

Política, etnia e ritual (o Rio das Rãs como remanescente de quilombos)

Carlos Alberto Steil

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social,
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(antropólogo e professor)

Resumo

Partindo de um caso particular: a luta dos moradores do Rio das Rãs (Bom Jesus da Lapa - BA, 1977-1995) pela posse da terra num contexto agrário, este artigo analisa as transformações ocorridas no conflito dos agentes sociais envolvidos para incorporar um idioma étnico. Em vista de uma compreensão do modo como opera o processo de etnicização, desenvolve a hipótese de que os rituais políticos, realizados em Brasília como forma de pressão, são dispositivos estruturantes de uma narrativa que está construindo uma identidade positiva da comunidade, enquanto negros e "remanescentes de quilombos".

Palavras-chave: ritual; política; etnia; negros; trabalhadores rurais.

Abstract

Based on a particular case: the fight for land in an agrarian context, in *Rio das Rãs (Bom Jesus da Lapa, Bahia (Brazil), 1977-1995)*, the following article analyses the changes that happened in the conflict from the moment on when the social agents involved started to embody an ethnic idiom. Looking for a comprehension of how the ethnic identification process works, it develops the hypothesis that the political rituals performed in *Brasília*, as a way of pressure, are structural arrangements of a narrative that is building a positive community identity of Afro-Brazilian people and "quilombo remainders".

Keywords: rituals; politics; ethics; Afro-Brazilians; rural workers.

Introdução

A questão étnica, assim como os conflitos e atritos que são gerados a partir de identidades indígenas ou afro-brasileiras, não são evidentemente fenômenos novos no contexto político nacional. Novo, porém, é o destaque que as categorias étnicas adquiriram a partir dos anos 80, na literatura das ciências sociais e o modo como passam a ser usadas no campo das disputas políticas.¹

Observa-se, portanto, neste período, um deslocamento de ênfase das categorias político-econômicas para categorias que destacam outros traços sócio-culturais, como etnia, gênero e meio ambiente. Estas passam, então, a condensar um outro universo de valores e sentidos que se tornam mobilizadores de práticas e lutas sociais. Deste modo, este novo cenário vai reclassificar sob uma nova chave, fenômenos que eram agrupados sob outros rótulos como classe social, raça, conscientização/alienação.

Há que salientar, no entanto, que se trata de um deslocamento que se dá em nível mundial, comum aos países periféricos e aos do Primeiro Mundo. Assiste-se, assim, a emergência de movimentos étnicos no mundo industrializado e afluyente, primeiramente nos Estados Unidos, mas logo em seguida na Europa, que a partir dos anos 70, passa a ter que lidar com uma extensa população de migrantes, especialmente, asiáticos e africanos. Depois da dissolução da União Soviética e dos regimes comunistas do Leste Europeu, o mesmo conceito será aplicado para caracterizar os movimentos de caráter etno-nacionalistas que aí eclodiram.

A ubiqüidade, freqüência e densidade dos conflitos étnicos, intensamente divulgados, pelas modernas tecnologias de comunicação, são vividas e percebidas como um dos fatos mais críticos da realidade deste final de século. De modo que, os conflitos locais, mesmo quando centrados na reivindicação de direitos sociais, ao serem expressos no código de relações étnicas e projetados na tela desta conjuntura internacional, não só ganham mais visibilidade, como são intensamente potencializados.

¹ O termo etnicidade, na literatura das ciências sociais, aparece durante a década de 60 e início de 70. É neste período, como afirma TAMBIAH, que este termo entra em moda e se estabelece nos dicionários usuais da língua inglesa (1997).

Mas, como isto acontece? Que mecanismos são empregados para transformar uma luta social por direitos individuais e coletivos num conflito étnico? Como se dá esse processo de etnicização da política, no qual os participantes são incitados a assumir uma identidade étnica como razão de sua mobilização? O que faz com que passem a manipular símbolos e categorias étnicas como instrumentos de ação política? São estas questões que pretendemos trabalhar, tomando como universo de observação o contexto particular do Rio das Rãs, no sertão da Bahia. Podemos ver aí como, ao longo de uma luta de mais de dez anos, sentidos e signos político-sociais, associados à categorias como “posseiros”, “trabalhadores rurais”, “famílias humildes”, etc. são, a partir de um determinado momento histórico, entrelaçados com aqueles de caráter étnico como: “negros”, “quilombos”, “escravidão/liberdade”, etc.

O conflito agrário: trabalhadores rurais e posseiros

Situada no município de Bom Jesus da Lapa, a cerca de mil quilômetros de Salvador, a fazenda Rio da Rãs seria apenas mais um foco localizado de conflito, no quadro de violência que marca as relações sociais no campo brasileiro, se não fosse a visibilidade que esta luta adquiriu com a incorporação de sentidos étnicos que passam a caracterizá-la a partir do início dos anos 90.

Acompanhando as notícias que saem na imprensa, podemos observar que efetivamente, de 1977, quando o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa faz a primeira denúncia de “invasão de terras e violências praticadas no local contra posseiros, pelo fazendeiro Carlos Teixeira” (Jornal da Bahia, 09.05.1977), até 1990, não há qualquer menção à condição de negros da população local. Tanto para os agentes envolvidos, quanto para a mídia, tratava-se apenas de uma questão fundiária, onde se presenciava um litígio sobre uma vasta gleba de terra, às margens do Rio São Francisco, estimada, na época, em torno de 12 mil hectares.

A mesma reportagem traz a seguinte caracterização da situação:

*Detentor de seis léguas de terra de frente por quase seis de fundo, o Sr. Carlos Teixeira, que se diz proprietário desse vasto latifúndio - não obstante a existência de **moradores antigos** em toda a extensão da área - tem se arvorado na*

*própria lei para impedir que **humildes trabalhadores rurais**, legítimos **ocupantes** do Rio das Rãs, plantem e cultivem as suas roças. (Jornal da Bahia, 09.05.1977). (Grifos nossos).*

A seqüência das reportagens que noticiam o conflito ao caracterizar os litigantes referem-se basicamente à situação fundiária e às relações de classe. Assim, na edição de 29/10/87, o Jornal da Bahia publica sob o título “PCdoB faz denúncia” que:

*De acordo com relatório divulgado pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura, no Estado da Bahia (FETAG), as perseguições aos **posseiros** - que já estavam instalados na fazenda quando Carlos Bonfim a adquiriu de Nelson Teixeira, sabendo que parte dela seria interdita para a Reforma Agrária, vão de queima de cercas, plantações e pastos de 37 **posseiros** à destruição de equipamentos e tratores. (Grifos nossos).*

No mesmo sentido, o jornal A Tarde, divulga, no dia 06.03.88, que “a FETAG recebeu notícia do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa, sobre a ação de **grileiros** contra **posseiros** da região”. O mesmo jornal, denuncia, no dia 14/10/88:

Dezenas de trabalhadores eram mantidos em regime de escravidão, na Fazenda do Rio das Rãs, distante 90 km de Bom Jesus da Lapa, na região do Médio São Francisco, no Centro-Oeste baiano. O delegado Pedro Eduardo Cortez conseguiu resgatar quatro menores que estavam na propriedade há mais de quatro meses, mas não pôde prender os responsáveis pela administração da fazenda, pois eles fugiram.

Mesmo na denúncia de trabalho escravo, como a que vimos anteriormente, está ausente qualquer referência à origem negra da população que vive na fazenda do Rio das Rãs. Não se percebe, portanto qualquer sensibilidade para com a questão étnica, de modo que seus signos não emergem no confronto.²

² Interessante é observar que, mesmo a *charge* que acompanha a notícia na situação de escravo, a figura de um jovem de cor branca.

O conflito étnico: os remanescentes de quilombos

É apenas a partir de 1990 que os sentidos e símbolos étnicos começam a ser incorporados à luta das comunidades do Rio das Rãs. Rompe-se, assim, um longo silêncio que havia em relação ao fato de tratar-se de uma população constituída na sua totalidade por negros. Esta inflexão coincide com três fatores novos que se agregam à luta dos posseiros.

O primeiro refere-se ao envolvimento mais efetivo e atuante das igrejas cristãs e do movimento negro no encaminhamento das reivindicações da comunidade local. A atuação das igrejas se dá especialmente através de organismos de caráter ecumênico, como a Comissão Pastoral da Terra, da Igreja Católica, e a Comissão Evangélica dos Direitos da Terra (CEDITER). O movimento negro, por sua vez, se faz presente no conflito através da mediação de entidades de abrangência regional e nacional, tais como: Grupo Cultural Niger Okan; Guerreiros de Jha; Ilê Aye; União de Negros pela Igualdade; Movimento Negro Unificado.³

O segundo, de caráter mais externo, foi a promulgação da Constituição do Brasil, de 1988, que estabelece, no artigo 216, parágrafo 5, que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. E, no artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias, que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A imprensa aparece como o terceiro fator que vai contribuir para uma redefinição do perfil do conflito. Os próprios atores envolvidos têm consciência da visibilidade e potencialização que a luta adquire ao se transformar num fato nacional, adquirindo maior es-

³ No relatório descritivo do conflito do Rio das Rãs, Siglia Zambrotti Doria e José Jorge de Carvalho dizem que “a Comunidade Negra do Rio das Rãs vem resistindo, com todos os meios de que possa dispor, contra o processo de expulsão. De início, contanto com suas próprias forças, no sentido de organizar a resistência, e com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa. A presença da CPT foi esporádica, inicialmente, e, a partir de 1991, esta instituição começou a acompanhar mais de perto a questão. O Movimento Negro Unificado, de Brasília, fez uma visita ao local em março de 1992 e documentou, inclusive fotograficamente, a região e o conflito”. (1996:78/79) (Grifo do autor).

paço na imprensa local, tornando-se notícia nos grandes veículos de divulgação do centro do país.

Numa avaliação do conflito em 1993, as lideranças do movimento reconhecem que:

O Rio das Rãs marcou um importante tento ao transformar o fato em algo nacional. É o que mostra as várias matérias publicadas no Correio Brasiliense; Jornal do Brasil; A Tarde; Tribuna da Bahia; TVs Bandeirantes e SBT. E a vitória foi mais política do que material. (Relatório, maio 1993).

As igrejas cristãs no conflito

Um documento de divulgação, intitulado *Carta Aberta da Comunidade Negra Rural de Rio das Rãs*, explicita como a mudança de ênfase das relações de classe para a questão étnica vem associada à presença mais efetiva das igrejas cristãs no campo de disputas.⁴ Um breve trecho deste documento pode dar uma idéia mais clara de como esta questão se coloca no momento:

Nós fazemos parte de uma Comunidade Negra Rural, que suas raízes ainda na época da escravidão. Isso não nos acanha, não! Mas isso reforça o valor que temos hoje aqui em nossas terras. (12.03.92).

A carta, embora escrita em nome dos moradores de Rio das Rãs, tem um tom religioso e pastoral, que revela a atuação dos organismos eclesiais. O discurso da Teologia da Libertação, que busca articular signos e sentidos religiosos com eventos da política e da cultura popular, serve de modelo para o relato da situação. Para se ter uma idéia, a carta se inicia afirmando que “da mesma forma como Deus escutou e sentiu o sofrimento de SEU POVO, este mesmo DEUS está hoje escutando o nosso sofrimento” (12.07.92).

Ao traduzir a luta do Rio das Rãs para uma linguagem étnica, adota-se um novo idioma de ação para a disputa entre posseiros e grileiros. Deste modo, a luta pela terra passa a orientar-se por novas categorias. Entretanto, ao acionar estas categorias, os agentes de pastoral não estão introduzindo um código étnico/cultural na comu-

⁴ Este documento, distribuído em julho de 1992 para os diversos grupos e instituições envolvidas ou simpatizantes ao movimento, faz um balanço da situação jurídica do conflito.

nidade do Rio das Rãs que lhes seja totalmente estranho, mas, na verdade, estão estendendo para esta experiência local, um código lingüístico que já alcançou certa legitimidade, no interior do movimento ecumênico. Na verdade, os movimentos de Consciência Negra e dos Agentes de Pastoral Negros há mais tempo vêm buscando incorporar na reflexão teológica e na liturgia de suas igrejas a tradição afro, através da afirmação positiva dos seus valores culturais e religiosos. Noutras palavras, este idioma étnico pôde ser acionado no caso do Rio das Rãs, justamente porque fazia parte da "tradição cristã" das igrejas ecumênicas, inscrevendo-se na ortodoxia da pastoral popular e da Teologia da Libertação.

A Constituição

A Constituição, com seus artigos referentes aos direitos sociais das comunidades remanescentes de quilombos, surge como um elemento que vai provocar um reordenamento das posições e dos papéis dos diversos atores implicados no conflito. Ao entrar no campo das disputas, com um dispositivo de direitos, aciona uma série de sentidos e signos que colocam em risco outros que já estavam estabelecidos.⁵ Podemos ver, então, como este dispositivo provoca uma mudança não só no sentido de reivindicações, dos diversos grupos envolvidos, mas traz para a arena política outros atores que estavam fora e que, possivelmente, não entrariam sem esta mudança.⁶

Como pudemos ver na seqüência das notícias veiculadas através da imprensa, as posições centrais no palco dos conflitos eram ocupadas, até 1988, por entidades como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa, Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAG), Partido Comunista do Brasil (PCdoB). A entrada da Constituição irá produzir um outro contexto, onde novos atores, tanto do campo governamental, quanto da socieda-

⁵ Embora possamos ver estes artigos da Constituição como o resultado de uma luta política dos movimentos negros no Brasil, ao ser estabelecidos na forma da lei, ganham uma natureza e autonomia que transcendem o sentido de uma conquista política.

⁶ A legalidade vai engendrar uma série de reflexões e peças jurídicas dentro do campo do direito. Cito aqui dois trabalhos como exemplos: SILVA, Dimas S. da (1966) e RIOS, Aurélio V. Veiga (1996).

de civil vão se legitimar como representantes dos interesses da *comunidade negra* do Rio das Rãs.

Ao lado dos grupos do movimento negro, por parte do Governo, vão ocupar lugar de destaque o Ministério da Cultura, especialmente através da ação da Fundação Palmares e o Ministério da Justiça. Aqui também destaca-se a Universidade, e mais especificamente, a própria Antropologia, que será chamada para produzir laudos sobre a legitimidade ou não da reivindicação da comunidade como sendo remanescentes de quilombos.⁷ Isto nos leva a perceber que não é apenas o contexto que define os sentidos e as forças sociais em disputa, mas um evento externo pode produzir novos contextos em que vão aparecer contradições que terão que ser incorporadas, pelo sistema de significados, em que se situa a ação social.

A imprensa

A transformação do conflito fundiário numa questão étnica não só reflete a opinião pública sobre o fenômeno, mas também funciona como um fato político. Uma série de reportagens publicadas a partir de 1993, não mais apenas nos jornais da Bahia, mas também nos veículos de circulação nacional, pode ser tomada como agente na construção dos sentidos étnicos de que se vai revestir o conflito.

Em 8 e 9 de maio de 1993 saem duas matérias de páginas inteiras no *Jornal A Tarde*, de Salvador. Os títulos das reportagens são: “conflito envolve fazenda que seria um quilombo desde 1600” e “Quilombo de B. J. da Lapa pode ser reconhecido oficialmente”. Em 17.05.93, o mesmo jornal noticia: “uma caravana em defesa dos posseiros remanescentes de quilombos da Fazenda do Rio das Rãs partirá de Salvador e de Bom Jesus da Lapa (...) com destino à Brasília.” Mais adiante, a reportagem apresenta as fontes da informação: a coordenação do Movimento Negro Unificado e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). O *Correio Brasiliense* de 19.05.93 noticia que “grupos representantes dos direitos dos negros, acompanhados de parlamentares estiveram ontem com Maurício Corrêa solicitando a intervenção federal no local.” A *Revista IstoÉ*, de 26.05.93 traz a seguinte notícia:

⁷ Para uma compreensão mais aprofundada do impacto da prática pericial dos laudos antropológicos sobre a antropologia, enquanto ciência, ver: OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves de (1966).

*Ao demitir, na quarta-feira 19, o presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Sydnei Possuelo, o Ministro da Justiça, Maurício Corrêa, apagou o cachimbo da paz que havia fumado com os 250 mil índios brasileiros. Mas Corrêa decidiu, no mesmo dia, fazer **um agrado à minoria negra** do país. Recebeu 200 remanescentes do quilombo Rio das Rãs, do sertão baiano, a 100 km de Salvador. Os negros reivindicaram a **demarcação** de 13 mil hectares de terra para fazer cumprir o artigo 68, das disposições transitórias da Constituição. O pedido de demarcação é inédito e vem respaldado com pareceres favoráveis da Procuradoria Geral da República e da Fundação Palmares, do Ministério da Cultura. Corrêa se comprometeu a dar um empurrão à primeira **reforma agrária antropológica no campo**" (grifos nossos).*

Há que se observar nesse texto, que o Governo vai efetivamente procurar jogar com o novo contexto, que situa o conflito do Rio das Rãs, no campo das lutas das minorias étnicas, contrapondo os interesses dos índios ao dos negros. Deve-se ter presente, no entanto, que se esta associação pode ser manipulada, também pode ser usada a favor de um alargamento dos direitos sociais. Assim, ao situar a reivindicação dos posseiros, do Rio das Rãs, no campo da etnia, conceitos e signos que alcançaram certa legitimidade na luta indígena são transferidos para a área dos direitos sociais, que passam a indexar valores e significados que foram construídos pela luta indígena.

A ritualização do conflito

Vemos, neste repertório de fatos apresentados, o surgimento de uma identidade negra construída pelos moradores das comunidades do Rio das Rãs, através da mediação de diversos agentes sociais que estão envolvidos no conflito. Cabe-nos deter um pouco mais sobre os dispositivos que são acionados para formular esta identidade. Se tomamos "a identidade como uma construção que se narra" (CANCLINI, 1997:140), devemos nos perguntar: que narrativa está sendo construída, neste movimento, e com que elementos significativos?

O quadro que presenciemos aponta para uma identidade que está sendo narrada através da ritualização do conflito que se produz nos processos de negociação política, no palco dos órgãos governamentais e nas manifestações em praças públicas, seguindo o modelo das procissões e peregrinações religiosas. Buscaremos, em seguida, elucidar, através da descrição destes rituais, a trama de

significados que vai entrelaçando a identidade desse grupo com os sentidos que tecem a rede mais abrangente dos diversos atores sociais que se articulam politicamente no contexto nacional.

Entendemos, no entanto, que a identidade que está sendo construída não está fundada sobre a materialidade de uma base biológica, nem na cor da pele, nem num fato histórico, como a origem de quilombo. Trata-se, antes de uma identidade elaborada a partir de um processo dinâmico de assimilação da condição étnica e de significação dos eventos políticos, dentro de uma estrutura ritual, que funciona como suporte de memória e modelo de interpretação do presente.

Nossa hipótese é que os rituais políticos que serão descritos em seguida, podem ser vistos como dispositivos estruturantes de uma outra narrativa que está permitindo à comunidade do Rio das Rãs elaborar sua identidade negra de forma positiva. Tomando como referência o conceito de SAHLINS de *sociedades prescritivas e sociedades performáticas*, acreditamos que a forma como atua esta comunidade aponta para uma dinâmica mais *performática* do que *prescritiva* (1985:53-72). Mas, ao invés de uma estruturação exercida pelo mito, como na sociedade *Maori* e em sociedades similares que, segundo SAHLINS, estariam marcadas por um processo que ele denomina *mito-práxis*, aqui o elemento estruturante deve ser atribuído fundamentalmente aos rituais. Trata-se, ao nosso ver, de um processo semelhante ao que MATORY observou em relação à sociedade Oyo-Yruba da África, que ele denomina de *ícono-práxis* (1994:4). Ou seja, podemos observar como estas novas formas de ação política ritualizadas se constituem em modelos ou tipos rituais, dentro dos quais, os negros do Rio das Rãs estão reformulando positivamente sua memória, enquanto “remanescentes de quilombos”.

Os rituais funcionam, então, como suporte para a construção de uma memória que se perdeu na nebulosidade de um tempo em que para sobreviver como negro e quilombola era preciso se tornar invisível. Quando, como diz CARVALHO, “negro era gente somente na medida em que deixava de ser negro” (1996:57). É, neste sentido, que se pode acrescentar que a construção da subjetividade do negro representado no quilombo teve, como condição, um processo de denegrificação. Em contrapartida, o que estaríamos presen-

ciando hoje, através de uma série de rituais políticos vividos em Brasília, no centro do poder, seria uma leitura e interpretação que os negros do Rio das Rãs estão fazendo de uma experiência vivida que até recentemente não podia ser narrada dentro de uma sociedade que só reconhecia como cidadãos plenos de direitos aqueles que fossem brancos.⁸

Tomando como base o que temos afirmado até aqui, poderíamos dizer que, se as comunidades negras no Brasil “tiveram que se tornar invisíveis, simbólica e socialmente para sobreviver” (CARVALHO, 1996:46), esta situação está sendo efetivamente revertida pela performar-se ritual que se realiza através das várias formas de luta política que visam garantir o acesso à propriedade da terra.

A Caravana em Brasília

Em maio de 1993, o movimento constituído em defesa dos remanescentes de quilombos do Rio das Rãs leva a Brasília uma Caravana formada por um diversificado espectro de atores sociais, incluindo desde representantes da comunidade até sindicatos rurais, organismos eclesiais, entidades do Movimento Negro, deputados e grupos culturais. O Relatório da Caravana apresenta uma seqüência de ritos que são cuidadosamente executados, durante os dias em que os “remanescentes de quilombo” permanecem em Brasília, como uma ação reivindicatória que visa pressionar o Governo para que seja cumprido o Artigo 68, das Disposições Transitórias da Constituição de 1988.⁹ O Relatório da Caravana começa afirmando que:

De Bom Jesus da Lapa partiram dois ônibus de homens, mulheres e crianças, além de representantes de entidades e sindicatos da região. De Salvador, partiu um ônibus com entidades de apoio e do movimento negro, destacando-se a presença de 20 músicos e seus instrumentos, que seguiram junto para animar e expressar, pela dança e pela música, as raízes da cultura negra.

⁸ Remeto o leitor à reflexão que J. J. de Carvalho faz sobre a alusão “negro não é gente” como expressão de exclusão ontológica do negro dentro da sociedade escravocrata que tratava os africanos, e seus descendentes, como escravos (1996:56-58).

⁹ Tendo chegado em Brasília no dia 17, a Caravana permanece na capital federal até o dia 20/5/1993.

A caracterização da disputa como uma questão étnica muda as próprias armas de luta, legitimando a dança e a música, que serão incorporadas nas práticas políticas não apenas como expressão da “cultura negra”, mas também como uma forma de afirmação de direitos sociais. Neste sentido podemos ler no Relatório que:

No dia 18, por volta das 14 h, o grupo concentrou-se em frente ao Ministério da Cultura. Não estava fixada nenhuma audiência. Ali permanecemos durante 40 minutos, dançando e cantando. O rufar dos tambores atraiu muita gente para lá. Um ônibus do movimento negro de Goiás, proveniente de Goiânia, engrossou a caravana. Muitos repórteres estavam presentes e tudo transcorria sob os olhares atentos de um grupo de policiais. Depois disso, seguimos em passeata rumo ao Ministério da Justiça.

Acompanhados por um grupo de músicos, o grupo se desloca de um órgão governamental a outro, acionando em cada local um conjunto de símbolos e sentidos que lhes parecia mais eficaz.

Há, portanto, uma transformação que acontece na ordem da própria estrutura, de modo que a incorporação dos significados étnicos na luta acaba redefinindo os papéis e a relação dos órgãos públicos que tratam das questões fundiárias. Assim, alguns órgãos que tinham uma posição central na resolução do conflito, como o INCRA e o Ministério da Agricultura são secundarizados em relação a outros que passam a ser os lugares privilegiados enquanto receptores das reivindicações do movimento.¹⁰

Em suma, a caracterização do conflito como étnico vai envolver de uma forma bastante próxima o Ministério da Cultura, especialmente a Fundação Cultural Palmares - órgão do Ministério responsável por identificar e delimitar as terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos - com os interesses do movimento. Ao inscrever o conflito no âmbito da cultura, o Ministério vislumbra a possibilidade de estender seu campo de atuação e seu poder. E isto, apoiado no próprio texto da Constituição de 1988 que, como mostra RIOS, alarga o conceito de

¹⁰ A Caravana visitou a UnB, mantendo contato com antropólogos encarregados de emitir laudo à comunidade; Ministério da Cultura onde o Secretário acompanha a Caravana em outros órgãos; Ministério da Justiça; Palácio do Planalto, onde não são recebidos; Polícia Federal; Procuradoria Geral da República, recebidos por Aristides Junqueira; e finalmente, voltam ao Palácio do Planalto e agora são recebidos pelo subchefe da Casa Civil.

cultura, que passa a definir não apenas o ensino e as expressões artísticas e científicas, mas todo o patrimônio de “bens portadores de referência à identidade, memória e ação dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo-se aí as formas de criar, fazer e viver desses grupos” (1996:67). Neste sentido, podemos pensar na manifestação diante do Ministério como a celebração de uma aliança já selada por interesses comuns. Este sentido não escapa à imprensa, que registra o fato, destacando especialmente seus aspectos culturais.

A segunda estação da Caravana acontece no Ministério da Justiça, depois de uma procissão formada pelos representantes da comunidade, do movimento negro, agentes de pastoral, sindicalistas e deputados, que atravessam a Esplanada dos Ministérios portando cartazes, faixas e bandeiras. Tudo sob o som dos instrumentos de percussão que dão ritmo à dança e aos movimentos, diante dos olhares dos policiais que acompanham a passeata, sem intervir. Estes são atores importantes, pois ao permanecerem impassíveis, tornam visível para o grupo a mudança que está sendo operada na conjuntura política e jurídica, diferente daquela que associava os quilombos a grupos “fora da lei”, aos quais se aplicou dispositivos legais de repressão, obrigando-os a buscar uma invisibilidade dentro do sistema escravocrata.

E, o “sacerdote” principal, nesta nova etapa do ritual não é outro se não o Sr. Tomé, um remanescente de quilombo, com 98 anos de idade. Sua importância é salientada pelos acólitos que o acompanham, como aparece no Relatório:

Benedita da Silva, Paulo Paim (negros), Alcides Modesto e Nelson Pellegrino, todos deputados do PT, acompanharam o trajeto (...). No saguão, o Ministro Maurício Corrêa veio ao encontro do grupo, ouviu a banda, conversou com o Sr. Tomé e seguiu para a audiência com a comissão, ali formada (p.1).

O encontro do Sr. Tomé, um “preto-velho”, com o Ministro da Justiça torna visível a articulação entre a autoridade tradicional, representada pela sabedoria dos mais velhos e a autoridade constituída dentro de uma ordem democrática moderna. No contexto ritual do encontro, o Sr. Tomé é a palavra-testemunho de uma tradição, cuja continuidade precisaria ser comprovada para que os negros do

Rio das Rãs pudessem ter garantida a propriedade de suas terras. Atualiza-se, assim, o mito de uma convivência pacífica e complementar dos “dois brasis”: o tradicional e o moderno. As lideranças jogam com este mito, apresentando o seu movimento como representante legítimo deste “Brasil” tradicional que teria sido esquecido e marginalizado ao longo da história. E, ao evocar simbolicamente este mito, neste contexto, colocam-se em consonância com o próprio espírito que informou a ação dos constituintes de 1988 que, como mostra ALMEIDA, ao definirem na lei “remanescentes de comunidades de quilombo teriam partido do passado para chegar à idéia de quilombo e o trataram como mera “sobrevivência” (1996:16).

Como podemos observar nos atos que seguem, os sentidos afirmados não se restringem a esta leitura jurídica e consensual de resíduo remanescente, “sobrevivência”.¹¹ Ao ato ritual do encontro com o Ministro, segue-se a audiência com uma comissão representativa da comunidade do Rio das Rãs constituída por quatro remanescentes (uma mulher amamentando e outra grávida), Mário e o Sr. Tomé (98 anos)” (p.3), e representantes do movimento negro, sindicalistas, igreja, deputados. A inversão simbólica da situação dos negros pôde ser percebida na descrição que o Relatório faz da disposição de pessoas na mesa do Ministério: “na chegada, a mesa do gabinete foi ocupada pelo Ministro, vários parlamentares, as duas remanescentes e o Sr. Tomé. As demais pessoas ficaram de pé” (p.3).

A terceira estação teve lugar na manhã do dia 19/5, no Palácio do Planalto. Mas, como na *via-crucis*, que comporta quedas e percalços, o objetivo não foi alcançado. Depois de três horas de concentração em frente ao palácio, enquanto uma comissão em vão buscava garantir uma audiência com o Ministro da Casa Civil, a Caravana deslocava-se para a Procuradoria Geral da República: a quarta estação. Aqui o Procurador Geral, Aristides Junqueira, como afirma o Relatório “veio até nós e conversou por alguns instantes com o Sr. Tomé (p. 1).

A Procuradoria vai ser percebida pelos envolvidos no conflito como um aliado estratégico. Na medida que o art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), como afirma SIL-

¹¹ O próprio documento vai usar o termo remanescentes para designar os membros da comunidade, como na frase a seguir: “ela veio até nós e conversou alguns instantes com o Sr. Tomé, além de ouvir, rapidamente, denúncias feitas por alguns remanescentes”.

VA: “configura um comando constitucional dotado de imperatividade e detentos de normatividade”, cabe à Procuradoria da República garantir que todos a respeitem “as regras do jogo, constitucionalmente estabelecidas na construção de uma nação, onde a diferença é reconhecida e respeitada” (1996:60). Efetivamente, neste momento, observa-se uma agilidade da Procuradoria Geral no encaminhamento do processo, de modo que no dia 24.05.93, o Procurador fez cumprir a liminar que garantia a ocupação do Lameiro e Alagadiço pelos membros da comunidade negra do Rio das Rãs.¹²

A quinta estação também foi de queda. A Caravana vai à sede da Polícia Federal. Aqui a representação tem outra composição: a advogada, o deputado Alcides Modesto, o Movimento Negro Unificado, a CPT e algumas lideranças da comunidade local. Diante da força policial, avaliam que teria pouco apêlo simbólico a presença do Sr. Tomé e das mulheres que ocuparam os lugares à mesa do Ministro da Justiça. Solicitam do Secretário da Polícia cooperação, mas recebem como resposta: “em nome da lei só é possível a participação da Polícia Federal para garantir o cumprimento da liminar por solicitação formal da Procuradoria Geral da República” (p.4).

A passagem da Caravana pela Polícia poderia ser interpretada como forma de refazer a memória de uma experiência, onde o quilombo esteve historicamente associado à fuga; à marginalidade e à desordem. Aqueles que ontem fugiam, isolando-se nas matas e nos sertões, onde eram perseguidos pelas forças repressivas da ordem, agora pisam na sede federal da “autoridade policial”. Através deste ritual, os negros do Rio das Rãs, não só tornam visível que a situação mudou, mas também que a Polícia poderá, em nome da lei, ter que agir a seu favor. E isto permite-lhes deslocar o sentido de “Quilombo” de seu campo de significação “original”, isto é da matriz colonial, para um novo sentido que está sendo produzido pela emergência de um confronto em que se torna legítimo reivindicar direitos sociais, a partir de uma história e identidade negras.¹³

¹² Trata-se de uma gleba de terra junto ao rio, fundamental para o plantio por se tratar de um local irrigado pelas enchentes, numa região árida. Recentemente este terreno havia sido interdito ao uso da comunidade local através da ação judicial e policial.

¹³ A avaliação dos relatores do encontro é bastante significativa: saímos frustrados e resignados de que a burocracia do Estado funciona para se contrapor aos poderosos, dentro dos estritos limites da lei (p.4). Pode-se ver ali que o reconhecimento de que é necessário mais do que a Lei para que se tenha o Direito ao seu lado.

O último ato em Brasília foi a audiência com o sub-chefe da Casa Civil. Audiência esta que havia sido negada anteriormente, e que só se realizou devido a persistência da Caravana que permaneceu horas diante do Palácio do Planalto. O Relatório traz uma avaliação do encontro, afirmando que transcorreu num clima de tensão e desconfiança em relação ao movimento. Como pode-se ver na citação a seguir: “a conversa no início foi tensa. O Sr. Bandeira, inicialmente reagiu, questionando a presença da Igreja e se de fato haviam lideranças autênticas dos remanescentes” (p.5).

Podemos ver reafirmada na preocupação do representante do Governo em verificar a autenticidade das lideranças, a mesma concepção a-crítica e rígida de quilombo que se funda sobre um passado reificado e uma tradição cristalizada. O atendimento aos direitos sociais fica, assim, condicionado à possibilidade de identificação do movimento com o resíduo de algo que “já foi” e que pertence à uma outra ordem social, que estaria sendo reparada. De forma que, o movimento que ali se apresenta, constituído por diversos setores sociais e que coloca na agenda política o conflito direto entre grupos antagônicos, explicitando interesses irreconciliáveis dentro da nova ordem democrática, não pode ser considerado legítimo. Ou seja, o resgate da dívida da nação para com a sua população negra não deveria passar, na visão do Governo, pela mobilização política das comunidades negras rurais.

A pressão social que se ritualiza, no centro do poder, estaria, assim, conspirando contra o consenso - que repousa no nosso inconsciente coletivo, e que se tornou um dogma para as elites políticas - que as populações marginalizadas de negros e camponeses teriam sofrido um processo de dominação histórico tão violento e profundo que as teria tornado incapazes de qualquer mobilização política. Isto seria, por sua vez, reforçado por uma concepção estática de cultura que inscreve, estas comunidades, no pólo tradicional da sociedade brasileira, donde só se deve esperar formas simbólicas de resistências que se expressariam através da religião, da música, da dança, do folclore, etc. De modo que, qualquer elemento de caráter político reivindicatório, movido pela racionalidade moderna do conflito social, que emerge neste meio, se torna suspeito e ilegítimo.

O Relatório expõe, ainda, que a comissão representante da Caravana, diante do Subchefe da Casa Civil, teve que “refutar, ponto por ponto, os questionamentos e **evidenciar a dimensão política do problema**” (p.5, grifo nosso). Vemos aí uma tensão que atravessa o próprio movimento que, se por um lado se constitui numa mediação de novos sentidos, que vêm sendo forjados na mobilização política e na reivindicação de direitos sociais, por outro lado, precisa desfazer uma estrutura de significados de origem colonial cristalizada no senso comum e que nos remete sempre a uma visão negativa de quilombo.

Enfim, a participação da Caravana nos rituais políticos em Brasília funcionou como um dispositivo que permitiu, aos diversos atores envolvidos neste conflito, reinterpretar e assimilar novos sentidos étnicos forjados através desta mobilização política. Estes novos sentidos deslocam-se cada vez mais de uma estrutura original de significados, onde o negro, enquanto *remanescente de quilombo*, está associado à idéia de resíduo histórico, parte de um passado que é preciso redimir, para um sentido mais positivo e que afirma uma identidade que está constituindo-se no presente.

Ao apresentar-se como “remanescente de quilombos”, a comunidade do Rio das Rãs assume, no espaço público, o estigma de uma forma positiva, desfazendo significados que se cristalizaram no senso comum, compondo uma visão negativa de quilombo. A mobilização política possibilita, portanto, realizar uma inversão de sentidos: o que foi o quilombo na ordem escravocrata, algo que ilegítimava a posse da terra e tornava ilegal qualquer pretensão de direitos, se torna agora a base, respaldada juridicamente pelo Art. 68, sobre o qual as comunidades negras rurais vão reivindicar seus direitos e afirmar sua cidadania.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner R. de. Quilombos: semantologia face à novas identidades. In: *CRUZ, Magno J. (coord.). Frechal: Terra de Preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luiz : SMDDH/CCN-PVN, 1996, p. 11-19.
- BLOCH, Maurice. Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority? In: _____, *Ritual, History and Power: selected papers in Anthropology*. London : The Athlone Press, 1989, p. 19-45.

- CANCLINI, Nestor Garcia. Consumidores e cidadãos; conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro : UFRJ, 1997.
- CARVALHO, José Jorge. A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil. In: _____ (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições e lutas*. Salvador : EDUFBA, 1995, p. 13-73.
- _____ & DORIA, Siglia Z. A comunidade rural do Rio das Rãs. In: _____ (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições e lutas*. Salvador : EDUFBA, 1995, p. 75-82.
- MATORY, J. Lorand. *Sex and the empire that is no more. Gender and politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis/London : University of Minnesota Press, 1994.
- OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves de. Reflexões antropológicas e prática pericial. In: _____ (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições e lutas*. Salvador : EDUFBA, 1995, p. 197-236.
- RIOS, Aurélio V. V. Quilombos: raízes, conceitos, perspectivas. *Boletim Informativo NUER/Núcleo sobre Identidade e Relações Interétnicas*, v. 1, n. 1, 1996, p. 65-77.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1990.
- SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim Informativo NUER*, v. 1, n. 1, 1996, p. 51-64.
- STEIL, Carlos Alberto. O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - BA. Petrópolis : Vozes, 1996.
- TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge : Mass. Harvard University Press, 1985.