cujo caráter produtivo se desenvolve em função da cana de açúcar, como em centros urbanos ou nos sertões nordestinos com a pecuária, atividade essa responsável por

¹² SCHWARCZ; STARLING, 2018. As autoras citadas explicam que mesmo com a decadência do Império Romano, marcadamente escravocrata, a utilização do trabalho escravo no continente europeu se manteve em números reduzidos e ganhou força em determinados momentos como nos períodos do domínio muçulmano das ilhas do mediterrâneo e da península ibérica, e nas cruzadas. No entanto, este regime de trabalho se concentrou em tarefas artesanais. A força de trabalho agrícola utilizada por europeus foi, desde a decadência romana, basicamente camponesa até Portugal chegar, no século XV, na costa da Guiné na África.

¹³ *ibid.*

abastecer as zonas canavieiras mais próximas do litoral com gado e seus derivados (carne e couro). Não é raro encontrar na literatura afirmações de que as fazendas de gado do interior do nordeste basearam-se no trabalho livre durante o Brasil colonial e monárquico. Tal exemplo encontramos nos próprios trabalhos de Prado Jr.¹⁴ e Schwarcz e Starling¹⁵, onde o primeiro afirma que nessas imensas fazendas de gado “Dez ou doze homens constituem o pessoal necessário. Mão de obra não falta; e não havendo escravos, bastam destes mestiços de índios, mulatos ou pretos...” (p. 200-201), ou onde as segundas afirmam que “Ao lado de uma sociedade feita pelo açúcar, consolidou-se no sertão uma ‘civilização do couro’, organizada na base de muito gado e homens livres para ordená-lo” (p. 64).

A constatação acerca do uso do trabalho livre nas fazendas do interior do nordeste neste período, indiscutível, não exclui o fato de que parte dessas fazendas também utilizaram a mão de obra negra de modo servil. Nos arquivos do cartório do município de Mundo Novo, por exemplo, se pode achar cópia do “Livro Especial de Notas para Compra e Venda de Escravos”, que contém registros de negociações de escravos no ano de 1873 referente à região que abarca o território de cidades como Morro do Chapéu, Baixa Grande, Mairi (então nomeada como Vila de Monte Alegre) e Mundo Novo. Nas 37 folhas frente e verso das 50 que o documento original afirmar haver¹⁶, constam registros de mais de 20 transações locais, das quais as transcrições citam escravos aptos ao serviço doméstico, de “profissão de vaqueiro” e, principalmente, “do serviço de lavoura”. O livro nos indica, então, que na segunda metade do século XIX havia na região um fluxo comercial de escravos cujos destinos estavam, em boa parte, nas fazendas região, dentre as quais, as de gado.

A formação do Brasil enquanto colônia e posteriormente monarquia agroexportadora escravagista, modelo que demandou grandes quantidades de terras nas mãos de poucos brancos de descendência portuguesa, subordinou todas as outras atividades produtivas. Destas a pecuária foi a de maior vulto, demandando também imensidões de terras e mesclando trabalho livre e, no caso da região que abarca Mundo Novo, trabalho escravo. Tal configuração, um produto da corrida comercial europeia desenvolvida entre o final da idade média e início do período

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ Fato que sugere, assim, que há folhas faltantes na cópia do documento.

moderno, como vimos, atravessa a transição de uma Europa comercial para uma Europa industrial: se a primeira demanda do Brasil a produção da cana para fabricação do açúcar, a segunda continuará legando ao mesmo o papel de fornecedor de produtos primários, fazendo do Brasil um país marginalmente localizado no circuito da economia capitalista.

Uma colônia que depois se transformará em monarquia cujas principais atividades produtivas são impulsionadas, por séculos, pela demanda externa por produtos primários, atividades essas sustentadas no trabalho escravo e na concentração de terras nas mãos de poucos e que, ainda, a maior atividade acessória à principal, a pecuária, também é caracterizada por grandes pedaços de terras nas mãos de poucos, o Brasil então pretérito acabará tendo fortes consequências no mundo rural do Brasil republicano pós-escravagista, particularmente no nordeste. Só fazendo essa consideração se pode construir uma compreensão mais adequada sobre como se constitui o microcosmo de Jequitibá: famílias de trabalhadoras e trabalhadores rurais negros, descendentes de escravos, despossuídos, em uma grande fazenda de criação de gado da qual o(s) proprietário(s) mantém um tipo de relação de trabalho que os possibilita morar em seu interior enquanto perdura tal relação. Esse tipo de relação de trabalho não tem apenas como caracterização a moradia no interior da fazenda, ele implica também uma relação moral que será tratada mais à frente. Antes, é preciso aprofundar a discussão sobre o modo como se desenvolve historicamente a regulação do acesso à terra o mundo rural brasileiro.

Se no início da chegada dos portugueses nas terras brasileiras não se alterou o regime comunal de propriedade sobre o qual viviam os povos originários da América – os índios –, de modo que não tentou-se povoar áreas e dividir terras entre os seus, ocorrendo no máximo implantações de bases militares apoiadoras das extrações de madeiras que logo eram abandonadas, (GERMANI, 2006) a necessidade de ocupar enormes terras, através da produção de gêneros que interessassem o mercado europeu, e estabelecer de vez sua colonização, iniciou um novo período caracterizado pela redefinição das relações até então mantidas: “O escambo foi dando espaço à escravidão do índio e as terras começaram a ser divididas e a ter donos”¹⁷.

¹⁷ *ibid.*

Com a legislação não impondo limites claros à sua dimensão, o regime de sesmaria – modelo adotado pela Coroa Portuguesa para distribuir as terras brasileiras – resultou em amplas áreas nas mãos dos sesmeiros, constituindo não apenas as grandes plantações de cana das regiões mais próximas à costa, como também as eventuais fazendas de tabaco do recôncavo baiano e as fazendas de gado do interior. Sobre as últimas, Santos (2017) traz uma afirmação pertinente:

Nas diversas formas que constituem a diversidade do campo brasileiro, configuraram-se desde o século XVII as fazendas de gado. [...] tais formas espaciais foram, nos primeiros momentos da colonização, uma das mais expressivas maneiras de explicitação da questão agrária no Brasil. [...] Freire (1906), aponta a existência, apenas no Alto Sertão da Bahia, de 35 importantes fazendas de gado, decorrentes das sesmarias concedidas pelos donatários. (SANTOS, 2017, p. 103)

Mesmo com a instauração dos Regimentos – instrumentos utilizados para regular a concessão das sesmaria, iniciados a partir da chegada de Tomé de Souza em 1549 como Governador Geral, o que enfraqueceria os donatários paulatinamente até sua extinção – e determinações em Cartas Régias delimitando extensões e concessões das sesmarias, “desde o princípio instalou-se a grande propriedade de terra” nas mãos de “homens de bem”, pertencentes à nobreza, ou dos endinheirados “homens de posse”. (GERMANI, 2006) Contribuiu ainda para manutenção de grandes extensões de terras nas mãos de poucas famílias, mecanismos como o morgadio – que impedia a fragmentação da sesmaria – matrimônios intrafamiliares e a posse de terra indivisa, os dois últimos utilizados após a anulação do morgadio em 1835. Em 17 de julho de 1822, o regime de sesmaria é extinguido no Brasil, aponta Guimarães [1968?], em decorrência de ocupações cada vez mais recorrentes, por posseiros ou intrusos, de faixas de terra não cultivadas, que se desdobravam em uma verdadeira ameaça ao privilégio do monopólio da terra. A esse fato somou-se a uma série de problemas relativos à impossibilidade de cumprimento de condições legais, como medição e cultivo das concessões:

Das faltas de medições nasceu a maior desordem, porque ciente ou incidentemente foram os posseiros entrando, e quando mais descobertas regiões, foram melhor conhecidas as localidades, grandes estabelecimentos existiam já nas terras concedidas, e quando o tempo mostrou o êrro, [sic] os estabelecimentos estavam já feitos. (MENEZES *apud* GUIMARÃES, [1968?])

Entre a extinção do regime de sesmaria e a Lei de Terras de 1850, vigorou no Brasil o regime de posses. Não obstante já haver pequenas posses antes de 1822

que resistiam ao modelo imposto baseado no monopólio da terra, a extinção das concessões de sesmarias levou a ocupação de grandes terras virgens por poucos “desbravadores” e, em virtude disso, acabou reproduzindo latifúndios que poderiam ter nas suas margens ou interstícios algumas pequenas posses de trabalhadores livres. (GERMANI, 2006) Esses últimos poderiam ser produto de antigas “invasões” de “terras de ninguém nos intervalos entre as sesmarias” que depois “orientaram-se para as sesmarias abandonadas ou não cultivadas” e, enfim, “dirigiram-se para as terras devolutas e, não raramente, para as áreas internas dos latifúndios semi-explorados”. (GUIMARÃES, [1968?], p. 113). O regime de posses, então, tanto serviu para a existência de terras em mãos de pequenos trabalhadores rurais livres – chamados, segundo Guimarães¹⁸, de posseiros ou intrusos, alguns dentre os quais índios – quanto para formação de latifúndios para os quais “estavam abertos todos os caminhos e todas as possibilidades de formação e expansão”. (*ibid.*, p. 114)

É nesse contexto histórico que está localizada a grande narrativa sobre a ocupação das terras que abrangem o município de Mundo Novo: fugindo da seca que abatia a região mais próxima do litoral, desbravadores teriam descoberto em 1833 área de antiga sesmaria com boas condições para atividades agrícolas e pastoris. A localidade formaria anos depois o distrito de Nossa Senhora da Conceição do Mundo Novo (BRASIL, 2017) e comporia, ainda na década de 50 do século XIX, as regiões fornecedoras de bovinos responsáveis por abastecer Salvador e Feira de Santana com carne verde, e rota por onde passariam gados vindos do Piauí, Goiás e do Médio São Francisco rumo a Feira de Santana e Salvador. (LOPES, 2009) Tal “vocaçãõ” para criação de gado marcará o município de Mundo Novo no século XX. (ALMEIDA, 2014)

Se o período entre 1822 e 1850 foi marcado pela livre ocupação de grandes pedaços de terras virgens que se transformariam em latifúndios, o período posterior à 1850, com a Lei de Terras, formaria a etapa na qual a terra adquiriria valor mercantil. Promulgada sob a iminência (e o medo) da abolição da escravidão e da chegada de imigrantes como trabalhadores livres como modo de substituir o trabalho cativo, tal lei proíbe a aquisição de terras públicas por outro meio que não pela compra; legitima as terras públicas e sesmarias então ocupadas; obriga os ocupantes a tirar o título dos

¹⁸ *ibid.*

terrenos, oficializando assim a terra em nome do mesmo; autoriza o governo a vender as terras públicas. Já no período republicano, com a publicação da Constituição de 1891, as terras públicas passam a ser domínio dos estados federados que:

[...] adaptando em sua legislação de terras os princípios básicos de Lei de Terras de 1850 e do seu regulamento [...] legislando segundo a sua conveniência no que se refere à destinação das terras devolutas, revalidação das sesmarias e legitimação das ocupações. Fizeram transferências de propriedades de terra a grandes fazendeiros e a empresas colonizadoras interessadas na especulação imobiliária. (GERMANI, 2006, p. 137)

Em 1916, o Código Civil então instaurado não mais permitiu a revalidação das sesmarias e legitimação de posses. Assim, quem não tivesse regularizado sua ocupação segundo a Lei de Terras só conseguiria o intento a partir do usucapião – forma de adquirir a propriedade pela posse prolongada e sem interrupção por um prazo estabelecido em lei e com dimensões também definidas em lei. Destarte, finalmente, pelo menos legalmente, o estado impôs limites claros sobre a legitimação de grandes fatias de terras públicas nas mãos de poucos privilegiados. O “estrage”, contudo, estava feito. O modelo social desenvolvido no Brasil colônia – monocultura exportadora escravista viabilizada a partir de concessões enormes de terras para “endinheirados” e “homens de bem” – deixara marcas profundas no Brasil republicano e pós escravista, reduzindo, como vimos nos processos acima descritos, as possibilidades de descendentes de escravos, já como trabalhadores livres, de terem acesso autônomo à propriedade de terra. E ainda que o Estado na Primeira República tenha criado leis impondo restrições sobre novas tentativas de legitimação de grandes posses e concessões ainda não regularizadas, não foi desenvolvida qualquer política no sentido de garantir aos ex-escravos e seus descendentes terras onde trabalhar e viver.

Nesse âmbito, o destino de parte de ex-escravos e seus descendentes negros e mestiços é o trabalho como agregado em grandes fazendas, como já acontecia com alguns trabalhadores livres despossuídos durante a escravidão. A condição de sair do cativeiro sem posses de terra ou de ter sofrido grilagem de uma posse por latifundiários no processo de titulação de ocupações, estreitou o horizonte de possibilidades de condições existenciais no espaço rural para os negros brasileiros após a abolição. É apenas fazendo essa consideração que podemos compreender como se dão as condições que possibilitaram o desenvolvimento da Comunidade de

Jequitibá no interior da propriedade homônima de criação de gado. Assim, a consideração da configuração do acesso à terra em período entre fim do século XIX e início do século XX é importante para este trabalho pois é até onde vai, como veremos mais à frente, certa memória coletiva acerca dos ascendentes mais antigos das famílias da Comunidade de Jequitibá, assim como é nas primeiras décadas do século XX quando ocorre a vivência de tais ascendentes com o mais antigo proprietário da Fazenda de Jequitibá identificado na memória local, o Coronel Plínio Tude.

A consideração desse quadro dominante do acesso à terra no Brasil pós escravista não implica que esse pesquisador não compreenda que após a escravidão houve outras configurações e possibilidades para famílias negras no mundo rural. A historiografia mostra casos de negros que, vigorando a escravidão, ou saíram do cativeiro com recursos suficientes para adquirir pedaços de terra ou receberam doações de terras (CASTELLUCCI JR., 2008, p. 239-251); ou de famílias que se apossaram de terras de fazendas logo após a abolição em 1888, como é o caso da comunidade de Maracangalha, no recôncavo baiano (FRAGA, 2014, p. 174-186); e ainda, posses de famílias negras oriundas de núcleos de resistentes à escravidão. Tal variedade, no entanto, não contraria o quadro dominante no espaço rural brasileiro – latifúndios com pequenas posses em suas margens ou interstícios – e o horizonte restrito de possibilidades para aqueles que tinham sob suas existências o peso maior da herança da escravidão.

Temos então apresentado o “pano de fundo” sobre o qual se possibilita a formação da Comunidade de Jequitibá: um país que tem sua formação ligada à concessão de grandes pedaços de terras, chamados de sesmarias, a “homens de bens” e “homens de posses”, no interior das quais foram criados latifúndios mono produtivos baseados no trabalho escravo, que poderiam ter, eventualmente, em seus interstícios e margens pequenas posses de trabalhadores livres. As grandes áreas voltadas para exportação de produtos primários tiveram como alternativa de abastecimento para o consumo interno a produção de gado nos latifúndios dos sertões, com mão de obra baseada num misto de trabalho livre e escravo. O hoje município de Mundo Novo tem sua origem no século XIX – em contexto de extinção do regime de sesmaria e corrida pela ocupação e cerceamento de grandes áreas – através do apossamento de vasta terra virgem de antiga sesmaria, e se torna uma

região produtora de gado cujas fazendas dispõem de trabalho cativo. Sua “vocação” produtiva para o gado atravessará o século XX, com a função de abastecer Feira de Santana e Salvador. Jequitibá é então, no início do século XX, uma grande fazenda produtora de gado localizada em Mundo Novo na qual trabalhadores negros e negras – despossuídos e carregando o estigma¹⁹ que uma escravidão com duração de um pouco mais de três séculos e recém abolida impunha a esses trabalhadores – compõem a mão de obra, que tem como dono o abastado Coronel Plínio Tude de Souza.

1.2 O Coronel Plínio Tude de Souza

Nem a memória coletiva nem as narrativas singulares dos jequitibaenses encontram um proprietário da Fazenda Jequitibá anterior ao Coronel Plínio Tude de Souza. Senhor generoso, fazendeiro escravizador, diabólico ou poderoso, são diversas as facetas que este personagem assume nas narrativas locais. A citação do seu nome serve também para determinar no tempo uma situação ou a antiguidade da ascendência familiar: “isso foi no tempo do Plínio Tude”, “ele pegou a época do Plínio Tude”; ou para evocar os mistérios que rondam a Fazenda: Plínio Tude trabalhava com o “não sei o que diga”, o “cão”; ou ainda, para legitimar a luta pela terra pelos quilombolas. Se, como afirma Halbwachs (2003), a memória coletiva constitui-se de pontos de contatos entre memórias individuais que fazem uma lembrança emergir sobre uma base comum, a memória em Jequitibá revela a existência de Plínio Tude como o antigo proprietário da Fazenda, anterior à chegada dos “padres”. É só porque essa memória existe que se pode produzir narrativas singulares sobre o antigo fazendeiro, que contam diversas versões sobre um mesmo personagem e eventualmente se contradizem. A memória coletiva jequitibaense acerca do Coronel Plínio, além de ser formada por pontos de contato entre memórias individuais e possibilitar a produção de variadas narrativas, também encontra pontos de contato em documentos, sejam esses a transcrição de um testamento ou fontes utilizadas em pesquisas historiográficas. O que estes documentos nos podem falar sobre personagem tão presente nas narrativas locais quando se busca entender o processo de formação da Comunidade? Tendo em vista essa questão, antes de nos atentarmos à memória coletiva e às produções de narrativas jequitibaenses, recorreremos a uma

¹⁹ Trataremos mais detalhadamente sobre esse estigma no terceiro capítulo.

identificação e análise do Coronel Plínio Tude e sua família a partir de fontes documentais.

No trabalho de Rosileia Santana (2016), sobre a organização econômica da cidade de São Félix, recôncavo baiano, entre os anos de 1890 e 1930, Plínio Tude aparece, nas fontes documentais, como morador da cidade de Amargosa (centro sul da Bahia, próxima ao recôncavo), sócio fundador, junto com seu irmão, Eudoro Tude de Sousa, da firma Tude, Irmão & Companhia, sediada em Salvador com filiais em São Félix, Jaguaquara (sudoeste da Bahia), Teófilo Otoni (Minas Gerais) e Paris (França). Em 1925 essa firma já teria expandido seu mercado, inserido novos sócios e comercializado artigos de armarinho, louças, vidros, drogas e ferragens. Além de comerciante, no ano de 1925 o jornal “A Vanguarda” revelava que Plínio Tude se dedicava também à agricultura e pecuária, possuindo fazendas de cacau no Espírito Santo.

No trabalho de Dantas (2016) acerca da ascensão e declínio do porto do Pontal de Ilhéus, Plínio Tude é descrito como um dentre seis acionistas da Companhia Industrial de Ilhéus (das quais as ações incluiria outro parente, o José Fernandes Tude de Souza), em 1924, responsável naquele momento pela construção, organização e exploração do porto, por onde deveria ser escoado para exportação o cacau produzido no sul da Bahia. Nesse mesmo trabalho a Tude, Irmão & Cia aparece como uma grande casa de compra e exportação de cacau. Na historiografia de Renilson Paciência (2017), “Coronel Plínio Tude de Souza” aparece como segundo diretor-tesoureiro, em 1919, da diretoria do Abrigo dos Filhos do Povo, uma instituição criada com o intuito de constituir duas escolas para meninos e meninas, “especialmente” para aqueles em situação de “extrema pobreza”.

O nome de sua esposa, Isabel Fernandes Tude de Souza, é citado no trabalho de Márcia Leite (1997), que analisa a vida das mulheres dos setores de elite e dos segmentos intermediários da sociedade soteropolitana entre os anos de 1890 e 1930. Em 1925 Isabel Tude seria sócia da Damas de Assistência à Infância, uma instituição não governamental formada por mulheres com “moralidade reconhecida”, que se dedicava aos cuidados de crianças pobres. Desta instituição faria parte também uma parente chamada Maria Dulce Tude M. Santo. No mesmo trabalho a “casa Tude” é apontada como uma das lojas comerciais que teriam contribuído para um bazar realizado no Politeama, bairro de Salvador, promovido por mulheres da “alta

sociedade bahiana [*sic*]” com intuito de juntar recursos para “ajudar as moças solteiras”, provavelmente pobres.

No trabalho de Ana Paula Hora (2014), Plínio Tude de Souza aparece em 1874 como o nome de um comprador de escravos e escravas na Vila de Monte Alegre, atual cidade Mairi, vizinha à Mundo Novo. Em tal ocasião, o Plínio Tude de Souza, morador de Feira de Santana, andava pelas vilas da Bahia comprando cativos e teria se envolvido em uma operação ilegal de compra de uma mulher e três homens recém alforriados na Vila de Monte Alegre. Como desdobramento, ele se tornou réu em um processo aberto a partir de denúncia encaminhada pelo promotor público de Camisão, atual cidade de Ipirá, que dista aproximadamente 94 km de Mundo Novo. Sobre o Plínio Tude descrito nesse trabalho cabe uma observação. A transcrição do testamento de Plínio Tude, datado de 1936, através do qual lega, entre outras, a Fazenda Jequitibá, descreve seu nascimento no ano de 1877, assim, possivelmente três anos após o fato que teria resultado na abertura do processo citado neste parágrafo. O mesmo testamento aponta que o pai do Plínio Tude de Souza também tem o nome de Plínio Tude Souza, não restando dúvidas, nesse sentido, que o comprador de escravos nas regiões de Mairi e adjacências retratado no trabalho de Hora é o pai do Coronel tão citado nas narrativas jequitibaenses. O testamento afirma ainda que o Plínio Tude filho é nascido em Feira de Santana (mesmo local de residência do pai) e, prestes a completar 59 anos, estava residente em Salvador. Sua esposa é descrita como sendo natural do município de Baixa Grande.

No mencionado testamento, o Coronel Plínio Tude, não possuindo filhos biológicos, lega para o pós morte elementos variados como ações, investimentos diversos, valores em moeda, casas e fazendas de cacau e gado para diferentes pessoas – dentre elas, para Maria José Fernandes Tude Pinho Sabach, criada “com todo carinho e amor de filha desde a idade de três anos”, e diversos sobrinhos e sobrinhas – e instituições. O quadro abaixo mostra a relação apenas das fazendas legadas e suas localidades:

Tabela 1 – Fazendas legadas por Plínio Tude

Fazenda	Município
1. Fazenda de cacau Sempre Viva	Ilhéus
2. Fazenda de cacau Braço do Norte	Ilhéus

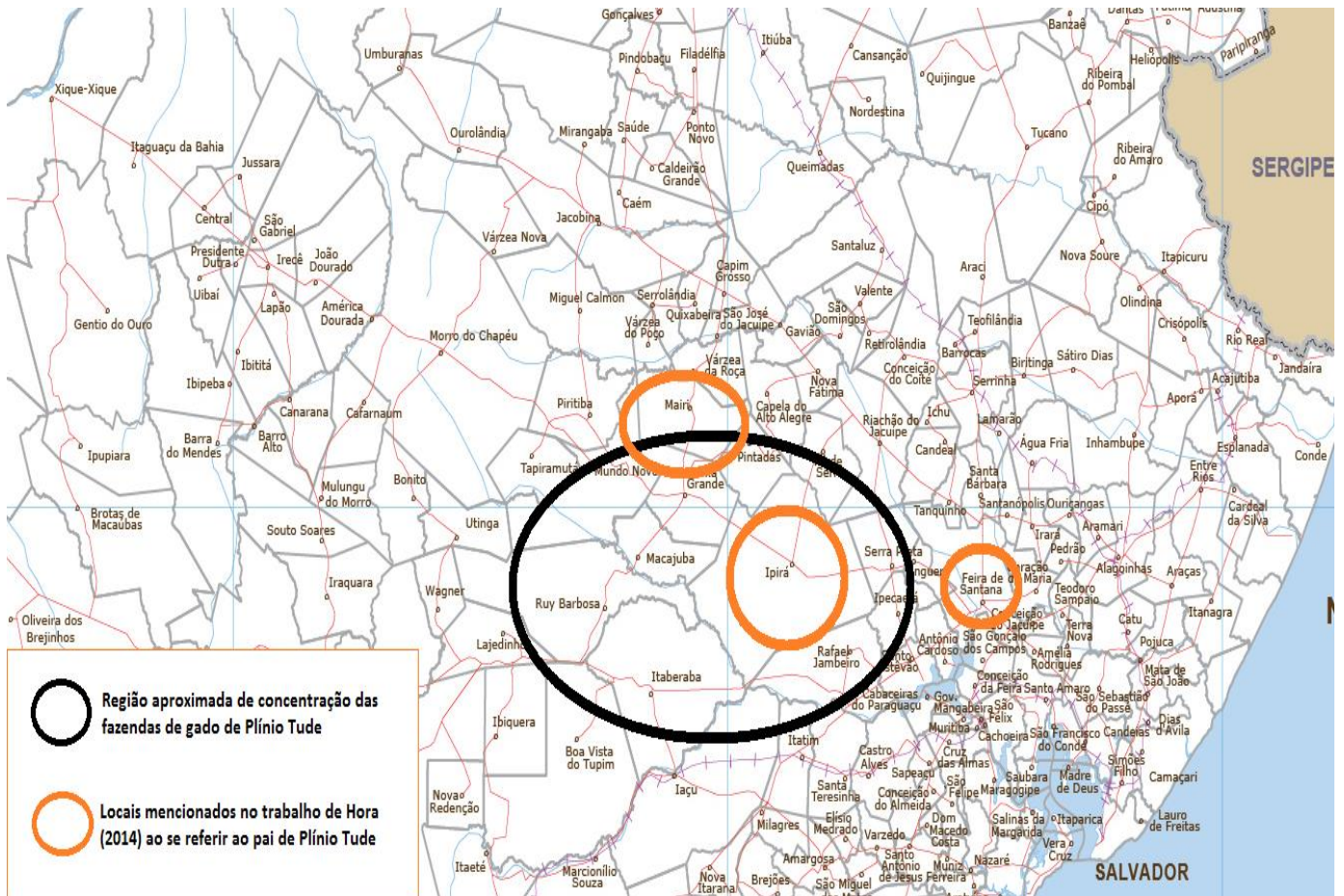
3. Fazenda de cacau Ribeirão do Bandeiras	Ilhéus
4. Fazenda de cacau São José	Ilhéus
5. Fazenda com gado Santana	Baixa Grande
6. Fazenda com gado Boa Paz	Baixa Grande
7. Fazenda com gado Casa Nova	Baixa Grande
8. Fazenda com gado Barrinha	Baixa Grande
9. Fazenda com gado São Lucio	Baixa Grande
10. Fazenda com gado Ondina	Baixa Grande
11. Fazenda com gado Jaboty	Baixa Grande
12. Fazenda com gado Barra	Baixa Grande
13. Fazenda com gado Acerto	Ipirá (antigo Camisão)
14. Fazenda com gado Santa Isabel	Ipirá (antigo Camisão)
15. Fazenda com gado Bravo	Ipirá (antigo Camisão)
16. Fazenda com gado Camuciatá	Ipirá (antigo Camisão)
17. Fazenda com gado Ponta do Poço	Ipirá (antigo Camisão)
18. Fazenda com gado Mucambo	Ipirá (antigo Camisão)
19. Fazenda com gado Sta Helena	Ipirá (antigo Camisão)
20. Fazenda com gado Iracema	Mundo Novo
21. Fazenda com gado Jequitibá	Mundo Novo
22. Fazenda com gado São Joaquim	Macajuba (antigo Capivary)
23. Fazenda com gado Sto. Antonio	Macajuba (antigo Capivary)
24. Fazenda com gado São Pedro	Macajuba (antigo Capivary)
25. Fazenda com gado São Thiago	Itaberaba
26. Fazenda com gado Sto. Antonio	Itaberaba
27. Fazenda com gado Boa Vista	Santa Teresinha
28. Fazenda com gado Santa Fé	Castro Alves

Esses documentos nos apresentam o antigo fazendeiro de Jequitibá como um próspero comerciante, homem de negócios, filho de um comprador de escravos, religioso, integrante da elite soteropolitana nas primeiras décadas do século XX e, sobretudo, um grande detentor de terras onde se criavam e/ou engordavam gados em uma região restrita da Bahia que abarcava 22 das suas 28 fazendas. Tendo como base o texto de Hora (2014) no qual é descrito: o local onde o pai de Plínio Tude teria participado, possivelmente em 1874, de uma transação ilegal de alforriados (Mairi, antigo Monte Alegre); o local para onde posteriormente teria se deslocado (Ipirá, antigo Camisão); e o local de onde teria saído (Feira de Santana, onde morava), pode-se observar, conforme figura 1²⁰, que a região onde se concentravam as fazendas de gado do Coronel Plínio (o filho) abarca parte de um possível trajeto que seu pai percorria quando buscava comprar escravos e escravas. Assim, a região por onde seu pai circundava para fazer negociações de cativos coincide com a região onde se concentravam as fazendas de gado de Plínio Tude, o que nos faz imaginar que por ali o pai já poderia ser detentor de terras, e que os escravos e escravas que comprava

²⁰ Imagem editada a partir de mapa retirado do site <http://www.bahia-turismo.com/mapas/municipios.htm>.

poderiam ter como destino tanto essas terras quanto uma fazenda em cidades maiores como Feira de Santana.

Figura 1 – Concentração de fazendas de gado de Plínio Tude e localidades mencionadas por Hora (2014) ao se referir a Plínio Tude pai.



Não se acha entre os jequitibaenses uma lembrança coletiva sobre como Plínio Tude teria chegado ao local e adquirido a Fazenda. O que se tem, em maioria, são narrativas sobre como era a relação dele com os trabalhadores ou sobre ascendentes que para ele trabalharam. Essas narrativas, repassadas por gerações, podem ter sofrido transformações ou passado por reinterpretações pelos descendentes. Ainda assim, algumas guardam pontos de contato com as narrativas, por exemplo, dos documentos, ou guardam pontos de contato entre si. Chamou-me atenção as que abordaram o modo como Plínio Tude pode ter adquirido se não toda a Fazenda de Jequitibá, pelo menos algumas áreas vizinhas que podem ter sido anexadas às suas terras. Elizete, uma das jequitibaenses à frente da luta pela titulação do território quilombola, conta o que lhe dizia o avô:

Antes disso [da chegada dos padres] eu não sei qual é a família que meu avô falava que tinha uns pedaços de terra aqui. O Plínio, devido às condições financeiras [da família], eu não sei se ele comprou, mas tinham pessoas que já moravam aqui, que tinham umas casinhas no recanto, que eram das pessoas que moravam aqui. A gente não sabe dizer se ele comprou ou se fez as pessoas irem embora. Meu avô fala que já tinha [famílias] aqui. (Elizete, 40 anos)

A narrativa acima possibilita certos questionamentos sobre quem eram essas famílias: pequenos posseiros sucumbidos diante de um poderoso Coronel que reivindicava vastas terras? Pequenos lavradores que diante de uma crise material ofereceram suas terras a um fazendeiro, talvez vizinho, com condições suficientes para adquiri-las? Algumas narrativas citam uma seca ocorrida na década de 30 do século XX que, castigando a região, forçou a venda de terras por famílias locais. Dona Cida, que chegou na Fazenda aos dez anos de idade, junto com seus pais, na década de 70 do século XX, conta o que sua sogra, descendente de uma antiga família de moradores (os Mendes), lhe narrava:

Ela [a sogra] dizia que essa fazenda aí era de muitas pessoas, que cada qual tinha seu pedacinho. Aí quando foi na seca de 31 ninguém tinha nada pra sobreviver. Aí eles foram oferecer ao Coronel pra comprar aqueles pedacinhos de terra pra eles irem embora. Só o lugar que dava dinheiro era na Serra de Vitorino, todo mundo queria ir pra lá. Disse que ele não queria ir comprar por nada. Aí eles ficavam adulando: 'oh Coronel, compre! Eu quero ir embora'. [...] Aí disse que ele comprava por precinho baixo. Aí foi comprando, comprando... (Dona Cida)

Identifiquei mais duas narrativas com aproximações a apresentada por Elizete e Dona Cida:

O avô de minha esposa, antes de trinta e pouco já morava aqui. A minha sogra também, que é filha daqui, falava muito na seca de 33, sempre a gente comentava isso e ela falava na seca de 33. (Chau)

Seu Moreno Damasceno: A metade desse povo [sobre os ascendentes da família de moradores chamada Caboclos], quando Plínio comprou esse negócio aqui, já tinha gente que era morador aqui, e tinha terreno, e foi vendido esses terrenos.

Cecília: O Zé Rodão ali era de Justino Caboclo. Vendeu pra Plínio Tude e foi-se embora. [...] Justino que foi marido de Edite.

Seu Moreno Damasceno: Justino filho de Caboclo Vêi. Ele tinha os terrenos, vendeu os terrenos.

Cecília: Tinha, que eu dizia assim, 'mas o senhor no seu tempo Seu Justino, desculpe eu lhe dizer, vocês idosos [cansaram? vacilaram?] demais, tinha terras e dava pros fazendeiros', e ele 'nós naquela época não pensávamos nada...'. Hoje é daqui da Fundação [Divina Pastora] esses terrenos.

A narrativa apresentada por Chau se aproxima da apresentada por Dona Cida ao citar uma seca ocorrida no início dos anos de 1930 do século passado, quando já haviam famílias instaladas nas terras hoje de Jequitibá, dentre elas as que atuais jequitibaenses são descendentes. Na narrativa de Dona Cida, os problemas decorrentes dessa seca obrigaram algumas famílias a venderem suas terras para Plínio Tude. Esse ponto entra em contato com as narrativas apresentadas por Elizete e por Seu Moreno/Cecília (casados entre si), sendo que esta última acrescenta um detalhe que não está claro nas outras narrativas: um ascendente de atuais famílias de Jequitibá, nesse caso, da famílias dos Caboclos, teria vendido suas terras para Plínio Tude. Essas terras fariam parte, hoje, do perímetro da Fazenda Jequitibá, e referem-se a uma localidade ou pasto – modo como os jequitibaenses chamam as várias localidades que subdividem a Fazenda – nomeada de Zé Rodão. O que não se sabe é se a venda da área teria se dado no contexto da seca da década de 30, antes dela ou depois.

Dessas narrativas podemos inferir que não existe uma versão homogênea e única sobre como Plínio Tude teria chegado à região de Jequitibá, se através de terras herdadas de seu pai, por compra ou apossamento. Há como visto acima, uma memória coletiva sobre uma seca na década de 30 e sobre terras que eram de antigas famílias, inclusive de ascendente de jequitibaenses, e passaram para as mãos do Coronel Plínio Tude, que comporiam pelo menos parte da Fazenda Jequitibá. Algumas narrativas encontram pontos de contato com documentos, como a que cita uma fazenda em Macajuba, chamada Santa Luzia, da qual teriam saído os três mais antigos ascendentes – Souza, Caboclos e Mendes – das famílias locais entre os quatro principais identificados. Na tabela 1, apresentada acima, pode-se perceber que esta fazenda está entre as que o Coronel possuía quando da elaboração do seu testamento. Outra narrativa, que nesse caso busca passar uma ideia da riqueza do Coronel, fala sobre terras em mãos do mesmo que chegavam a alcançar o município de Itaberaba, o que mais uma vez tem pontos de contato com o testamento citado, como se pode verificar na figura 1 e na tabela 1, que mostram que Plínio Tude era detentor de fazendas em municípios limítrofes como Mundo Novo, Baixa Grande, Macajuba, Ipirá e Itaberaba. Outra narrativa, sobre a origem do ascendente identificado como o mais antigo da família Mendes, que entra em choque a narrativa sobre sua origem em Macajuba, cita a região de Feira de Santana como o local de

onde ele teria vindo trazido pelo Coronel, município que os documentos atestam como local onde teria nascido Plínio Tude e onde moraria o seu pai na década de 70 do século XIX.

1.3 Os jequitibaenses

As duas ruas do Povoado da Estação são calçadas por paralelepípedos e compostas por domicílios simples. Algumas pequenas casas localizam-se numa elevação de terra que se avista de qualquer ponto do povoado. Dois bares, um deles servindo também como mercearia; uma Igreja Evangélica da Assembleia de Deus e uma Igreja Católica; um posto de saúde; duas escolas públicas; uma praça no centro do povoado; são elementos que, somados com os possíveis verdes e marrons dos pastos e resquícios de matas de fazendas que rodeiam, ajudam a compor o cenário do Povoado da Estação. Ao lado da praça, na margem da rua principal que se confunde com a estrada BA-421, está a estrutura da antiga Estação de Jequitibá, local de parada, durante algumas décadas da segunda metade do século passado, de trens que cortavam a região em extinta linha férrea que ligava os municípios de Senhor do Bonfim e Iaçú.

O Povoado da Estação faz fronteira com a Fazenda Jequitibá. Assim como os de outras famílias que dessa última descendem, o domicílio do jovem casal Juliane e Lula e suas duas crianças é nesse povoado, em sua rua principal. Ao atravessar os aproximadamente 7 metros da garagem coberta por telhas e separada pela calçada da rua por um portão de alumínio que frequentemente se acha aberto, primeiro espaço que se depara ao entrar na casa do casal, chega-se à sala onde em frente à TV estão 3 sofás. Foi nestes que durante os primeiros dias de campo²¹ recebi pessoas que se mobilizavam para narrar histórias suas e de outros e mostrar antigas fotos ao antropólogo que alguns dias adiante se definiria aos jequitibaenses como “catador de história”. Quando não, fiz deslocamentos para as casas da Comunidade de Jequitibá e para a sede do município de Mundo Novo em busca de interlocutores e narrativas.

Alguns dos questionamentos que eu tinha sobre a ascendência das famílias de Jequitibá parecia fazer parte também da curiosidade de algumas lideranças que me acompanhavam, como Beá, Romário, Lula, Juliane, entre outros, que já tinham, anos

²¹ Fiz dois períodos de campo na região de Jequitibá, um no ano 2018, outro em 2019. Em cada período desses me hospedei durante 9 dias na casa da família de Lula, uma liderança jequitibaense, localizada em um Povoado chamado Estação ou Estação de Jequitibá, que faz limite com a Fazenda Jequitibá.

atrás, tido a iniciativa de buscar informações junto aos mais velhos sobre o passado da Comunidade. Assim é que nos dias iniciais do primeiro período de campo, junto com as lideranças locais, busquei dados que sustentassem uma compreensão sobre suposta origem das famílias de Jequitibá e, destarte, foram identificadas quatro ascendências principais. Afirmar que a comunidade tem 4 troncos familiares principais não implica que outras famílias não tenham morado ou trabalhado na Fazenda ou que no povoado não tenha pessoas cuja origem não encontra relação com algumas dessas. No entanto, há o domínio preponderante desses quatro troncos familiares, de modo que não é difícil encontrar entre aqueles que não possuem um parentesco por consanguinidade com essas, possuir um parentesco por afinidade. Por isso, para falar sobre o desenvolvimento da comunidade de Jequitibá, levaremos em consideração os troncos familiares dos Mendes, dos Souza, dos Caboclos e dos Damascenos.

Pelo fato de eu ter me instalado na casa de um descendente dos Mendes (Lula, nesse caso) durante os dias de campo, foi sobre esse tronco familiar que obtive as primeiras informações sobre os moradores mais antigos da Fazenda. Lula foi um importantíssimo agente da pesquisa nessa situação, seja como interlocutor ou mediador de interlocutores. Como veremos no terceiro capítulo, ele fez-se como jovem liderança em Jequitibá a partir das movimentações por reforma agrária, na Fazenda, na primeira década deste século sob a direção de uma autoridade religiosa chamada Padre José. Referência entre os jequitibaenses não apenas pela mobilização em torno do conflito fundiário e do processo identitário como quilombola, Lula também é referência para diversos tipos de demandas que surgem localmente: transporte à cidade, busca de encomendas, articulação com agentes externos como acadêmicos, órgãos municipais ou federais, Ministério Público, movimentos sociais, recepção do pesquisador ou uma simples reunião entre amigos para assistir jogo de futebol em sua casa. Mesmo sendo o mais novo entre seus irmãos, é uma referência na sua família, entre sobrinhos e irmãos, o que se mostra, a título de exemplo, na relação afetuosa com um dos seus sobrinhos que um dia, ao passar por mal estar, nervoso, gritava pela presença do tio em busca de conforto. Tal referência ocasiona um entrar e sair de sua casa de pessoas de sua família extensa, de Jequitibá ou da Estação, fato que em certo dia o fez me direcionar certo comentário, como quem busca familiarizar o estranho: “aqui em casa assim, se incomode não”. Lula foi então o

primeiro interlocutor a indicar o ascendente conhecido mais antigo dos Mendes: Bernardo Mendes.

Bernardo Mendes, o “Véi Bernardo”, não é apenas o ascendente mais antigo dos Mendes em Jequitibá identificado na memória coletiva sobre esse tronco familiar. As narrativas locais não apresentam outro membro como, por exemplo, um de seus progenitores, mais velho que ele. Essa ausência de memória sobre quem foram seus pais, onde eles moravam, com o que trabalharam, contribuem para as diferentes narrativas sobre de onde teria vindo Bernardo Mendes. Não há dúvidas de que ele nasceu no ano de 1897 e faleceu em 1976. Existe uma narrativa recorrente de que o “Véi Bernardo” teria sido trazido por Plínio Tude ainda criança, de uma de suas fazendas na região de Feira de Santana, para trabalhar como vaqueiro em Jequitibá. Outras afirmam que ele teria sido trazido “dos lados de São Félix”, assim, da região do recôncavo baiano, ou teria nascido na região de Jequitibá como filho de agregados em fazenda de Plínio Tude. A narrativa apresentada por Beá atravessa pelo menos uma geração anterior em sua família:

Olegário [bisavô materno, tronco dos Souza] veio de uma fazenda em Santa Luzia [povoado] em Macajuba. Veio Olegário, Bernardo Mendes e o pai de seu Elário. Trouxe [Plínio Tude] todos os três juntos. Plínio trouxe eles para trabalhar aqui. [...] Essa fazenda lá era de Plínio também. (Beá)

Apesar de a narrativa recorrente ser a de que Bernardo Mendes teria vindo da região de Feira de Santana trazido por Plínio Tude, a narrativa apresentada a Beá por um ascendente seu cita uma fazenda que o Coronel teria no município de Macajuba. Como pode ser verificado na tabela 1, Plínio teve uma fazenda nesse município. Trata-se, neste sentido, de uma narrativa que tem ponto de contato com fonte documental. Cabe observar, também, que nessas narrativas aparentemente desconectadas há uma repetição dominante: Plínio Tude estaria diretamente envolvido na chegada de Bernardo em Jequitibá, assim, o “Véi Bernardo” seria agregado ou filho de uma família agregada em outra fazenda sua, fosse em Macajuba, no recôncavo da Bahia ou em região de Feira de Santana, o que leva a conclusão de lideranças de Jequitibá de que Plínio Tude transferia seus trabalhadores agregados de uma fazenda para a outra.

Em Jequitibá, Bernardo Mendes se casou com Francisca Mendes, conhecida como Dindinha, nascida em 1904 e falecida em 1999, cuja mãe teria sido encontrada no mato caçada por cachorros:

Eu sei que tem uma história que falam que a mãe de Dindinha foi achada no mato com os cachorros. Ou seja, a mãe dela com certeza foi escravizada, viveu e deve ter fugido, e o pessoal naquela época achava essas pessoas no mato, escondidos. Então, botava os cachorros e eles farejavam e encontravam essas pessoas. (Lula)

Narrativas como a descrita acima se repetem, como veremos, em relação à família dos Damascenos. Tratam-se de descrições que se referem a captura de pessoas, que ligam famílias a uma origem indígena ou negra e entrelaçam essa origem a situação de violência que envolve fuga mato adentro e captura. Tais narrativas podem sugerir uma fuga de cativo em contexto de escravidão ou uma “civilidade” imposta a um suposto “selvagem”. No caso da narrativa acima, ela revela de que modo a experiência da escravidão vivida por gerações passadas pode ser desenvolvida em narrativas presentes.

O casal Bernardo e Francisca Mendes morou numa região de Jequitibá denominada Pasto Novo e tiveram 11 filhos. Nem todos, no entanto, nascidos em Jequitibá. Sabe-se que a filha Isaura Mendes nasceu na Fazenda São Joaquim, de Plínio Tude, em Macajuba. Do filho Lió Mendes, falecido avô materno de Lula, descende a maior parte dos Mendes que estão à frente do processo de identificação como quilombola e da luta pela terra. Da falecida Isabel Mendes, chamada também de Zabé, outra filha do casal Bernardo e Francisca, descendem Ana Mendes (nascida em 1965), Ângela e Angélica (ambas nascidas em 1987), respectivamente filha e netas de Zabé, todas três articuladas com o processo identitário e de luta pela terra em Jequitibá. Há ainda descendentes tataranetos do casal, como Rique (nascido em 1993) e Ismael (nascido em 1995), ativos nos processos citados.

Em algumas narrativas Bernardo Mendes aparece como responsável por organizar festa de reis, aglutinando pessoas de diferentes famílias locais em sua casa, o que sugere que ele tinha um certo protagonismo local alimentado pela ancianidade de sua presença na Fazenda e pela articulação de momentos festivos:

Eu conheci [Bernardo], fui muitas vezes em festa de reis na casa dele, morava na fazenda lá... fazia umas festinhas de fim de ano... fui muitas vezes em festa na casa dele. (Iraci)

Nós festejamos santos reis né... que é a tradição da gente desde a época de nossos avós. Dia 05 de janeiro nós festejamos santos reis. (Ana Maria)

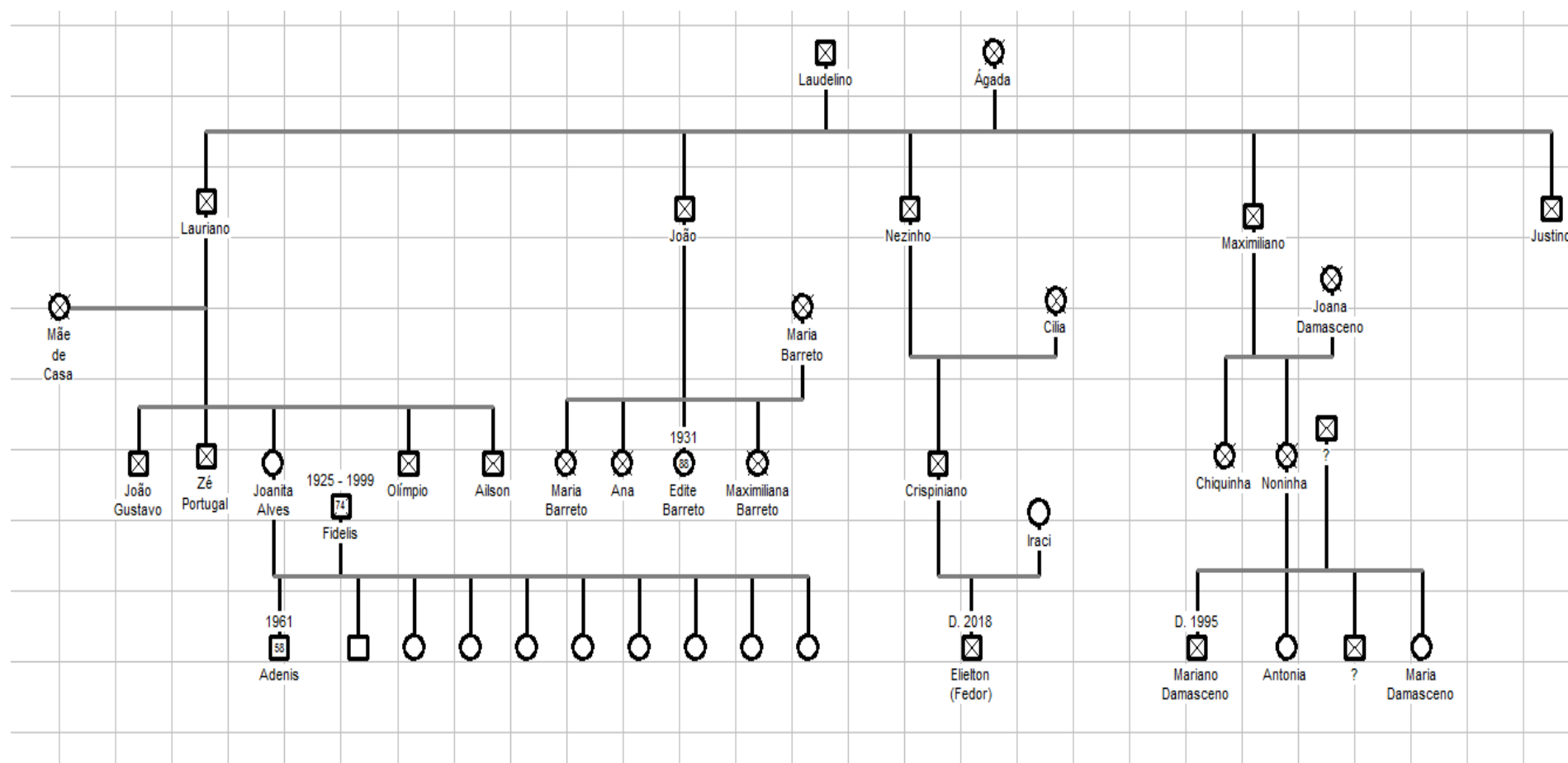
Já entre os Caboclos, os ascendentes mais antigos citados pelos jequitibaenses referem-se ao falecido casal Laudelino e Ágada. Algumas vezes, para se referir a Laudelino, os jequitibaenses mais velhos o chamam de Caboclo ou Caboclo Vêi. Dona Edite, 88 anos de idade, neta do casal, e sua filha Doraci, contam que Laudelino vivia em uma aldeia de “caboclos”²² no meio das matas do município de Macajuba. Este, em certo tempo, teria adoecido e decidido procurar seus filhos, apesar dos conselhos de um dos membros da aldeia para que ele não pusesse em prática tal intento. Irredutível, Laudelino chegaria em Jequitibá com Ágada, onde já estariam seus filhos Lauriano, João, Nezinho, Maximiliano e Justino. Curado com os remédios que eram produtos dos conhecimentos que ele trazia de sua aldeia (“tomou os remédios dele lá e ficou bom”), Laudelino viveu o resto de sua vida em Jequitibá.

Os cinco filhos do casal, segundo a narrativa acima, teriam chegado em Jequitibá, vindo de Baixa Grande, buscando trabalho. Lauriano teria sido o primeiro a chegar. A fala de Dona Edite, durante a entrevista comigo, era reforçada pela de Doraci, que esclarecia alguma informação, reelaborava uma pergunta minha para torna-la melhor compreensível para sua mãe. Suas falas entraram em choque acerca do local de nascimento de Dona Edite: enquanto a mãe afirmava que teria nascido em Jequitibá a filha contestava, pois sua mãe teria chegado em Jequitibá já criança. O pai de Dona Edite, João, e seus irmãos, teriam trabalhado para Plínio Tude tornando-se agregados na Fazenda Jequitibá, segundo tanto a narrativa de Dona Edite/Doraci quanto a de Dona Iraci, esposa do falecido Crispiniano, neto do casal Laudelino/Ágada e primo de Dona Edite.

Eles [os filhos de Laudelino/Ágada] conheciam Plínio. Quando eu cheguei por aqui tinha pouco tempo que a Isabel [esposa de Plínio Tude] tinha morrido. [...] Quando eu cheguei aqui já tinha morrido o Caboclo e a velha [Ágada] lá na Fazenda Velha [localidade de Jequitibá]. A velhinha quando morreu morava lá mais tia Maria, aí tia Maria ficou na casa quando ela morreu... eu não sei de onde foi que ele veio. (Iraci)

²² A categoria nativa “caboclo” tende, comumente, a dar ênfase a uma ascendência indígena ou mesmo afirmar a condição de indígena de um indivíduo ou grupo. Ainda assim, podemos encontrar explicações, como a dada por Lula, de que os caboclos formariam a mistura entre negros e índios.

Figura 3 - Tronco familiar dos Caboclos



A narrativa de Seu Moreno sobre a origem dos Caboclos destoa da apresentada por Dona Edite/Doraci. Segundo ele, os filhos de Laudelino/Ágada seriam nascidos em Jequitibá. A família dos Caboclos teria chegado antes de Plínio Tude: “nunca meu avô conversou que eles vieram de outro canto”. Como consta na transcrição da fala de Moreno exposta na subseção anterior, pelo menos um filho do casal Laudelino/Ágada, o Justino, teria vendido para Plínio Tude terras que ajudariam compor a atual Fazenda Jequitibá. Ainda que as duas narrativas tenham aspectos conflitantes, elas concordam no fato de que os filhos do “Caboclo Véi” trabalharam para o Coronel Plínio Tude e foram moradores da Fazenda Jequitibá. Deles descenderam diversos núcleos familiares da comunidade cujos membros se casaram com membros de outros troncos locais, como é o caso da união entre Maximiliano, filho de Laudelino/Ágada, e Joana Dasmasceno, membro da quarta geração identificada dos Damasceno, nascida provavelmente ainda na primeira metade do século XX.

Os Damascenos é o tronco familiar cuja memória local conseguiu ir mais longe quando se buscou o ascendente mais antigo de cada família. Se atentarmos ao nascimento de Maria Damasceno, em 1945, e hipoteticamente considerarmos uma diferença de 20 anos entre uma geração e outra, seu ascendente mais antigo identificado teria nascido por volta da década de 80 do século XIX. Se considerarmos 30 anos entre as gerações, mais plausível, já que a diferença média de idade entre Maria Damasceno e seus pais é essa, o ascendente mais antigo teria nascido na década de 50 do século XIX. A referência para os descendentes dessa família é o falecido casal João Grande e Leonilda, o primeiro nascido em 1913 e a segunda em 1917, conforme documentos de identidade apresentados por Maria Damasceno, filha do casal. Somente a partir desse casal pude identificar o sobrenome Damasceno. É a partir desse também que surge uma geração inteira de filhos com sobrenome Damasceno, dentre os quais se inclui Seu Moreno. Da geração anterior ao casal, tanto seu Moreno quanto Maria Damasceno identificam seus avós paternos, não possuindo memória que informe uma geração mais antiga. Porém, quanto a linhagem materna, eles possuem memória acerca do nome de um bisavô, o Zé Roque, que teria vivido parte considerável de sua vida durante o século XIX.

Enquanto Moreno foi uma importante liderança nos anos 90 diante do primeiro conflito fundiário em Jequitibá, sobre o qual trataremos no próximo capítulo, Maria Damasceno, sua irmã, se apresentou como rezadeira. Mantendo uma pequena hesitação para falar sobre sua família e o passado na Fazenda Jequitibá, ainda que simpaticamente interessada numa aproximação com o pesquisador, Maria mostrou-se inteiramente disponível para me fazer uma reza e identificar/tratar eventuais problemas como “olhado”, “mufina” ou inveja, conhecimento que teria adquirido com sua mãe “que teria aprendido com o povo dela, os mais velhos”. Desse modo, no meio de uma manhã de quinta-feira amena em calor, no quintal da casa de Lula/Juliane, ela pediu para eu me sentar numa cadeira com mãos abertas apoiadas nas coxas e palmas para cima. Assim o fiz. Ela iniciou, então, uma reza com palavras que eu não conseguia entender. Com um galho de uma planta na mão, Maria passava as folhas sobre meu corpo com movimentos repetitivos. Durante estes movimentos, surgiram de sua boca bocejos que eram sucedidos por leves tapinhas em seus lábios. Ao finalizar a reza evidenciou o diagnóstico do problema do qual teria tratado: “mufina”, termo que parece identificar algo semelhante a “mal de inveja”. Tal mal acabou deixando murchas as folhas do galho que segurava. Com o fim da reza ela prometeu me dar uma entrevista, o que só ocorreria durante a noite da segunda-feira da semana seguinte. Foi a partir desta que obtive as primeiras informações sobre o tronco familiar dos Damascenos.

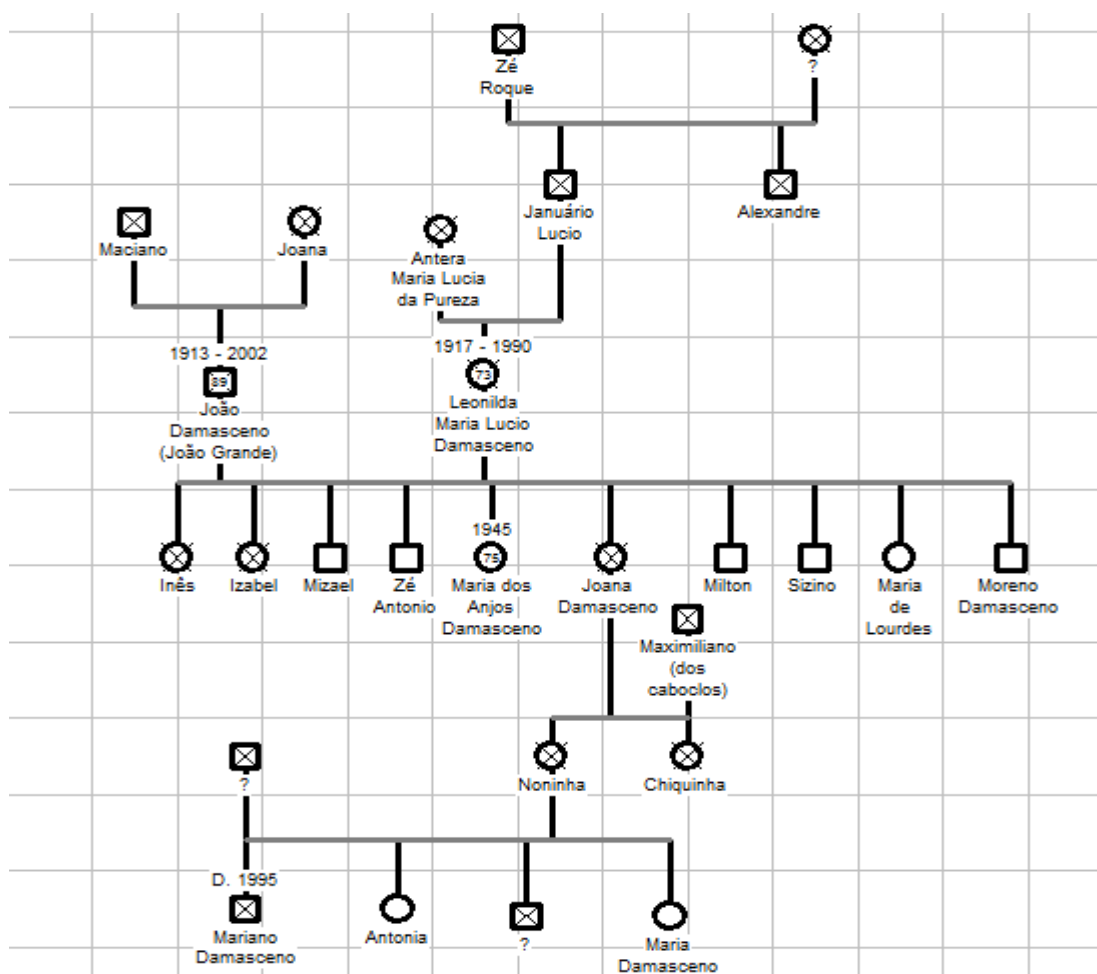
Nem Maria Damasceno nem Moreno oferecem uma narrativa sobre onde teria nascido Zé Roque ou qual tipo de trabalho exercia. Os dois são enfáticos na afirmação de que seus pais, Leonilda e João Grande, foram nascidos e criados em Jequitibá, segundo Maria em uma localidade denominada Brejo, que hoje se divide em Brejo de Cima e Brejo de Baixo. Seus avós, contava João Grande para Maria, teriam nascido em Jequitibá. Maria, ao explicar sobre a sabedoria da reza que teria adquirido junto a sua mãe, narrou história acerca de uma bisavó, provavelmente avó da mãe:

Eu vou dizer uma melhor: minha bisavó foi pegada no mato em dente de cachorro, pequeninha, estava do tamanho de um menino [...] disse que foi num matagal, num bocado de mamão. Disse que tinha uma roça de mamão. Dizem que nesse tempo não tinha... assim... que nem hoje em dia. Os matos eram cheios de caboclos, cheios de índio. Aí quando os índios correram, que ela subiu num pé de mamão, pegaram ela. Pegaram ela pequeninha e levaram para criar. Disse que a roupa

dela era o cabelo. Disse que deu o maior trabalho para comer, essa mulher. Quando comeu, casou com um homem do cabelo torrisko, não tinha cabelo, cabelo todo jogadinho. Aí ficou misturado, que é da família: gente negro, gente branco, gente roxa, gente negro, tudo misturadinho. (Maria Damasceno)

Do contado sobre a bisavó de Maria temos então mais um ascendente em Jequitibá como personagem de uma narrativa que envolve captura. Similar à ascendente dos Mendes, a dos Damascenos teria sido capturada, nesse caso entre índios que se localizavam em mata que continha plantações de mamão. Em uma nova situação, já “adaptada”, ela teria casado com um homem negro, “do cabelo torrisko” (queimado ou torrado) o que explicaria parte da origem mestiça dos Damascenos. No tempo, os fatos dessa narrativa estariam localizados no século XIX, com grandes possibilidades entre a década de 50 e 80. Se imaginarmos a região de Mundo Novo como local do acontecimento (o que Maria não esclarece), assim, uma região de antiga sesmaria que começou a ser ocupada por fazendas de brancos no meio da primeira metade do século XIX, a narrativa pode tratar de um processo ainda de cercamento e domínio de

Figura 4 - Tronco familiar dos Damascenos

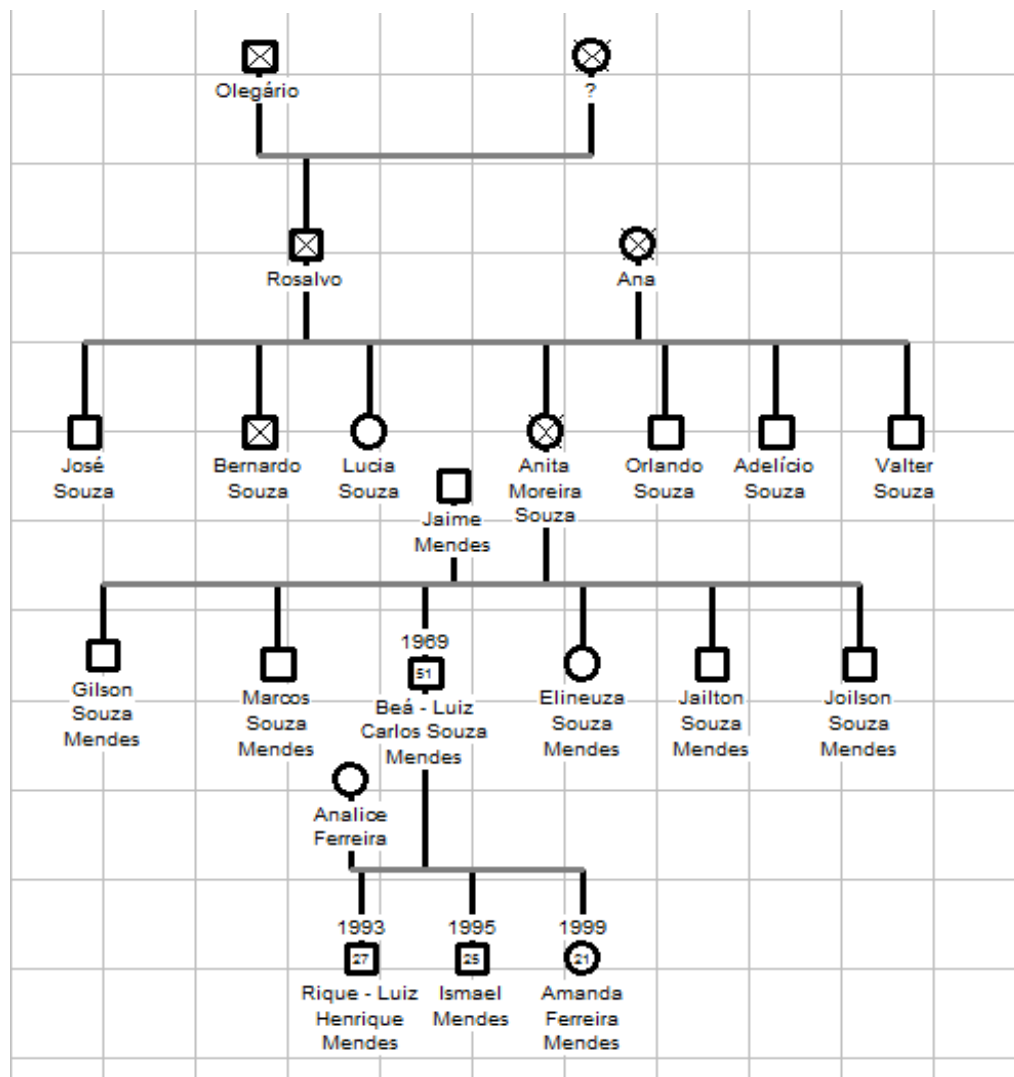


áreas para abertura de fazendas, processo que se chocava com ocupações indígenas, e daí o contato violento representado na narrativa envolvendo fuga e captura. Enquanto a narrativa dos Mendes relaciona narrativa similar à escravidão, e daí à origem negra da família, a narrativa apresentada por Maria relaciona a parte da origem indígena da família Damasceno seguida da *mistura* com o negro.

Os falecidos Olegário e esposa são os ascendentes mais antigos dos Souzas – tronco familiar conhecido também como família “dos Cafés” – lembrado entre os jequitibaenses. Não foi identificada outra narrativa sobre a origem de Olegário além da apresentada por Beá (transcrição que consta na página 50) lhe narrada por um ascendente. Destarte, Olegário teria sido trazido por Plínio Tude de outra fazenda sua no município de Macajuba para trabalhar como vaqueiro em Jequitibá. Assim como sobre Bernardo Mendes, há uma memória coletiva muito viva acerca da existência do “Véi Olegário” em Jequitibá. As descrições o retratam como alguém popular na Comunidade, uma “*pessoa boa que todo mundo gostava*” segundo Dona Iraci cujo casamento teve como testemunha a esposa de Olegário. Ele teve apenas um filho, Rosalvo, também falecido, que deixou sete descendentes diretos, sendo Beá filho de um desses descendentes além de ter ascendência também entre os Mendes.

Beá é um importante pedreiro da Comunidade que, durante andanças no centro do povoado de Jequitibá, pude encontrar trabalhando em alguma construção. Casou-se com Analice, uma professora que chegou em Jequitibá em 1988 para trabalhar em uma escola localizada no interior da Fazenda. Esse casal teve três filhos, Rique, Amanda e Ismael, sendo Rique um agente que compõe as lideranças no processo de identificação como quilombola e na luta pela titulação do território quilombola de Jequitibá.

Figura 5 - Tronco familiar dos
Souzas



Temos então uma configuração na Fazenda Jequitibá, durante certo período em que a mesma estava em poder do Coronel Plínio Tude, na qual ascendentes dos Mendes, Caboclos, Damascenos e Souzas trabalhavam nela como moradores/agregados. Em dado momento, entre a década de 30 e 40, a Fazenda acaba passando para o domínio da Fundação Divina Pastora. A partir daí, sua administração se fará pelas mãos de autoridades religiosas, de origem austríaca, ligadas à igreja católica, membros da mesma Fundação. As relações de trabalho passam a ser não mais entre moradores/agregados e a figura de um fazendeiro Coronel, mas entre aqueles e autoridades religiosas que manterão o tipo de relação com os jequitibaenses estabelecidas até então, ou seja, uma relação permitida e implicada pela situação de morada/agregadio, com o

acréscimo de uma maior governança sobre o cotidiano local. É sobre essa nova situação, e a posterior quebra do seu *status quo*, que trataremos no seguinte capítulo.

O presente capítulo, portanto, teve a importância de mostrar que a morada/agregadio na Fazenda Jequitibá atravessou diversas gerações de jequitibaenses nos principais troncos familiares da Comunidade. Ao mesmo tempo em que atrelamos a formação da Comunidade a partir da morada na Fazenda, caracterizamos a morada/agregadio em Jequitibá como um produto das condições históricas de acesso a terra, e uma consequência frente às estreitas possibilidades de vida no Brasil rural, pós-escravagista, para aqueles saídos da escravidão.

CAPÍTULO 2 – DO STATUS QUO AO CONFLITO

Trataremos neste capítulo da relação que se estabelece entre os moradores/agregados de Jequitibá e as autoridades religiosas representantes da Fundação Divina Pastora e o posterior conflito entre eles, no qual Seu Moreno surge entre os principais agentes mobilizadores pelo lado dos jequitibaenses. Antes, contudo, de empreendermos determinadas descrições e análises, será necessário tratar como e por qual motivo as autoridades religiosas chegaram em Jequitibá, se tornaram administradoras da Fazenda e se fizeram governantes da vida local. É importante observar que o conflito de terras em Jequitibá e as relações anteriormente estabelecidas localmente entre as famílias de moradores e os cistercienses, compõem elementos da historicidade das condições de acesso à terra e do processo de formação do mundo rural brasileiro que descrevemos brevemente no primeiro terço do primeiro capítulo. Ele só pode ser bem compreendido se o pensarmos como desdobramento de um processo amplo.

2.1 O tempo dos “padres”

Em um dos dias que estive em campo recebendo pessoas para entrevistas na casa de Lula/Juliane ou visitando residências em Jequitibá, as lideranças quilombolas jequitibaenses me entregaram uma cópia de transcrição de testamento feito por Plínio Tude no ano de 1936²³. A cópia contém seis folhas com versos em branco e tipografia típica de programas de informática. O documento é finalizado com uma observação do transcritor, entre parênteses, de que seu original, em todas as páginas, constava rubricas de um escrivão de nome “A. Santos”, e que o mesmo escrivão acrescentava que o testamento estava “conforme”.

De acordo com o que já foi citado no primeiro capítulo, nesse testamento, Plínio Tude, afirmando estar em perfeita saúde, lega para o pós morte seu e de sua esposa – a diversos parentes, instituições e amigos – bens, ações, investimentos e valores em moeda. Informa sua filiação (ao mesmo tempo em que diz ser falecidos seus progenitores), sua naturalidade (Feira de Santana), data de nascimento (27 de março de 1877), o nome de sua esposa (Isabel

²³ Não se sabe como e em quais arquivos foram conseguidas as cópias.

Fernandes Tude de Souza), endereço de residência (Largo da Graça, em Salvador) e religião (cristão da Igreja Católica Apostólica Romana). Afirma não ter descendentes, apesar de citar como legatária Maria José Fernandes Tude Pinho Sabach, que teria sido criada pelo casal “com todo carinho e amor de filha desde a idade de três anos”. Afirma, ainda, no documento, que caso morra antes de Isabel Tude, seria ela sua herdeira universal, exceto de um valor quantificado em “setenta conto de reis”, que deveria ser repartido para diversas instituições caridosas e religiosas.

No mesmo documento, localizado entre a primeira e a segunda folha da cópia que eu tive acesso, Plínio Tude institui a Fundação Divina Pastora sob a justificativa de beneficiar a zona sertaneja, onde sua esposa e ele teriam nascido, onde estaria grande parte de seu bens e onde teriam vividos “contentes e com felicidades”. Para esta Fundação, como já foi apresentado na Tabela 1, são legadas algumas fazendas, dentre elas a Fazenda Jequitibá, na qual deveria ser construída sua sede. A Fundação Divina Pastora deveria atender algumas condições, como concretizar em Jequitibá uma escola que deveria contar com “ensino primário rural” (assim como nas outras fazendas para ela legada) e matricular gratuitamente, se estes assim desejassem, os descendentes dos parentes do Coronel e os filhos dos empregados da Fazenda. Deveria também, em tal escola, se oferecido o ensino do catecismo e da “Santa Religião Catholica [sic], apostólica e Romana”.

Outra importante e determinante exigência dada, no testamento, à Fundação Divina Pastora, diz respeito à sua administração e direção. É através desta condicionante que se abre a possibilidade da chegada de padres e monges oriundos da Áustria para o estabelecimento em Jequitibá. Plínio Tude indica três ordens católicas prioritárias dentre as quais uma deveria efetivar a administração e direção da Divina Pastora e, por consequência, da Fazenda Jequitibá. O futuro evidenciaria que a ordem que acabou assumindo tal responsabilidade foi a denominada Cistercienses. Abaixo, trecho da cópia do testamento que este parágrafo faz referência:

A Fundação Divina Pastora deverá ser administrada e dirigida diretamente por umas das seguintes Ordens Religiosas: Benedictinos do Mosteiro de São Bento da Bahia ou Monástica de Trappa ou Cistercienses, sob a condição de qualquer delas

que aceitar a incumbência aplicar os bens legados e os seus rendimentos aos fins aqui previstos, a exemplo do que fazem atualmente os Benedictinos no Rio de Janeiro e os Trappistas em Taubaté, no vale do Parahyba do Sul, devendo iniciar os trabalhos da utilização dos bens ora legados dentro em seis meses, após a entrega dos mesmos bens. (Cópia de testamento de Plínio Tude de Souza de 1936)

Outra fonte documental interessante pode ser encontrada na internet, em página eletrônica com endereço “mosteirodejequitiba.blogspot.com”, cujos administradores, sem citar nomes, afirmam ser monges que “militam sob a Regra de São Bento” e pertencem à ordem cistercienses²⁴. Ao entrar no *site*, no endereço principal, se vê uma foto que captura parte da faixa da frontal do Mosteiro de Jequitibá e de sua igreja. A página teve suas primeiras publicações em dezembro do ano de 2014, a partir de três textos que possuem não mais que oito parágrafos. Dois destes tratam da constituição da ordem cistercienses citando alguns de seus personagens importantes. O terceiro texto, o mais abaixo do *link* referente ao ano de 2014, aborda a fundação do Mosteiro de Jequitibá – citando a chegada de cistercienses austríacos no Brasil na década de 1930 do século XX – e o casal Tude de Souza. A última publicação data de 2017 e comunica a inauguração de uma capela do interior do Mosteiro, em uma região destinada a acomodação de hóspedes. O texto é completado por uma descrição sobre a história da veneração de santos mártires. Além destas, a página conta com mais duas publicações, referentes ao ano de 2015. Em sua parte lateral direita há fotos do papa Francisco, do abade geral da Ordem Cistercienses e do “Prior administrador”, informações sobre quantidades de visitantes do *site* (59.311 até junho de 2020), imagens do brasão do Mosteiro e da ordem cistercienses, endereços de páginas eletrônicas afins e outras pequenas informações. É digno de observação que o *link* de contato com os administradores do site é iniciado com o título “Fund. Divina Pastora”, nos apontando que esse contato é feito com membros da Fundação, ou seja, os administradores da página são, como citado acima, monges cistercienses membros da Fundação Divina Pastora.

²⁴ Segundo consta em site oficial da Abadia Trapista Nossa Senhora do Mundo Novo, as ordens religiosas católicas são instituições cujos membros visam exercer uma vida religiosa seguindo uma tradição específica. No caso da Ordem Cistercienses, desenvolvida entre o fim da alta idade média e o início da baixa idade média, seus membros buscam seguir a Regra de São Bento, também chamada de beneditina, escrita por Bento de Núrsia no século VI.

No texto que trata da fundação do Mosteiro de Jequitibá, referente às primeiras publicações do anos de 2014, é descrito que esse Mosteiro teria sido fundado em 1939, pelo “Mosteiro de Schilierbach” localizado na Áustria; padres austríacos vindos de Schilierbach, que estariam na cidade de Salvador no ano de 1936, teriam sido informados por Isabel Tude de Souza acerca do testamento do seu esposo, então falecido Coronel Plínio Tude de Souza, e que este desejava “fazer uma fundação que contemplasse o bem material e espiritual dos lavradores da fazenda Jequitibá”; Isabel Tude, segundo o texto do site, teria buscado iniciar a Fundação, em 1937, junto aos “Benedictinos de Salvador”, porém, “por falta de pessoal”, optou pelos cistercienses, levando o austríaco Padre Alfredo Haasler para visitar a Fazenda Jequitibá. Este, por sua vez, teria achado “excelente e propício o lugar para a implantação do referido mosteiro”. Acertado os detalhes da construção do Mosteiro de Jequitibá, teriam chegado na Fazenda, em números próximos de uma dezena, padres e monges vindos da Áustria para levar a cabo o empreendimento, entre eles o Padre Antonio Moser, o mais presente nas narrativas dos Jequitibaenses, que se tornaria abade²⁵ do Mosteiro por décadas a partir 1945.

A narrativa da página eletrônica “Mosteiro de Jequitibá” sugere que o Coronel Plínio Tude teria falecido no mesmo ano em que elaborou seu testamento. Consta também que Isabel Tude não teria aguardado falecer para jogar nas mãos da Fundação Divina Pastora, conseqüentemente, nas dos padres e monges cistercienses, a administração da Fazenda Jequitibá. Isto significa que, de acordo com tal narrativa, no final da década de 1930 do século XX, ascendentes dos agregados da Fazenda já estavam sob às ordens das autoridades religiosas. É ainda nesse mesmo período que são iniciadas as obras para construção do Mosteiro que será seguida, em anos posteriores, de construção de galpões, como os de marcenaria e mecânica, e de uma olaria para produção de insumos destinados aos empreendimentos em Jequitibá. As especializações técnicas dos cistercienses austríacos – que variavam entre engenharia civil, carpintaria, administração, biblioteconomia, enfermagem, magistério e outras mais, de acordo com o que se verifica nas lápides do

²⁵ O termo “abade” se refere ao mais alto cargo na burocracia de um mosteiro ou de uma ordem religiosa, segundo informação me repassada por um monge cistercienses de Jequitibá.

cemitério existente em frente ao Mosteiro –, a mão de obra dos agregados, a construção de uma escola somada às construções locais aqui citadas, contribuíram para oferecer um certo grau de autossuficiência à Fazenda.

Figura 6 - Construção do Mosteiro de Jequitibá



Podemos encontrar entre os jequitibaenses memórias de participação ou citações sobre parentes que participaram das obras do Mosteiro de Jequitibá. Assim se procede com Ana Maria (52 anos), Elizete (40 anos), nascidas e criadas a Jequitibá, e Iraci, uma senhora de terceira idade que chegou em Jequitibá aos 14 anos para casar com um membro dos Caboclos:

Meu pai falava pra gente que quando construiu o Mosteiro ele carregava as pedras num banguê [...] naquele tempo não tinha carro de mão, era num banguê. (Ana Maria)

Tinha o prédio grande quando eu cheguei e depois teve o mais novo. Aí o mais novo eu até me lembro [...] eu quebrava pedra direto, era baratinho, não lembro quanto era mas... ele fazia aquelas lajes de pedra. Fazia aquelas lascas de pedra, ele ia trabalhar, e eu pegava pedra e concreto todinho pra fazer o prédio mais outras pessoas. Esse prédio aí eu também ajudei a fazer, trabalhando pra ganhar, pra criar a família... (Iraci)

Meu avô, chamado Lio Pedra, ele quebrava pedra aqui dentro mais o avô dele [referindo-se ao esposo], o Vêi Bernardo, e levava pedra pro Mosteiro. Teve gente que levava pedra na cabeça pro Mosteiro. [...] Eles mais velhos quebrava para levar para o Mosteiro. E eu ainda alcancei: eles [as autoridades religiosas] compravam as latinhas de brita, a gente estudava de manhã e quebrava as britas de tarde. Quem estudava de tarde fazia esse serviço de manhã. (Elizete)

Entre as narrativas acima têm-se afirmações sobre o envolvimento de um parente na construção do Mosteiro – como no caso da participação do pai de Ana Maria, o “Vêi Bernardo” da família dos Mendes, e do avô de Elizete – assim

como também há o envolvimento direto do narrador em obras menos antigas relativas ao que compõe o complexo de construções do Mosteiro, como é o caso de Elizete e de Iraci. Enquanto para determinados tipos de trabalho, como as obras que ergueram o Mosteiro, a mão de obra utilizada pôde ser recrutada entre os moradores da Jequitibá, outros tipos de serviço demandaram a contratação, pela Fundação Divina Pastora, de novos trabalhadores, que eventualmente passaram compor novas famílias de moradores. Este é o caso de Frederico²⁶ – cuja família chegou em Jequitibá para trabalhar na olaria – que passando parte da vida na Fazenda, acabou se casando com um membro da família dos Souza e, após o encerramento das atividades da olaria, mudou-se com a esposa para a sede do município de Mundo Novo:

Eu cheguei [na Fazenda Jequitibá] com a idade de quatro anos. Já tinha a Fundação [Divina pastora]. Nós trabalhávamos na olaria. Trabalhava eu, meu pai e meus irmãos. Fazia tijolo, telha. Era um setor diferenciado dos outros. Era pros padres [o serviço realizado]. Eles pagavam a gente por milheiro. Então naquele tempo ganhava um salário mínimo mais ou menos. Essa profissão era oleiro nesse tempo, então... hoje não existe mais. [...] Era pro consumo da Fundação [produtos fabricados na olaria], pra construir casa. Como tem uma parte daquele Mosteiro lá que você vê diferenciado da outra. Então aquela parte foi feita toda de tijolinho feito por nós. (Frederico)

Os serviços prestados na Fazenda pelos moradores de Jequitibá à Fundação Divina Pastora eram realizados durante cinco dias na semana, de segunda à sexta, enquanto aos sábados e domingos os moradores poderiam trabalhar para si em áreas próximas às suas residências, onde poderiam fazer roças ou, se assim desejassem, poderiam vender o dia da sua força de trabalho em serviços para Fundação. O trabalho realizado para a Divina Pastora, nesse período, poderia envolver todo o núcleo familiar, e variava entre atividades agropastoris – destoca de pasto, condução dos gados, limpa de tanque –, quebra de pedras para obras, construção (atividade de pedreiro), serração, entre outras.

Nos dias de sábado e domingo, quando dedicados aos roçados, o trabalho voltava-se para a produção visando o consumo doméstico nas localidades/pastos que subdividem a Fazenda. Cada localidade dessas recebeu um nome – Pasto da Lagoa, Barro Vermelho, Fazenda Velha, Grota do Leandro, Brejo de Baixo, Brejo de Cima, Pasto do João Titico, são alguns deles – e

²⁶ Para preservar sua identidade pessoal, o nome real aqui está sendo substituído por um fictício.

abrigaram não menos que três famílias (que poderiam ou não ser de um mesmo tronco). Nas roças eram produzidos alimentos para consumo doméstico como feijão, milho, mandioca ou abóbora. Nos quintais poderiam conter árvores frutíferas e pequenos animais. Salvo caso especial – como o da família de Crispim, membro do tronco familiar dos Caboclos, morador da Fazenda Velha, uma das localidades/pastos de Jequitibá – os moradores eram proibidos de criar gado.

A vida nos pastos era rústica: a ausência de energia elétrica e o acesso reduzido aos produtos industrializados condicionavam a um madrugadar para o preparo das refeições e da execução das atividades diárias. Podia-se, para o caso de algumas famílias, levantar três horas da manhã para buscar água que deveria ser carregada em um recipiente posto na cabeça, ordenhar leite bovino, pilar o milho para a refeição matinal e cozinhar abóbora. Pão era um produto raro na mesa dos jequitibaenses. “Arroz doce só no São João”, “duas roupas, uma para sair outra para usar dentro de casa”. No almoço podia-se ter feijão cozinhado junto com abóbora ou pedaços de carne. De noite, café com leite e farinha de mandioca. As missas, em certo período da história de Jequitibá realizadas em duas sessões pela manhã, eram feitas aos domingos no complexo que compunha o Mosteiro, um ponto alto da Fazenda do qual se pode avistar por inteiro o centro do povoado de Jequitibá que fica logo ao lado.

Como modo de reavivar as lembranças sobre a vida nos pastos e sobre casos ocorridos entre as famílias da Comunidade (que acabaram dando base para as descrições acima), eu e mais seis jequitibaenses – Adenis, Lula, Romário, Rique, Boré e Chau – visitamos, montados em motocicletas, algumas dessas antigas localidades onde variados núcleos familiares de moradores mantinham residência dentro do 3.100 hectares que a Fazenda tem, aproximadamente.

O objetivo de percorrer essas antigas áreas de moradia foi precedido pela ideia de que as imagens espaciais, o ambiente material que compõe o cenário da vida de um grupo social, desempenham um papel fundamental na memória coletiva. O espaço não é apenas algo que recebe marcas do grupo – derrubada de árvores, implantação de currais, produção de roças, construção do alicerce de uma casa –, é também algo que marca o grupo. Halbwachs (2003), por

exemplo, radicaliza a ideia sobre a relação espaço/memória coletiva ao sugerir que só se pode retornar ao passado, evocar lembranças, justamente porque elas estão conservadas nas imagens espaciais:

Assim, não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça. (HALBWACHS, 2003, p. 170)

Alguns dos que estiveram comigo nessa “caminhada”, como Lula e Romário, viveram parte importante de suas infâncias em pelo menos uma dessas localidades, enquanto mais velhos como Adenis, Boré e Chau viveram parte considerável de suas vidas. Assim, chegando nos escombros de uma casa na Lagoa do Meio, Adenis lembrou, entre risadas e piadas, das meninas que ali moravam, alvos de seus olhares de admiração. Chegando à Fazenda Velha, onde ficava a casa na qual morou com sua avó, ele lembrou, também, que ali havia água boa e gelada em abundância. Lula me explicou que na localidade que eles chamam de “área dos jequitibás” ou “nos jequitibás”, que visitaríamos adiante, caracterizada pela existência de mata atlântica preservada – contendo enormes árvores de jequitibá das quais tirou-se o nome da Fazenda –, existe uma nascente, o “olho da nascente”, onde a mando dos “padres” foi construída uma antiga barragem cuja água, através de canais, era filtrada e conduzida até às casas da Fazenda. A Fazenda Velha suscitou também lembranças sobre um sinistro personagem das narrativas jequitibaenses sobre o qual trataremos no último capítulo dessa dissertação.

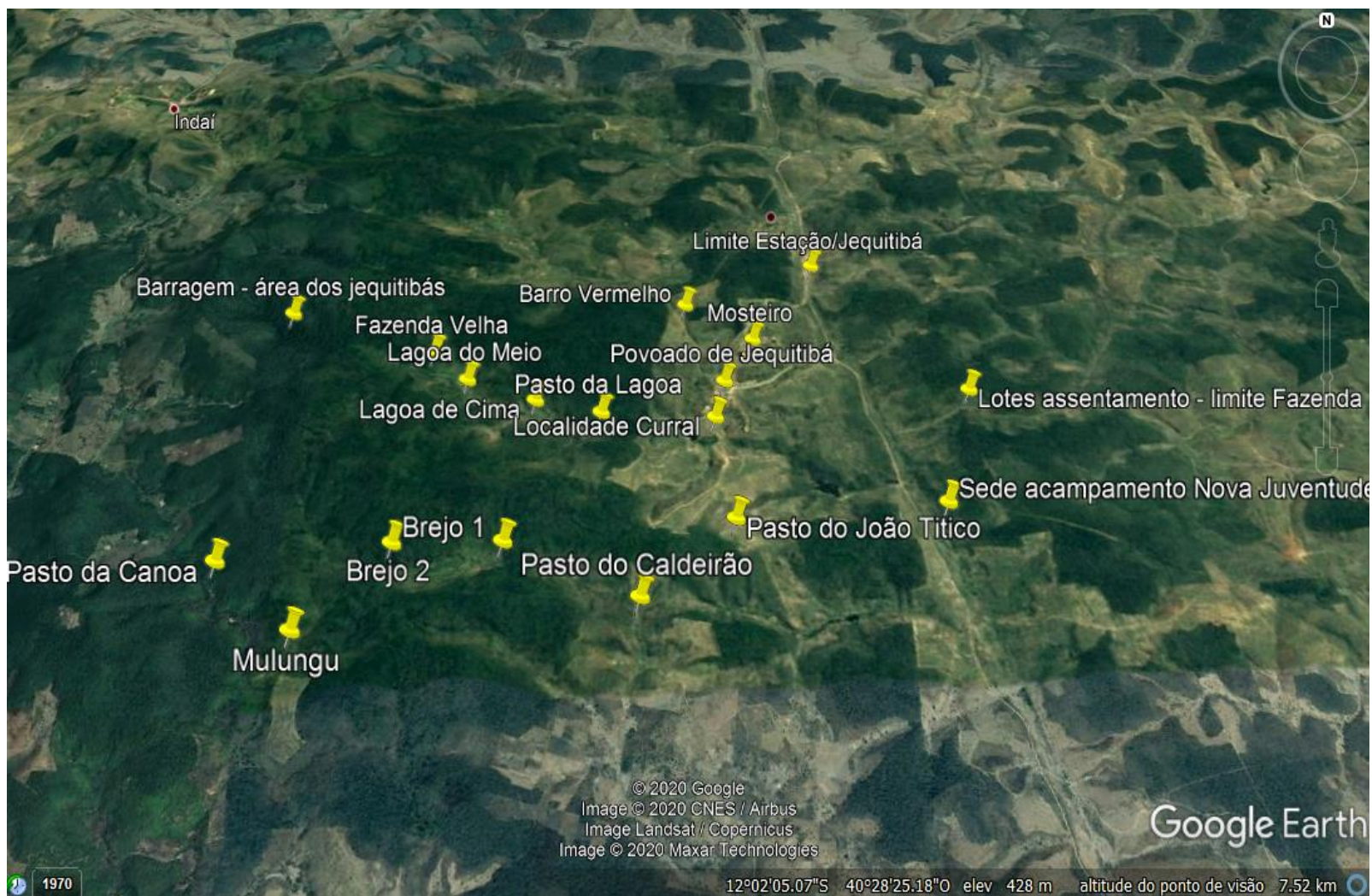
Algumas dessas localidades guardam resquícios de antigas habitações e intervenções dos antigos moradores, como estruturas de fundação de casas, tijolos espalhados entre matos que sobre eles crescem, bebedouro para gado. O local exato de outras habitações só é possível ser identificado pelos jequitibaenses através da presença plantas frutíferas, típicas das que se encontram em quintais ou na frente das casas, como goiabeira ou pé de pinha

(fruta de conde). São, assim, resquícios de uma vida cujo curso normal foi alterado. O deslocamento forçado das famílias que habitavam os pastos/localidades para o centro do povoado de Jequitibá, fato excepcional e marcante na história da Comunidade, obviamente alterou a relação dos membros de grupo com esses espaços. Seguindo Halbwachs²⁷, situações disruptivas como essas teriam implicações na memória coletiva de um grupo sobre esses antigos espaços de habitação:

É claro, novos fatos excepcionais também têm lugar nesse contexto espacial, mas porque em sua devida ocasião o grupo tomou consciência com maior intensidade do que era há muito tempo e até esse momento, e os laços que o prendiam ao lugar lhe apareceram com mais nitidez no momento em que se romperiam. (*ibid.*, p. 160)

²⁷ *ibid.*

Figura 7 - Algumas localidades/pastos em Jequitibá



A autoridade dos “padres” não se exercia apenas em relação à atividade produtiva a ser realizada pelos moradores, ou seja, tempo de trabalho disponível para a Fundação Divina Pastora, o que os moradores poderiam ou não produzir no interior da Fazenda, onde deveriam produzir e remuneração. Ela se dava no âmbito da vida em geral, transparecendo em regras relativas às relações amorosas ou sexuais, nas determinações em relação às práticas de *curandeirismo*, nas indicações de voto em determinados candidatos durante o período eleitoral, nos favores, na educação formal e na orientação religiosa. Assim, a autoridade implicada pela possibilidade da governança sobre os negócios da Fazenda, de outro modo, pela possibilidade de agir como proprietário, detentor do capital econômico – com poder de definir sobre quem contratar, onde investir, o que produzir, como produzir e comercializar, o que fazer e quando fazer no interior da propriedade – é acrescida pelo capital simbólico–religioso, carregado de autoridade moral, que padres e monges levam consigo. Desse modo, além da legitimação dada àquele sobre quem carrega o significado de ser o dono das terras – e assim os moradores os viam tão quanto o Coronel Plínio Tude – os padres e monges cistercienses acumulavam também uma legitimação enquanto autoridade religiosa, moral e cultural, ou seja, eram fontes de poder econômico, religioso (poder simbólico) e, como responsáveis pela escolarização dos moradores, eram também fonte do poder cultural (um tipo de poder simbólico conforme a teoria bourdieusiana tratada abaixo) no microcosmo de Jequitibá.

Pierre Bourdieu (2010), ao teorizar o poder simbólico, afirma que este “constitui o dado pela enunciação, de fazer ver e crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (p. 14). Ele se diferencia do poder econômico e do poder físico pela necessidade de ser reconhecido, pela legitimação, pela cumplicidade daquele que a ele está sujeito. Baseia-se aí sua eficiência. Sendo um exercício, ou seja, que só pode ser concebido quando há ocorrência de relação social, se exerce se for ignorado como arbitrário. É assim que acontece, por exemplo, nas relações leigo/especialista, professor/aluno, chefe/subordinado ou clérigo/fiéis, como um “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força” (p.14).

O teórico francês observa que o capital simbólico é uma propriedade do poder simbólico que pode ser objetivada (receber materialidade), nesse sentido, em

utensílios corporais, no próprio corpo, na fala, etc., cujo efeito é subordinado às mesmas condições de legitimação do qual o poder simbólico necessita (*ibid.*).

O capital simbólico é uma propriedade qualquer – força física, riqueza, valor guerreiro – que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficiente, como uma verdadeira *força mágica*; uma propriedade que, por responder às “expectativas coletivas”, socialmente constituídas, em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância, se contato físico. Damos uma ordem e ela é obedecida: é um ato quase mágico. (*id.*, 1996, p. 170)

Afirmamos acima que as autoridades religiosas não administravam apenas os negócios da Fazenda. Seu governo incidia também sobre a vida dos jequitibaenses em dimensões que não mantinham relação direta com o trabalho a serviço da Fundação Divina Pastora. Em outros termos, os agentes envolvidos nas relações de poder local, como dominados e como dominadores, eram/são dotados de categorias de percepção e avaliação que legitimavam a regulação moral por padres e monges sobre dimensões da vida jequitibaense, que ultrapassavam as relações de trabalho. Então, o capital simbólico dos padres e monges cistercienses oferecia um papel contributivo sobre a ampla governança na vida local. Citaremos alguns exemplos de como se dava tal governança sobre variantes da vida jequitibaense para além da relação de trabalho.

Alguns membros da comunidade tinham me relatado sobre Celma²⁸, moradora do centro do povoado com amplo conhecimento sobre plantas medicinais. Sua tia teria sido *curandeira*²⁹ sendo que dela Celma teria herdado saberes sobre plantas. Mostrando-me interessado em conversar com Celma, meus interlocutores alertaram que ela não iria se dispor a dialogar sobre as práticas da tia. Haveria, no entanto, a possibilidade de uma conversa sobre as plantas cultivadas em frente à sua casa. Nesta, uma construção em alvenaria, muito semelhante a maioria das habitações do povoado de Jequitibá, expliquei que queria conversar sobre seus conhecimentos acerca das plantas e sobre a pessoa ou pessoas com quem ela teria adquirido esses conhecimentos. Acabei sendo bem recebido. Acompanhou a conversa na varanda mais duas pessoas, uma das quais já havia me concedido uma entrevista. Celma me explicou sobre a função do manjerição, alfavaca, alfavazema, cujo chá ajuda a combater

²⁸ Para preservar sua identidade pessoal, o nome real aqui está sendo substituído por um fictício.

²⁹ Termo ênico.

a gripe. Citou a função de outras plantas que podem ser encontradas em Jequitibá (alumã, erva cidreira, capim santo, imburana, maria milagrosa, entre outras) ajudada pelas lembranças das duas pessoas que nos circundavam. Em dado momento da conversa citei sua tia e ela explicou que a mesma, como *curandeira*, fazia *garrafada*, receitava banhos “*para o povo*” e rezava. Antes dessa conversa, algumas pessoas, em diálogos informais, haviam me explicado que as autoridades religiosas, em algum momento da história de Jequitibá, depois de um período de permissão, haviam proibido essas práticas de *curandeirismo*, o que teria levado a saída da tia de Celma, hoje falecida, de Jequitibá. Elizete e Boré foram um dos que trataram do assunto:

Boré: era os padres meia velhos da Áustria que permitia ter curandeira aqui. Tinha seus terreiros também.

Elizete: teve uma fala de Padre José, que ele falou numa reunião [...] que se tivesse curador aqui poderia ser que no futuro um jovem poderia reivindicar pelo direito, pela nossa origem. Como tem hoje essa nova geração da gente que está lutando pelos nossos ancestrais.

A fala de Elizete sugere que um padre que teria atuado em Jequitibá como incentivador de movimentações por reforma agrária na Fazenda, na década de 2000, explicava as razões de certas proibições pela possibilidade de algumas práticas dos jequitibaenses fundamentarem uma futura reivindicação por efetivação de direitos pelos moradores. Outras narrativas que me surgiram sobre essas proibições sugerem, no entanto, uma concorrência de práticas e saberes: de um lado as dos religiosos cistercienses e de outro as de curandeiras ou curandeiros.

Os cistercienses também atuavam em conflitos intrafamiliares em Jequitibá ou entre trabalhadores, dando a palavra final em certas situações. A fala de Frederico abaixo transcrita, enunciada após perguntado sobre como avaliava sua relação com os *padres*, representa bem a legitimação atribuída às autoridades religiosas:

Minha relação com eles era boa porque eles respeitavam a gente. Às vezes a gente tinha um problema, eles faziam questão que a gente chamasse eles para conversar, para tentar resolver aquele problema. Às vezes desunião, que dava problema de um colega de trabalho com outro... então o que acontece, eles faziam questão de conversar pra amenizar a situação. [...] a gente respeitava eles, tinha eles como um exemplo. (Frederico)

Se a narrativa acima representa a legitimação dos “padres”, enquanto uma autoridade moral, de modo positivo – já que eles seriam exemplos de conduta para os moradores de Jequitibá, o que possibilitava que intercedessem sobre os conflitos locais – há narrativas que também oferecem uma representação da autoridade dos

“padres”, porém, carregada de teor negativo. Uma narrativa pode, assim, representar tal autoridade através das suas prestações, da disponibilidade em resolver problemas entre pessoas através do modelo moral que elas significavam; outra narrativa pode representar tal autoridade através da ordem que os cistercienses impunham, caracterizando-a como inquestionável, sugerindo-a opressiva, causadora de uma relação baseada no medo (a palavra “medo” nessa narrativa substitui a palavra “respeito” da narrativa anterior).

Logo no começo é porque a gente vivia debaixo de rédea. Meu pai e os moradores velhos, todos tinha medo deles aí, principalmente de Dom Antônio. Dom Antônio dizia “era isso”, e todo mundo abaixava a cabeça pra ele e fazia o que ele queria. Quem era doido de abrir a boca pra eles? (Beá)

Algumas conversas informais com jequitibaenses trataram sobre situações em que mulheres “se perdiam”, ou seja, mantinham relações sexuais sem estarem casadas, o que desencadeava a reação dos cistercienses. O conhecimento acerca de relações sexuais entre solteiros em Jequitibá desdobrava-se na obrigação do casamento ou na possibilidade de expulsão, da Fazenda, dos envolvidos. Há relatos na comunidade de casos em que ou o homem ou a mulher foram expulsos, assim como há casamento antigos que só foram efetivados após pressão das autoridades religiosas.

Ele [Antônio Mozer] foi o mais importante na história da comunidade [entre os cistercienses]. Ele que resolvia tudo. Na casa desse pessoal, dentro de casa, quem resolvia tudo aqui era ele. Casamento, eleição. Um rapaz aí, a menina se perdeu com ele. [...] Eles não eram casados. Aí ele foi na casa e disse que tinha que se casar. Se não se casasse iria embora. E mandou embora. (Hugo)

Se acontecia alguma coisa nas famílias eles resolviam tudo. Se a mulher se perdesse e não houvesse casamento ela teria que sair daí pra fora. (Boré)

Teve uma tia que é casada com meu tio que é irmão do meu pai, que ela sofreu muito, que ela se perdeu [...] que ela teve um filho fora do casamento. Quem cuidou do filho dela foi a avó, a mãe dela. Ele [esposo] tem três primas que foram embora daqui por causa disso [...] (Elizete)

Temos, então, acima colocadas, situações que demonstram determinada autoridade dos cistercienses sobre a vida local que contava, também, com o poder simbólico destes e que se soma às implicações da relação de moradia/agregadio. Sobre o caso dessa última, o que a marca é a troca desigual de favores possível entre

partes envolvidas, justamente, porque está em jogo a permanência na terra de morada. A seção a seguir abordará mais detalhadamente tal situação.

2.2 Da morada: um equilíbrio assimétrico

A nossa referência para fazer uma análise da relação de morada/agregadio em Jequitibá são textos de Garcia Jr. (2003), Sigaud (2007) e Sabourin (2009, 2011). Mesmo considerando que tais autores tratam de contextos empíricos diferentes do sertão de Mundo Novo, região tradicionalmente mais voltada para produção de gado, veremos que esses oferecem boas bases comparativas para o caso que aqui tratamos, afinal, dois deles vão tratar, especificamente, de processos relativos à situação de morada.

Os casos de morada/agregadio analisados por Sigaud e Garcia Jr., tratados mais abaixo, assim como os casos de Jequitibá, serão considerados no âmbito da estrutura de reciprocidade³⁰, do tipo binária assimétrica, segundo a classificação criada por Temple (1998, *apud* SABOURIN, 2009). Sabourin define a reciprocidade como uma “dinâmica de reprodução de prestações, geradora de vínculo social” (2009, p. 51). Sua lógica envolve transmissão de produção e manejo de recursos e fatores de produção, podendo funcionar também no plano simbólico, através da palavra, de regras, normas, costumes ou remeter a uma tradição. Seu objetivo é definido pela ampliação de relações sociais e afetivas (ou de prestígio) através da redistribuição.

No caso das estruturas de reciprocidade binária, essas “correspondem às relações de aliança (casamento, compadrio, redes interpessoais...) que se estabelecem entre indivíduo, famílias e grupos” (*ibid.*, p. 59). Enquanto uma estrutura simétrica de reciprocidade gera amizade, produz valores afetivos, éticos, em que cada um pode dar sem submeter o outro, de modo que “a determinação da dívida através da busca de prestígio é relativizada pelos limites da necessidade do outro” (*ibid.*, p. 62), uma estrutura assimétrica gera “prestígio do doador e a obrigação ou a submissão de donatário (dívida agonística, potlach)” (*ibid.*, p. 59). Segundo Sabourin, foi o tipo de relação baseada numa reciprocidade assimétrica que “se estabeleceu historicamente na América Latina entre colonos e índios, senhores e escravos,

³⁰ A discussão implementada pelos autores em questão tem em Mauss (2017), nos seus estudos sobre a geração de vínculos sociais a partir da troca, uma importante referência.

patrões e peões” e, o que importa para o caso aqui, entre “proprietários e meeiros ou moradores” (*id.*, 2011, p. 36).

Se o imaginário se impõe ao valor produzido pela reciprocidade, leva cada um a se prevalecer do domínio que pode exercer sobre a própria relação de reciprocidade e, principalmente, sobre os meios de produção que ela envolve. É o que aconteceu entre os donos da terra e os artesãos, e que inaugurou a hierarquia das castas? (TEMPLE, 2003 *apud* SABOURIN, 2011, p. 36)

Em sua análise, o sociólogo Garcia Jr.³¹ volta seu olhar para as grandes fazendas monocultoras de cana de açúcar no pós-abolição. Ao discutir o itinerário da dualidade senhores e escravos, o legado da escravidão na forma de dependência pessoal da população rural em relação aos grandes proprietários de terras e os processos sociais que atinge os descendentes dessa dualidade, aponta a implantação dos direitos trabalhistas na zona rural como um fator importante na quebra das condições que possibilitavam a existência da dominação tradicional³² – característica sociológica da dominação pessoal na forma de morada/agregadio – nas grandes lavouras monocultoras brasileiras até meados do século XX. Tal implantação teve como uma de suas consequências (considerada relevante para o autor) o desenraizamento de parcela da população da zona rural de um modo de vida tradicionalizado – tradição concebida pelo peso da matriz de sociabilidade rural do Brasil colônia durante parte do século XX – com impactos sobre os grandes centros urbanos.

O sociólogo explica que a situação de morada, ou agregadio, implica uma relação assimétrica de dons e contradons na qual o senhor de terra ocupa a ponta dominadora. Enquanto o ato de pedir morada atesta a situação de fragilidade em que se encontra um indivíduo ou uma família, o ato de permitir morada em suas grandes extensões de terra faz com que se estabeleça não apenas uma dívida moral por parte do agregadio que trabalha e mora em terras alheias, supondo também determinadas obrigações do senhor de terras para que a relação se mantenha em um nível equilibrado: é preciso que esse senhor seja percebido como “bom” aos olhos dos

³¹ *ibid.*

³² Provável fonte de onde Garcia Jr. retira o conceito de “dominação tradicional” está na sociologia weberiana. Max Weber (1982) buscando responder porque há obediência humana, sobre que bases se dão as justificações para a dominação, distingue três formas de legitimação do domínio, entre elas a tradicional, “a autoridade do ‘ontem eterno’”, possível por uma antiguidade “inimaginável” e pela “orientação habitual ao conformismo” (p. 99). Weber sugere que se pode encontrar a dominação tradicional entre o patriarca e o “príncipe patrimonial de outrora”.

trabalhadores, e ser “bom” é realizar uma série de proteções necessárias a manutenção de suas vidas.

Utilizando o exemplo empírico do agreste pernambucano em meados do século passado, Garcia Jr. explica como algumas fazendas de engenho teriam passado por situação de abandono e posterior controle pelos descendentes dos senhores de engenho. Nesse ínterim, os engenhos continuariam ocupados pelos agregados/moradores sem que os descendentes dos senhores preenchessem “durante anos os requisitos de proteção dos moradores para serem considerados como bons patrões”. (*ibid.*, p. 173) Destarte, ao recorrerem ao advogado Francisco Julião, já em forma de movimento social – as Ligas Camponesas – os trabalhadores buscaram judicializar o conflito com os donos de terra. Disso decorre um fato importante:

Note-se que Julião usou inicialmente apenas os dispositivos legais do Código Civil aprovado em 1916, tanto para caracterizar o caráter abusivo do trabalho gratuito (cambão) como lidar com a elevação do foro. Assim, as práticas jurídicas antecederam as decisões parlamentares: a tradução dos conflitos na justiça entre várias categorias subalternas e os grandes proprietários passou a atribuir um peso da palavra pública dos camponeses, equivalente à de seus senhores, na prática dos tribunais era teatralizada a igualdade de cidadãos diante da lei. (*ibid.*, 173)

Paralelo ao trabalho de Francisco Julião e das Ligas Camponesas houve também a atuação de sindicatos de trabalhadores rurais ligados ao Partido Comunista, fundamentais para disseminação e uso das leis trabalhista na zona rural. A consequência disso é a quebra da reciprocidade entre donos da terra e trabalhadores rurais, ou seja, da relação de dons e contradons fundada pela permissão de morada/agregadio na *plantation*, de modo que “as práticas e estratégias tradicionais de generosidade dos bons senhores tenderam a se modificar radicalmente” (*ibid.*, 174). Então, as famílias de moradores ou passaram a ser expulsas ou passaram a não mais conseguir morada em outras fazendas. Garcia Jr. afirma que a maior parte dos ex-moradores foi submetida a um processo de empobrecimento, já que tinham sido desconstruídas as condições sociais de possibilidade do tipo de vida anterior: os meios para manter a subsistência que eram conseguidos através da relação assimétrica que mantinham com o senhor de terras – casa para morar, terra para cultivar o próprio alimento, criar pequenos animais ou tirar

lenha – passaram a virar mercadoria que “exigia previamente alguns recursos monetários acumulados”(*ibid.*, p. 175).

A possibilidade de itinerários para esses deserdados de antigas relações acaba sendo, em grande parte, o trabalho sazonal nas fazendas monocultoras (“boias frias”), migração para áreas de fronteira agrícola e migração para as grandes cidades, vividos “na grande maioria dos casos como um processo de perda, de decadência”, (*ibid.*, p. 175) apesar das poucas possibilidades de sucesso nesses processos migratórios (o que dependeria, em parte, da carga de tipos específicos de capital simbólico acumulado por membros dessas famílias emigrantes). Em suma, a disseminação e uso da legislação trabalhista na zona rural provocou modificações das relações trabalhistas e, conseqüentemente, um processo de modificação na condição existencial de famílias camponesas, oferecendo um leque de itinerários e de horizontes existenciais que determinaram tanto formas de vida precarizadas na zona urbana (ajudando a compor um contingente de empobrecidos das grandes cidades) quanto (para uma minoria) possibilidades de sucesso e inserção mais satisfatória dentro da economia capitalista.

Debruçando-se também sobre o agreste pernambucano, Sigaud (2007) analisa o caso de um trabalhador de fazendas de engenho para tratar de interrupções de reciprocidades entre donos da terra e moradores/agregados. A autora observa que o pedir e receber morada desenvolve-se em determinadas obrigações, implícitas para ambas as partes, sem considerações de cálculo monetário. Em uma relação fortemente personalizada, essas obrigações constituíam-se, por parte do trabalhador, em lealdade ao patrão que, em contrapartida, lhe permitiria fazer roçados e criar alguns animais, além de oferecer proteções – como em casos de doença e morte – e presentes em datas específicas: festas, natal ou páscoa.

Se para o observador externo casa, terra e proteção são compreendidas como obrigações patronais, Sigaud atenta para o fato de que aos olhos do moradores, tais obrigações são representadas como dons do patrão, “como sinais de sua bondade, e sentiam-se, portanto, devedores” (p. 130), de modo que a labuta conduzida com aferto constituía-se em um tipo de retribuição. Pela parte do dono da terra, o cumprimento de suas obrigações desdobrava-se em sinal de prestígio, e o seu não cumprimento desdobrava-se como uma dívida e abalo de prestígio entre os moradores e seu iguais.

No mundo dos engenhos, patrões e trabalhadores estavam assim vinculados pelas obrigações acima descritas: era por meio delas que se relacionavam. Tratava-se de obrigações cuja garantia repousava numa convenção legitimada pela crença na tradição, retomando aqui as proposições weberianas. (p. 131)

Como em Garcia Jr., Sigaud aponta que a ampliação dos direitos trabalhistas no campo impôs consequências na reciprocidade entre os patrões das fazendas de engenho e trabalhadores rurais do agreste pernambucano. Entre estas, a possibilidade de monetização das “bondades” pelos patrões e cobranças pelos empregados acerca de obrigações não cumpridas pelos donos da terra. O dom, no caso descrito por Sigaud, desmorona quando o patrão passa a contabilizá-lo equivalendo-o, por exemplo, às férias não pagas ao morador.

Os textos desses três autores nos oferecem fundamentos para uma leitura acerca das “bondades” (ou aspectos positivos) que constituíam a reciprocidade na relação entre as autoridades religiosas e os jequitibaenses. Abaixo, temos algumas citações de depoimentos que abordam exemplos sobre quais elementos, além da terra e casa para morada, poderiam estar envolvidos na reciprocidade em Jequitibá entre moradores e as autoridades religiosas:

Teve uns tempos que das terras dele pra lá, vinham umas coisas pra dar ao povo, cestas básicas, coisa assim, dividia pro povo [...] Só isso que dava um pouquinho, mas era dando por um lado e tomando por outro. (Iraci)

Ele fazia tipo um projeto com os austríacos, por eles ser da Áustria, e de vez em quando conseguia alguma coisa. Mas depois você trabalhava para no caso recompensar aquilo que ele lhe deu. Era uma forma de dar, de ajudar pelo fato de você estar necessitado, mas em compensação você trabalhava mais para poder recompensar aquilo. Era como se fosse uma coisa trocada pela outra. (Lula)

Teve uma época, há muitos anos, que eles doavam alimentos, doavam o pão do café toda tarde também... eu não lembro se era toda tarde ou toda sexta... (Frederico)

Os padres eram gente boa porque teve um tempo que a gente ficou sem comida... [...] Trabalhou pra Plínio, trabalhou para os padres... ele se aposentou, os padres era quem tomava conta do dinheiro dele... o padre que morreu, o padre Antônio. Tomou conta do dinheiro dele [...] tomava conta, tirava o dinheiro [...] eram boas pessoas esses padres, desde que eu me entendia por gente, se não fosse eles a gente tinha morrido de fome. Porque teve uma vez que passou uma fome, não teve comida. Plantava feijão, não saía. Plantava batata, melancia, feijão de corda, não saía. Teve uma seca que não teve nem mandioca. Aí eles que sustentaram a gente, lá da Áustria, lá do lugar deles, eles que sustentaram a gente. Eles traziam feijão, farinha, traziam arroz [...] não vendiam nada, era tudo dado. (Maria Damasceno)

Além da terra e casa para morada, essa relação poderia envolver, como parte do dom dos “padres”, alimentos, sobretudo, em períodos de dificuldade, pela estiagem, com a produção advinda da roça. A fala de Maria acrescenta, em relação aos outros depoimentos, favores relativos a saque de dinheiro de aposentadoria do seu pai, feito por um dos religiosos cistercienses. Outra observação importante, é que enquanto os dois últimos depoimentos não expressam nenhuma necessidade de retribuição às doações de alimentos, os dois primeiros expressam essa contrapartida, já que se recebiam “por um lado”, “tomavam-lhe pelo outro” através da mão de obra dos jequitibaenses. A contrapartida, então velada, se fazia com o afinco no trabalho

Cabe observar que a situação dos moradores de Jequitibá guarda algumas singularidades em relação aos trabalhadores rurais da zona da mata pernambucana tratados por Sigaud e Garcia Jr. A primeira é que muitos núcleos familiares atuais já formam, no mínimo, a terceira geração de descendentes de moradores mais antigos. Esses ascendentes já prestavam serviço, nas primeiras décadas do século XX, ao proprietário anterior à Fundação Divina Pastora, o Coronel Plínio Tude. Enquanto parte de famílias descendem de pessoas que passaram a ser agregadas já “no tempo dos padres”, a ascendência dos troncos familiares fundamentais remetem, pelo menos, ao período em que a Fazenda Jequitibá estava em mãos do Coronel. Para o caso de muitas famílias, seus ascendentes não passaram pelo chamado ritual, citado por Sigaud, de pedir morada às autoridades religiosas da Fundação Divina Pastora o que, por outro lado, não impediu a existência da reciprocidade assimétrica local que a morada/agregadio implica.

A segunda, é a obrigação subliminar de manutenção da existência dos trabalhadores em Jequitibá, a partir de testamento elaborado por pelo Coronel Plínio Tude. Lembremos que em seu testamento ele exige que se construa uma escola que possa dar educação primária aos filhos dos trabalhadores da Fazenda. O testamento expressa que essa foi uma maneira, imaginada pelo abastado Coronel, de oferecer benefícios à região. Verifica-se ainda que essa é, de algum modo, a interpretação também dos cistercienses, quando identificamos em texto da página eletrônica “Mosteiro de Jequitibá”, de autoria dos próprios membros da Fundação Divina Pastora, de que Isabel Tude teria expressado aos cistercienses austríacos que o Coronel desejava “fazer uma fundação que contemplasse o bem material e espiritual dos lavradores da fazenda Jequitibá”. Então, aquilo que aparecia como dons aos olhos

dos jequitibaenses – benefício material e espiritual em favor dos trabalhadores da Fazenda – foi posto inicialmente como uma obrigação dada à Fundação Divina Pastora, produto das condições colocadas no testamento elaborado pelo Coronel em 1936. A obrigação de “dar”, portanto, por parte dos administradores cistercienses da Fazenda, seria algo pré estabelecido formalmente, não deveria ser um resultante da relação de moradia/agregadio, apesar de assim ter sido experienciada³³ pelos “padres” ou pelas famílias jequitibaenses.

A expressão dessas prestações e contraprestações só pôde se evidenciar nas narrativas atuais, ainda que sutilmente – pois ao evidenciarem a bondade dos cistercienses, o dom, nem todos os jequitibaenses expressam a contrapartida em suas narrativas – porque houve em dada circunstância em Jequitibá a eliminação ou a contabilização dos principais recursos envolvidos na reciprocidade, a terra e a casa e, nesse contexto, a eclosão do conflitos entre os cistercienses e os moradores/agregados, de modo que dons/contradons passaram a ser contabilizados e inseridos em negociações mediadas pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mundo Novo, como veremos abaixo.

2.3 A luta pela terra como trabalhadores rurais

No início da noite de uma segunda-feira de setembro de 2019, o domicílio de Lula e Juliane estava praticamente vazio. Lula trabalhava na marcenaria localizada no interior da Fazenda Jequitibá e Juliane, na companhia da sua pequena filha com idade aproximada de 10 anos, conversava na frente da casa com as pessoas que por ali costumavam ficar em certos momentos do dia. Eu, único dentro da habitação, estava no quarto me dado para dormir, cuja janela, naquele momento fechada, dá para a pequena garagem situada na frente da residência. Enquanto eu organizava no notebook as entrevistas e fotografias que havia feito durante o dia, Juliane atravessou a garagem e apareceu de repente, com expressão ligeiramente assustada, informando que um certo integrante do Mosteiro de Jequitibá queria conversar comigo. “Você quer conversar com ele? Quer esperar Lula chegar?”. Tratava-se de José

³³ Veremos no terceiro capítulo que alguns jequitibaenses, já autodefinidos como quilombolas, desenvolverão esse tipo de consciência sobre as condições dadas pelo Coronel à Fundação Divina Pastora.

Bento³⁴, monge ligado à Fundação Divina Pastora, que naquele momento ocupava no Mosteiro uma função próxima a do abade. Respondi que poderia conversar.

José Bento é um senhor branco, de cabelos grisalhos, com idade não inferior a 50 anos. Sentado no sofá da sala, em sua fala contida e diplomática, entre tentativas de deslegitimar o autorreconhecimento como quilombolas por jequitibaenses, me afirmou que tinha chegado até ele que eu estava fazendo demarcação da Fazenda Jequitibá. Em resposta, expliquei brevemente minha situação de afastamento do INCRA e o teor da minha pesquisa com os quilombolas. Ao final do diálogo curto de tom conciliador, Bento me convidou para uma reunião no Mosteiro com alguns dos seus membros. Marcamos para a tarde do dia posterior o encontro que não repetiria a característica amistosa dessa primeira conversa.

A presença do monge na casa causou um certo “burburinho”, seja na vizinhança, seja nos diálogos no *WhatsApp* entre os quilombolas, durante aquela noite. Tomando conhecimento da visita inesperada, Lula chegou a tempo de encontrar Bento já de saída, resultando em um cumprimento frio entre os dois. Já com algumas pessoas reunidas na casa, em meio a preocupações e alertas sobre as possibilidades de intimidações a mim direcionadas pelas autoridades religiosas, decidimos que Lula me daria uma carona até o Mosteiro após o almoço do dia posterior.

Ao chegar no Mosteiro de Jequitibá no horário marcado, e esperar alguns minutos, encontrei José Bento. Demoraríamos um pouco mais de meia hora até iniciarmos a reunião que contaria com cinco representantes dos cistercienses e três membros da Comunidade de Jequitibá alinhados com as autoridades religiosas e contrárias aos pleitos do grupo identificado como quilombola. Foi o tempo necessário para eu conhecer as instalações do Mosteiro, fazer fotografias e ter uma conversa mais tranquila com Bento durante uma caminhada ao ar livre. Nesta, dentre outros assuntos, ele falou sobre a crise financeira pela qual passou a Fazenda no final da década de 80 do século passado, devida a uma estiagem, que resultou na eclosão do primeiro momento de luta pela terra em Jequitibá. Segundo o monge, a estiagem teria levado à decadência a principal atividade produtiva da propriedade, a criação de gado, quebrando economicamente a Fazenda e inviabilizando suas atividades acessórias. Nesse período, seus administradores, liderados pelo padre Antônio Mozer, passaram

³⁴ Para preservar sua identidade, utilizo um nome fictício.

a dispensar a mão de obra dos jequitibaenses, o que envolveu questões em torno da permanência das famílias no perímetro da propriedade.

Os quilombolas de Jequitibá também citaram a crise que atingiu os negócios da Fazenda. No entanto, para eles, a localização no tempo acerca dessa crise varia entre os meados da década de 90, provavelmente porque o conflito aberto entre as partes, com recorrência pelos jequitibaenses ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mundo Novo, desenvolveu-se e teve seu pico nesse período. Antes, porém, do conflito acontecer, as famílias vinham aos poucos no decorrer das décadas, a partir da chegada dos “padres”, sendo realocadas dos pastos para o centro do povoado, mais próximas das estruturas da Fazenda como escolas, galpões e o Mosteiro. As lideranças quilombolas interpretam que esse processo se deu pela necessidade de melhor utilização pelos administradores da mão de obra dos moradores de Jequitibá. Se tal mudança oferecia às famílias maior proximidade às estruturas da Fazenda e o acesso à energia elétrica, por outro lado, dificultava a manutenção contínua de roças, de onde era possível produzir bens de consumo.

Essa contradição em relação à mudança para o povoado esteve presente nos diálogos que tive com os jequitibaenses, de modo que nem sempre foi experienciado como prosperidade se deslocar para perto da escola ou do acesso à energia elétrica – para alguns, essa situação significou executar trabalhos árduos ainda criança, como quebrar pedras para as construções locais – ao mesmo tempo em que certos relatos também não expressaram idealismo em relação à vida rústica nos pastos/localidades da Fazenda. O certo é que a dificuldade de acesso à terra para produção da roça acabou resultando em demandas pelos moradores junto aos cistercienses, situação que em poucos anos somou-se à crise gerada pela estiagem.

I³⁵ – A gente foi nascido e criado aqui. As vezes a gente trabalhava fora mas... Tem gente que trabalhou, trabalhou, trabalhou... aí quando a gente falava com ele, aí “ah, ‘que não sei o quê’, quem tem uma terras lá no Santo Antônio”. “A gente precisa de uma terra!”. “Ah moço, vocês tem!”, dizia sempre pra gente assim, “Vocês têm!”, o Vêi Antônio.

II – Mas por esse meio vai, lá vai, veio um lá da Áustria. De lá vinham as verbas, vinha de lá pra cá, e aí vinha verba pra nós para o padres fazer, que a gente, esse povo moravam tudo fora, ninguém morava aqui não... aí fazia casa para o povo vir aqui, pra vila aqui. Cada ano fazia duas casas dessas, iguais essa aqui... elas têm os nomes aí. [...]

³⁵ Para facilitar a análise, as transcrições das falas de Seu Moreno estão estruturadas em tópicos.

quem fez a casa, quem mandou o dinheiro de lá, cada um tinha um nome.

III – Depois, quando Dom Antônio não aguentou mais fazer nada, Dom Meinrado chegou e tomou por conta. Mas chegou um de lá da Áustria, chegou aí, fizemos uma reunião ali, eu a mãe dela [da sua esposa], umas cinco pessoas. Aí perguntaram o que era bom para endireitar a vida da gente. Eu disse: “Terra!”. Aí uns outros disse: “não, terra não, dinheiro!”. “Dinheiro, não. Dinheiro a gente pega hoje, amanhã já acabou. A terra que é terra não morre”. [...] aí o homem mandou que caçasse a terra. (Seu Moreno)

O início da fala de Seu Moreno, a parte I da narrativa destacada, se refere às solicitações por terra, pelos jequitibaenses, junto ao então abade Antônio Mozer, em uma situação na qual o povoado já abrigava, se não todas, pelo menos boa parte das famílias de moradores. Para o abade, os jequitibaenses já tinham terras para produção de suas roças, que seriam os locais da Fazenda que ele definia e que eram trocados periodicamente. Acontecia de modo que após a colheita dos produtos plantados, a roça, geralmente feita após derrubada de matas, deveria dar lugar ao pasto para os gados. Esse sistema entrava em choque com a vontade dos moradores em ter a garantia da terra, “montar” algo nela, “ter um lugarzinho”, conforme afirmou Seu Moreno.

A parte II da narrativa se refere aos recursos financeiros que vinham da Áustria, provavelmente da Igreja Católica, em benefício das famílias de moradores. Foram muitos os interlocutores que abordaram esses benefícios, chamados também de projetos. Para obtê-los, segundo esses interlocutores, as autoridades religiosas enviavam documentos para a Áustria com fotos das famílias. As narrativas sugerem que esses recursos eram usados na construção de habitações para os jequitibaenses, o que acabou compondo o aglomerado de casas que foram ao longo das décadas recebendo famílias saídas dos pastos. Essas habitações receberam nomes, fato para o qual ouvi duas narrativas distintas: uma afirma que cada nome desses se refere a um santo católico e outra, expressada por Seu Moreno, é que os nomes referem-se aos doadores dos recursos financeiros vindos da Áustria.

Na parte III Seu Moreno aborda uma reunião feita com um representante austríaco da Igreja e inclui um novo personagem em sua narrativa: o padre cisterciense Meinrad. A narrativa de Seu Moreno sugere uma discussão entre os jequitibaenses, após questionamento do visitante austríaco sobre o que era necessário para melhoria da situação das famílias, terra ou dinheiro. Havendo a

decisão pela terra, foi dada autorização para que se procurasse terras à venda. Veremos abaixo, ainda por meio da narrativa de Seu Moreno, como o conflito se desenrola e passa a envolver as casas do povoado cujos os jequitibaenses habitavam no povoado.

I – Logo, logo tinha uma fazenda ali no Posto pra negociar. Eu sabia de tudo aqui, conhecia tudo, fui vaqueiro no Posto, trabalhei muito tempo no Posto. Lá mesmo eu já tinha morado no Posto quando eu saí daqui... aí fui mais Meinrado. Chegou lá ajeitou pra comprar a terra. Chegou em junho... agosto... a venda estava aberta. Era pra ou Meinrado ou Deusdete. Quem estivesse com o dinheiro na mão ficava com a terra. Só essa foram 3.500 tarefas³⁶. [...] João Figueira cismou e não vendeu mais a terra, mas o dinheiro veio. Só que esse dinheiro veio e desapareceu esse dinheiro, sumiu. Aí compraram uma terra aí em Água Branca, com esse mesmo dinheiro. Era pra comprar 3.500 tarefas, compraram 900 pra dividir ainda pra poder tirar pra eles tirar. Mas enquanto tinha capim, tinha tudo, ele não deu as terras pra gente. O Dom Antônio não deu a terra.

II – Teve briga aqui “que não, que a gente não precisava, que quando saísse aqui... que as casas aqui eram da gente, que a gente botasse outros [*inaudível*] que as casas a gente poderia vender, que poderia entrar outros, não sei o quê”. [...] Daqui a pouco veio uma coisa e outra, veio papel pra assinar, eu disse “oxente, papel pra assinar por quê? É porque o senhor tem que assinar, porque é pra ficar que a casa é sua. Mas como é que essa casa é minha? Se a casa é minha eu tenho direito na minha casa, é minha, eu posso vender. Só não pode vender.” Eu disse “oxente... não... a casa é minha e eu não posso vender? Não, se você quiser vender a casa a Fundação compra.” Depois ele voltou que não, que a Fundação não comprava não. Depois voltou a me dizer que tinha que comprar a casa, se não quisesse ficar com a casa, que tirasse as madeiras, que tirasse tudo e carregasse. Aí vieram logo em cima de mim, que eu era o mais sabido, que era pra mim fazer logo, assinar, que os outros todos acompanhavam e assinavam. Aí eu tirei o corpo fora e falei com os outros: “Não, vocês não assinam, vocês não assinam, vocês não assinam!”. Ficaram meio zangados comigo.

III – Aí Catarino não era pra entrar aqui de jeito nenhum. Cada vez que Catarino vinha era pra entrar aqui eles corriam atrás. Eu corri pro Sindicato, eu era sócio do Sindicato. [...] “Destá que nós vamos dar jeito pelo Sindicato”. E aí foi um bufinho [?] retado aí... E aí eu fiz as contas e “olhe, tem os tempos atrasados de você. Eu não quero sair daqui por dinheiro...” Que era pra mim receber. Eu tinha que receber esse dinheiro mas eu tinha que sair né. Aí eu fiz acordo “então eu fico aqui na minha”. (Seu Moreno)

Na parte I desse último trecho destacado Seu Moreno narra como ele identificou terras à venda na Fazenda Posto, uma propriedade vizinha ao povoado da Estação, pertencente, então, a um homem chamado João Figueira, na qual o próprio

³⁶ 3.500 tarefas equivale a uma quantidade próxima de 1.050 ha.

Moreno já havia trabalhado e morado. Padre Meinrad teria se incumbido de fazer as negociações das cerca de 3.500 tarefas de terra. Por alguma razão, João Figueira desistiu prosseguir as negociações com o cisterciense que, com os recursos financeiros oriundos da Europa em mãos, acabaria comprando terras na Fazenda Água Branca, uma propriedade que distaria cerca de 8 km de Jequitibá. Seu Moreno acaba não contando um fato expressado em outras narrativas: devido a distância da Fazenda Água Branca, os cistercienses fizeram uma permuta entre as terras adquiridas com uma fatia³⁷ de terras de Jequitibá, de modo que a fatia da Fazenda Água Branca ficaria pertencendo à Fundação Divina Pastora e a fatia de terras da Fazenda Jequitibá ficaria pertencendo a um grupo de jequitibaenses (aproximadamente 40 famílias). O que Seu Moreno narra, que se cruza com outras narrativas locais, é que esse montante de terras não foi repassado de pronto às famílias de Jequitibá. Teria ele continuando a servir de pasto, por certo período, para os animais da propriedade. As narrativas locais afirmam que demorou cerca de 10 anos para que essas terras ficassem em poder dos moradores, intervalo que atravessou a crise financeira e coincidiu com o processo de demissões na Fazenda.

A crise financeira, seguida de demissões, se desdobrou em questões em torno das casas de morada no povoado do interior do perímetro da propriedade. Na parte II do trecho da narrativa acima, Seu Moreno trata disso e lembra de um “papel” que os administradores da Fazenda teriam pedido que ele assinasse. Esse “papel” envolveria algum acordo em torno das casas. Sendo Seu Moreno uma liderança local, associado ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mundo Novo, uma possível assinatura sua encorajaria outros moradores a fazer o mesmo. Seu Moreno narra que não só resistiu em assinar, como também mobilizou os moradores para que não assinassem.

A fala de Seu Moreno, contudo, não deixa claro o que estava em causa em relação às casas. Nas entrevistas que fiz com dois interlocutores, moradores da sede de Mundo Novo, que foram diretores do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município durante a década de 90 – Catarino e Zelito –, há um certo desencontro em relação ao que os administradores da Fazenda queriam, em uma proposta de acordo, quanto às casas. É consenso nas falas dos dois que o conflito se desenvolveu em um contexto de demissões e de iminência da retirada dos moradores do perímetro de

³⁷ Seu Moreno sugere 900 tarefas, o que equivaleria, aproximadamente, a 300 hectares. Outras narrativas falam em 900 hectares.

Jequitibá. Segunda Catarino, os cistercienses queriam contabilizar as casas em um sentido que elas compusessem a indenização trabalhista devida aos jequitibaenses. Já na fala de Zelito, os trabalhadores estavam sendo dispensados sem contemplação dos direitos trabalhistas. Nas discussões para formulação de um acordo com o envolvimento do Sindicato, segundo Zelito, as autoridades religiosas desejavam que os moradores desocupassem as casas ou, se nelas permanecessem, pagassem determinado valor referente ao aluguel. Nos diálogos informais em campo, ouvi relatos que citaram também proposta de aluguel das mesmas. Na narrativa de Seu Moreno, na parte II, ele revela uma argumentação usada pelas autoridades religiosas que administravam a Fazenda, de que se as casas pertenciam às famílias, essas deveriam ou retirar seus componentes de cima da terra ou as vender: *“Depois voltou a me dizer que tinha que comprar a casa, se não quisesse ficar com a casa, que tirasse as madeiras, que tirasse tudo e carregasse”*.

A parte III deste último trecho destacado da narrativa de Seu Moreno revela, justamente, a recorrência pelos moradores ao Sindicato, articulação na qual Seu Moreno, que já compunha o quadro de associados da instituição, teve um papel fundamental. A adesão à intermediação do Sindicato implica, para os jequitibaenses, em assumir uma perspectiva em que passam a se entender, naquele contexto, como trabalhadores detentores de proteções que estão acima daquelas promovidas pelos donos da terra. Implica, assim, em assumir uma perspectiva moderna das relações de trabalho, reguladas por normas não estabelecidas implicitamente nas relações pessoais assimétricas locais.

As negociações intermediadas pelo Sindicato envolveram as indenizações trabalhistas e as casas de morada, ou seja, não se discutiu as terras para produção das roças, e visou representar apenas os que trabalhavam prestando serviços relativos a agricultura e pecuária, de modo que os que trabalhavam em outros setores da Fazenda, como marcenaria ou olaria, não foram representados nas tratativas. Como resultado do acordo, a maioria das famílias ficaram nas casas. Há informações desconhecidas sobre se as famílias receberam indenizações e permaneceram nas casas, ou se apenas a permanência nas casas serviu como componente da indenização. Segundo Seu Moreno, em troca da indenização ele permaneceu morando na Fazenda. Houve casos, como o da família do casal Aurelino e Izabel

Mendes (conhecida como Titia), pais de Lula, que resultou em saída do perímetro de Jequitibá.

Sigaud (*ibid.*) chama atenção, no caso empírico por ela analisado, para a contabilização de dívidas que eram, até então, apenas morais, na relação entre moradores e donos de terras, e o significado de um sindicato representante dos trabalhadores rurais nesse processo, num mundo social rural marcado pela dominação tradicional:

Desde minha primeira incursão no mundo dos engenhos, em 1969, observei que os trabalhadores conheciam as obrigações patronais e dispunham de uma categoria para designá-las: os “direitos”. Eles, que sempre se tinham visto como devedores, já sabiam que os patrões poderiam contrair dívidas e que estas se exprimiam em valores monetários. Possuíam ainda parâmetros relativos ao valor monetário das obrigações que lhes permitiam calcular o montante das dívidas que porventura os patrões viessem a contrair. [...] Tanto a concepção da dívida patronal quanto a possibilidade de calculá-la representavam uma verdadeira revolução cognitiva no universo mental daqueles trabalhadores. Os “direitos” eram então estreitamente associados ao sindicato e à Justiça do Trabalho. O sindicato era percebido como a instituição destinada a reivindicar o cumprimento dos “direitos” e a defender os trabalhadores em tudo que lhes dissesse respeito: “o sindicato é próprio para reivindicar nossos direitos, [o sindicato] é o canto pra onde correr”. [...] A mediação dos sindicalistas na relação com os patrões e o recurso à Justiça constituíam também descontinuidades notáveis. Os entendimentos com os patrões e seus prepostos sempre haviam sido feitos individualmente e no face a face. Com a criação dos sindicatos no início dos anos 60, os sindicalistas passaram a se interpor nessa relação, a atuar como porta-vozes dos trabalhadores, tendo os “direitos” como o principal item de sua agenda. (*ibid.*, p. 133–134)

Houve um óbvio abalo na reciprocidade entre os cistercienses e os jequitibaenses que, concomitantemente, atingiu o prestígio dos primeiros. Alguns fatores foram importantes para que esse abalo ocorresse, entre eles: a limitação das “bondades” pelas autoridades religiosas, efetivada quando passou-se a dificultar aos trabalhadores a manutenção da terra para produção das roças; a dispensa de trabalhos na propriedade; e a iminência de perda da morada pelos jequitibaenses. Somado a esses podemos elencar também a contabilização do dom pelos cistercienses, por meio da utilização da casa como compensação de indenizações trabalhistas; e a recorrência dos moradores ao Sindicato – tendo em vista que alguns de seus membros estavam a par da possibilidade de aplicação dos direitos

trabalhistas na zona rural. Sobre este último ponto, como afirmado por Seu Moreno, era por meio do Sindicato que se poderia “dar um jeito nisso”.

Alguns jequitibaenses com quem interagi atribuem, por exemplo, o esvaziamento das missas na Fazenda ao decadente prestígio dos padres e monges representantes da Fundação Divina Pastora, o que não implica que eles não mais tenham algum tipo de dominância no local. Os cistercienses ainda dirigem uma importante escola no centro do povoado, a Escola Técnica Família Agrícola Divina Pastora, que recebe jovens de outras localidades além de Jequitibá; ainda tocam negócios relativos à pecuária; arrendam os galpões no centro do povoado para atividades de marcenaria; e exercem influência sobre um número limitado de jequitibaenses, no conflito que ocorre com o grupo que liderou a certificação de Jequitibá pelo Estado como Comunidade autoatribuída quilombola. Algumas falas, contudo, não deixam dúvidas acerca do desprestígio dos padres. Cito duas:

Se não trabalhasse, misericórdia! Se a gente estudasse de manhã, de tarde tinha que trabalhar. Que nada... eu sofri foi um bocado, não gosto de diabo de padre. [...] andava como uma doida no pasto, arrancando capim branco, toco, quebrava com pedra, cortava banana... ah, eu sofri... e depois minha dor maior, até hoje só quando eu morrer, nós não fizemos nada o padre despachar a gente. 24 horas, se a gente não saísse a polícia vinha pra... eu não gosto de diabo de padre! (Izabel Mendes, 68 anos)

Meu esposo trabalhava pra eles. Teve um tempo, aí ficou com problemas de diabetes. Aí não aguentava mais pegar o serviço o dia todo que nem os outros. Aí eles falaram assim: “Crispim, você tem filhos, tudo homem, eu vou lhe dar um pasto pra você tomar conta, criar seus filhos, trabalhar por lá e arrumar a vida”. [...] Quando foi um tempo os pastos ficaram ruins, parou de chover mais né, e ficou tudo mais escasso. E a coisa apertou dentro de casa. Casa de meninos pequenos, meu esposa não aguentava trabalhar, só aquelas horinhas roçando pela porta mesmo... aí cheguei aqui e falei com eles: “Padre, eu quero um serviço pra trabalhar, eu não vou ficar assim morrendo de fome”. Aí ele chegou e botou eu no Estado pra trabalhar. [...] Aí meu esposo morreu. Ele tinha uns gados, não lembro quanto que era. Aí quando Crispim morreu ele disse: “agora vocês não vão ficar com esse gado aqui, porque Crispim já morreu, vocês não vão querer esse pasto. A senhora não vai ficar aí sozinha tocando essas roças, e a senhora vai morar ali embaixo na Fazenda”. Aí eles tomaram conta do pasto e tomaram de meia [o gado], quando a rês dá cria, uma banda é de um, uma banda é de outro. O padre obrigou nós fazermos [a meia]. Carregou tudo. E aí foi um sofrimento. Ele tomou conta desses gados. Quando deu pra gente foi umas cabecinhas, aquelas coisinhas pouquinhas. Não deu pra nada. [...] Ele [o marido] trabalhou muito tempo aí. Novo trabalhava pra eles, quando foi pra lá tinha uns trinta e tantos anos e não deu nada pra ele ir pra lá. [...] Ele não indenizou ele assim, não deu tanto porque ele ficou doente nem nada. (Iraci)

Izabel Mendes, em sua fala, aborda duas situações: o trabalho para a Fundação Divina Pastora, ainda jovem, e a saída forçada, já casada e com filhos, da Fazenda Jequitibá, principal causa, segunda a mesma, de sua dor maior em relação às autoridades religiosas de Jequitibá. A narrativa sobre a saída de sua família guarda coincidências com aspectos da narrativa de Seu Moreno. Em um contexto de dificuldades financeiras da Fazenda e demissões de trabalhadores, Aurelino, esposo de Izabel, teria sido chamado para a secretaria da Fundação Divina Pastora, no Mosteiro, e assinado um “papel”. Como não sabia ler, foi explicado para ele que esse “papel” trataria de um acerto em relação ao tempo de serviço prestado à Fazenda. Ao chegar em casa, Aurelino tomou conhecimento que no “papel” constava que ele, junto com sua esposa e filhos, deveria desocupar a casa que morava, caso contrário, sofreria despejo.

Iraci, em sua narrativa, conta que o marido, Crispim, teria adoecido e os administradores da Fazenda, os cistercienses, teriam cedido para a sua família terras em Jequitibá, no *pasto* chamado Fazenda Velha, para trabalhar e “tocar a vida”, tendo em vista a impossibilidade dele continuar prestando serviços para a Fundação. O que é importante observar aqui, é que o dom se concretiza aos olhos dos moradores, naquele momento. Em função da doença de Crispim, principal mão de obra da casa, os administradores da Fazenda deram cobertura em uma situação de necessidades causada pela doença que agravou o pai da família, oferecendo terras onde a mesma teria feito roças e criado gado. O dom se concretiza mais uma vez quando Iraci solicita algum serviço remunerado às autoridades religiosas, em função da dificuldade com a roça, dada pelo agravamento da doença do marido e por uma estiagem. A morte de Crispim inaugura um novo momento da relação entre esses moradores e os “padres”. Alegando que a família teria dificuldade pra se manter naquela localidade, os cistercienses deslocaram Iraci e filhos para o povoado da Fazenda, “tomaram conta do pasto” e forçaram a “meia” do gado. Isso quer dizer que tomaram de volta o que tinham dado, a terra, e de modo inesperado, tomaram para si metade dos animais que a família criava, considerando assim que haveria um contrato de *meia* entre Crispim e eles, o que Iraci e os filhos sempre desconheciam.

No caso da narrativa de Iraci, o fato de as autoridades religiosas ter deixado de dar continuidade ao dom, como também ter tomado de volta aquilo que tinha sido dado, levou ela e os filhos a considerar, sob a ótica dos direitos trabalhistas, as

obrigações não atendidas pelos cistercienses a Crispim, ou seja, não o indenizou quando o afastou do trabalho. É justamente essa contabilização, e conseqüentemente a constatação de que houve obrigações não atendidas, que causou o desprestígio das autoridades religiosas frente a Iraci e seu filhos. Já no caso narrado por Izabel, a saída forçada da terra resultou não apenas em desprestígio, como também em ojeriza.

Enfim, foi reivindicando a condição de trabalhadores, dotados de direitos reclamados por intermediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mundo Novo, que os jequitibaenses dão a sua contribuição no rompimento da reciprocidade entre cistercienses e moradores, assim, da dominação tradicional na Fazenda Jequitibá implicada na relação de *morada*. De outro modo: o golpe final na dominação tradicional se fez pela adoção de uma percepção moderna das relações de trabalho, do entendimento de si como trabalhador com proteções que se sobrepõem às bondades de donos de terra, o que não significou esgotamento total do prestígio e influência dos cistercienses sobre a Comunidade. De toda forma, as relações de trabalho que possam existir localmente já se dão, em algum nível, em condições transformadas.

As tratativas intermediadas pelo Sindicato, porém, não cessaram a questão da terra em Jequitibá e o processo de percepção de membros do grupo sobre si, que acaba avançando para além da identidade “trabalhador rural”. Veremos, no próximo capítulo, como elas se desenvolvem.

CAPÍTULO 3 – USO DA CATEGORIA QUILOMBOLA E DIACRITICIDADE DIASPÓRICA

Após o conflito em meados da década de 1990 travado entre famílias de moradores de Jequitibá – estes reivindicando a identidade trabalhador rural e acionando a mediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais – e as autoridades religiosas dirigentes da Fundação Divina Pastora, a questão da terra em Jequitibá fica apenas aparentemente resolvida. Na primeira década dos anos 2000, um grupo de jovens se organizou para reivindicar a reforma agrária na Fazenda Jequitibá, a partir da iniciativa do Padre José, então abade do Mosteiro. A reivindicação por reforma agrária aproxima esses jovens das entidades Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Movimento CETA, e posteriormente se desdobra em reivindicação territorial via política pública para territórios quilombolas. Compreendendo que as famílias da Comunidade de Jequitibá possuem certos “traços” (relativos a elementos herdados do continente africano e de escravizados no Brasil), esse grupo de jequitibaenses inicia localmente uma discussão em torno da identidade quilombola, conseguem o reconhecimento pelo Estado de sua autoatribuição enquanto tal, e angaria apoio de parte dos membros das famílias locais. É sobre esse processo que se deterá este capítulo, enfatizando a identificação como quilombola entre membros da Comunidade.

3.1 A reivindicação por reforma agrária

Os lotes do Acampamento Nova Juventude compõem uma área de cerca de 230 hectares. Estão inseridos no interior do perímetro da Fazenda Jequitibá, localizados na margem esquerda da estrada que liga o Povoado da Estação ao município de Ruy Barbosa. Estive na área algumas vezes com Lula para pegar vasilhames, no qual são despejados leite da vaca que ele cria no lote que ocupa há alguns anos. Lula costuma postar no aplicativo de celular WhatsApp imagens e filmagens do preparo do solo, plantação de sementes de feijão e milho e o desenvolvimento da plantação no seu lote. O ano de 2020, com boa distribuição de chuva, favoreceu a produção das leguminosas e ofereceu resultados melhores que o de 2019. Os sacos dos grãos servirão tanto para estoque, tendo em vista o consumo doméstico, quanto para comercialização. Dispondo de terras para membros do grupo do Acampamento Nova Juventude, a conquista parcial desses lotes é fruto da iniciativa do Padre José em incentivar a organização dos jovens de Jequitibá para reivindicação de reforma agrária na região.

Este padre já se estabelecera brevemente na Fazenda Jequitibá, algumas décadas antes de seu segundo período na localidade. No intervalo entre os períodos em que viveu na propriedade, Padre José angariou alguma experiência na luta por reforma agrária no município baiano de Jacobina. No meio da década de 2000, quando retornou à localidade como abade do Mosteiro, as famílias de Jequitibá ouviam suas palavras de preocupação com a saída de jovens jequitibaenses, após anos de estudo, para angariar emprego em centros urbanos. Lula conta que em virtude dessa constatação, o então abade solicitou uma reunião com os membros da família, incluindo os jovens. Nesta, no centro comunitário do povoado, ele teria proposto a criação de um grupo com o objetivo de lutar por terras na região. Após algumas reuniões, o Padre cedeu um terreno da Fazenda Jequitibá localizado na área maior onde hoje se encontram os lotes supracitados. Nesse terreno os membros do grupo levantaram barracos, montaram um acampamento nomeando-o de Acampamento Nova Juventude, iniciando o que chamaremos aqui de segundo momento de luta pela terra.

Esse segundo momento se caracteriza não mais pela mediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Nem mais por articulações visando a permanência nas casas do interior da Fazenda, através da reclamação de direitos relativos aos trabalhos prestados à Fundação Divina Pastora. Assim, não é mais a identidade “trabalhador rural”, implicada de proteções que estão além das relações pessoais locais, que será mobilizada pelos membros do Acampamento Nova Juventude. Tendo em vista que a questão da insuficiência de terras para os jequitibaenses não foi resolvida num primeiro momento, eles passam a reivindicá-las enfaticamente. Se utilizam, para isso, dos métodos e os meios dos movimentos de luta por terra: construção de barracos e reclamação por reforma agrária ao Estado em favor dos acampados sem-terra.

Segundo Lula, cerca de dois anos após o início do acampamento, o grupo de acampados fez uma proposta ao Padre José: já que este estava inquieto quanto a necessidade estancar a emigração de jovens da Comunidade, por que não negociar áreas de terras de Jequitibá junto ao Estado, em benefício dos mesmos? O Padre teria sugerido, então, que o grupo de acampados aumentasse a área em volta do Acampamento Nova Juventude de acordo com as necessidades produtivas dos seus membros.

Antes, contudo, da proposta ser encaminhada pelo Acampamento Nova Juventude ao abade, seus membros foram em busca, no município vizinho de Ruy Barbosa, de representantes do Movimento CETA, com intuito de que esse os apoiasse na empreitada pela reforma agrária na região. O nome desse movimento social, anteriormente, era estranho aos ouvidos dos homens e mulheres de Jequitibá. Apesar disso, os jequitibaenses sabiam da existência do assentamento Poço Verde, o mais próximo existente, que para o desconhecimento deles era ligado ao CETA. Surgiu no interior do grupo a ideia de pedir ajuda aos assentados. Em certo dia, alguns membros do acampamento se deslocaram ao Poço Verde, conheceram as lideranças do assentamento e, como resultado das conversas, conseguiram agendar uma visita destes últimos ao acampamento. Até então os jequitibaenses acampados não tinham noção exata do que era um movimento social. Ao saberem que o Poço Verde “caminhava” junto com o CETA, que este possuía dirigentes instalados no município de Ruy Barbosa, e que tal movimento organizava reivindicações por reforma agrária e por outras questões correlatas perante o Estado, foram buscar neste, apoio. Iniciasse, desse modo, a vinculação entre parte dos membros da Comunidade de Jequitibá e essa entidade, fundamental para alguns desdobramentos.

Ainda durante o período no qual foi estabelecido o acampamento no interior da Fazenda Jequitibá, os membros do grupo conheceram também Diogo³⁸, um profissional da área agrária vinculado a Comissão Pastoral da Terra (CPT) que, de modo independente, prestava assessoria técnica a um grupo mais velho de jequitibaenses. Esse último grupo, é relativo aos beneficiários da área de terras conseguida a partir da intermediação do Padre Meinrad, em tratativas iniciadas em período anterior ao primeiro conflito, citado no capítulo segundo deste trabalho. Tais beneficiários criaram uma associação para representá-los, a Ascone, para a qual, formalmente, Diogo oferecia seus serviços. Tomando conhecimento da nova organização, formada basicamente de jovens, este técnico acabou incentivando a aproximação entre o Acampamento Nova Juventude e o CETA, dentro do qual os jovens jequitibaenses iniciaram militância. Consequentemente, estabeleceu-se o

³⁸ Substituímos aqui o nome verdadeiro por um fictício.

contato com a CPT³⁹, fundamental como apoio junto ao conflito de terras frente a Fundação Divina Pastora.

Vê-se que a reivindicação por/pela terra entre jequitibaenses, como acampados sem-terra, os vincula a uma rede de apoio dentro do campo da luta por reforma agrária na região. Formada, a princípio, com a CPT, Diogo, Movimento Ceta e Padre José, essa rede comporá um capital social que os ajudará na empreitada que conduzirá os acampados a se identificarem como quilombolas. Voltemos ao Padre José, agente que, como vimos, é o primeiro estimulador da formação do Acampamento, personagem que as narrativas jequitibaenses revelam ser bem estimada localmente.

O austríaco Josef Hehenberg, conhecido comumente nos locais por onde passou no interior da Bahia como Padre José, nasceu em 1940, quando já se encontravam em Jequitibá os monges e padres cistercienses. Em 1966 chega ao Brasil e se instala em Jequitibá, após estudos seminarísticos durante a juventude e trabalhos como educador em um colégio no seu país de origem. Logo foi enviado para a capital baiana para realizar estudos teológicos entre os católicos franciscanos, fundamentais para sua formação e prática religiosa a partir de então. Os estudos entre os franciscanos coincide com transformações ocorridas na Igreja Católica a partir do conhecido “Concílio do Vaticano II”, que resultaram em práticas doutrinárias com diretrizes que apontavam para a responsabilidade em favor dos pobres e levavam à compreensão de que a Igreja tinha um papel transformador, atrelado à “libertação do povo oprimido” (CRUZ, 2015). Essa perspectiva empurrou o Padre José para o envolvimento em questões sociais e, no município de Jacobina, onde foi pároco, para a questão agrária, conseqüentemente, para os conflitos político-fundiários.

Lula já havia me informado que durante sua atuação em Jacobina, por seu envolvimento com a luta por reforma agrária, o Padre José havia sofrido ameaças naquele município:

Quando ele foi morar em Jacobina, ele lá começou a lutar pelas reformas agrárias com o pessoal lá da região. Inclusive ele foi ameaçado de morte, ele teve que ser escoltado e escondido em alguns lugares porque alguns pistoleiros o queriam matar, porque ele se reunia com o povo né, para lutar pelos direitos. Aí ele passou uma

³⁹ Santos (2010) aborda o papel protagonista da CPT no desenvolvimento da Comissão dos Assentados e Áreas de Conflitos da Bahia, no ano de 1996, e no que se transforma na “Coordenação de Assentados e Acampados da Bahia” em 1999. Em 2002 o que era Coordenação se consolida como movimento social, o CETA, já com autonomia em relação a CPT.

temporada em Jacobina, muitos anos morando em Jacobina e aí retornou a Jequitibá, assim em meados de 2000 [...] aí veio ser abade. (Lula)

Elizete conta que já em Jequitibá, o Padre ainda sofreu perseguições oriundas da sua atuação na reivindicação por reforma agrária no município de Jacobina:

Padre José é de luta! Ai ele veio pra cá, aí foi que Dom Antônio abraçou ele, e ele ficou um bando de tempo escondido aí dentro. Os pistoleiros vinha aqui, rodavam o Mosteiro, e Dom José lá guardado pra não ser morto. Padre José já foi perseguido (Elizete)

O trabalho historiográfico de Cruz (*ibid.*) utiliza como umas de suas fontes um inquérito policial, decorrente de um atentado a bombas direcionadas às residências religiosas no período de atuação do Padre José em Jacobina. Tal documento revela conflitos agrários e a insatisfação das elites locais com o envolvimento de autoridades religiosas na política municipal:

Deste modo, para essa e outras compreensões, os depoimentos das testemunhas que constam no Inquérito Policial citado trouxeram, em várias passagens deste documento declarações que iam costurando o elemento político das ações de padre José Hehenberge, principalmente quando problematizados pela “possível” relação que esse religioso estabeleceu com o Partido dos Trabalhadores (PT). Indicando assim, caminhos para entendermos como a dimensão político partidário se construiu e o que a mesma podia nos revelar. (*ibid.*, p. 12)

A supracitada historiografia de Cruz mostra que, em Jequitibá, ainda nas cercanias do ano de 1968, o Padre já identificava questões relacionadas à distribuição de terras, e pensava em desenvolver um projeto de conscientização sobre esse problema. Advertido pelo então abade de que a busca por reforma agrária poderia causar problemas locais com a prefeitura e fazendeiros, o projeto não avançou. Antes do meu conhecimento acerca do trabalho de Cruz (*ibid.*), o próprio Lula tinha me indicado que Padre José, nos seus primeiros anos em Jequitibá, havia tentado fazer algo parecido com o que conseguiu entre os jovens jequitibaenses na década de 2000, sendo frustrado, porém, com a resistência da abadia.

Assim é que em meados de 2008, com a autorização do Padre José, os membros do Acampamento Nova Juventude lotearam os 230 hectares ao redor das barracas erguidas e dividiram os lotes entre si. Mesmo sendo abade, a autorização não foi vista com bons olhos pelos outros cistercienses habitantes do Mosteiro. Ouvi em Jequitibá palavras consonantes de pessoas diferentes que atrelam a saída do citado Padre, nos primeiros anos da década de 2010, a sua tentativa de distribuir

terras da Fazenda. De fato, quando ele já não se encontrava mais na localidade, a Fundação Divina Pastora, representada pelos monges e padres cistercienses, solicitaram judicialmente a reintegração da fatia de terras ocupada e loteada pelos acampados. Na judicialização do conflito, os jequitibaenses contaram com a assessoria jurídica da CPT e conseguiram permanência da ocupação dos lotes:

A partir daí [da saída do Padre José] o outro [abade] que chegou começou a dizer que a gente invadiu as terras, que a gente roubou as terras, e etc. Aí começou aquele conflito, que ele entrou na justiça pra pedir reintegração de posse, e a partir daí a gente começou a se mobilizar pra que chegasse na audiência a gente provar que foram eles que tinham colocado [os membros do Acampamento nas terras motivo do conflito]. E assim foi feito né, a gente provou que eles que tinham colocado a gente na área de terras, e não a gente que invadiu como eles tinham falado. (Lula)

É “caminhando” junto com o Movimento CETA que os jequitibaenses passam a formular sua compreensão acerca do que seria uma comunidade quilombola. Anterior aos anos de sua consolidação como movimento, o CETA já fazia acompanhamento de alguns grupos assim denominados. Quando os membros do Acampamento Nova Juventude aderem à militância neste entidade, a formação do Movimento já não contava apenas com assentados e grupos sem-terra em áreas de conflito, mas congregava expressamente e distinguia os grupos autodenominados quilombolas (SANTOS, 2010). Dentro do CETA, os jequitibaenses entendem que existem outras categorias que não assentado, acampado ou sem-terra, que se referem a grupos que também poderiam estar imersos em questões conflituosas relacionadas à terra. No entanto, faltava ainda entre eles uma compreensão do que fazia esses grupos se distinguirem enquanto tais, de modo que pudessem, eventualmente, se reconhecer em algumas dessas outras “novas” categorias.

Pensar-se como quilombola; refletir sobre si enquanto uma identidade coletiva específica; fazer o movimento de pensar algumas práticas locais aprendidas durante gerações; imaginar seu passado ancorado em um imaginário historiográfico (da escravidão) e em uma ancestralidade ancorada no continente africano, em Jequitibá, teve uma dimensão pragmática no seu impulso inicial. Esse processo, como veremos, foi incentivado pela necessidade prática de marcar diferenciação tendo em vista o direito territorial, sob o risco de ver as terras ocupadas e atravessadas por gerações familiares serem “tomadas” por estranhos.

Já na década de 2010, os membros do Acampamento Nova Juventude, junto com o Movimento CETA, solicitaram ao INCRA abertura de um processo administrativo para realização de vistoria⁴⁰ da área da Fazenda Jequitibá por eles ocupada, para fins de reforma agrária. Desta solicitação, descobriu-se que outro movimento social, o Movimento dos Sem Terra (MST), já tinha conseguido abertura de um processo administrativo para que se vistoriasse as terras da mesma fazenda. Este último processo traria a possibilidade das terras de Jequitibá serem entregues para um grupo de pessoas estranhas a própria Comunidade. Abriria a possibilidade, ainda, para que se frustrasse os planos do Acampamento Nova Juventude em ter oficializada a distribuição de terras entre os seus. Além disso, revela outro aspecto: a luta desses jequitibaenses “por” terra tinha como pretensão a permanência e garantia de terras para produção agropecuária em local cujas famílias viviam há várias gerações. Se tratava, por isso, também, de uma luta “pela” terra. Não era, assim, qualquer terra. Havia um sentido de direito àquelas terras cujos ascendentes viveram e trabalharam de algum modo, e formavam um quadro de referência importantíssimo para todo um grupo social. Vislumbrava-se, agora, que pessoas desconhecidas viessem ocupar a Fazenda que historicamente compunha parte fundamental do território das famílias de Jequitibá. “Todo mundo aqui é filho, nasceu e se criou aqui, como é que outras pessoas de outra comunidade, de outra cidade, viria tomar posse dessa área?”, pensavam consigo os jequitibaenses.

Nesse mesmo período, os integrantes do Acampamento Nova Juventude passam a ter maior ciência do funcionamento da política de regularização para territórios quilombolas do Governo Federal. O alerta de Diogo, de que Jequitibá poderia ter características de uma comunidade quilombola, fez seus membros refletirem e discutirem entre si se o acesso a tal política seria uma alternativa que tanto viabilizasse a conquista da terra, quanto afastasse grupos de estranhos do território de Jequitibá. Tal acesso, contudo, deveria considerar uma questão: “Nós de Jequitibá somos uma comunidade quilombola?”. Para mostrarmos como alguns membros de Jequitibá buscaram respondê-la, apresentarei elementos para melhor compreender como podem ter sido formatadas as primeiras e mais vagas noções acerca do entendimento sobre o que seria uma comunidade quilombola, entre os jequitibaenses,

⁴⁰ A vistoria no INCRA é o procedimento técnico que, entre outros, objetiva fiscalizar se determinado imóvel está cumprindo a função social da terra.

através de um conjunto de elementos que compõem a ideia de negritude. Veremos que a identidade étnica na localidade passa mais pela imaginação sobre uma ancestralidade e um povo, e pela materialidade dessa imaginação, do que pelo contato interétnico. Veremos que, como nas identificações étnicas estabelecidas através deste último, os envolvidos no processo étnico via “comunidade imaginada” podem, pelo menos eventualmente, atribuir aos diacríticos étnicos um papel fundamental.

3.2 Etnicidade quilombola

Se a “caminhada” junto com o CETA teria feito o grupo de acampados de Jequitibá ter contato com outros grupos, como indígenas, de fundo de pasto e quilombolas, contribuindo assim para que parte dos jequitibaenses pudessem se pensar como dentro de uma dessas categorias, o termo “quilombo” não era necessariamente algo estranho. Por mais que os locais não tivessem uma noção sobre tal categoria amalgamada com ideias acerca de negritude⁴¹, ela remete inicialmente a ideias transmitidas por historiografias, literatura, meios de comunicação, instituições escolares, etc.

É em um diálogo feito com Romário que podemos encontrar o exemplo mais avultante desse fato, conforme transcrição abaixo de trecho:

Na consciência negra [data comemorativa] eu lembro que a gente participava direto. As meninas iam com um turbante na cabeça. A gente falava em tempo dos escravos. Levava comida típica para as escolas. Era falado sobre o que os negros faziam, como os negros chegaram. Porque a cultura dos negros, não sei nomear esse período... A cultura do teatro era muito forte aqui em Jequitibá. Chamavam pra apresentar sobre a cultura negra, e a dos escravos. A cultura sempre teve nas escolas. Eu mesmo participei muitas vezes, tanto nas escolas primárias quanto na regional, que é de quinta à oitava série. Eu era menino naquela época. Eu fiz papel do capataz, meu colega fazia papel do escravo, mostrando a trajetória dos negros. Outra pessoa já falava sobre...[...] isso aí eu era menino ainda no caso. Eu era novo, tinha dezesseis, dezessete anos na época. Mas sempre o pessoal, o teatro, foi falado sobre os negros. A maioria dos teatros eram sempre falando sobre os negros. O que os coronéis faziam com os negros, entendeu, donos de fazenda... sempre era nessa época de 7 de setembro e dia da consciência negra que era feito.

⁴¹ Designo negritude como aquilo que meus interlocutores entendem como aspectos herdados da diáspora africana no Brasil, ou seja, ela passa por uma imaginação sobre a África, que envolve elementos culturais e físico-corporais. No subitem 3.2.3 e 3.2.4 discutiremos melhor o que se quer dizer por imaginação e como ela opera.

A fala de Romário mostra o papel da instituição escolar em Jequitibá na construção de ideias acerca da escravidão, de cultura negra e da trajetória dos africanos escravizados no Brasil. Um dos meios através do qual isso poderia se dar se referia a datas comemorativas, como o 7 de setembro, mas principalmente na relativa ao dia da consciência negra. Neste último poderia ocorrer uso de vestimentas, como turbantes, teatralizações de situações que buscavam representar a escravidão e explanações orais.

Hoje com 32 anos, Romário compõe o grupo que atua na “linha de frente” tanto do Acampamento Nova Juventude, quanto do processo que levou o reconhecimento pelo Estado de Jequitibá como comunidade quilombola. Restringindo nossa análise somente à instituição escolar, podemos afirmar que Romário faz parte de uma geração na comunidade que, dentro da escola, passou a discutir mais especificamente o tema da questão negra, principalmente nas atividades relativas a datas pontuais. Dessa geração faz parte também Lula. Se para uma geração anterior de jequitibaenses poderia ser mais difícil acontecer de se ter um quadro de referências, que pudesse amalgamar uma percepção mais crítica sobre a trajetória da ancestralidade negra no Brasil com a terminologia quilombola, não foi esse o caso para parte dos membros do Acampamento Nova Juventude. Sem dúvidas já se tem nesses noções em algum nível críticas, anterior ao processo de identificar-se como quilombolas, acerca dos quilombos, da escravidão e da negritude.

Nas discussões e nos trabalhos sobre o autorreconhecimento como quilombolas começa a se firmar, entre esse grupo, um entendimento mais consensual sobre o que seria uma comunidade quilombola. Entre 2014 e 2015, os integrantes do Acampamento Nova Juventude, somados em cerca de 35 pessoas, iniciam as discussões na Comunidade: “*o quilombo iniciou com o pessoal do assentamento e depois tomou corpo*” me disse Lula. Diogo propôs que o grupo do acampamento estudasse a Comunidade, de modo que se pudesse verificar se ela tinha “traços”. Verificar se há traços já implicava em uma imagem construída acerca das comunidades quilombolas. Essa construção, como veremos, foi possível a partir da relação de alguns aspectos, sendo eles: antepassados escravizados; ancestralidade ligada ao continente africano; herança cultural ligada a essa ancestralidade, transmitida por gerações em um dado território, nesse caso, o território compreendido como o das famílias de Jequitibá.

Os membros do Acampamento, então, decidem fazer uma reunião e convidam todas as famílias de Jequitibá. O objetivo seria explicar que eles iniciariam um estudo para “ver se a Comunidade teria traços de escravos pra reconhecer a comunidade quilombola”, conforme me disse Lula. Com resultado desse estudo, esses jequitibaenses produzem um audiovisual de 13:54 minutos e elaboram a ata de autoatribuição como quilombola, remetendo-a para Fundação Cultural Palmares⁴².

3.2.1 O audiovisual: os diacríticos no subtexto

O audiovisual, produzido pelos integrantes do Acampamento Nova Juventude, junto com Diogo da CPT, tem o título de “Comunidade de Jequitibá” e formato de documentário. É dividido em 7 partes, cada uma delas nomeadas na seguinte ordem: Os primeiros moradores; Quem era esse povo?; Modo de vida; O trabalho; Uma dívida social; As moradias; O território. É composto por entrevistas concedidas por jequitibaenses, sendo estes: Tia Joana (desse modo ela é nomeada no vídeo), apresentada como agricultora e *reizeira* – termo que enfatiza sua posição de liderança nas celebrações de Santos Reis; Dona Cecília e Seu Moreno, apresentados como agricultores; Lula, apresentado como agricultor; e Ana Maria, apresentada como agricultora e devota de Cosme e Damião. Os entrevistados se encontram em suas respectivas residências, com exceção de Lula, que em um ambiente amplo e fechado, parece estar em um salão ou sala de aula. Não há narrador observador conduzindo o filme, assim, as falas contidas na obra são quase todas dos entrevistados. Em poucos momentos das filmagens pode-se ouvir a voz de Lula e de Diogo da CPT, que aparece em baixo volume, através de perguntas feitas aos seus interlocutores. Em campo, fui informado que Diogo contribuiu com a produção da filmagem através das entrevistas e do trabalho de edição.

Na primeira metade do filme é apresentado um texto de 8 linhas, que aborda o testamento deixado pelo Coronel Plínio Tude, e inclui três itens referentes às condições postas à ordem religiosa que assumisse a administração da Fazenda Jequitibá: criação de uma escola primária na propriedade, catecismo e divulgação da religião católica, e geração de emprego. Antes da primeira parte, têm-se imagens iniciais de algumas casas da vila, durante sete segundos, acompanhadas de som de toques de berimbau, de fundo, que se encerram assim que aparece a primeira fala de

⁴² Órgão do Governo Federal então vinculado ao Ministério da Cultura.

um entrevistado. Esse mesmo som se repete na transição entre uma parte e outra. O som que até então é apenas um instrumental de berimbau, ganha um cântico e acompanhamento de flauta entre 4:14 e 4:31 minutos, momento em que o citado texto sobre o testamento de Plínio Tude é trazido. O cântico entoa os seguintes versos:

Olha eu vou contar,
quem quiser pode ouvir.
Quem quiser diga que não,
quem quiser diga que sim

O filme é encerrado com um texto surgido aos 14:32 minutos, que informa o realizador da produção (“Acampamento Juventude - CETA”), o local (Jequitibá) e a data (24 de novembro de 2015). Esse encerramento é acompanhado novamente pelo mesmo instrumental de berimbau e cântico com novos versos:

Zum zum zum
Capoeira mata um
Zum zum zum
Capoeira mata um

Na primeira parte do filme, “Os primeiros moradores”, Tia Joana cita rapidamente o nome dos moradores mais antigos de Jequitibá, acerca dos quais tratamos no primeiro capítulo. Em “Quem era esse povo?” Seu Moreno fala um pouco sobre a origem das famílias dos Caboclos. Na terceira parte, “Modo de vida”, os entrevistados fala rapidamente dos trabalhos na roça, feitos em décadas anteriores, das dificuldades com o trabalho pesado e do trabalho infantil. Em “o trabalho”, são traçadas algumas características dos serviços prestados pelos jequitibaenses à Fundação Divina Pastora, momento no qual Seu Moreno os compara ao trabalho escravo. “Uma dívida social” se encontra na metade do filme. Nela, Lula fala sobre o convívio com os “padres” e Seu Moreno fala sobre as antigas condições de permanência dos moradores dentro da Fazenda. Em “As Moradias” os entrevistados citam os locais antigos de moradia em Jequitibá, e na última parte, “O território”, fala-se sobre “ser daqui”, na luta pela terra, na existência de famílias que precederam os “padres”.

O documentário, de acordo com as falas dos entrevistados, procura justificar a luta pela terra, a reivindicação pelo território das famílias de Jequitibá, agora apresentado de modo claro e articulado. Não se busca mais a política de reforma

agrária para um grupo identificado como sem terras. Nesse momento já há uma noção clara de que as famílias de Jequitibá têm direito às terras que foram utilizadas pelos seus ascendentes, durante algumas gerações. O filme, nesse sentido, acaba abordando questões como antiguidade de ocupação, antigas condições de vida e trabalho, as obrigações dos administradores para com os moradores da Fazenda, entre outras. Os assuntos tratados no documentário, em abundância, apontam para a legitimidade da reivindicação territorial.

Vê-se que na produção audiovisual aqui tratada, há pouco espaço para o assunto “identidade quilombola”, de modo que os interlocutores acabam não tratando de diacríticos. No entanto, os diacríticos, para o processo de identificação como quilombola em Jequitibá são centrais, e o documentário, mesmo que não venha tratar explicitamente da identidade étnica, oferece alguns sinais. O primeiro deles é a trilha sonora, feita com música cujo instrumental tem o domínio do berimbau, que somado aos versos cantados, remetem à roda de capoeira. O segundo e o terceiro, se referem às apresentações de Tia Joana e Ana Lúcia como *reizeira* e devota de Cosme e Damião (além de agricultoras), respectivamente, enquanto os outros são identificados apenas como agricultores. Não são elementos colocados despropositadamente. Não se escolheu, a título de exemplo, apresentar Tia Joana como agricultora e bisneta de Bernardo Mendes, ou Ana Maria como agricultora e cozinheira, coisas que não deixam de ser.

A trilha sonora destacada pelo berimbau, e as apresentações de Tia Joana e Ana Maria, apontam para a capoeira, as celebrações de Santos Reis e o Caruru, e buscam remeter o telespectador a algo, nesse contexto, à composição daquilo que se entende como Comunidade Quilombola. Temos, aqui, alguns elementos destacados para tratar acerca da especificidade étnica de um grupo, ainda que a discussão sobre identidade étnica não apareça explicitamente na filmagem.

3.2.2 Documentos à FCP: diacríticos como fundamentos da etnicidade

Os documentos remetidos à Fundação Cultural Palmares - órgão responsável por dar o reconhecimento oficial da autoatribuição de uma comunidade como remanescente de quilombos – abordam explicitamente os diacríticos, assim, o entendimento de certo grupo de jequitibaenses sobre o que caracteriza Jequitibá como uma comunidade quilombola. Esse conjunto de documentos tem como “capa” um ofício datado de 09 de dezembro de 2015, endereçado a então presidenta da

Fundação Cultural Palmares. O emissor é descrito como “Acampamento Nova Juventude Movimento CETA-Chapada”. O documento é assinado pelos jequitibaenses Luiz Carlos Mendes Correia (Lula), Romário Santos Macedo e Roberto Mendes Correia. O conteúdo do texto do ofício solicita que a FCP certifique o “*reconhecimento quilombola da comunidade de Jequitibá*”.

O Ofício é seguido de uma declaração com data similar, e assinado pelos mesmos nomes. Nesta, Jequitibá é apresentada como uma “comunidade tradicional”; nela é também informado que essa mesma comunidade se atribuiu como quilombola. Em seguida, finalizando o texto da declaração, são apresentados os argumentos que fundamentam a autoatribuição:

[...] nossos costumes, crenças, culturas, culinária e traços de parentescos comuns estão diretamente ligados as nossas raízes e origens que vem passando de geração pra geração em nosso território chamado Fazenda Jequitibá.

Nesse conjunto documental há, também, a “Ata de atribuição quilombola”, de 09 de dezembro de 2015. Seu texto fala em reunião entre acampados do Nova Juventude e a Comunidade de Jequitibá com duas pautas: organização do acampamento (Nova Juventude) e o reconhecimento como quilombola. Abaixo, destaco alguns trechos da Ata:

“a autoidentificação é o primeiro passo para resgatar nossa cultura e dignidade e, assim melhorar as condições de vida para as famílias, e garantir apoio governamental e a permanência no nosso território”

“Noelinho Gonçalves diz que é muito importante para todos e relata que sua família tem rezadores, raizeiros, cultura de santo reis”

“Elizete Nepomuceno diz que a sua família é descendente de caboclo e que o processo de certificação de reconhecimento traz a valorização da Comunidade, a liberdade e o resgate da cultura e tornando um espaço para expressar a sua cultura”

“Juliane Silva Araújo Mendes relata que sua família é de rezadeiras e que fazem remédios caseiros com plantas medicinais, além disso, eles costumam fazer cesto, jacá, vassoura e esteira de palha”

“Ismael Ferreira Mendes fala que nossa Comunidade tem uma cultura importante como o mutirão”

“Roberto Mendes diz que a cultura de devoção vem se perdendo ao longo do tempo, pois as pessoas mais velhas foram morrendo e a cultura se perdendo”

Por fim, temos o “Relato histórico da Comunidade de Jequitibá”. Esse documento apresenta algumas denúncias relativas, principalmente, ao período em que as autoridades religiosas passaram a administrar a Fazenda. Relata, dessa

maneira, direitos trabalhistas não atendidos, exploração de força de trabalho infantil, excesso de exploração da mão de obra local, derrubada de casas dos pastos, etc, e afirma haver indícios de grilagem de terras pelo Coronel Plínio Tude. Esses relatos e afirmações são apenas posteriores às informações acerca da “cultura” local que passaria “*de geração em geração*”. Portanto, neste último documento, os produtores do texto escolheram tratar primeiramente (por isso, talvez, prioritariamente) dos elementos que dariam a Jequitibá sua especificidade étnica:

Nota-se que ao longo da história do povo tradicional da Comunidade de Jequitibá há uma grande manifestação cultural que vem passando de geração em geração sendo elas: capoeira, samba, rezas, festa de santo reis entre outras. Onde também podemos encontrar plantas medicinais como: alecrim, boldo, hortelã, afavaca, peijo, alumã, carro santo e outras diversidades de plantas; esses costumes e crenças são respeitados entre os moradores da Comunidade [...]

Esses trechos destacados dos documentos enviados à FCP, apontam haver uma discussão e reflexão por parte de alguns jequitibaenses sobre o grupo maior que é a Comunidade de Jequitibá. Expõe o uso agora recorrente (pelo menos, entre aqueles mais engajados no processo de identificação como quilombolas) da palavra cultura para identificação de grupo e sua diferenciação perante outros, o que não ocorreu seja quando houve o primeiro momento de luta pela terra, seja quando se iniciou o segundo momento com o estabelecimento do acampamento Nova Juventude. Todas essas etapas têm em comum a necessidade material (e existencial): a terra - a permanência nela ou o reconhecimento de sua ocupação. A partir do processo de se pensar enquanto quilombola, essa necessidade material passa a estar relacionada à identificação étnica. A questão da terra, de algum modo, se atrela a uma história ancestral marcada pela opressão, pela exclusão em razão da uma origem (africana) ou de uma raça (negra). Nesse processo, a luta pela terra agora faz de Jequitibá, na perspectiva dos agentes locais, um grupo carregado de história, um grupo pensado historicamente, com ascendência étnica, portador de “culturas” repassadas por gerações que seriam atestadoras dessa história, dessa origem e marcariam a especificidade da Comunidade. Assim, não se trata mais de se pensar, enquanto grupo envolvido em um conflito material, a partir de categorias sociológicas evacuadas historicamente – morador, agregado, trabalhador rural, sem terra – quero dizer, categorias essas que não levaram os agentes identificados como tal a se pensarem enquanto parte de uma história profunda.

As “culturas” são, destarte, para os jequitibaenses envolvidos nesse processo identitário, sustentáculos da identidade quilombola. A festa de santos reis, o caruru, o conhecimento acerca das ervas medicinais, a capoeira, o samba nesse contexto, são então essas culturas. Elas remetem ao sentido de “cultura” (com aspas), tratada por Manuela Carneiro da Cunha (2017c), ou seja, indicam uma posição reflexiva, metalinguística, que visa falar de si mesmo, “àquilo que é dito acerca da cultura” (CUNHA, 2017c, p. 354). Indica, portanto, uma categoria própria de cultura que é concebida em paralelo com a reflexão de si enquanto grupo, ou, enquanto grupo étnico, enquanto membros ligados por uma determinada origem.

No próximo subitem verificaremos melhor o que a noção de origem representa, e as implicações dessa reflexão sobre si enquanto parte de uma comunidade étnica. Antes, cabe observar que em alguns trechos, como fundamento da identificação como quilombolas, é destacado também o parentesco comum. Esse fato indica mais o conhecimento acerca do que a literatura técnica ou acadêmica tem revelado nos quilombos contemporâneos. Ou seja, esse destaque parece estar muito mais ancorado e afinado com o que esses estudos têm revelado – muitas comunidades quilombolas são formadas por grande quantidade de membros aparentados entre si – do que com uma ideia mais enraizada do que se compreende como comunidade quilombola.

3.2.3 Comunidade imaginada e concretude sócio-histórica⁴³

Durante minha visita à Comunidade, agendei com Lula e outros jequitibaenses uma entrevista coletiva. Nessa, tinha como objetivo identificar, entre aqueles mais engajados no processo de identificação como quilombolas, as narrativas sobre a identidade étnica e a relação com os diacríticos. Para realizá-la, nos reunimos pela noite na casa de Beá. Dividi a entrevista em dois momentos. O primeiro com aqueles mais velhos e com os que compunham o Acampamento Nova Juventude. O segundo momento visava dialogar com um grupo um pouco mais jovem, formado por pessoas de idade não superior a 20 anos.

⁴³ Utilizaremos expressões como concretude histórica, ou história concreta, como contrapartida ao termo “imaginado(a)”.

A entrevista passou por pontos como: ideia de comunidade quilombola; pensar-se como quilombola; África; negritude; Jequitibá e ancestralidade; racismo; relações com agentes externos. Apesar de algumas pequenas variâncias nas palavras dos entrevistados, e diferenças quanto a articulação de ideias e densidade explicativa, podemos fazer o seguinte esquema geral sobre o que se pensa localmente acerca de uma comunidade quilombola:

Figura 8 – Esquema origem

QUILOMBOLA ⇨ ESCRAVIDÃO ⇨ NEGRITUDE ⇨ ÁFRICA

Ser quilombola remete, portanto, ao reconhecimento de que o grupo ao qual se pertence tem uma ancestralidade ligada à escravidão. Essa ideia pôde ser verificada quando ouvi que o estudo empreendido localmente por um grupo de jequitibaenses pretendia verificar se Jequitibá teria traços de escravos. Entre o grupo identificado como quilombola, a escravidão é relacionada também à precariedade do trabalho empreendido na Fazenda. Ser quilombola pode remeter a certas características físicas: “nossa origem pela cor. Aqui somos todos nós descendentes de negros”. A isso soma-se o raciocínio de que essas pessoas negras que foram escravizadas eram, de algum modo, relacionadas a África: “Nossa cultura veio a partir da África”; “Mãe do povo negro”; “Começou a ser escravizado aqui [os africanos]”; “a gente pensa logo em escravo [ao pensar em África]”; “Eu acho que somos descendentes dos africanos, todos nós [de Jequitibá]”. Para o grupo que se define como quilombola, essa consciência acerca de uma ancestralidade específica se desdobra em um elemento formador de uma identidade.

Tal identidade, quilombola, pode oferecer garantias – terra, nesse caso – quando se está inserido em um conflito material, através de direitos inscritos pelo Estado e suas políticas. Nesse aspecto, há a existência de uma dialética entre luta material e luta por reconhecimento. A autoatribuição desses jequitibaenses à categoria quilombola, possibilita que eles passem a se perceber como pertencentes a uma comunidade marcada por experiências comuns de desrespeito, relacionadas a um passado ancestral ancorado na escravidão. A luta quilombola acaba agregando um sentido mais acentuado, em relação ao movimento por reforma agrária, de luta por reconhecimento, assim, luta por respeito, pela estima alheia a todo um grupo.

Sendo “quilombolas” uma categoria jurídico-administrativa que confere direitos, como a titulação coletiva territorial, a luta quilombola se dá também tendo em vista garantias jurídicas:

[...] os confrontos práticos, que se seguem por conta da experiência do reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material quanto como do alcance social do status de uma pessoa de direito. (HONNETH, 2009, p. 194)

Essa luta por reconhecimento jurídico, aspecto da luta por reconhecimento enquanto quilombolas, guarda certa peculiaridade em relação ao que se refere Honneth (*ibid.*). Este aponta para o aspecto universalista do direito (como produto de uma evolução histórica), que confere propriedades comuns a todos sujeitos, através das quais se pode obter respeito. A autoatribuição quilombola está mais atrelada a garantia de direitos não pela reclamação a uma identidade universalista, mas pelo reconhecimento da diferença:

A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria. É aqui que o princípio da igualdade coincide com a política da dignidade. [...] só reconhecemos aquilo que existe universalmente – todos possuem uma identidade –, aquilo que é peculiar a cada um. Exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade. (TAYLOR, 1994, p. 59)

Consideramos, como vimos no primeiro capítulo, que o conflito de terras só pôde existir porque houve exclusão de parte da população negra, egressa da escravidão, do acesso à terra. Podemos afirmar, tendo em vista essas constatações, que a etnicidade em Jequitibá apesar de imaginada sobretudo por meio de diacríticos étnicos, não deixa de estar conectada com processos sócio-históricos concretos que legaram àqueles descendentes de escravos a precariedade material e o estigma social. Antes de nos debruçarmos melhor sobre o conteúdo dessa afirmação, mostraremos as produções de poesias e letras de samba de Romário, feitas entre os anos de 2015 e 2018, como outro exemplo de operação dessa imaginação através de diacríticos.

Durante meu segundo período de visita à região de Jequitibá já tinha o conhecimento de que Romário costumava fazer poemas e letras de samba e, por isso, tinha demonstrado a ele meu interesse em verificar essas produções. No meio de uma tarde, na casa de Lula e Juliane, ele apareceu com uma pasta nas mãos. Nesta, guardava seus poemas e as letras. Pedi para Romário recitar um poema de sua

autoria, intitulado como “Liberdade”, transcrito abaixo. Posteriormente solicitei sua interpretação sobre os versos:

Atenção meu Brasil, passe a bola / E vamos mostrar nossas culturas e valores do povo tradicionais quilombola / Nossa história não me sai da memória / E é tão triste contar minha trajetória / Quase não aguento de tanto tombo / Minha única saída era os refúgios do quilombo / A capoeira, o caruru, o vatapá / As rodas de samba, cantar, batucar / Toda cultura dos nossos ancestrais surgiu / Mas pouco conhecido nos quatro cantos do Brasil / Nossa fé e dignidade com o irmão / Luta em conjunto e união / Assim conseguimos tudo o que queremos repartindo o pão / Olha a constituição, não queremos guerra / Queremos saúde, lazer, educação e direito à terra / Não podemos deixar acabar nossa tradição / Temos que resistir com dedicação / Porque há muito temo atrás / Nossos ancestrais / E povos atuais / Clama por libertação.

No poema, o autor não faz referência direta e específica à comunidade de Jequitibá. De modo mais amplo, ele trata do “povo quilombola” e descreve possíveis características desse povo. Mais uma vez a escravidão aparece indiretamente através da ideia de “tombo” e “refúgio”. A “cultura” como herança ancestral é detalhada nos seguintes diacríticos: capoeira, caruru, vatapá, rodas de samba, batuque e cânticos. Além disso, no poema é evocado o sentimento de fraternidade (“Nossa fé e dignidade com o irmão / Luta em conjunto e união / Assim conseguimos tudo o que queremos repartindo o pão”) e a luta por acesso à direitos.

Questionado sobre o que tinha em Jequitibá que poderia ser considerado como herança dos ancestrais e se ele considerava haver alguma relação com a África, Romário fez a seguinte afirmação: “A questão da cultura veio desde o início dos nossos ancestrais. Veio do povo africano que vieram aqui para o Brasil e a cultura resiste até hoje”. Como parte dessa herança ancestral presente em Jequitibá, ele destaca: a capoeira; a “cultura” de santos reis, que existiria desde gerações que alcançariam seu tataravô; o caruru; cantigas; a chula; o batuque. Romário cantou para mim alguns versos de uma antiga cantiga de santos reis, entoada nas celebrações anuais em Jequitibá.

Amarra o bode, amarra o bode / Na moita de calumbi
Essa noite lá em casa / Não deixou ninguém dormir

Quem foi que disse que bem-te-vi não tem coroa? / Eu vou
sambar é na casa de gente boa

Nas águas da barragem / É vem, é vem / Pra levar o meu amor

Eu vou também / Nas águas da barragem...

Para essa cantiga, com os versos acima transcritos, dar-se o nome de batuque, um estilo caracterizado pelo uso de instrumentos percussivos como pandeiro e/ou atabaque. O seu toque forte conduz à dança, “é onde a pessoa samba mesmo!”, segundo Romário, já que o outro estilo das cantigas entoadas em santos reis, a chula, é acompanhado de instrumentos de cordas, como o cavaquinho, destacado, por isso, mais pela harmonia do que pelo ritmo/percussão. Romário compôs o que ele chama de uma mistura samba de roda com batuque, intitulado “Samba de roda”, cujos versos estão abaixo transcritos:

Ô menina, sai a roda. Ô menina, sai a roda / Ô menina, sai a roda que chegou aqui agora / O povo quilombola / Ô menina, chega pra ver Olodum, Ylê Ayê / Um negro, Catendê. / Que esse samba vai até o amanhecer / Que esse samba vai até o amanhecer / E o meu atabaque faz batuque sem parar / As palmas e o pandeiro / Sambadores a cantar / Viva aos quilombolas de Jequitibá! / E o meu atabaque faz batuque sem parar / As palmas e o pandeiro / Sambadores a cantar / Viva aos quilombolas de Jequitibá!

Inspirado nos cânticos e ritmos executados no dia santos reis de Jequitibá, o autor inseriu na letra acima, em comparação com as letras de chula e batuque tradicionais, tanto um vocabulário novo (por exemplo, a palavra “quilombola”), quanto uma nova temática, que celebra, ao citar alguns diacríticos, a “cultura” quilombola e a negritude. Como decorrência do processo de identificar-se como quilombola, esses últimos versos, em comparação com os de cânticos locais tradicionais, tendem a ser mais marcadores de diferença cultural e de uma especificidade étnica. Há neles uma pretensão explícita de marcar identidade, através de símbolos diferenciadores, imaginados como compartilhados por uma grande comunidade, o “povo quilombola”.

Já os versos anteriores, relativos ao batuque tradicionalmente executado na Comunidade de Jequitibá, explicitam também elementos da vida local – a figura do bode sugere a criação caprinos, portanto, aspecto do trabalho da Comunidade, assim como a figura da barragem; o calumbi, árvore cuja ocorrência se dá na caatinga e cerrado, revela aspectos do bioma; e o próprio samba, revelando o aspecto metalinguístico dos versos. Enfim, essas imagens compõem um diminuto quadro da realidade local sem, contudo, pretender com aguda consciência marcar uma distinção cultural e étnica. A palavra samba, nesse caso, mesmo sendo autoreferencial (no sentido em que é um samba que cita em seus versos o próprio samba), não funciona aqui como um diacrítico étnico. Não é aqui um elemento articulado para falar, aos “de

fora” e aos “de dentro” de uma comunidade imaginada, sobre uma comunidade carregada de história, de ancestralidade e de “cultura”. Enquanto a penúltima transcrição representa a realidade local sem, no entanto, uma atitude altamente reflexiva e imaginativa de si, a última transcrição expõe o aspecto altamente consciente que formata a etnicidade quilombola.

A ideia de “eticidade”, uma referência mais adequada que “grupo étnico” para pensarmos o processo identitário quilombola em Jequitibá, implica imaginação. Imaginação aqui, como explicado por Arruti (2014), remete a ideia de “comunidade imaginada”. Esta, no modo como é aqui utilizada, é influenciada pela definição de nação dada por Benedict Anderson (2008): “[...] dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada” (*ibid.*, p. 32). Essa definição, para o autor em questão, é utilizada para estudar, principalmente, o fenômeno moderno que foi a nacionalidade e o nacionalismo. Principalmente, porque para Anderson não apenas tais fenômenos são pensados como comunidades imaginadas. Nesse espectro, o autor inclui fenômenos anteriores ao surgimento das nações, chamados por ele de comunidades clássicas ou comunidades religiosas. Essas eram comunidades imaginadas religiosamente, dotadas de “coesão inconsciente”, culturas sacras que incorporavam a ideia de imensas comunidades imaginadas “pelo uso de uma língua e uma escrita sagradas” (*ibid.*, p. 40), que paulatinamente enfraqueceram-se a partir do final da idade média.

Imaginar-se como comunidade, já no caso do nacionalismo, implica: ter “em mente a imagem viva da comunhão” entre membros que jamais se conhecerão, se encontrarão “ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros” (*ibid.*, p. 32); imaginar-se como limitado, com fronteiras finitas; imaginar-se como soberano; compartilhamento do sentimento de irmandade e uma concepção de “profunda camaradagem horizontal” (*ibid.*, p. 34). Criticando qualquer ideia de existência de nações como comunidades verdadeiras, assim, mais autênticas, em oposição a existência de comunidades inventadas, por isso falsas, Anderson argumenta que “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (*ibid.*, p. 33).

Arruti (*op. cit.*) busca determinar algumas bases teóricas para compreender processos étnicos enquanto etnicidade, ou seja, processos que para além do grupo

étnico, da “unidade sociológica concreta”, evidenciam mais as atitudes e performances dos sujeitos, a imaginação, os valores e vínculos morais. Uma das bases teóricas chave para isso, justamente, é a ideia de comunidade imaginada trabalhada por Anderson. Isso porque para Anderson, a produção da nacionalidade e do nacionalismo se daria por “uma espécie de generalização dos símbolos e sentimentos típicos das relações comunitárias, para muito além dos limites de qualquer comunidade real” (*ibid.*, p. 207). Compreende-se, então, a razão da palavra “comunidade” vir acompanhada do termo “imaginada”:

[...] a atitude simbólica que marca a autopercepção e o sentimento nacionais não dependeriam de regras de interação entre grupos reais, mas antes da relação entre comunidades imateriais, formadas por dispositivos de compartilhamento de experiências como a literatura, a imprensa periódica, os ritos, datas e heróis nacionais (*ibid.*, p. 208).

A entrevista em grupo, citada acima, com os jequitibaenses autoidentificados como quilombolas oferece pistas para o questionamento sobre como e através de quais símbolos a etnicidade em Jequitibá é imaginada. Em Jequitibá, os diacríticos, esses elementos da “cultura”, são fundamentais na composição dessa imaginação. A conversa com Romário também mostra como a educação escolar pôde contribuir para a generalização simbólica implicada pela ideia de compor uma comunidade quilombola. Nos faz ainda, mais uma vez, especular o possível papel da literatura e meios de comunicação nesse sentido.

É necessário afirmar que não é o grupo denominado Jequitibá que é imaginado. Esse existe concretamente. Nesse caso, é a imaginação sobre o ser quilombola ou sobre o povo quilombola. Imaginação sobre o que confere a qualidade étnica a esse grupo concreto. Essa imaginação envolve “culturas” que estão relacionadas a uma condição pela qual ancestrais teriam passado – “escravização” – e um local de origem ancestral, a África, essa também imaginada por meio dessas “culturas”. Por isso, em Jequitibá os diacríticos vão ajudar a estruturar e justificar a identificação étnica, segundo a percepção de determinado grupo de jequitibaenses.

Figura 9 - Cultura



O processo identitário quilombola em Jequitibá, além de mobilizar uma imaginação acerca de uma comunidade ampla, conecta criticamente os quilombolas com processos histórico-excludentes. Afinal, foram certas características de grupos (origem e cor da pele, por exemplo) que limitou o acesso à terra no Brasil para esses mesmos grupos. A imputação de uma identidade negativa desenvolveu-se ao lado do processo de escravização e privação material. Ser quilombola, portanto, reconecta esses agentes a uma história concreta de exclusão (descendentes de escravizados) e, ao reivindicar seu território, os põe de encontro a esse processo marginalizador. Por isso a discussão necessária sobre a ideia de “imaginação”. A adjetivação “imaginadas” para o substantivo “comunidades” não só não implica invenção/falsificação, como também imaginação não implica que esse processo étnico não guarda nenhuma relação com um processo sócio-histórico concreto. Ela, na verdade, está ancorada nesse processo: a imaginação sobre a comunidade dos quilombolas ocorre porque há luta pela terra; há luta pela terra porque houve um processo histórico que excluiu ascendentes locais do acesso à terra ou porque não houve reconhecimento social e público das ocupações desses ascendentes. Além disso, o imaginado, nesse caso, adquire seu aspecto de realidade, para os que imaginam, através da concretização em materialidades, inclusive com e nos corpos. Trataremos melhor sobre isso no próximo subitem.

3.2.4 A produção do corpo como diacrítico étnico

Para minha segunda visita à Jequitibá desembarquei de um ônibus na sede do município de Mundo Novo no início de uma tarde. Tinha demorado cerca de um ano e dois meses após a minha primeira estadia localidade. Ao chegar no terminal rodoviário da cidade, local onde tínhamos marcado, Lula apareceu com os cabelos com tranças curtas caídas ao redor da cabeça, um aspecto visual diferente de quando

eu tinha o visto na visita anterior. Essa mudança já tinha notado no encontro que tivemos em Salvador alguns meses antes, e nas postagens feitas por ele de fotos suas em aplicativo de *smartphone*.

Junto com Lula estavam Juliane e Romário. Esse último também ostentava um novo visual: o cabelo aparado tinha dado lugar às tranças curtas que escorriam sobre a testa desde o cocuruto. A mudança perceptível em Juliane era a gestação de sua segunda filha, já bem adiantada naquele momento. Saídos da sede de Mundo Novo seguimos para Jequitibá. No caminho conversamos sobre vários assuntos sobre a Comunidade: o “racha” entre os identificados como quilombolas e aqueles aliados aos cistercienses; o andamento do processo no INCRA para titulação do território; a minha programação de atividades; o meu interesse nas assombrações de Jequitibá, etc.

Durante os meus dias entre o Povoado da Estação de Jequitibá e a Vila de Jequitibá, notei mudanças visuais em outros membros das famílias locais, todos com menos de 30 anos. Assim ocorria com Tiago, sobrinho de Lula, Amanda, filha de Beá, e mais alguns jovens que eu via nas caminhadas entre a Fazenda Jequitibá e o Povoado da Estação. Resolvi fazer uma entrevista coletiva com esses e incluir Lula, com o objetivo de compreender as transformações na estética corporal e verificar a relação dessa transformação com o processo identitário quilombola local. Essa entrevista coletiva, realizada no turno da noite na casa de Beá, teve a presença de Ivanei (17 anos), Tiago (20 anos), Gabriela (20 anos), Bruna (17 anos), Júnior (22 anos), José Marcos (13 anos), Fabrício (idade não identificada), Amanda (21 anos), além de Lula. Todos apoiadores da identificação quilombola na Comunidade.

Sentados dispersamente pelos sofás e cadeiras da sala da casa, meus interlocutores, que se mostraram tímidos quando pus para eles a primeira questão, aos poucos foram mostrando segurança no teor de suas respostas. Os participantes me falaram que a palavra “quilombo” já tinha sido ouvida em televisão, novelas televisivas, mas apenas a partir da ação dos integrantes do Acampamento Nova Juventude o termo “quilombola” passou a ficar mais “forte” – assim, discutido e utilizado – na localidade. Questionados sobre o que imaginam o que seria quilombola, meus interlocutores relacionaram palavras como ancestralidade, escravidão, família, raízes, vivência, cultura. Já sobre a imagem que eles guardam da África, me relacionaram as palavras negros, fome, miséria, cultura rica, paisagens, capoeira, samba de roda, caruru, feijoada, candomblé. A comunidade de Jequitibá, para eles,

estaria relacionada com a África através da capoeira, do caruru, das rezas e pelo conhecimento das ervas medicinais. Em dado momento da entrevista abordei o visual corpóreo deles, sobretudo, a arrumação dos cabelos, e perguntei em qual momento passaram a adotar essas características. Recebi as seguintes respostas:

Amanda: começou depois da aceitação

Fabrizio: depois que nós fomos entendendo mesmo como era mesmo. Aí deixou natural aí...

Outro: deixa rolar... [risos]

Amanda: começou também a deixar o preconceito de lado né... porque tem muita falação “ah, o cabelo de fulano é isso, fulano é aquilo”, então acho que a gente começou a pensar diferente. Eu vou me aceitar porque sou assim, e é isso.

Júnior: depois que falou que nosso grupo era quilombola, aí eu falei “vou deixar o cabelo crescer”.

Tiago: passei a deixar [o cabelo crescer] através do grupo.

Fabrizio: eu sempre tive uma vontade de ser rasta [risos] ...Edson Gomes⁴⁴, sempre pesquisava no Youtube, assim [pensava]: “um dia vou deixar me cabelo crescer também”.

As falas dos meus interlocutores mostram que a discussão sobre a identidade quilombola, que traz em si uma discussão acerca da negritude, foi um marco para a adoção de algumas estéticas corporais entendidas, entre eles, como marcas distintivas da negritude e da identidade étnica. Essas marcas estão ligadas na percepção desses jovens ao “deixar-se ser”, ao “se assumir”, como uma espécie de aceitação de algo essencial do ser étnico (ser quilombola ou negro). Alisar o cabelo, nessa percepção, seria ir contra a esse ser, a essa identidade essencial. Seria tentar ser outra coisa que não se é:

Como Amanda falou né Amanda. As vezes o preconceito, e pelo fato de não se aceitar, a gente mesmo fazia preconceito de deixar o cabelo dessa forma. [...] Diogo da CPT, quando a gente vai na CPT sempre ele fala que há uns 3, 4, 5 anos atrás ele chegava aqui e o cabelo da gente era tudo cabelo alisado. Era tudo no alisante. Mas depois que a gente começou a buscar nossa identificação, e descobriu a nossa identificação que é de traços de negro, a gente começou a se aceitar e deixar o cabelo naturalmente, porque *nêgo* é cabelo crespo, é “cabelo duro” no popular falando, entendeu. A gente é preto, e a gente começou a se aceitar como a gente é, da cor que a gente é, porque a gente é preto. Então não existe preto de cabelo liso, então a gente começou a se aceitar e deixar o cabelo naturalmente. (Lula)

⁴⁴ Edson Gomes é um cantor e compositor de *reggae*, bastante conhecido na Bahia há pelo menos três décadas.

O processo de identificar-se como quilombolas por si não é suficiente para entender como a produção sobre o corpo desenvolve-se em diacrítico étnico, entre alguns jequitibaenses. Referências em agentes exógenos aparece em algumas falas como elemento influenciador desse tipo de atitude. Nessa mesma entrevista, Amanda afirmou que existe atualmente uma “moda”, uma “tendência” ao cabelo crespo, ao uso do cabelo cacheado. Isso quer dizer que se pode adotar certa estética corporal porque outros a estão adotando, porque há uma aceitação social dessa estética. Pode-se adotar determinada arrumação dos cabelos porque essa arrumação passa a ser assimilada também dentro dos limites do que é entendido como belo.

Um fato sustenta bem esse argumento. Em dias posteriores, em conversa com Juliane, ela me explicou que muitos desses jovens passaram a adotar esses visuais após visita de um grupo de estudantes da Universidade Federal do Recôncavo Baiano ao local, coordenada pelo Professor Tiago Rodrigues Santos. Essa universidade, localizada em região que concentra a maior população negra do estado da Bahia, o recôncavo baiano, é formada por alta média de alunos autodeclarados negros⁴⁵. Em entrevista realizada com o professor Tiago Santos, tive a informação de que o grupo de estudantes que visitou adjacências em Jequitibá pertencia ao curso de “Educação no campo”, e tinha em sua constituição integrantes de movimentos sociais e de outras comunidades quilombolas.

Essa visita institucional e com fins pedagógicos, articulada junto às lideranças quilombolas, não se deu sem alguns desentendimentos. Com atividades inicialmente previstas para ocorrerem em uma estrutura interna da Fazenda Jequitibá (um salão amplo na Vila), elas acabaram sendo realizadas embaixo de uma árvore, já que alguns jequitibaenses contrários às reivindicações identitárias e territoriais no local não permitiram o uso do salão. Durante a apresentação dos envolvidos nas atividades (que agregavam os visitantes e membros de Jequitibá), em uma roda, todos falaram seus nomes, religião, cidade de origem e, sendo o caso, a comunidade de onde vinham - parte dos visitantes, constatou-se, eram originários de comunidades quilombolas. Segundo Juliane, o grupo de visitantes era formado em maioria por jovens bonitos, meninos e meninas com “roupa da moda”. Muitos “assumiam” ser da religião do candomblé: “eles não negavam a religião deles”. Os estudantes deram

⁴⁵ Ver em: <https://ufrb.edu.br/portal/noticias/4800-em-seus-12-anos-ufrb-comemora-maioria-negra-e-pobre-no-ensino-superior>.

depoimentos sobre como viviam nas suas comunidades, o que fazia os jovens locais traçar paralelos com sua própria comunidade. Durante a noite os jequitibaenses dançaram junto com os visitantes ao ritmo dos sambas de Jequitibá. A presença de jovens “de fora” e a interação com os jovens locais não se deu sem festa ou interesse de meninos e meninas entre si e, conseqüentemente, namoros.

Isso abriu a mente dos jovens daqui de dizer assim “poxa, essa menina bonitinha, tal, arrumadinha veio de lá, e ela não nega que é do candomblé. Então o candomblé não deve ser uma coisa ruim”, entendeu? “O candomblé [pensam alguns jovens de Jequitibá] não deve ser uma coisa feia”. (Juliane)

Tomando como referência a narrativa de Juliane, pode-se inferir que os estudantes da UFRB apresentavam enfaticamente um discurso de afirmação da negritude e do “ser quilombola”. Esse discurso combinava enunciados verbais e performance corporal - o samba ou a expressão no e pelo corpo através de vestimentas, utensílios religiosos ou arrumação dos cabelos. Chama atenção o fato de o(a)s jovens “de fora” serem relacionados com o belo. Ele(a)s incorporavam, com suas performances corporais, um ideia possível de beleza. Eram considerado(a)s bonito(a)s, usavam roupa “da moda” e despertavam interesse dos rapazes e moças de Jequitibá.

Além do que pude observar *in loco* na minha segunda visita, antes do meu retorno a Jequitibá tinha me chamado atenção as postagens de Lula e Romário no aplicativo *WhatsApp*⁴⁶, a partir do primeiro semestre de 2019, algumas das quais selecionei abaixo. Deve ser atentado, para análise, que se tratam de postagens realizadas por lideranças, agentes totalmente engajados na luta local pela terra, no processos de identificação quilombola, nas articulações com agentes externos e responsáveis por mobilizações internas em torno dessas lutas. A partir disso, podemos entender que venham deles as manifestações mais explícitas em torno das temáticas que o conjunto das figuras abaixo aborda:

⁴⁶ Além de possibilitar a troca de mensagens entre contatos compartilhados em rede social virtual, ele possui uma função denominada *status*, no/com o qual o usuário pode postar fotografias, imagens, textos ou vídeos que podem ser vistos por todos os membros/contatos de sua rede social, temporariamente por 24 horas.

Figura 10 - Lula com camisa



Figura 11 - Irmãos



Figura 12 - Símbolo em estampa



Figura 13 - Tatuagem

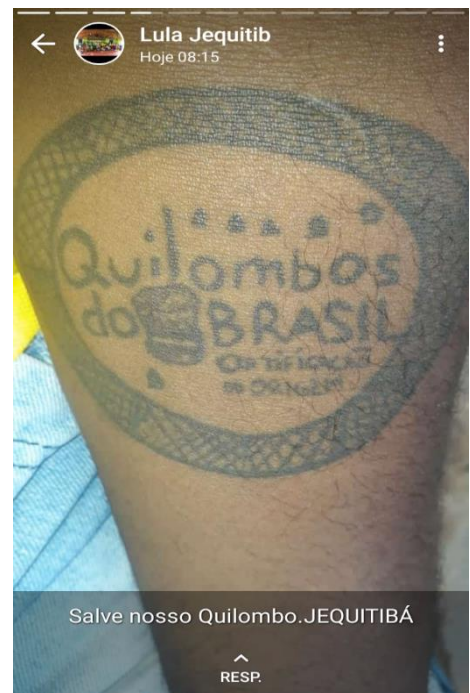


Figura 14 - Tatuagem 2



Figura 15 - Punho erguido

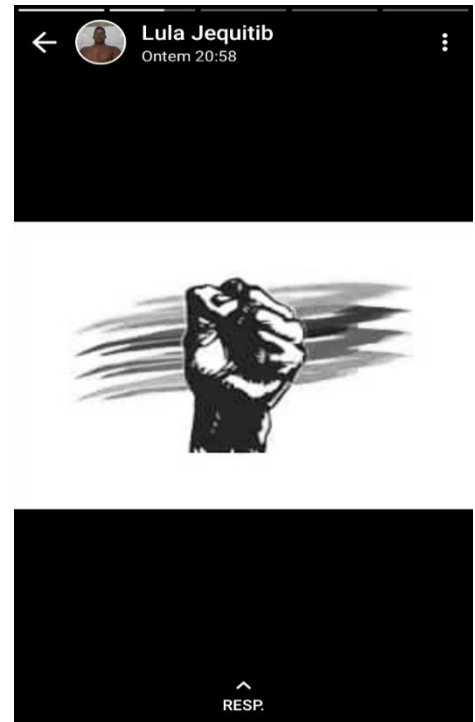


Figura 16 - Dança



Figura 17 - Corpo



Essas figuras têm a vantagem de oferecer texto imagético e texto verbal, exemplificando os aspectos discursivos surgidos a partir da identificação étnica e, conseqüentemente, os usos de diacríticos. Nelas podemos verificar como dimensões da imaginação sobre uma comunidade étnica (a do povo quilombola) estão dispostas em símbolos, em linguagem verbal e se concretizam ou têm respaldo no concreto através da performance corporal. Na figura 10 observa-se Lula com uma camisa estampada com uma imagem com os escritos “Quilombo do Brasil”, “identificação e origem”, e o desenho de um pilão, que remete a um modo artesanal e doméstico de produção de culinária. Nessa figura o cabelo de Lula, com tranças em início de crescimento, já tem um aspecto diferente quando comparado ao que tinha observado na minha primeira visita à região de Jequitibá. Na figura 11 há uma foto de Romário e sua irmã, com cabelos crescidos, deixados “ao natural”. Na figura 12 a estampa da primeira figura se repete em outra camisa, e na figura 13 a mesma imagem da estampa está tatuada na região inferior do antebraço de Lula. A foto da figura 13 por ele postada é acompanhada da legenda “Salve nosso quilombo. Jequitibá”.

Na figura 14 há mais uma foto de uma tatuagem no antebraço. Desta vez a imagem da tatuagem é a de um punho cerrado e erguido. O sombreamento e as características da imagem tatuada sugerem a mão de um homem negro. Essa mesma imagem Lula repete na postagem de um desenho, conforme pode ser observado na figura 15. O punho cerrado e erguido se trata de um símbolo utilizado “desde os tempos antigos para denotar desafio e intencionalidade tanto em sentido ofensivo quanto defensivo”, muito usado hoje nas manifestações de resistência, luta ou solidariedade política, possuindo um “significado popularmente entendido de força e militância” (SILVA, 2020, p. 56-57). A postagem de Lula referente à figura 14 contém a legenda “Resistência até a morte pelo nosso povo negro. Avante Jequitibá quilombola”, com estas duas últimas palavras em caixa alta.

Na figura 16 observa-se a foto de uma mulher negra dançando, imagem capturada durante os dias de visita de grupo da UFRB à região de Jequitibá. Na postagem acompanha a legenda: “A noite foi ótima mesmo. Bom ver e sentir a felicidade de cada um q estava ali presente compartilhando e se divertindo. Parabéns ao povo negro esse sim tem cultura. Avante meus pretos guerreiros”. Na figura 17 há uma imagem de Lula capturada por Juliane, na qual o primeiro aparece, com águas

de lago ou rio ao fundo, despido de camisa e com cabelos ainda curtos. A postagem tem a legenda: “Minha pele é Negra como é Negra a própria noite.”

Nas oito imagens o corpo aparece exercendo algum papel. Seja o corpo como meio que transporta a roupa com símbolo que afirma o “ser quilombola”, ou o corpo que possui tatuagens com imagens que remetem a esse povo quilombola, através de texto – “Quilombos do Brasil”, “origem” – ou de símbolos que sugerem a luta negra ou resistência como aspecto qualificador desse “ser quilombola”. Seja o corpo que dança e expressa a “cultura” do povo negro na figura 16, ou o corpo que expõe seus “traços naturais” da figura 11. Seja o corpo-em-si da figura 17, transformado em corpo-para-si, em corpo negro refletido e positivado através da sua legenda.

É por causa dessa materialidade do imaginado, sua expressão no e pelo corpo, que Birgit Meyer (2019) afirma que a ideia de comunidade imaginada tem limitações, apesar de que oferece contribuições para se pensar a formação de comunidades não limitadas ao contato visual entre seus membros. Como ajuste, ela propõe a utilização do conceito “formações estéticas”. A ideia de “formação”, nesse sentido, seria mais adequada para reforçar o aspecto processual da constituição de certos grupos do que o termo “comunidade”. A ideia de “estética”, pensada em termos aristotélicos, enfatizaria justamente o aspecto sensível – já que o que é imaginado deve ser sentido em visão, tato, olfato, audição, paladar para ser experienciado como real – da imaginação.

Tanto Anderson – ao mostrar a contribuição do capitalismo de imprensa na formação do sentimento de nacionalidade – como Birgit Meyer compreendem a mídia como produtora de comunidades. Mídia, aqui, entendida no sentido empregado por esta última: como mediação, como algo através do qual se veicula. Como a imaginação se torna real para as pessoas? Como ela efetivamente ocorre e é efetivada em seu sentido material? Meyer defende que se dê atenção ao papel mediador desempenhado pelas coisas na produção de comunidades (no caso desta autora, sua preocupação é com a formação das comunidades religiosas contemporâneas), o que inclui a contribuição dos corpos. A materialidade é importante porque, segundo Meyer, as comunidades imaginadas precisam se materializar concretamente no ambiente vivido para que seus membros as sintam na própria pele.

A análise empreendida a partir do conceito de “formações estéticas” oferece, portanto, um bom parâmetro para compreensão da etnicidade em Jequitibá e o uso dos diacríticos étnicos. Como vimos na entrevista com o jovens da Comunidade e nas postagens de Lula, a afirmação da negritude através do corpo negro positivado pode ser entendido como aspecto da concretização da etnicidade imaginada. O uso do corpo como elemento veiculador dos elementos étnicos entre alguns membros de Jequitibá, ou seja, o corpo como elemento de distinção étnica e como algo que carrega elementos de diferenciação étnica, logo marcador de identidade, é consequência da necessidade dos diacríticos étnicos – nesse caso, quilombola – estar disponível aos sentidos.

Devemos atentar, contudo, que essa imaginação, para muitos casos em Jequitibá, é materializada em materiais já existentes. Esses materiais preexistem. O caruru, como oferecimento que tem por objetivo pagar promessa aos santos, com repetições anuais, em datas determinadas, com práticas bastantes similares ano a ano, preexiste a esse aspecto consciente que é a imaginação étnica quilombola. Os sambas de Jequitibá, as modalidades musicais e as danças que o acompanham, são executados há diversas gerações nas celebrações de Santos Reis em 5 de janeiro, e tinham como importante mobilizador o falecido “Véi Bernardo”. A imaginação étnica ocorre com a ressignificação ou supersignificação desses materiais, quando se impõe a eles o efeito de tornarem-se diacríticos. Tais materiais passam a ser pensados como atributos étnicos, elementos herdados dos negros escravizados em séculos passados ou da África. A organização desses pensamentos, como vimos, pode ser oriunda de determinadas influências, como a educação escolar.

Imaginar e materializar, nesse sentido, é um efeito quase simultâneo. Não se trata, pelo menos no caso de Jequitibá, de apenas criar materializações em cima de uma comunidade imaginada, mas de reconhecer em práticas e elementos geracionais existentes no aqui e agora, a materialização dessa comunidade étnica imaginada. Os diacríticos são assim, utilizando termos propostos por Meyer, meios, mídias através do qual se efetiva a imaginação étnica, que põem Jequitibá nesse espectro imaginado como Povo Quilombola.

3.2.5 Negritude positivada: contra o discurso colonial-moderno

Essa atitude sobre o corpo, esse aspecto positivador da negritude entre alguns jequitibaenses, é consequência importante desse processo de afirmação quilombola

em Jequitibá. Obviamente, os quilombolas de Jequitibá ou os estudantes da UFRB não são pioneiros deste discurso (ou contra-discurso, se considerarmos que ele combate aquele que se construiu ao longo de processos coloniais modernos). É difícil pensar a posituação da negritude sem considerar as lutas dos movimentos negros, da atuação de autores negros no Brasil e no mundo, do “*Black is Beautiful*” nos Estados Unidos, dos blocos afros de Salvador, das lutas anticoloniais, de todo acúmulo crítico e de lutas socioeconômicas e por reconhecimento dos coletivos negros. O que se deve atentar no caso de Jequitibá, é que a luta pela terra e a identificação quilombola “empurrou” certo grupo de jequitibaenses para a valorização da negritude, ainda que em certo jovens que assim procedam não se identifique uma verbalização complexa e conscientemente bem articulada sobre este tema. O corpo tem esse poder de comunicar para além das palavras.

O corpo, como vimos, pode se desenvolver para os quilombolas em elemento diferenciador, marcador de diferenciação e identidade étnica. O corpo-em-si não é necessariamente um diacrítico étnico. Porém, quando ele passa transmutar-se em ser-para-si – em material sobre o qual se atua e através do qual atua-se; em objeto de atuação e meio através do qual pode-se refletir acerca do seu próprio ser – acaba agregando diacriticidade. O corpo sobre o qual se debruça é um discurso historicamente produzido, e em vias de redefinição nesse de processo de luta pela terra e de identificação étnica. Essa redefinição é caracterizada pela utilização de novos aparatos corporais, novos tratos que reforçam uma ideia de negritude e podem desenvolver um discurso do corpo negro como corpo belo.

A atuação positiva sobre e através do corpo é um tipo produção (prática e reflexiva) que vai contra uma outra produção gestada em anos de empreendimento colonial moderno, e em anos de escravização e de diáspora africana rumo às colônia europeias nas Américas. Aqui, só podemos falar em posituação por considerar que o período de escravização de africanos e africanas e seus descendentes no Brasil foi produtor da estigmatização de variadas dimensões da existência negra, com repercussões fundamentais na contemporaneidade, inclusive, no acesso à terra, na legitimação de ocupações negras em terras e na significação do corpo. Dialogaremos aqui com três autores que ajudam a compreender as bases dessa estigmatização, o que nos leva a qualificar as novas performances corporais em Jequitibá como negritude positivada.

Citaremos primeiramente, trechos de “Pele negra, máscaras brancas”, de Frantz Fanon (2008), para tratar da incorporação da inferiorização impostas por situações coloniais modernas, sobre como ela pode ocorrer subjetivamente e a especificidade do corpo negro nestes casos. O autor martinicano, autodeclarado negro, afirma buscar, na citada obra, uma “tentativa de compreensão da relação entre o negro e o branco” através de uma análise psicológica que, no entanto, não abra mão da “tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (*ibid.*, p. 28). Fanon faz algumas afirmações como “O negro quer ser branco” (*ibid.*, p. 27) ou “O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (*ibid.*, p. 27), que se destinam a apontar para o complexo de inferioridade do negro (assim como libertá-lo deste), que não está descolado da situação colonial moderna que levou os próprios colonizadores europeus a pensarem-se como humanos frente aos diversos povos dominados. Para o caso do negro, o processo de sentir-se inferior ao branco como tratado por Fanon, inclui a negativização do próprio corpo, o que é subtendido no trecho abaixo quando o autor fala em epidermização: “Só há complexo de inferioridade do negro após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (*ibid.*, p. 28).

Observemos o trecho abaixo, resultado de críticas empreendidas por Fanon às conclusões dos estudos de um certo O. Mannoni:

É evidente que o malgaxe⁴⁷ pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma “malgaxice”. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade (*ibid.*, p. 94)

Neste processo de dominação colonial e contato com o mundo dos brancos, marcado pela desumanização de si, pela incorporação de faltas (ou ausências), o

⁴⁷ Não há uma explicação exata pelo autor, mas a palavra “malgaxe” parece se referir a um nativo em algum local atingido por dominação colonial europeia.

autor martinicano constata, talvez demasiado rígido, que no mundo branco o “homem de cor” tem no conhecimento do seu corpo “unicamente uma atividade de negação” (*ibid.*, p. 104). Na exterioridade, na aparição de si para Fanon, residiria uma importante característica do racismo sofrido pelo negro em comparação ao judeu:

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. (*ibid.*, p. 108)

Apesar de na citação acima Fanon estar tratando de uma experiência pessoal no que ele chama de “mundo dos brancos”, ela é representativa acerca deste aspecto de negativização engendrada por alguns séculos à negritude, como consequência da situação colonial. Esta sua obra é importante no sentido de mostrar como uma artificial inferiorização racial é vivida, experienciada, ou seja, de mostrar o modo em que ela se desenvolve nos afetos. Quero aqui alargar a ideia de “mundo dos brancos”, para tratar essa expressão não como um termo que considere territórios, locais ou delimitações geográficas: a casa do branco, locais ou ambientes onde domina a circulação dos brancos, bairro onde moram os brancos, cidade ou país dos brancos. Tratemos “mundo dos brancos” os meios nos quais a branquitude está artificialmente naturalizada. Onde a branquitude é dominante. Nos quais o “ser branco” é padrão, assim, significado como correção, como recurso para a noção de belo, como recurso para plenitude - como normalização. A televisão pode ser esse “mundo do branco”, assim como o *marketing* (dominantemente), o entretenimento, certa área de atuação profissional. Ou seja, diversos campos sociais no sentido empregado por Bourdieu (1996; 2010), desenvolvidos dentro de um processo econômico-social-cultural capitalista.

Podemos, nesse sentido, refletir como o corpo negro é significado, quando está cercado nos vários campos sociais, pelo domínio da branquitude. Assim, refletir quando vários e importantes campos sociais são esse mundo branco, e como um sentimento de inferioridade pode ser internalizado, não articulado reflexivamente, e incorporado (isto é, estar marcado no corpo, epidermizado, como sugere Fanon). Chamou-me atenção um fato, num dia de domingo na região de Jequitibá. Em um domicílio das famílias locais eu estava sentado no sofá com a televisão ligada, enquanto duas crianças locais, não maiores que 11 anos, assistiam a um programa

de auditório com um quadro que tinha como divertimento a tentativa de formar casais, entre vários pretendentes desconhecidos. Resolvi questionar as meninas, que entre risadas empolgadas davam atenção aos beijos, abraços e rejeições entre os pretendentes do programa televisivo: “vocês estão vendo alguém negro aí?”. Recebi uma resposta timidamente negativa. Não haviam, entre os pretendentes, pessoas que poderiam ser reconhecidas como negras. Esse programa televisivo era particularmente avultante como exemplo, pois lidava com aspectos mediados no e pelo corpo: rejeição e atração afetiva e sexual, que obviamente envolvia classificações através da polarização belo/feio. E obviamente, as crianças já tinham também noções acerca dessas classificações, que eram expressadas nas reações dos eventuais pares que era formados ocasionalmente entre os pretendentes. Essas noções acabavam sendo reafirmadas em tudo que ocorria ali no programa televisivo: as características dos participantes, as reações da plateia presente no programa e dos pretendentes, piadas, rejeições e concretização amorosa de um par. O programa televisivo era esse mundo do branco, no qual o corpo negro, negativizado e inferiorizado, teria um lugar muito limitado.

Como essa inferiorização racial, sobretudo pelo corpo, pôde, historicamente, ser concebida? Como no processo colonial moderno desenvolveu-se um discurso de inferiorização da negritude? O pensador camaronês, Achille Mbembe (2014), afirma que o aparecimento dos termos Negro e Raça no conhecimento moderno sobre o homem, o humanismo e a humanidade, foram paralelos e, a partir do século XVIII, formam o “núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento – mas também de governação – se difundiu” (*ibid.*, p. 10). O alargamento do que Mbembe chama de “horizonte espacial da Europa” permitiu o contato direto entre europeus e africanos. Se até então o aprovisionamento de escravos africanos para península ibérica passava pela mediação dos mouros, esse contato direto impõe “uma reviravolta” na relação dos povos europeus com as formas de servidão: o “princípio da raça” passará a marcar a escravidão na modernidade. Negro e raça se desdobrariam, mais na frente, em elementos centrais “do discurso euro-americano acerca do homem” (*ibid.*, p. 18).

Nesse discurso moderno sobre a humanidade, o nome “negro” teria sido criado para significar “exclusão, embrutecimento e degradação [...] um limite sempre conjurado e abominado” (*ibid.*, p. 19). O discurso ocidental sobre si, como centro da

vida universal, da razão, da verdade, da civilização, do direito, possível apenas a partir desse alargamento do horizonte espacial, não poderia ser feito sem encontrar um referencial negativo:

A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo. (*ibid.*, p. 28)

O século XVIII tem importância na construção desse discurso porque é nele que surgem os procedimentos mais intensos de conhecimento “acerca da natureza, da especificidade e das forma dos seres vivos” (*ibid.*, p. 37). Inicia-se nesse momento um processo de classificação hierárquica de agrupamento humanos, com discursos que envolvem suas “qualidades, traços e características” através de categorizações como “raça”. Nessas diversas classificações e qualificações empreendidas (Mbembe oferece exemplos em Hegel, uns certos Buffon e Paul Valéry) o outro não europeu é representado como inferior, seja porque seria desprovido de humanidade, seja porque, na marcha da história, estaria na retaguarda. “Raça” seria uma categoria utilizada para “nomear humanidades não europeias” (*ibid.*, p. 39), invariavelmente inferiorizadas, sempre marcadas por uma ausência, por faltar-lhes elementos que as distanciariam do homem ideal. O processo de racialização dos povos não europeus, assim, o uso da categoria raça como meio de conhecimento, é concomitante um processo de inferiorização. O Negro seria essa invenção, segundo Mbembe, uma síntese dessa figura atrasada e inumana disponível, portanto, para ter o corpo explorado, submetido e “exposto à vontade do senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (*ibid.*, p. 40).

O corpo, nesse caso, seria o grande testemunho do signo africano, esse outro super inferiorizado no discurso moderno. Produzido como despido de beleza e razão, seu aspecto único o distinguiria de “todos os outros signos humanos”. Neste discurso, o corpo negro:

Era o grande testemunho desta especificidade, assim como as suas formas e cores. Este não abrigava nenhuma consciência nem apresentava quaisquer traços de razão e beleza. Não podíamos, conseqüentemente, dar-lhe o sentido de um corpo de carne semelhante ao meu, uma vez que ele apenas provinha da matéria

estendida e do objecto votado ao perigo e à destruição. É esta centralidade do corpo – e sobretudo a sua cor – no cálculo da submissão que explica a importância que ganharam, no século XIX, as teorias da renegação física, moral e política dos Negros. (*ibid.*, p. 151)

Fanon é trazido por Mbembe para diálogo. O camaronês cita o trecho de “Pele negra, máscaras brancas” no qual o primeiro descreve uma situação em que uma criança branca, assustada e temerosa, ao lado da sua mãe, o identifica como um homem negro no interior de um trem. Por que teria essa criança branca medo de Fanon, ao percebê-lo? Mbembe aponta para essa dinâmica histórica de disseminação e inculcamento de negatividades (“*mentiras e alucinações*”) dolorosamente impostas ao corpo negro (“*tornou-se uma espécie de invólucro exterior*”), que:

Começando como revestimento exterior, tal invólucro estratificou-se, transformou-se num conjunto de membros e acabou por transformar-se, ao fim de algum tempo, numa *casca calcificada* – uma segunda ontologia – e uma chaga – ferida viva que rumina, devora e destrói todos os que a sentem. (*ibid.*, p. 77)

No Brasil – seja em um período caracterizado pelo domínio rural do esquema casa-grande/senzala, seja o período no qual a partir do início do século XIX ocorre um processo de maior urbanização e modernização das relações, propiciando a emergência incipiente de uma classe média – a necessidade de se distinguir do negro, do africano ou seu descendente tornado escravo, no período colonial e imperial, parece impor uma estigmatização ainda mais pesada ao corpo negro. O sociólogo Jessé Souza, na obra “A elite do atraso” (2017), faz um trabalho intitulado de Gilberto Freyre (autor do famigerado “Casa-Grande e Senzala”) contra ele mesmo, ou seja, utiliza a historiografia e descrições do autor contra suas sínteses sociológicas.

Souza utiliza Freyre, entre outras coisas, para tratar dos mecanismos de ascensão social nas *plantations* patriarcais-escravagistas do Brasil colonial. Como se poderia galgar nesse universo quase fechado e dual representado pela casa-grande (o patriarca senhor de terras, branco) de um lado, e senzala (a mão de obra escrava, negra) de outro, uma subida na hierarquia social? A figura de mestiço tem, nesse sentido, um papel explicativo proeminente. Souza aponta para “todas as formas de extensão em linha vertical de vínculos afetivos e privilégios familiares e de classe agregados, no sentido amplo do termo, da família patriarcal” (*ibid.*, p. 68). Poderiam ser essas formas: o “costume de se dividir herança entre filhos ilegítimos de senhores”

(*ibid.*, p. 68), assim mestiços; proximidade e intimidade afetiva entre o patriarca e concubinas; sentimentos filiais nutridos a mestiços oriundos da relação entre senhores e amas negras. Nesse sentido é que aqueles mestiços que eram biologicamente filhos do senhor branco, porém ilegítimos, mas que pela proximidade poderiam guardar uma relação de parentesco como afilhado ou sobrinho, ganhavam a chance tornar-se sociologicamente filhos, receber heranças do patriarca e atingir uma posição com maior concentração de poder. Jessé Souza sintetiza o drama desse esquema em seu sentido negativizador da negritude:

O mesmo traço sistêmico fazia o biologicamente mulato transformar-se em sociologicamente branco, ou seja, ocupar posições sociais que, num sistema escravocrata, são privilégios de brancos. Forma-se, na realidade, uma versão brasileira do “dividir para dominar”. Separar os mulatos dos negros e torná-los servis aos brancos possibilita a estigmatização e superexploração do negro de todas as formas imagináveis. (*ibid.* p. 68)

Já no século XIX, a chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro junto com uma burocracia imperial, estimula ainda que parcamente a construção de instituições como Estado e mercado, fundamentais para um florescimento urbano e de valores como universalismo e o individualismo. Valoriza-se, com isso, o “elemento médio”, que “não sendo nem senhor nem exatamente um escravo” (*ibid.*, p. 64), era até então um “perdido” no esquema dual das *plantations* escravagistas. Estimula-se, portanto, a formação de uma classe média. O mestiço, oriundo das relações entre senhores e escravas, ou filhos biológicos de padres, agregado da casa-grande, acaba tendo nesse ambiente urbano um leque maior de oportunidades, ganhando mais uma brecha para ascensão social. Pela necessidade de distinção perante aqueles que compunham os estratos mais baixos da hierarquia social, signos de desvalorização em sua humanidade, esse processo não ocorre sem uma maior estigmatização do negro:

A formação incipiente dessa classe no século XIX já aponta para um mecanismo de distinção social que só iria se tornar mais importante com o tempo: a distinção em relação aos de baixo. Desse modo, o processo de incorporação do mestiço à nova sociedade foi paralelo ao processo de proletarização e demonização do negro. Tanto o escravo quanto o pária dos mocambos nas cidades era o elemento em relação ao qual todos queriam se distinguir (*ibid.*, p. 66).

No século XIX, sob égide de um discurso que atribuía ao ocidente valores universais, o progresso, a modernização, a racionalidade, a alta realização humana, a branquitude incorpora para si atributos morais, intelectuais e culturais, não se

resumindo apenas em cor de pele. Portanto, trazer migrantes europeus para o Brasil, uma política pública que foi efetiva no final do século XIX, era baseado na ideia de que o europeu incorporava esses ideais, enquanto o africano seria um “‘primitivo’, ‘incivilizado’, incapaz de exercer as atividades que se esperava de um membro de uma sociedade que se ‘civilizava’ segundo o padrão europeu e ocidental” (*ibid.*, p. 71). No final do século XIX, portanto, o Estado brasileiro tinha oficializado um discurso estigmatizante que fundamentou a adoção de políticas de embranquecimento do país com a pretensão de modernizá-lo.

Enfim, esses aspectos trazidos por Jessé Souza ajudam a compreender como no Brasil:

Construiu-se toda uma percepção negativa dos escravos e de seus descendentes como feios, fedorentos, incapazes, perigosos e preguiçosos, isso tudo sob forma irônica, povoando o cotidiano com ditos e piadas preconceituosas [...] (*ibid.*, p. 170)

Fazendo essas considerações sobre o processo moderno de inferiorização da negritude como desenvolvimento da expansão colonial europeia, a partir das grandes navegações, e da diáspora africana para fins escravagistas, é que podemos compreender a incorporação de um novo discurso entre alguns membros de Jequitibá como negritude positivada. A identificação étnica quilombola, e o uso de diacríticos, dificilmente acontece sem a inversão dessas nuances do discurso moderno. Tornar diacrítico, em grande medida para o caso que aqui tratamos, é positivar.

3.3 Quilombolas. E agora?

No meio de uma semana de novembro de 2019 me encontrei com Lula e Romário no Centro Administrativo da Bahia, em Salvador, para acompanhá-los em uma reunião com uma procuradora de justiça do Ministério Público do Estado da Bahia. Fiquei sabendo pelo *WhatsApp*, no dia anterior, que os mesmos viajariam rumo à capital. Eles permitiram que eu os acompanhasse nessa reunião, da qual as razões eu já tinha conhecimento e achava que poderia interessar à pesquisa.

No mês anterior, pelo mesmo aplicativo de celular, Lula tinha me informado que a então diretora de uma escola de Jequitibá, para um censo escolar de 2019 demandado pelo Governo Federal, não tinha informado ser a instituição que dirigia uma escola localizada em um território quilombola, ou que atendia estudantes oriundos de território quilombola. Sendo uma comunidade certificada oficialmente

como autoatribuída quilombola, a percepção dos meus interlocutores é que a diretora tinha por dever informar as características peculiares da escola. Havendo uma política específica do Ministério da Educação para escolas localizadas em território quilombola, ou para escolas que recebem alunos de territórios quilombolas⁴⁸, esta instituição escolar em Jequitibá deixaria de receber, por omissão da gestora, um diferencial em repasse de milhares de reais pelo Governo Federal. Para as lideranças quilombolas, a diretora teria sido influenciada por membros da Comunidade alinhados com os dirigentes cistercienses da Fundação Divina Pastora.

Uma consequência importante da identificação quilombola em Jequitibá foi a cisão entre aqueles alinhados com este processo, e aqueles que passam a estar juntos aos cistercienses nesse estágio do segundo momento de luta pela terra. É nesse que se escancara um conflito fundiário até então latente desde a intermediação feita pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, nos meados da década de 1990. Uma diferença destacável entre os dois momentos, é que o primeiro não chegou a gerar uma grande discordância entre os próprios jequitibaenses. Na verdade, enquanto o Padre José esteve incentivando a organização dos jovens locais para a demanda por terras, não havia nesse segundo momento uma cisão. Atualmente, esta divisão em torno da identificação quilombola e luta pela demarcação e titulação do território quilombola, põe em lado oposto aos quilombolas, inclusive, alguns beneficiários das terras adquiridas a partir da demanda aos cistercienses em décadas anteriores, relatada aqui no segundo capítulo.

Entre os membros da Comunidade, alguns agentes se polarizam nessa cisão e, tendo alguma influência sobre outros membros, formam suas redes de apoio ou conseguem fazer com que outros membros retirem apoio explícito ao opositor. Nos meus primeiros dias em Jequitibá me indicaram tentar entrevistar uma senhora moradora da Vila, que teria lembranças importantes sobre o passado de Jequitibá. Esta teria, tempos atrás, contribuído com o grupo à frente da identificação quilombola, porém, por influência de parentes, seu apoio teria sido retirado. Chegando na sua casa, ao me apresentar, perguntei se ela poderia me ceder algumas palavras, ao que me negou. Antes, quando a esperava em frente à varanda da sua casa, seu neto, um jovem não mais velho que 18 anos, se dispôs a conversar rapidamente. Disse ser

⁴⁸ Ver Resolução CNE/CEB Nº 8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012.

apoiador da identificação quilombola, da causa do grupo do Acampamento, mas que acreditava que a avó não iria ceder uma entrevista. Sendo simpático à identificação, o jovem não chegava a ser um membro ativo da causa.

A percepção dos meus interlocutores que lideram tal processo, é que havendo uma polarização entre os jequitibaenses alinhados com os cistercienses e as lideranças quilombolas, existe certa quantidade de integrantes da Comunidade que não expressa posicionamento. Posicionar-se envolve perdas e ganhos. Nesse caso valeria mais para esses, esperar para averiguar se a identificação quilombola e o conflito com a Fundação Divina Pastora não trariam apenas problemas (afetivos, inclusive) ou prejuízos (para quem, materialmente, já não tem tanto), ou se a luta dos quilombolas poderia avançar em seus resultados. Avaliações como essas podem ser feitas levando em consideração um contexto no qual os dirigentes da Fundação Divina Pastora detém o governo da Fazenda: monopolizam a destino das terras e ainda monopolizam bens que podem servir como moeda de troca em possíveis favores.

Isso nos levar a analisar a identificação étnica em sua dimensão pragmática. O quilombismo é apoiado por parte dos membros de Jequitibá. A sua ampliação, ou a sua morte, dependeria muito do quanto o processo identitário quilombola pode ser compreendido como um bem, como algo proveitoso, não maléfico à vida dos locais. Para as lideranças quilombolas, o apoio expresso e em peso da Comunidade à identificação quilombola e à luta pela titulação do território, se dá muito em função das conquistas desse processo – como a delimitação territorial pelo INCRA.

Levar em conta a dimensão pragmática da etnicidade, nesse caso, a da identificação étnico-quilombola de um grupo, é uma consideração que pode causar pudor entre os que problematizam esse processo. Contudo, esse é um aspecto que a discussão teórica sobre identidade étnica não necessariamente desconsidera⁴⁹. Ao não tentar encará-la, estando “às vistas”, corre-se o risco de cair na tentação de ver os grupos étnicos como algo estático, essencialista, não envolvido de contexto político, histórico, legal, de desigualdade econômica e de luta por recursos materiais.

⁴⁹ Poutignat e Streiff-fenart (2011) tratam, entre outras, de teorias, com autores divergentes e até antagônicos entre si, que compreendem a etnicidade como expressão de interesses comuns. Elas enfatizam seu caráter instrumental, mobilizador, teleológico, passível de emergir em contextos de luta por acesso a recursos. O próprio Fredrik Barth (2005), em texto que reafirma nuances dos escritos em “Grupos étnicos e suas fronteiras” (2011), aborda sobre como o que chama de políticos de médio escalão, na Noruega, veem na identificação étnica a formação potencial de uma base política.

Considerar tal dimensão, quando esta se apresenta ao pesquisador, em nada deslegitima o processo étnico de um grupo, apenas torna uma compreensão mais em conformidade com a realidade.

As lideranças quilombolas de Jequitibá, não só consideram que a adesão em peso da Comunidade à identificação quilombola passa pelos jequitibaenses ponderarem vantagens/desvantagens ou perdas/ganhos. Como vimos anteriormente, identificar-se quilombola foi também um recurso para impedir que sem-terras ligados ao MST adquirissem as terras de Jequitibá, via reforma agrária, em desfavor dos próprios jequitibaenses. Acabou se tornando outra modo de, via Estado, lutar pela garantia de uma terra que foi ocupada por gerações. Isso se desdobrou, para os envolvidos, em um processo de reflexão sobre si, enquanto coletivo étnico, que em nada está longe de processos históricos concretos. Em uma dinâmica que envolve imaginar/materializar uma coisa já existente (assim, um material), tornando-o diacrítico, os envolvidos se refazem ligando seus pontos com os da história.

Neste capítulo abordamos como materialidades e produções humanas foram conformadas em diacríticos étnicos, viabilizando e viabilizadas por uma imaginação acerca de uma grande comunidade, o “povo quilombola”. No próximo capítulo veremos como o processo de “diacriticizar” se deu com as assombrações de Jequitibá.

CAPÍTULO 4 – AS ASSOMBRAÇÕES DE JEQUITIBÁ: DIACRITICIDADE E AGÊNCIAS

Roberto Mendes e mais três companheiros tinham acabado de sair do Povoado da Estação rumo à Jequitibá. Na estrada que liga os dois núcleos habitacionais, tinham percorrido parte dos quase vinte minutos de caminhada necessários para completar o trajeto, e já se encontravam em trecho do interior da Fazenda. De onde estavam podia-se perceber, no alto, qual era a localização do Mosteiro. Foi a partir deste que surgiu um feixe de luz que avançava na direção dos quatro jequitibaenses. Essa luz já teria, outrora, aparecido para humanos em Jequitibá. Para alguns ela veio como um peixe, uma traíra resplandecente. Para tantos outros, como um brilho de metal precioso. Para Roberto e seus amigos, apareceu como uma tocha de luz, não maior que um metro de altura: “Sapateia luz, sapateia luz!”, ordenou àquela aparição luminosa, assustado, um dos três que o acompanhava. A tocha, então, ficou estabilizada na ponta superior de uma estaca de cerca, em frente aos quatro rapazes. “Quer ver eu fazer sumir, menino?”, indagou, à mesma agência, um segundo companheiro, completando: “Crê em Deus Padre!”, ao que desapareceu a fonte de luz.

Essa narrativa me foi contada pelo próprio Roberto Mendes (47 anos), durante entrevista coletiva numa noite em uma das casas que compõe a vila da Fazenda. Somado com outras, a luz que assombra compõe as agências que assustam os agente humanos em Jequitibá. As narrativas sobre as assombrações foram, inicialmente, como veremos, me apresentadas como um elemento marcador de distinção e especificidade da existência local. Vimos no capítulo anterior, que no processo de identificação étnica, os quilombolas de Jequitibá elegem determinados conteúdos culturais para marcar sua distinção étnica. A eleição e destaque destes elementos passam por uma imaginação sobre os elementos que os humanos de Jequitibá teriam herdado dos ancestrais escravizados e, de algum modo, dialoga com uma certa ideia/imaginação acerca de África.

Neste capítulo, ao tratar das assombrações, veremos que os elementos diacríticos podem não ser apenas compostos de conteúdos culturais. Levando em consideração a perspectiva dos próprios jequitibaenses, mostraremos que aquilo que foge ao plano dos construtos humanos, assim, culturais, pode se desdobrar em um diacrítico étnico, como algo marcador da identidade quilombola. Veremos como essas

agências, em certas narrativas, podem estar articuladas tanto com a escravidão ocorrida na região durante o século XIX quanto aos fatos e personagens que compõem a história da Fazenda Jequitibá. Para isso, serão apresentadas diversas narrativas que evidenciarão como essas agências existem ou existiram e as explicações pelos agentes humanos locais sobre as razões dessas existências.

4.1 Agências de assombrações e a perspectiva jequitibaense

Em um dia de julho de 2018, saindo da sede do município de Mundo Novo rumo ao Povoado da Estação, limítrofe à Fazenda Jequitibá, tinha eu como destino a casa do casal jequitibaense Lula e Juliane, com o qual conversaria para verificar se iniciaria naquele dia meus pernoites nas redondezas e, desse modo, realizar as pesquisas que dariam base ao relatório antropológico da Comunidade de Jequitibá. Após cerca de vinte minutos de automóvel em uma estrada de chão, iniciada nas margens da rodovia asfaltada BA-052, cheguei junto com a equipe do INCRA (que além de mim, contava com um motorista e outro funcionário da autarquia) no Povoado. Na pequena garagem defronte à casa do casal, analisamos as possibilidades de início dos trabalhos técnicos e decidimos que eu ficaria na casa de Lula e Juliane, enquanto os outros dois membros da equipe voltariam para a sede do município de Mundo Novo. Colocada a bagagem no quarto indicado pelos meus anfitriões, feitas as despedidas dos meus colegas de trabalho, Juliane oferece um pequeno banco de madeira para me acomodar no início da garagem e, após varrer a poeira do chão, senta à minha frente exclamando com os olhos arregalados em um tom que sugeria mistério: “Toda essa Fazenda é assombrada!”. Ela, então, me relacionou situações de assombrações pelo território de Jequitibá, como as que decorrem no Mosteiro ou na estrada que liga o Povoado da Estação e Jequitibá, sobre a qual trataremos adiante.

Após essa primeira situação, nos próximos dias, durante deslocamentos para fazer alguma atividade de pesquisa, algum jequitibaense que me acompanhava, geralmente alguém mais à frente do processo de autoatribuição quilombola, acabava tratando das assombrações em Jequitibá durante um diálogo informal. Essas narrativas me surgiram, nestes primeiros momentos, “espontaneamente”. Quero dizer, com isso, que elas não surgiram a partir de uma provocação direta do pesquisador. Não era algo que o pesquisador esperava surgir quando traçou a estratégia de coleta de dados. No entanto, quero dizer também, conforme a utilização das aspas, que a presença do pesquisador, por si só, as instigou.

As narrativas sobre assombrações me surgiram como uma necessidade, daqueles mais envolvidos na demanda pela titulação do território quilombola, de expressá-las ao pesquisador, funcionário do INCRA, responsável pela elaboração do relatório técnico que poderia ajudar em uma futura efetivação de titulação do território quilombola. Eram, neste sentido, algo que comunicava ao *de fora* (o antropólogo), aspecto marcante e específico da Comunidade. Ao mesmo tempo, as ocorrências de assombrações foram apresentadas como um assunto digno do conhecimento do antropólogo. Apareceram como algo acerca do qual o antropólogo, pesquisador do INCRA, deveria se interessar. Eram (e podem vir a ser em outras circunstâncias interacionais e/ou discursivas), por isso, diacríticos, suscitados pelos meus interlocutores, que informavam sobre uma comunidade quilombola. Nesse aspecto, portanto, as assombrações são incorporadas na autoimagem do grupo, para estabelecer contraste com um outro bastante específico, o pesquisador/antropólogo/técnico.

As assombrações, surgidas inesperadamente de narrativas em momento da pesquisa no qual buscava-se compreender a formação da Comunidade e construir a genealogia das famílias, não foram, de início, levadas em consideração como elementos importantes para a Dissertação do Mestrado. Como aspecto que foi sendo amadurecido como relevante durante o curso das disciplinas Mestrado, problematizei entre os jequitibaenses as temáticas das agências das assombrações apenas na minha segunda estadia na região de Jequitibá. Às informações das conversas informais da primeira viagem somaram-se as narrativas surgidas das entrevistas coletivas e individuais, realizadas no segundo período em que lá estive. Nesse segundo momento, então, o pesquisador passou a instigar diretamente as histórias de assombros causados pelas assombrações, narrativas cujo conteúdo causa curiosidade, seriedade ou risos, e prendem atenção do interlocutor. São expostas com satisfação pelos jequitibaenses. Havia um certo prazer em contá-las ao *de fora*, no meio de uma *roda de conversa*, à noite, em uma das casas da vila do território. Durante uma caminhada pela Comunidade, poderia surgir alguém comunicando: “Claudivan, minha mãe quer ter contar umas histórias sobre assombrações”. Diferente de outros assuntos, como o conflito com os cistercienses em torno da permanência das famílias locais no interior da propriedade, não há incômodo em tratar dessas agências de não humanos que perturbam humanos que por ali convivem.

Essas narrativas circulam, também, mais livremente. Não são resultado, nesse caso, da preocupação em marcar diferença (ou contraste político). As agências de assombrações existem, acontecem ou aconteceram, produzem histórias que circulam pela Comunidade e que, com a presença do pesquisador no local, acabaram sendo retiradas desse contexto cotidiano de existência para serem supervalorizadas, diacriticamente reveladas. Assim é que, quando se busca alguma história, um interlocutor pode alertar acerca de determinado fato que ocorreu a um conhecido. Às vezes, um determinado jequitibaense é o que tem a melhor versão sobre a assombração ocorrida a um terceiro, já falecido. Recomenda-se, então, para melhor entendimento do fato, que se converse com ele.

A crença é um fator articulado com as assombrações. Acreditar é uma terminologia usada localmente, e pode ser produto do experienciar um assombro ou de ter conhecimento sobre um próximo que foi assombrado.

O povo dizia “Mário, aqui a Fazenda é mal assombrada”. Aí ele dizia que não existia isso. Aí meu pai [Mário] foi caçar. Na hora que chegou tinha um pé de seriguela aqui na frente da Fazenda [...] Aí disse que veio aquele cavaleiro assim, fez um rapa de junto dele que cobriu ele todo de poeira. Aí desse dia ele acreditou que tinha alguma coisa a mais mesmo na Fazenda. (Márcio, 49 anos, descendente dos Caboclos e dos Mendes)

Acreditar é assumir a perspectiva que elas existem, têm agência, que elas circulam o interior da Fazenda ou estão fixadas em pontos específicos, “estão aí” e agem negativamente: apenas assombram. Essa perspectiva envolve não considerar que as assombrações são um construto mental, criativo ou emocional dos agentes humanos. As assombrações para os jequitibaenses não estão no plano da produção criativa, assim, da cultura, como algo produzido pela mente ou mãos humanas.

Utilizo, aqui, as teorizações de Roy Wagner (2010) para pensar o conceito antropológico de cultura e as agências das assombrações a partir dos jequitibaenses. Segundo esse antropólogo estadunidense, o sentido “sala de ópera” do termo cultura é resultado de uma metaforização do termo cultura associado, originalmente, ao cultivo agrícola. Enquanto este sentido original aponta “um processo de procriação e refinamento progressivo na domesticação de um determinado cultivo”⁵⁰, cultura “sala de ópera” seria um termo aristocrático e elitista que cria “uma imagem de controle,

⁵⁰ *ibid.*, p. 54.

refinamento e ‘domesticação’ do homem por ele mesmo”⁵¹. O entendimento antropológico de cultura é uma espécie de terceira fase do uso do termo, nesse sentido, uma metaforização da metaforização que, segundo Wagner, democratiza a noção aristocrática, de modo que a ideia de domesticação e refinamento humanos passa a ser estendida do indivíduo para o coletivo.

A noção “sala de ópera” de cultura, mais restrita, e a noção mais generalizante do termo (“cultura baiana”, “cultura negra”, “cultura nordestina”), apenas aparentemente não encontram relação entre si. No fundo, elas conservam diversas associações que se ligam a um ideal ocidental de refinamento humano, baseado na produção criativa.

[...] o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de "civilização". Essas conquistas são preservadas (em instituições), ensinadas (em outras instituições) e ampliadas (em instituições de pesquisa) mediante um processo cumulativo de refinamento. Preservamos uma vasta panóplia de ideias, fatos, relíquias, segredos, técnicas, aplicações, fórmulas e documentos como "nossa cultura", a soma de nossas maneiras de fazer as coisas, a soma do "conhecimento" tal como o conhecemos. (*ibid.*, p. 55-56)

A ideia de cultura usada por um antropólogo⁵² para entender os agentes que estuda é, na verdade, uma “muleta”, um apoio, uma projeção de si (que tem como ideal a produção de coisas e técnicas de produção) sobre os sujeitos ou um grupo. É nesse sentido que Wagner afirma que o antropólogo precisa inventar uma cultura para o sujeito que estuda com o objetivo entendê-lo: “Quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a ‘inventa’ generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma ‘coisa’ externa”⁵³.

Se uma percepção ocidental⁵⁴ tenderia a compreender as agências de assombrações como crenças ou representações de uma cultura jequitibaense, os jequitibaenses tendem a percebê-las como algo de Jequitibá, assim, como algo pertencente a um conjunto que engloba o que é do humano – as produções criativas das agências humanas – e também do não humano. As assombrações são

⁵¹ *ibid.*

⁵² Nesses termos, antropólogo seria um agente ocidentalizado.

⁵³ *ibid.*, p. 61.

⁵⁴ Refiro-me como percepção ocidental o paradigma ontológico naturalista, de acordo o descrito por Descola em Descola e Scarso (2016).

existências que podem ser não humanas, que já podem ter sido humanos, ou que podem não ter um estatuto ontológico definido e que, ainda assim, marcam a existência humana, a ponto de serem apresentadas ao pesquisador como uma especificidade identitária. Obviamente, essa perspectiva, como exposto na estória sobre Mário, passa pela crença, podendo haver situações em que jequitibaenses coloquem essa crença em dúvida.

A percepção ocidental tenderia a compreender as agências das assombrações de Jequitibá como elementos culturais porque está dentro de um paradigma ontológico que estabelece uma divisão rígida entre o que é da cultura e o que é da natureza, o que é da sociedade e o que é natural, o que é do espírito (mente) e o que é do corpo (DESCOLA e SCARSO, 2016). Essa percepção não consideraria que as assombrações de Jequitibá teriam experiência interna e, por isso, seriam dotadas de intencionalidades. Na perspectiva jequitibaense dominante, esses não humanos são dotados de agência: eles agridem, fazem barulhos, “levantam poeira” ou, simplesmente, assustam pela sua presença. A explicação elaborada pelos próprios humanos de Jequitibá sobre a razão de ser dessas agências revelam essas intencionalidades. Isso implica que em tal perspectiva, as assombrações têm uma experiência interna, uma subjetividade, assim como na perspectiva ocidental/moderna os humanos têm uma experiência interna que, para citar um exemplo, as plantas não têm.

O conflito existente entre os quilombolas de Jequitibá e os cistercienses encontra relação na abordagem sobre as assombrações. Aos dois grupos correspondem perspectivas diferentes acerca do que são os assombros: se produtos de agências não humanas, dotadas de intencionalidades, para os primeiros, ou se são “invenções” das mentes dos jequitibaenses, para os segundos. Durante meu primeiro encontro com o monge José Bento na casa de Lula e Juliane, na breve conversa que tivemos, contei-lhe sobre o meu interesse em tratar das assombrações que apareceram nas narrativas locais. No dia posterior, durante reunião com cinco integrantes cistercienses da administração no Mosteiro e mais três jequitibaenses a eles aliados no conflito com os quilombolas, percebi que todos os cistercienses presentes já sabiam acerca de tal interesse. Ao citar-lhes as ocorrências de assombrações, os religiosos deram leves risadas. Em outro momento da reunião, enquanto um deles afirmava que minha pesquisa poderia “cair por terra”, um outro

comentou desdenhosamente: “se bem que ele já tá falando sobre fantasma, né...”. A atitude zombeteira desses, seja sobre esse aspecto da minha pesquisa, seja sobre as narrativas das famílias de Jequitibá, revelavam o caráter conflitante das diferentes perspectivas sobre as agências de assombrações.

Nessa mesma reunião, resolvi fazer, novamente, uma rápida explicação sobre o caráter da minha pesquisa, citando as narrativas sobre as assombrações e suas agências. Perguntei aos três jequitibaenses se eles tinham conhecimento sobre um cavaleiro que anda pela noite assombrando as pessoas na Fazenda, e obtive como resposta um tímido balançar de cabeça. Um dos cistercienses se pôs a falar, obstruindo o que poderia ser uma explanação mais detalhada de um dos três membros de Jequitibá:

Claudivan, não quero interromper, mas veja bem: eu cheguei aqui muito calouro em oitenta e três [ano]... oitenta e dois, na verdade... oitenta e um! A primeira vez. E dormi naquele dormitório [inaudível]. Então, tinha um cara muito contador de estória de assombrações, e tal. Aí me encheram a cabeça que aqui tem um Plínio Tude, dono da terra, que ia num cavalo, chocalheira de noite, e que ia mandar [ou matar] todo mundo, não sei o quê... uma serie de mentiras e coisa... eu fiquei assombrado mas nunca na realidade... [nesse momento os outros cistercienses o interrompem]

Para os monges do Mosteiro de Jequitibá, as assombrações podem ser mentiras, invenções. A crença em suas agências (ou a pesquisa que leva em consideração tal crença), por isso, acaba sendo alvo de zombaria e desdém pelos cistercienses. Nessa perspectiva, as assombrações estariam no plano das fantasias humanas. Para os jequitibaenses, as assombrações têm existência própria e intencionalidade. Suas agências provocam reações nos humanos – medo, cuidados, risos, impressões, sustos – produzem narrativas locais que circulam pelos membros da Comunidade e informam a esses os riscos de serem assombrados.

Sendo não humanos (ou algo que já foi humano), seriam as assombrações um componente do natural, assim como é o corpo, as plantas e os animais (não humanos) na perspectiva ocidental? Os jequitibaenses, ao narrar sobre as agências de assombrações, não problematizam sobre o estatuto existencial desses não humanos dentro de uma lógica moderna/ocidental. Se sabe sobre o que eles provocam nos seres humanos: assombros. Sabemos que “acreditar” é assumir a perspectiva de que não são produções humanas. No entanto, as narrativas não buscam localizá-los nos extremos de uma divisão entre natureza e sociedade. Algumas assombrações, como

veremos, são resultado de algo que já foi humano, assim, um ex-humano. Elas se aproximam mais do que Latour (2004; 2019) chama de híbridos, algo que não alcança um estatuto ontológico definido dentro da divisão “natureza x sociedade”.

4.2 Divino, João Grande e alguns encantos

As narrativas sobre as assombrações e suas agências, de acordo com o já afirmado acima, me surgiram durante minha primeira estadia nas adjacências de Jequitibá. Considerá-las como aspecto a ser tratado na Dissertação foi produto de desenvolvimento de reflexão no intervalo entre a primeira e a segunda viagem à Mundo Novo. Antes da segunda viagem, porém, tinha informado a Lula, durante uma visita deste à Salvador para reunião com uma entidade ligada à igreja católica, meu interesse em tratar das assombrações que agem na Fazenda. Encontrei com ele, Juliane e sua pequena filha lasmin na chamada “igreja dos pretos”, no bairro Pelourinho, centro antigo de Salvador, onde acontecia reunião com a citada entidade. Após algumas dezenas de minutos, me desloquei com Lula para um bar na região, onde definimos datas prováveis da minha segunda estadia nas redondezas de Jequitibá e organizamos as atividades que poderiam ser realizadas nesse período, o que incluiria entrevistas que visavam problematizar as agências de assombrações. Nessa mesma conversa, Lula citou pela primeira vez o caso de um jequitibaense falecido chamado Divino⁵⁵, sobre o qual pude ouvir repetidas vezes no meu segundo período em Jequitibá e adjacências.

Divino era um descendente do tronco familiar dos Caboclos que vivia com sua família no *pasto* denominado Fazenda Velha. As narrativas sobre esse homem representam alguém que está fora do padrão de um jequitibaense comum. Uma conversa sobre ele com um grupo moradores de Jequitibá é caracterizada por momentos de alvoroço, pois todos podem ter algo para discorrer sobre esse famoso personagem da Comunidade. Divino falava ter “pacto com o demônio”, parecia *bicho* e se autoatribuia como *Cabelo do cão*. Dizia ver sua mãe no inferno. Em Jequitibá há afirmações que por ele os padres nutriam medo e respeito. Costumava aparecer com um punhal durante as missas de domingo que as autoridades religiosas celebravam na capela do Mosteiro de Jequitibá. Conta-se que uma vez, após ter passado “dois ou três dias” na vila da Fazenda “bebendo cachaça” e sua égua, prenhe e amarrada, não

⁵⁵ Para preservar sua identidade pessoal, o nome real aqui está sendo substituído por um fictício.

ter sido alimentada ou bebido água, acabou cravando seu punhal no animal quando esse, no caminho de volta, provavelmente por faltar-lhe forças, deu-se a estancar com Divino no seu lombo.

Esse famoso personagem das narrativas jequitibaenses faleceu, de acordo com meus interlocutores, em decorrência de complicações causadas pela doença de diabetes, agravadas após receber disparos de espingarda de um dos filhos. Com Divino já falecido, foi a esse mesmo filho que em uma noite, enquanto este estava encostado na parte de fora da casa, observando o cair da chuva, a assombração do pai lhe apareceu, obrigando-o a voltar para dentro assustado. Em outra noite, após os integrantes da família terem feito um dia de trabalho roçando o pasto, quando todos já estavam deitados, ouviu-se barulho de água caindo da torneira da pia da cozinha. Após uma breve discussão sobre quem tinha deixado a torneira aberta, um dos filhos levantou-se para fechá-la, “se embarçou num caixão” no meio do domicílio e soltou gritos. Os outros membros da família acabaram levantando da cama. Sucedeu-se uma forte ventania pela habitação e não houve mais quem conseguisse dormir. Diante do susto, acenderam um pequeno fogaréu dentro da casa para iluminar a escuridão que acompanhava a insônia familiar. Como me disseram alguns jequitibaenses, “no outro dia pegaram os trapos e vieram morar aqui” e estabeleceram-se os membros da família, então, na vila da propriedade, um aglomerado de casas que acomodam hoje todas famílias de Jequitibá que vivem no interior da Fazenda.

A assombração de Divino teria também assustado a mãe de Silvio⁵⁶ (27 anos, descendente da família dos Souza e dos Mendes) em uma noite durante um sono. A esposa de Divino havia reclamado à mãe de Silvio acerca de maus tratos do marido. Esta última, então, recomendou que a primeira terminasse o casamento. Tempo após o falecimento de Divino, enquanto a mãe de Silvio dormia, “o bicho encostou de junto dela”. Ela relaciona, assim, sua recomendação à esposa Divino a tal agência, um tipo de retaliação dada por um fato ocorrido enquanto Divino ainda era vivo. Não só a mãe de Silvio faz esse tipo de associação (ligar a agência de assombrações de Divino aos fatos ocorridos enquanto ele era vivo). As narrativas sobre Divino feitas por outros jequitibaenses abordam seu comportamento excêntrico, agressivo, desviante ou conflituoso em vida, e tendem relacionar tal comportamento com as agências de

⁵⁶ Para preservar sua identidade pessoal, o nome real aqui está sendo substituído por um fictício.

determinada assombração. O aspecto de sua personalidade enquanto um agente humano – maléfico, agressivo – tem continuidade em agência não humana.

É conhecida na Comunidade, também, a narrativa de que João Grande⁵⁷, falecido morador da Comunidade oriundo de uma família que não pertencia a nenhum dos quatro principais troncos familiares de Jequitibá, transformava-se em lobisomem nos períodos de lua cheia. Esse híbrido de humano e não humano no qual João Grande transfigurava-se, costumava se alimentar de crianças pagãs (não batizadas, segundo os jequitibaenses), fezes de cavalo ou filhotes de cachorro, e assustava as pessoas ao ser percebido à noite nos arredores de alguma casa quando, no seu interior, um morador abria-lhe a janela após se escutar estranhos barulhos ou latidos de agitados cachorros. À João Grande também eram atribuídos alguns mistérios como se pode verificar na narrativa contada por Roberto Mendes, na qual o primeiro, através de suas palavras, impediu o funcionamento de uma espingarda, evitando que um companheiro de Roberto Mendes disparasse contra um pássaro:

Um dia a gente estava ali, e Derval: “Vou matar a rolinha!”. Pegou a espingarda. Aí João Grande [disse]: “Deixe a rolinha rapaz! Deixe a bichinha”. Derval disse: “não, eu vou matar”. Aí João Grande: “Não mata a bichinha rapaz! Não mata!”. “Eu vou matar!” [disse Derval]. E eu: “Mata!”. Aí Derval com a espingarda, mirou, mirou, mirou... creco, creco, creco [barulho do gatilho sem conseguir disparar a bala]. Aí ele [João Grande] falou assim: “pela fé de Jesus Cristo e dois irmãozinhos. Mate ele que eu quero ver!”. Aí creco, creco, creco. Aí ele [João Grande]: “pode botar fora [a espingarda] que aí não presta mais pra nada”

Não só a João Grande como também aos membros de sua família eram atribuídos alguns “mistérios”. Conta-se em Jequitibá que eles possuíam o “Livro de *Supriano*”, escritos que continham encantos, magias e poderosas orações para o bem ou para o mal. Através dele se podia aprender a mover-se instantaneamente de uma posição a outra, virar árvore, transmutar-se em parte de um matagal. As pessoas que dominam esses encantos costumam andar vestidos sempre com a mesmas peças de roupa: para meus interlocutores de Jequitibá, como os membros da família de João Grande costumavam assim se trajar, era mais uma prova que eles empreendiam as receitas contidas no “Livro de *Supriano*”. Além de reproduzirem encantos, eles também poderiam ser surpreendidos por fatos misteriosos, como o contado à Juliane por um falecido irmão de João Grande:

⁵⁷ Para preservar sua identidade, atribuí o nome fictício “João Grande”.

Ele contava que pescava aí nesse tanque de Celita aí embaixo. Tinha dia que pegava muito peixe e ia embora logo, e tinha dia que encantava. Jogava anzol de um lado, e nada. Jogava o anzol de outro e nada. Um dia chegou um companheiro, ele não sabia quem era. Aí ele sentou de junto e o anzol dele nada. Disse que o cara só pegando cada umas traíras. “No mesmo lugar que esse cara joga o anzol eu joga o meu também e não pega”. Ele disse que encostou nos pés de junto do cara. Quando o cara jogava o anzol ele ia de junto. O cara saía com uma traírona e o dele nada. Aí ele disse: “vem cá, qual é a tua mesmo que pegou os peixes todos aqui e eu aqui desde cedo não pego nada?”. Aí o cara disse que “hoje não é seu dia não, hoje é do ‘lá ele’”, levantou e foi embora, e disse que não levou nada.

Outras pessoas da localidade tiveram ou têm uma versão do “Livro de Supriano” e, igualmente, poderiam empreender encantos. Conta-se de um senhor velho, magro, alto e moreno que morava na Estação, “*cheio de mistérios*”, também possuidor desses escritos. Este, ao passar uma cobra pela sua frente, tinha a capacidade de a fazer entrar em seu chapéu e, enrolada neste, a levar para onde queria. Era no corredor entre a casa da avó de Juliane e desse senhor que o irmão de Juliane, sempre que chegava de uma caça nas matas locais, recebia ajuda de um homem estranho que o esperava para atravessar a cerca.

Outras pessoas conheciam alguns encantos do “Livro de *Supriano*” ou até encantos que não necessariamente estavam contidos nesse livro. Os jequitibaenses poderiam ouvir, quando criança, de algum parente ou conhecido já adulto que dizia ter certas sabedorias acerca de encantos que, contudo, não poderiam ser repassados às crianças ou jovens. Ensinar determinadas coisas a “menino novo” seria perigoso, pois esses poderiam fazer alguma “bestagem”, algo não conveniente.

4.3 Tempo e espaços: a noite, a Fazenda Velha, galpões, pau d’alho e o Mosteiro

O fator tempo (os diferentes turnos diários) é um elemento que acrescenta ou reduz a intensidade dos assombros. O turno da noite, por exemplo, contribui para essas agências de assombrações e sensações de medo dos humanos locais. Tais agências acabaram ficando menos intensas com a chegada da energia elétrica e a consequente iluminação de trechos da vila onde, em tempos atrás, só se trafegava correndo. As crianças que ficavam brincando na casa de um vizinho até o cair da noite, só voltavam para suas casas em uma correria causada pelo medo de serem assombradas. Durante muito tempo, a iluminação na vila foi sustentada por um

gerador que parava de funcionar às nove horas da noite. Dez minutos antes do gerador ser desligado, tocava-se uma sirene que avisava aos moradores que as luzes seriam apagadas em uma dezena de minutos, o que alertava aqueles que estavam fora de suas residências sobre a possibilidade de ficarem no breu e, por isso, serem assombrados.

Existiu, contudo, uma pessoa em Jequitibá que não tinha medo em ser assombrada na escuridão da noite. O nome dela era Noninha, descendente dos Caboclos. Conta-se que Noninha fazia pescarias noturnas pelo território, sozinha, com um candeeiro em mãos, “e não tinha medo de nada”, como me afirmou o jequitibaense Adenis. Nenhum homem teria a sua coragem e nada a assombrava. Para Márcio, seu neto, “ela era índia”, e por isso seria destemida e inabalável.

Há agências de assombrações por todo o território da Fazenda. Existem, porém, locais mais “estratégicos”. O próprio pasto da Fazenda Velha é uma localidade do território de Jequitibá assombrada, onde se escutam barulhos incomuns, além dos casos ocorridos à família de Divino. Como já exposto no capítulo 2, a Fazenda Velha é um *pasto* que abrigava água em abundância e onde ainda se pode encontrar lagoa com peixes que eventualmente atraí os jequitibaenses para pesca. Sobre este local, Elizete afirmou: “Mas aí pra cima ainda dá medo. Aí pra Fazenda Velha não me dê dinheiro que eu não vou lá pegar nenhuma piaba”. Roberto Mendes me narrou a seguinte estória:

Teve um caso aí na Fazenda Velha com o Elias, que é avô de Alaíde. Eu morava aí, mas ele aí. Só que hoje ele mora no Povoado da Estação. Ele estava aí pescando um tempo atrás, num tanque aqui na Fazenda Velha, chamado Lagoa. Aí ele tava pescando sozinho. Ele estava dizendo que ouviu a zoadá de um carro. Só que nesse tempo não tinha mais ninguém morando aí pra cima. Ele disse que estava pescando na beira da água, e a zoadá do carro, e ele disse que nada de o carro passar lá, e veio essa zoadá e até hoje ele espera, e nada do carro. Aí disse que estava sozinho, e disse que “eu vou me embora”. E chegou em casa me contando. E disse que tinha pegado só um peixe, um pilaque grandão... de noite. Aí disse que nada desse carro chegar, ele sozinho e não morava mais morador aí pra cima e ele disse: “esse carro vem fazer o quê aqui uma hora dessa?”. E nada desse carro aparecer, só a zoadá. Aí disse que pegou o caminho, veio embora e volta e meia olhava pra trás, e não via nada. Eu sei que ele chegou em casa, não chegou totalmente assombrado, mas chegou meio assustado, me contando esse caso. Disse que não viu carro nenhum, só a zoadá.

Em determinado espaço da vila de Jequitibá há um conjunto de galpões que, durante o período no qual os negócios da Fazenda eram mais prósperos e incluíam diversos setores produtivos, eram utilizados pelos cistercienses para atividades como mecânica e marcenaria. Com a retração econômica na propriedade, causada pela seca ocorrida entre final da década de 1980 e início da década de 1990, esses galpões passaram a ter pouca utilização. Um dos galpões de marcenaria, por exemplo, hoje é arrendado para um morador de Jequitibá que não possui parentesco com as famílias cujas diferentes gerações lá habitam desde, pelo menos, início do século XX. Esse espaço próximo aos galpões é um dos locais onde já houve bastante agências de assombrações, reduzidas devido à chegada dos postes de energia elétrica que iluminam a localidade:

Figura 18 - Faixada frontal de galpões da Fazenda Jequitibá



Figura 19 - Fundo de galpões da Fazenda Jequitibá



Esses... esse galpão aí da serraria tudo eram mal assombrados. Não existia aqueles caminho lá não. O caminho era aqui. Se fosse pra passar ali, passava ali, só passava correndo. Um dia Zacarias quase morre ali, a gente atravessou, um pau na cabeça... [risos] O caminho tinha que passar por debaixo de uma cobertura, era escuro, só passava correndo. (Adenis, 59 anos)

Essa fala de Adenis, oriunda de uma entrevista coletiva, foi complementada por confirmações dos outros participantes. Esses concordavam que atravessar um ponto a outro da vila, até dado momento, exigia passar por entre os galpões, em um trecho mais escuro onde eventualmente há agências de assombrações. Como consequência, por ali só se passava correndo.

Um dos principais pontos de agências de assombrações é onde está localizada a árvore pau d'alho, na margem direita da estrada que corta o território de Jequitibá e liga o povoado da Estação ao município de Ruy Barbosa. A pessoa que passa pelo local, de motocicleta, bicicleta ou simplesmente a pé, pode ser assombrada recebendo tapas na nuca, uma "*mãozada na boca do ouvido*" ou sentir um calor que surge subitamente em meio ao tempo frio. Binha (um jequitibaense de 49 anos) conta que quando mais jovem, por volta dos seus 20 anos de idade, costumava ir ao Povoado da Estação para "caçar" um namoro. Quando lá conseguiu uma namorada, suas visitas ao Povoado passaram a ser mais longas, durando até "tarde da noite". Em uma

dessas noites, Binha resolveu voltar mais cedo para Jequitibá para assistir um jogo de futebol na televisão. Eram, aproximadamente, vinte uma horas e meia quando, saído da Estação de bicicleta, na região do pau d’alho, sentiu uma mão gelada dar-lhe um tapa em um dos ouvidos. Parou a bicicleta para verificar se por ali havia alguém. Nada viu. De repente, ouviu sons de pisadas de botas vindos de sua frente. Resolveu, por isso, voltar para casa empurrando a bicicleta enquanto ouvia os passos à sua frente, que logo findariam um pouco adiante do pau d’alho, como se tivessem entrado na mata lateral da estrada.

Lula afirma que algumas pessoas já ouviram crianças chorando próximas ao pau d’alho sem, contudo, avistá-las. Seu pai, o falecido Aurelino, já teria visto a claridade de uma vela acesa junto com um choro de criança no local. Em Jequitibá circula a estória que uma noite Aurelino, voltando da casinha de farinha, onde tinha passado o dia beneficiando mandioca, viu na região do pau d’alho um vulto escuro em formato de um jegue. Ele e o filho que o acompanhava ficaram assombrados com o “bicho” que os arroteava, apesar dos gritos de censura de Aurelino à assombração. Essa só veio a desaparecer quando aquele lhe gritou: “Vá pro inferno!”.

Figura 20 - Pau d'alho de Jequitibá



A área que circunda Mosteiro é também um local onde algumas narrativas indicam sucederem assombros. Vimos que Roberto Mendes foi assombrado por uma resplandescência que surgiu vinda do Mosteiro, em direção à estrada que liga à estação. Dona Diva⁵⁸ me contou uma situação pela qual passou, também no local do estabelecimento religioso. Duas mulheres, não se sabe bem a idade, não possuíam afeição entre si, eram “de mal” uma com a outra. Quando uma delas morreu, a antagonista se apropriou de suas vestimentas – “tudo boas” – aproveitando o fato de que morava com seu irmão. Após esse transcorrido, em um certo dia, Dona Diva, junto com a moça em questão, deveria pegar uma *garrafada*⁵⁹ de babosa na casa de um morador da Comunidade. As duas discordaram sobre qual caminho percorrer: enquanto a primeira preferia uma determinada rota, sua companheira, alegando possíveis assombros desse trajeto, sugeriu um caminho que passava pela localização do prédio dos religiosos. Mesmo mostrando-se destemida, Dona Diva cedeu à insistência da moça. Seguindo por esse caminho, as duas deveriam passar rente ao cemitério que compõe o complexo do Mosteiro. Estancaram justamente nesse ponto. A companheira comentou: “agora não vou passar pelo cemitério não, vou esperar o padre me levar”. Dona Diva insistiu para continuarem o trajeto a pé e, diante da negativa da amiga, retrucou: “oxi, é bom que a gente encontre [fulana] aí, tu com a roupa dela!”. “Tu é doída, eu tenho fé em Deus!”, rebateu a companheira. Nesse momento, rodeada em uma luz azul, apareceu a assombração da falecida, cujas apreciadas roupas a inimiga havia se assenhorado. No ouvido de Dona Diva a amiga, demasiadamente espantada, cochichava: “Vamos rezar Diva, vamos rezar! Reze o Pai Nosso!”. Podia-se sentir o calor da assombração, que passava próxima aos corpos das mulheres. Desaparecida a assombração e tendo que voltar para casa, as amigas resolveram tomar outro caminho. Foram avisadas pelo preparador da *garrafada*: “Vocês não olhem pra trás! Se olhar para trás verão ela! Vai direto!”.

4.4 Assombrações: explicações, cristianismo e relações diaspóricas

Na estrada larga e encascalhada, margeada de possíveis verdes de matas e pastos, alguns humanos ao transitarem pelo ponto do pau d’alho podem sentir suas pernas esquentarem de repente no frio da noite, outros podem sentir suas pernas esfriarem quando por lá trafegam. Já no prédio onde hoje funciona a Escola Técnica

⁵⁸ Para preservar a identidade da narradora, atribuí esse nome fictício.

⁵⁹ Remédio, similar ao xarope, feito com plantas da localidade.

Família Agrícola Divina Pastora, são os sons “estranhos”, tão quanto “aparições”, que assustam os humanos. Esse prédio foi erguido, inicialmente, para servir de abrigo aos primeiros cistercienses. Existe uma narrativa local na qual é contado que durante sua construção foi enterrado um caldeirão com dinheiro dentro e, por isso, as agências de assombrações na escola.

Ângela, 35 anos, uma descendente do tronco familiar dos Mendes que trabalha na Escola Técnica, conta que um dia, enquanto lá dormia, ouviu sapateados ao lado de sua cama no meio da noite. Levantou para verificar se haveria alguém próximo. Ao confirmar que por ali não tinha nenhum ser humano, sabendo que os estudantes, por medo, não se avizinhavam pelo quarto, pôs-se a rezar e o temor cessou. Agências como essas, segundo Ângela, ocorrem com mais intensidade na quaresma. Elizete, que também já trabalhou na Escola, me narrou um caso pelo qual passou:

Uma vez uma menina passou mal [...] e aí quando eu levantei para fazer um chá pra ela... eu e ela, nós duas, atravessou um porco de ouro nessa, nessa cozinha, de fora pra cozinha, que eu gritei: “Pega, Deise!”. Assim, da porta da rua pra cozinha, aquele porco de fogo. [...] A gente só se arrepiou, não ficamos com medo. Eu só disse: “Deus é mais!”.

Figura 21 – Prédio da Escola Técnica em Jequitibá



Havia ainda no interior da Escola um porão que arrepiava os pelos dos estudantes que dele se aproximavam, os assustando. Quando o tio de Roberto Mendes morou no prédio da Escola, vedava o acesso ao porão. Era um lugar “misterioso”. No local onde ficava esta parte da casa acabou sendo feita a construção, um “puxadinho”, com objetivo de adaptar melhor o prédio à função de abrigar uma escola. Essa obra acabou rendendo estórias: “eu sei que quando os meninos foram fazer essa obra aí do puxadinho, deu trabalho pra levantar” conta Elizete, afirmando que os participantes da construção contavam que viam assombrações, jegue ou gente de preto. Roberto chegou a ver, no escuro, uma luz em um dos quartos, quando o prédio servia de abrigo à família do tio.

Resplandecências ocorrem em outros pontos do território. Conta-se que há um tempo atrás, um senhor chamado Seu Elias, que tinha por função na Fazenda quebrar pedras, um dia praticava sua atividade em uma das matas que circundam a vila de Jequitibá. Foi de uma martelada, entre muitas que empregava nas pedras, que abruptamente lhe apareceu uma traíra brilhante. Esses elementos luminosos, que podem surgir como chamas ou em forma de animais (porco, peixe), ganham explicações em algumas narrativas. O que seriam eles? Segundo uma narrativa antiga que circula em Jequitibá, esses elementos seriam ouro há muito tempo “fugido” do local onde teria sido escondido nas terras de Jequitibá. Veremos que essa narrativa sobre ouro tem uma coerência explicativa quando relacionada a uma das mais recorrentes agências de assombrações do território jequitibaense: o cavaleiro.

O cavaleiro vagueia pela noite por todo o território de Jequitibá. Provoca barulhos em cancelas. Do seu cavalo se pode ouvir o som dos galopes ou sentir a poeira que levanta repentinamente quando rapidamente passa. Qual a razão da existência das agências desse cavaleiro? Circula entre os jequitibaenses a narrativa que o cavaleiro seria Plínio Tude e sua assombração em tal forma estaria relacionada a sua riqueza e suas ações em vida. Assim é que podemos ouvir falar que o Coronel Plínio Tude “trabalhava com o não sei o que diga”, ou que tinha o abastado fazendeiro um “pacto com o demônio” através do qual conseguira acumular poder e dinheiro, o que teria originado as assombrações locais, como me repetiram jequitibaenses numa roda de conversa pela noite na vila da propriedade.

Há uma antiga narrativa, transmitida pelos “mais idosos”, na qual conta-se que após a morte do Coronel, numa tentativa de enganar o diabo que certamente viria

para arrebatá-lo, foi colocado no caixão, em lugar do seu corpo, um tronco de bananeira. Contava-se também, numa narrativa que parece complementar a anterior, que seu corpo acabou sendo enterrado num pasto de Jequitibá, e um boi o teria engolido. Pode-se ouvir dizer que, mesmo assim, ele acabou sendo arrebatado pelo diabo, ou pelo “boi preto”, que era na verdade “o cão”. O cavaleiro que assombra os humanos de Jequitibá pela noite seria, por isso, Plínio Tude. Algumas agências de assombração não necessariamente associadas ao cavaleiro podem ser também associadas a Plínio Tude, como em outro caso ocorrido a Elizete na Escola Técnica, que quando lá dormia, ouviu junto com outros presentes sons de flauta: “Pensei logo que era Plínio pra chamar os meninos”, me afirmou ela.

As explicações para a existência tanto das resplandecências quanto das agências da assombração de Plínio Tude acabam gerando uma coerência entre si. Como afirmado acima, essas resplandecências (luzes, chamas, animais brilhantes) seriam ouro. Isso me foi dito quando problematizei essas agências em uma entrevista coletiva. Localmente se conta com a possibilidade, e dúvida, de que Plínio Tude em forma de cavaleiro ou não, vive a andar atrás desse metal precioso que poderia estar enterrado em algum lugar. O problema é que “ouro quando é enterrado no chão, não fica onde esconde”, daí, “com muito tempo o ouro fugiu daqui [de onde foi enterrado], mudou”, como afirmam Roberto Mendes e Lula, respectivamente.

Em certas narrativas e explicações, as agências de assombrações estão, de algum modo, relacionadas ao catolicismo e suas simbologias. Algumas delas citam personagem bíblico: “diabo” ou “demônio”. Uma das explicações sobre as agências não humanas no pau d’alho também carregam referências cristãs: ali, conta-se, antigamente eram jogados corpos de pagãos falecidos que, por não serem batizados no catolicismo, acabaram constituindo-se em agências que assombram o local. A esse mesmo fato é atribuído o mal cheiro que era sentido ao se tráfegar por ali. A explicação sobre a razão da chegada dos *padres* não apenas reforça a relação com o catolicismo, como também o aspecto negativo das assombrações: desde antes da chegada dos *padres* seria a Fazenda Jequitibá assombrada, então, umas das funções destes ao chegar na localidade era diminuir as assombrações e, para isso, rezava-se bastante às cinco e seis horas da manhã, “vinte para meio dia”, “vinte para seis da tarde” e sete e quarenta da noite. A reza, ou a utilização de expressões que evoquem um agência religiosa, é um meio buscado pelos próprios jequitibaenses para fazer cessar

momentaneamente uma assombração. Assim procedeu o amigo de Roberto Mendes, ao exclamar “Crê em Deus Padre!” para fazer sumir uma resplandescência, como descrito na narrativa do início deste capítulo. Rezar foi a conduta de Ângela, ao ser assombrada no prédio da Escola Agrícola. Essa também foi a sugestão da amiga de Dona Diva, ao ser amedrontada pelo assombração de sua falecida inimiga.

Em parte do que é contado sobre as agências das assombrações, não encontramos pistas de elementos que façam uma ligação destas com a escravidão e a presença africana e de seus descendentes na região. Como escrito acima, é mais evidente a relação dessas agências de não humanos com a simbologia cristã. Tal fato me fez pensar, inicialmente, na ausência da relação entre diáspora negra e assombrações. Isso, conseqüentemente, conduzia à conclusão de que as agências de assombrações, quando me foram destacadas para pelas lideranças quilombolas, se diferenciavam dos elementos diacríticos tratados no terceiro capítulo por não estarem inseridas dentro de uma imaginação sobre a África ou sobre qualquer referência à experiência negra no Brasil. Seriam, portanto, diacríticos não diaspóricos.

Algumas narrativas, todavia, acabaram provando o contrário quando se busca uma explicação acerca da origem dos assombros no pau d’alho e das resplandescências. Sobre essas últimas, além de serem atribuídas ao ouro do qual o cavaleiro vive a procurar, seria também concernentes às ações realizadas por negros escravizados durante a vigência do escravagismo no Brasil. As resplandecências estariam, neste sentido, relacionadas ao ouro oriundo do trabalho de garimpo executado por negros escravizados. Como esses não podiam vender as pepitas que possuíam, já que poderiam ser acusados de roubo, elas teriam sido enterradas. Já no pau d’alho, a explicação para as agências das assombrações ocorridas residiriam nos corpos falecidos de negros escravizados que eram ali jogados. A própria narrativa que liga os assombros do pau d’alho aos corpos de pagãos mortos, para alguns jequitibaenses, não exclui aquela que faz a relação entre escravidão e assombrações no pau d’alho: já que os escravos não eram batizados, seriam eles os pagãos. Assim colocadas, as assombrações ganham o aspecto de serem narradas em termos de negritude.

O ouro, aqui englobado nesse grupo que nomeio como resplandescências, é um elemento corriqueiro nas narrativas de assombros ou de agências assombrosas. Além das aqui relatadas, como o do porco de ouro contado por Elizete, o ouro

relacionado ao cavaleiro, Dona Cida me narrou um caso em que viu um gato de ouro após fechar uma cancela dentro de uma mata da Fazenda. Assombrada, ela teria voltado para sua casa correndo, enquanto o gato pulava atrás dela. Símbolo de riqueza, ou sendo a riqueza em si, em todas as narrativas em que aparece o ouro é ligado à assombração, assim, ao elemento negativo, que se combate recorrendo aos agenciamentos religiosos que protegem de males (rezas ou certas expressões).

Taussig (2010) já havia mostrado como camponeses da América do Sul (Colômbia e Bolívia, especificamente), nos anos da década de 1970, relacionavam elementos de riqueza, nesse caso, a mercadoria, ao diabo, símbolo maior do mau bíblico. As histórias de pacto com o diabo na Colômbia por ele ouvidas, inclusive, contavam que aqueles que ousavam se envolver neste, ao ficarem muito ricos, só poderiam comprar produtos de luxo, mercadorias na forma de bens não produtivos. Tenderiam a definir bens produtivos como animais de criação ou terra, adquiridos após o pacto com o diabo. Certamente existem diferenças entre as narrativas coletadas por Taussig e as de Jequitibá. O pacto com o diabo que Plínio Tude teria feito, segundo as narrativas locais, o teria deixado rico e dono de vastas terras, voltadas para a produção (de gado ou cacau). A grande semelhança contida nessas histórias oriundas de diferentes localizações geográficas, é a relação entre o mau (representado pelo pacto com diabo ou pelas assombrações) e a riqueza (ouro, produtos industrializados, terra). No caso das narrativas colombianas tratadas por Taussig, a riqueza enquanto produção de mercadorias como bens supérfluos.

Os casos tratados por Michael Taussig, nos conduzem a algumas sugestões sobre as narrativas de pacto com diabo do Coronel Plínio Tude. No entanto, enquanto sugestões, não há como inferir que é exatamente disso que se trata. Por exemplo, o antropólogo australiano mostra como os camponeses colombianos poderiam associar pacto com diabo e infertilidade, ou riqueza e infertilidade. Ele relata como jovens camponeses, atraídos por novos modos de produção no campo, voltados para atender um mercado amplo, que exigia maior maquinário e redução de diversidade produtiva, acabavam atingidos por algumas dificuldades produtivas como pragas, inundações, terras tostadas pelo sol e cada vez mais inférteis. No caso de Jequitibá, poderíamos fazer um paralelo sobre como o fato de Plínio Tude não ter tido filhos biológicos com sua esposa pode ter contribuído para as narrativas sobre pacto com diabo. Ou como a infertilidade do casal pode ser justificada através das narrativas sobre pacto com o

diabo. Não poderia ser, ainda, a grande seca que praticamente dizimou os negócios da Fazenda Jequitibá conduzidos pelos cistercienses, relacionada com um mal/mau de origem? Apenas nesse sentido, especulativamente, poderíamos empreender para nas narrativas de Jequitibá o mesmo tipo de relação que os camponeses tratados por Taussig faziam entre riqueza, mau e infertilidade.

A origem de parte das agências de assombrações, pode-se ver, ganha sentido para os jequitibaenses a partir da história da Fazenda Jequitibá e da abundância das posses do seu antigo proprietário, o Coronel Plínio Tude. O sentido dessas origens também pode ser encontrado na utilização de mão de obra escrava em certo passado, que de fato ocorreu na região do município de Mundo Novo, de acordo com o que foi demonstrado no primeiro capítulo. No caso das agências que guardam relação com Divino, a explicação para suas existências se encontram mais nos aspectos da personalidade (agressiva, rude, maligna, desviante, excêntrica) e nas ações (maus-tratos aos parentes e ao seu animal) em vida desse famoso personagem da história e das estórias jequitibaenses. Já sobre os encantos, as narrativas sugerem que eles têm origem diversa das assombrações: advém de saberes, que podem ser apreendidos através de escritos como os do “Livro de Supriano”, que alguns humanos dominam.

Como já aqui mencionado, a chegada dos postes de energia elétrica e, conseqüentemente, da televisão e tecnologias de comunicação subsequentes, fizeram diminuir a intensidade das agências de assombrações em Jequitibá, de acordo com o observado por meus interlocutores. Poderíamos, complementando-os, questionar se uma percepção mais ocidentalizada sobre o mundo, que traz consigo o primado da racionalidade técnica, também não é, do mesmo modo, fator de desencantamento, assim, fator do declínio das agências de assombrações e dos saberes que agenciam encantamentos. Nesse sentido, teríamos que evocar Max Weber, apontando para o processo de desencantamento do mundo pelo domínio do cálculo, pela “racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia orientada cientificamente” (WEBER, 1982, p. 165).

Se o caminho da nossa avaliação acerca de outras ontologias em Jequitibá, além das humanas ou naturais, é esse (do desencantamento), Bruno Latour discordaria de nós. Ele qualifica este tipo de conclusão como arrogância do pensamento ocidental, ou como desespero e autopunição da versão pós-moderna

desse pensamento. Se essas agências de assombrações que não encontram definição ontológica dentro da divisão rígida entre cultura e natureza (e por isso, por sua hibridez, encantam o “mundo” jequitibaense), estão sendo minoradas pela chegada da energia elétrica, em contrapartida, a energia elétrica permanente possibilitou a proliferação de diferentes não humanos que, outrossim, não podem ser definidos ontologicamente a partir da divisão natureza/cultura: televisão, aparelhos celular ou utensílios domésticos, todos potenciais produtores de agências.

Jamais deixamos de construir nossos coletivos com materiais misturados aos pobres humanos e aos humildes não humanos. Como poderíamos desencantar o mundo, se nossos laboratórios e fábricas criam a cada dia centenas de híbridos, ainda mais estranhos que os anteriores, para povoá-lo? (LATOURE, 2019, P. 144).

Meio objetos, meio sujeitos, esses outros seres híbridos, produzidos em fábricas ou laboratórios, para Latour, continuam encantando o mundo. Assim como as assombrações de Jequitibá, esses novos encantados também engendram reações nos humanos, ainda que nem sempre medo ou susto. Para além disso, e para o que mais nos interessa, as assombrações podem acabar por ser colocadas como um diacrítico, em Jequitibá. Desse modo foram para mim apresentadas, em certas narrativas: como algo que marca e especifica a Comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos em Jequitibá uma luta pela terra que levou parte dos seus membros a identificar-se enquanto quilombolas que, por consequência, levou esses a um processo de positivação da negritude. Demandar do Estado reconhecimento de certa territorialidade das famílias locais, fez com que determinados membros da Comunidade mergulhassem em uma espécie de autoanálise enquanto um coletivo, ressignificando aspectos de sua origem, de práticas que acontecem anualmente em Jequitibá durante várias gerações, das características fenotípicas negras e dos agenciamentos de não humanos, como as assombrações. Esses elementos, no processo de identificar-se enquanto quilombolas, ou melhor, no processo de autoatribuição étnica possível após uma autoatribuição categórica, foram sendo colocados em outro patamar de importância para os quilombolas. Talvez, para esses, tais elementos já não sejam eles mesmos, quando temos em mente o modo como eram significados em tempos anteriores a identificação étnico-quilombola.

Consideramos que a autoatribuição étnica tem uma dimensão político-estratégica, de pertinência na luta pela terra. Contudo, para o caso de Jequitibá, e possivelmente para muitas comunidades brasileiras quilombolas, isso não implica, de modo algum, que esse grupo não guarde uma ligação real com processos históricos concretos de grupos que foram marginalizados do acesso à terra em função da cor da pele, o que se imbrica também com a questão da origem. Há etnização entre membros de Jequitibá porque há luta pela terra. Há luta pela terra porque não há legitimação de uma ocupação e usos de determinados espaços que remetem a quase um século. Por isso, há luta pela terra porque há exclusão de determinado grupo do acesso a terra.

Relacionamos essa exclusão ao processo histórico de colonização de terras brasileiras através da grande monocultura escravagista. No pós-abolição, esse processo deixa uma pesada herança na zona rural: os que até pouco tempo atrás eram escravos, e seus descendentes, contam com possibilidades bastante estreitas de acesso a terra. Apesar de algumas pequenas ocupações em sesmarias nos interstícios de latifúndios, que eventualmente poderiam ser expropriadas com avanços de grandes propriedades, para o negro/negra na zona rural da Bahia a possibilidade dominante de vida foi tornar-se morador/agregado em grandes fazendas.

Nesse sentido, Jequitibá é uma Comunidade formada por descendentes de agregados/moradores e por antigos agregados/moradores da Fazenda Jequitibá que, em maioria, habitam no interior do imóvel. O município de Mundo Novo, onde está localizada, tem sua gênese na apropriação de terras de antiga sesmaria por exploradores que, buscando boas condições de plantio e criação de gado, cercaram áreas e abriram grandes fazendas. Encontramos em Jequitibá duas narrativas sobre origem familiar – vinda do tronco familiar dos Mendes e do tronco familiar dos Damascenos – que de modo quase mítico, remetem essa origem a índios ou negros que tiveram ocupações invadidas, cujos membros foram capturados “a dente de cachorro”. Não é difícil inferir que os “cercamentos” de terra que deram origem ao município de Mundo Novo, poderiam ter-se chocado com ocupações indígenas, negras ou mestiças – para Lula, liderança quilombola em Jequitibá, o tronco familiar jequitibaense dos Caboclos seria, justamente, resultado dessa mistura entre negros e índios.

De fato, a configuração que tínhamos na Fazenda Jequitibá, no início do século XX, é: estando em mãos do filho de um homem que buscava comprar escravos, na segunda metade do século XIX, em região que circunda o município de Mundo Novo, a Fazenda de criação de gado tinha os ascendentes das atuais famílias como agregados/moradores. Após a morte do seu dono, o Coronel Plínio Tude, o imóvel e seus negócios fica sob às ordens da Fundação Divina Pastora, ainda na primeira metade do século XX, dirigida por padres e monges da ordem católica cistercienses. Esses, sob condições testamentais impostas pelo Coronel e sua esposa, mantém então as famílias agregadas.

O que podemos chamar de primeiro conflito de terras em Jequitibá, ocorre quando é abalado o equilíbrio assimétrico fundamentado na relação de moradia, na qual de um lado tínhamos os cistercienses administradores da Fazenda, e do outro os agregados. Fundado na troca, o principal objeto em jogo nesta relação é a moradia no interior do imóvel (mas que também poderia incluir outros tipos de favores) disponibilizada pelos administradores, que tem como contraprestação o trabalho remunerado realizado com afinco e disponibilização de mão de obra familiar. Esses *status quo* desmorona quando, na década de 1990, em decorrência de uma forte estiagem, os negócios da Fazenda, sustentados na bovinocultura, entram em crise e os cistercienses buscam retirar as famílias do perímetro do imóvel.

Na iminência da saída dos agregados, os elementos envolvidos na reciprocidade assimétrica – terra, casa, tempo de trabalho – por ambos os lados, acabam sendo contabilizados para a formatação de um acordo. Se hoje a categoria “quilombolas” é utilizada, e tem peso estratégico na luta pela terra, naquele momento a categoria “trabalhador rural” foi a qual os jequitibaenses valeram-se para reclamar direitos trabalhistas e, mediante a intervenção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, barganhar a permanência nas casas no interior do imóvel. Em um primeiro momento, a ruptura com a dominação tradicional (WEBER, 1982) é feita reclamando a modernização das relações trabalhistas, quando os jequitibaenses assumem a identidade moderna de trabalhador, atribuída de proteções impessoais na forma de direitos inscritos pelo Estado. O processo de identificação étnica, como um segundo momento, marca a passagem em Jequitibá para a concepção da identificação do sujeito pós-moderno (HALL, 2019) – variável, móvel, múltipla, não resolvida, fragmentada.

A demanda, liderada por uma nova geração de jequitibaenses, por reforma agrária na Fazenda a partir da década de 2000, e posterior desdobramento em luta pela terra via política pública de titulação de territórios quilombolas, expõe que a questão da terra em Jequitibá não esteve e não está bem resolvida. A autoatribuição do rótulo “quilombola”, contudo, tem um duplo efeito: além de revelar e procurar resolver questão da terra, ela engendra entre aqueles assim identificados um processo de etnização, em níveis variados em cada um dos envolvidos. Isso não se dá sem a interação com agentes externos, como educadores, movimento social e universidade.

Em Jequitibá, a “cultura” é um importante sustentáculo da autoatribuição étnica. Isso quer dizer que os agentes envolvidos nesse processo, elencam alguns elementos da existência local como ligados a uma dupla origem: aos que foram escravizados no Brasil durante o passado escravagista, e a África. Assim, o caruru, os batuques, os conhecimentos sobre ervas medicinais, as chulas, a capoeira, as rezas são elementos destacados da existência local para marcar a identidade étnica, destarte, elementos que ligam os jequitibaenses a uma origem na escravidão e na África. Portanto, são esses elementos culturais elencados pelos próprios agentes como formadores do “ser quilombola”. São eles que possibilitam determinados jequitibaenses a ver Jequitibá como integrante da Comunidade Quilombola. Os diacríticos, nesse caso,

são essas produções humanas supersignificadas pelos agora identificados quilombolas, para informar sobre a especificidade étnica de um grupo.

Entretanto, não só as produções humanas locais são utilizadas como demarcadores étnicos-quilombola. O corpo, entendido como corpo negro, e as assombrações da Fazenda Jequitibá também são elencadas como componente desse étnico. Isso nos leva a incrementar a noção sobre os diacríticos encontrada em Barth (2011): não apenas os elementos culturais podem ser considerados como marcadores étnicos. O que escapa ao plano específico dos construtos humanos, ou aquilo que não encontra definição ontológica exata dentro da definição rígida entre natureza e cultura, podem desenvolver-se em diacríticos.

Os diacríticos possibilitam aos jequitibaenses formatarem esse “ser quilombola”, a integrar os jequitibaenses a essa comunidade imaginada que são os remanescentes de quilombos. Eles formam essa “argamassa” com a qual se constrói uma imaginação sobre um povo, que se concretiza nos corpos. O corpo, portanto, é um componente dessa imaginação, e um meio através do qual a imaginação pode ser concretizada, pelos utensílios que nele são depositados, pelas produções sobre ele e pela ideia que se constrói sobre ele.

Por isso, o processo de etnização, de autoatribuição étnica, pelo menos entre alguns jequitibaenses, não pode ser considerado um processo superficial. Ainda que tenha inicialmente um objetivo pragmático a partir da autoatribuição ao rótulo “quilombola”, ela pode engendrar um processo profundo de percepção sobre si e de problematização da realidade enquanto um discurso ou, se não quisermos reduzir a realidade ao discurso, em sua dimensão discursiva. Se trata disso a afirmação da negritude entre alguns jequitibaenses – ainda que nem sempre verbalizada com sofisticação – preenchida de posituação das características fenotípicas negras.

À luta que continha, especificamente, uma demanda material, a terra, somou-se a luta por reconhecimento (HONNETH, 2009; TAYLOR, 1994). Em outras palavras, a luta por um meio de produção, elemento de riqueza, empurrou os jequitibaenses também para luta pela atribuição de uma identidade positiva, geradora de respeito. A luta quilombola, pois, contém demandas materiais e morais. Enfrenta dois problemas postos para a população negra no campo, germinados na construção do Brasil

enquanto sociedade e Estado colonial, pós-colonial e escravagista: o acesso à terra ou sua legitimação, e o estigma social.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. **Os quilombos e as novas etnias**. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-82.

ALMEIDA, L. A. S. **“Como uma flor agreste”: ferrovias, campo e cidade no interior da Bahia (1923-1937)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Salvador, p. 139. 2014.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUTI, J. M. **Etnicidade**. In: FURTADO, C. A.; SANSONE, L. (Org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 199-213.

ARRUTI, J. M. **Quilombos**. In: PINHO, O.; SANSONE, L. (Org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador/Brasília: EDUFBA/ABA, 2008. p. 315-392.

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

BARTH, F. **Etnicidade e o conceito de cultura**. *Antropolítica*. Niterói, nº. 19, p. 15-30, 2005.

BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011. p. 185-250.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 10. ed. Campinas: Papirus, 1996.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 25 nov. 2019.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Cidades@**. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/mundo-novo/historico>>. 2017. Acessado em: 20 de maio de 2020.

CASTELLUCCI JR., W. **Pescadores e roceiros: escravos e forros em Itaparica na segunda metade do século XIX (1860-1888)**. 1. ed. Salvador: FAPESB; São Paulo: Annablume, 2008.

CELLARD, A. **Análise documental**. In: DESLAURIERS, J.; GROULX, L.; LAPERRIÈRE, A.; MAYER, R.; PIRES, A.; POUPART, J. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 295-316.

CRUZ, E. U. M. **Religião e política: a trajetória de Padre José Hehenberge numa perspectiva libertadora (1980-1990)**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em História) – Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia. Jacobina, p. 93. 2015.

CUNHA, M. C. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Ubu Editora, 2017a. p. 239-249.

CUNHA, M. C. **Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos no século XIX**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Ubu Editora, 2017b. p. 227-238.

CUNHA, M. C. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Ubu Editora, 2017c. p. 304-370.

DANTAS, A. F. **Um cais de porto: um estudo sobre a ascensão e o declínio de Porto de Pontal de Ilhéus (1911-1942)**. In: VII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 2016, Feira de Santana. **Anais eletrônicos: “Espaços da História”**. Feira de Santana: UEFS, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1469749354_ARQUIV_O_ANPUHEstadual.pdf. Acesso em: 20/05/2020.

DESCOLA P.; SCARSO D. **A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola**. Revista de Filosofia Aurora. Vol. 28, n. 43. p. 251-276, 2016.

FABIAN, J. **Nosso tempo, o tempo deles e nenhum tempo: a coetaneidade negada**. In: O tempo e o outro. Como a Antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 71-99.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRAGA, W. **Encruzilhadas da liberdade: história de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GARCIA JR., A. **A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro**. Sociologias. Porto Alegre, ano 5, nº. 10, p. 154-189, jul/dez, 2003.

GASKELL, G. **Entrevistas Individuais e Grupais**. In.: BAUER, M. W. e GASKELL, G. (orgs.). Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som. Um manual prático. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GERMANI, G. I. **Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro**. GeoTextos. Vol. 02, nº. 2, p. 115-147, 2006.

GILROY, P. **O Atlântico negro**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GUIMARÃES, A. P. **Quatro séculos de latifúndio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1968?].

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, S. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, T. T. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HORA, A. P. C. C. **Negócios entre senhores: o comércio de escravos em Ferra de Santana (1850-1888)**. Dissertação (Mestrado em História)-Departamento de Ciências Humanas da Universidade Estadual da Bahia. Santo Antônio de Jesus, p. 120. 2014.

JACCOUD, M. e MAYER, R. **A observação direta e a pesquisa qualitativa**. In.: POUPART, J. et al. (orgs.) A Pesquisa Qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JACKSON, L. C. **Divergências teóricas, divergências políticas: a crítica da USP aos "estudos de comunidades"**. Cadernos De Campo. São Paulo, nº. 18, p. 273-280, 2009.

LAPIERRE, J. W. **Prefácio**. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 9-14.

LATOUR, B. **Da dificuldade de ser um ANT: interlúdio na forma de diálogo**. In: Reagregando o social. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 205-226.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

LATOURE, B. **Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”?** Primeiros Estudos. 2011, n. 1. p. 173-178

LATOURE, B. **Por uma antropologia do centro.** Mana. 2004, vol. 10, n. 2. p. 397-413.

LEITE, I. B. **Os laudos periciais: um novo cenário na prática antropológica.** LEITE, I. B. (Org.). Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis, 2005. p. 15-28

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** Etnográfica. 2000, vol. 04 (2). p. 333-354.

LEITE, M. M. S. B. **Educação, cultura e lazer das mulheres de elite em Salvador, 1890-1930.** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 188. 1997.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Série Antropologia [online]. Brasília, 2002

LOPES, R. F. **Nos currais do matadouro público: o abastecimento de carne verde em Salvador no século XIX (1830-1873).** Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 153. 2009.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra.** Lisboa: Antígona, 2014.

MELLO, M. M. **Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MEYER, B. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MOUSS, M. **Sociologia e antropologia.** 1. ed. São Paulo: Ebu Editora, 2017.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** In: RATTS, A. (org.). Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo, 2006. p. 117-125.

O'DWYER, E. C. **Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos.** In: O'DWYER, E. C. (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 13-42.

OLIVEIRA, J. P. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** Mana [online]. 1998, p. 47-77.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** Campinas: Pontes, 1999.

PACIÊNCIA, R. M. **Uma casa modesta da Estrada das Boiadas: o Abrigo dos Filhos do Povo como patrimônio educativo da Bahia.** In: XXIX SIMPÓSIO

NACIONAL DE HISTÓRIA, 2017, Brasília. **Anais eletrônicos: Contra os preconceitos: história e democracia.** Brasília: UNB, 2017. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502837720_ARQUIVO_Umaca_samodestaversaocorrigidafinal.pdf. Acesso em: 20/05/2020.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

PRADO JR., C. **Formação do Brasil contemporâneo.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SABOURIN, E. **Teoria da reciprocidade e sócio-anthropologia do desenvolvimento.** Sociologias. Porto Alegre, ano 13, nº. 27, p. 24-51, mai/ago, 2011.

SABOURIN, E. **Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade.** Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SANTANA, R. P. **Riqueza e poder no recôncavo da Bahia, São Félix (1890-1930).** Dissertação (Mestrado em Ciências sociais) – Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, p. 121. 2016.

SANTOS, T. R. **Entre terras e territórios: Luta na/pela terra, dinâmica e (re)configurações territoriais em Bom Jesus da Lapa (BA).** Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 326. 2017.

SANTOS, T. R. **“CETA: nossa luta é justa e certa” – formação e territorialização do Movimento CETA (1994-2009).** Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 120. 2010.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SIGAUD, L. **Direito e coerção moral no mundo dos engenhos.** Estudos Históricos. Vol. 9, n. 18, p. 361-388, 1996.

SIGAUD, L. **Os dons, as dívidas e suas equivalências.** RURIS. Vol. 1, nº. 2, p. 123-153, 2007.

SILVA, R. R. **A mão como símbolo político nas artes gráficas e visuais.** Revista Ícone. Recife, vol. 18, n. 1, p. 41-65, 2020.

SILVA, T. T. **A produção social da identidade e da diferença.** In: SILVA, T. T. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 73-102.

SOUZA, J. **A elite do atraso: da escravidão à lava jato.** 1. ed. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TAUSSIG, M. T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.** São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

TAYLOR, C. **A Política de Reconhecimento.** In: TAYLOR, C. (Org.). Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 45-94.

WAGNER, R. **A presunção da cultura; A cultura como criatividade; O poder da invenção.** In: A invenção da cultura. São Paulo: Cosac & Naify, 2010. p. 27-119.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.