


De histórias de vida a trajetórias partilhadas: o protagonismo das lavradoras e marisqueiras na construção da história das comunidades quilombolas da Baía do Iguape, Bahia

From life stories to shared trajectories: the role of farmers and shellfish catching women in the construction of the history of quilombola communities of Baía do Iguape, Bahia

Bruna Pastro Zagatto

 <https://orcid.org/0000-0003-0378-6857>
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Entre 2004 e 2006, inúmeras comunidades rurais do Recôncavo Baiano passaram a se diferenciar étnico-racialmente, reivindicando a identidade coletiva de “remanescentes de quilombo”. A maioria dos processos de autorreconhecimento quilombola na região havia sido protagonizado por mulheres, que se puseram à frente da mobilização social de suas comunidades e do movimento de luta pela terra, além de se tornarem as principais interlocutoras dos agentes do Estado envolvidos com as políticas públicas específicas para quilombos. As novas lideranças comunitárias também tomaram a dianteira nas atividades de identificação territorial e regularização fundiária de um território de seis comunidades contíguas, fundamentadas numa trajetória comum de opressão vivida pelas famílias negras naquelas terras. Assim, antes de apontar os limites geográficos do território, essas mulheres participaram ativamente da construção da história de suas comunidades, tanto do passado como do presente. A partir do compartilhamento de suas experiências pessoais, marcadas pela violência, pelo racismo e pela pobreza e exclusão, construiu-se uma “colcha de retalhos” de memórias coletivas semelhantes que se levantou como a bandeira de luta por justiça social. O compartilhamento tanto de experiências morais de desrespeito como da indignação diante da afronta a valores de justiça estabelecidos funcionou como combustível para o reconhecimento étnico-racial do grupo e para a ação coletiva. Diante disso, o artigo busca, apresentar o processo de emergência das novas lideranças comunitárias na zona rural de Maragojipe, Bahia sob dois prismas. Primeiramente, registrar o protagonismo das mulheres negras, sobretudo viúvas e divorciadas, na história recente das comunidades quilombolas maragojipanas, ao trazer suas vozes e estratégias de atuação junto às suas comunidades, na luta por reparação social e reforma agrária. E segundo, apresentar suas perspectivas de gênero acerca da difícil trajetória dos quilombolas da zona rural, contribuindo para uma construção da história da mulher no campo pós-plantation.

Palavras-chave: Mulheres. Quilombo. Memória.

Abstract: Between 2004 and 2006, countless rural communities in Recôncavo Baiano began to differentiate ethnically and racially, claiming the collective identity of “*quilombo* remnants”. Most of the *quilombola* self-recognition processes in the region had been led by women, who were at the forefront of the social mobilization of their communities and the land struggle movement. They also became the main interlocutors of state agents involved with specific public policies for *quilombos*. Based on a common path of oppression experienced by black families in those lands, the new community leaders took the lead in the activities of territorial identification and land regularization within a



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

territory of six adjoining communities. Thus, before pointing out the geographical boundaries of the territory, these women actively participated in shaping the history of their communities, both past and present. A "patchwork" of similar collective memories was built based on their personal experiences – which were marked by violence, racism and poverty and exclusion – and risen as the banner for the struggle for social justice. Sharing both moral experiences of disrespect and indignation served as fuel for the group's ethnic-racial recognition and collective action. Therefore, the article seeks to present the emergence process of new community leaders in rural Maragojipe (Bahia) under two perspectives. Firstly, recording the leading role of black women, especially widows and divorced women, in the recent history of the Maragojipan *quilombola* communities by highlighting their discourses and strategies of action in the struggle for social reparation and agrarian reform. Secondly, presenting their gender perspectives on the difficult trajectory of rural *quilombolas*, contributing to the construction of women's history in the field in the post-plantation period.

Keywords: Women. Quilombo. Memory

Introdução

O termo *quilombo* ganhou grande visibilidade no cenário brasileiro durante as comemorações do centenário da abolição da escravatura (1988), devido aos inúmeros eventos realizados pelo movimento negro que evocavam o Quilombo dos Palmares e seu líder Zumbi. Para Beatriz Nascimento (1985, p. 41) o termo quilombo representava, na história do povo negro “um marco na sua capacidade de resistência e organização” e, portanto, se tornou, sobretudo entre 1978 e 1988, símbolo das “formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica”. Assim, mais do que referências históricas, essas imagens, assim como dia vinte de novembro (aniversário de morte de Zumbi), ganharam significado metafórico de luta e conquista e foram utilizadas como palavras de força, num processo que pode ser descrito como uma conversão simbólica do próprio quilombo enquanto metáfora (Arruti, 2003).

Em 1988 o país passava por um processo de redemocratização que ganhou ainda mais força com a nova Constituição Federal, que contemplou parte das reivindicações por reparações oficiais para a população afrodescendente, dando origem a novos direitos¹. Através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, instituiu-se 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” (Brasil, 1988). Rapidamente esta lei foi apropriada pelo movimento social como uma poderosa ferramenta de luta, sobretudo pelo acesso à terra, contribuindo para a emergência de novos sujeitos políticos. A criação do artigo constitucional implicou inovações não só no plano do direito fundiário, mas também “no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais, que envolvem tais populações” (Arruti, 2003, p. 2). Nesse sentido, além de uma criação jurídica, o artigo foi também uma criação social e simbólica, em que as categorias quilombos e quilombolas foram acionadas dentro de um contexto de disputas territoriais e sociais.

Com a garantia do direito territorial às comunidades quilombolas, através da promulgação do Decreto Presidencial 4887 de 2003, inúmeras comunidades negras

¹ Contemplou em partes, porque, entre outras alterações, termo proposto inicialmente de “comunidades negras rurais”, foi substituído por “comunidades remanescentes de quilombos”.

rurais do Brasil passaram a se diferenciar étnico-racialmente, reivindicando a identidade coletiva de “remanescentes de quilombo”. Na Bahia, os processos de autorreconhecimento quilombola se concentraram no oeste do Estado e no Recôncavo Baiano, ambas regiões de muitos conflitos agrários. Ainda que haja particularidades históricas na ocupação territorial do Oeste (que comumente chamamos de sertão) e do litoral baiano, observa-se que as duas áreas têm em comum uma estrutura fundiária marcada pela exclusão da população negra, sobretudo em decorrência da Lei de Terras de 1850. Diante desta constatação, algumas lideranças quilombolas da Baía do Iguape (Recôncavo) diziam em 2005 que, no que se refere à propriedade de terras, todos estavam na mesma situação dos sertanejos, na medida em que se viam excluídos tanto dos centros urbanos, como das políticas públicas e do acesso à terra no campo.

Assim que as comunidades do Iguape receberam as certidões de autorreconhecimento identitário pela Fundação Cultural Palmares, solicitaram junto ao INCRA a abertura de processo para identificação e delimitação dos seus territórios. Entre 2007 e 2009, integrei uma equipe técnica do INCRA que foi designada para reconhecer e delimitar as terras tradicionalmente ocupadas por seis comunidades contíguas, da zona rural de Maragojipe, a 140km da capital baiana. Como antropóloga, tinha a incumbência de elaborar um relatório antropológico contendo informações sobre as formas político-organizativas do grupo, sobre a trajetória histórica do grupo, práticas culturais, ocupação territorial, usos dos recursos naturais², além de apresentar dados estatísticos sobre a realidade socioeconômica (Zagatto, 2011). Para tanto, na época me vali do método etnográfico, priorizando a observação participante ao longo de um ano no território reivindicado, além de mais de trinta entrevistas abertas e semiabertas, reuniões temáticas sobre a história das comunidades, (batizadas como “oficinas de histórico”), pesquisa documental em cartórios, arquivos públicos e particulares, além de caminhadas de reconhecimento territorial.

Durante as *oficinas de histórico* (realizadas entre 2007 e 2008), utilizei a técnica do eixo temático, geralmente utilizada pela metodologia de grupos focais, com intuito de estimular a participação dos presentes, em que se sugere um tema para a reunião e pede-se para que as pessoas falem livremente sobre o assunto. Os participantes que se mostraram mais engajados na atividade e que traziam mais conteúdo para a discussão foram posteriormente entrevistados por mim. Nesse sentido, a escolha dos entrevistados não se deu por classe social, faixa etária ou sexo, mas pela escolha daqueles que estavam mais dispostos a contribuir com a pesquisa. No caso, as entrevistas foram realizadas mediante demanda e participação voluntária sem que houvesse qualquer resistência por parte dos entrevistados que, pelo contrário, queriam contribuir ao máximo com o estudo que respaldaria a reivindicação territorial. O predomínio numérico de mulheres entre 40 e 65 anos (onze dos trinta entrevistados) foi então interpretado como dado que tinha algo a dizer, apontando para a importância de uma discussão de gênero na pesquisa.

Durante o trabalho de campo, chamou-me a atenção que a maioria dos processos de autorreconhecimento quilombola do Iguape havia sido protagonizado por mulheres. Estas se puseram à frente da mobilização social de suas comunidades, além de se tornarem as principais interlocutoras dos agentes do Estado envolvidos com as

² O trabalho de campo no Guai e o relatório antropológico decorrente dele serviu de base para a pesquisa de mestrado desenvolvida entre 2009 e 2011, sob o título “Eu Sou Marisqueira, Lavradora e Quilombola”: Uma análise do processo de construção da identidade nas comunidades rurais do Guai, Maragojipe, Bahia.

políticas públicas específicas para quilombos. As novas lideranças comunitárias também tomaram a dianteira das atividades de identificação territorial e regularização fundiária dos territórios coletivos, fundamentadas na trajetória de opressão vivida pelo grupo. Assim, antes de apontar os limites geográficos do território, essas mulheres participaram ativamente da construção da história das comunidades, tanto do passado como do presente, em que suas experiências de vida foram aos poucos se transformando em exemplos de trajetórias comuns, marcadas pela violência, pelo racismo e pela pobreza.

Este artigo tem, portanto, objetivo de apresentar o processo de emergência dessas novas lideranças comunitárias na zona rural de Maragogipe, Bahia, com intuito tanto de registrar o protagonismo das mulheres negras, sobretudo viúvas e divorciadas, na história recente das comunidades quilombolas maragogipanas - ao trazer suas vozes e estratégias de atuação junto às suas comunidades, na luta pela justiça social e reforma agrária - como de apresentar suas perspectivas de gênero acerca da difícil vida no campo. As histórias contadas pelas mulheres nas oficinas e entrevistas foram transcritas e os trechos que apresentavam experiências em comum foram selecionados para compor o *Relatório Técnico de Identificação Delimitação* (RTID) do quilombo, com intuito de evidenciar trajetórias comuns do grupo. Nesse sentido, fica também clara minha participação no processo de construção do passado da comunidade, uma vez que, enquanto antropóloga, fiz a seleção e edição das falas e fotos que iriam compor o documento que justificaria o pleito territorial.

Uma vez que as falas dos participantes das oficinas e dos entrevistados foram identificadas no RTID e nas atas do processo administrativo do INCRA (ambos documentos de consulta pública), manterei neste artigo a identificação daqueles que em 2008 autorizaram a divulgação dos seus nomes³. Na época os depoentes preferiam assumir a autoria dos relatos mesmo diante dos riscos de retaliação e violência por parte dos fazendeiros contrários à demarcação que tiveram acesso aos relatos nos autos do processo, entendendo que isso atestaria a veracidade dos fatos. Muitos dos relatos foram inclusive reportados a outras instituições públicas, entidades de apoio aos movimentos sociais e à imprensa e, portanto, a opção por manter os nomes reais neste artigo é também uma forma de registrar a história recente das lideranças nas transformações políticas no município de Maragogipe e na Bahia como um todo, durante o processo de delimitação territorial.

O papel das mulheres no autorreconhecimento das comunidades quilombolas maragogipanas

Entre 2005 e 2006, seis comunidades negras rurais, localizadas no distrito do Guaí, em Maragogipe, Baía do Iguape, se autorreconheceram como remanescentes de quilombos. A mobilização das comunidades do Guaí, que culminou na sequência de autorreconhecimentos, já vinha ocorrendo desde 2000, quando reuniões organizadas pelo Movimento dos Pescadores da Bahia (MOPEBA) não apenas potencializaram dinâmicas locais de resistência, como também apresentaram novas formas organizativas. Nessas reuniões os agentes do Conselho Pastoral do Pescadores (CPP)

³ Nesse caso não há necessidade de cumprimento da norma ética da pesquisa científica de preservação das identidades dos depoentes, pois os trechos de entrevistas aqui selecionados fazem parte de documentos públicos, tratados aqui como fontes primárias da pesquisa. No entanto retirarei dos relatos os trechos que possam comprometer criminalmente os depoentes sob a acusação de calúnia ou difamação.

incentivaram a união dos pescadores e lavradores do Guai, aconselhando a criação de cooperativas de trabalho e associações profissionais, além de uma rede de trocas de conhecimento e ajuda, visando a melhoria da comercialização de produtos locais, principalmente o pescado. Práticas de solidariedade e reciprocidade ligadas à produção agrícola, tais como “adjutórios⁴” ou “farinhadas” já existiam muito antes da chegada do CPP, no entanto elas se restringiam ao espaço dos sítios, envolvendo somente os membros de uma mesma família ou, no máximo, os moradores dos sítios vizinhos. Até então, não havia atividades ou projetos que envolvessem todos os moradores da comunidade ou que beneficiassem o conjunto das pessoas. De acordo com os relatos de diversos moradores do Guai, coletados entre 2008 e 2010, antes da mobilização iniciada em 2000, a própria noção de comunidade era diferente. Listando as várias expressões usadas nesses depoimentos para se referir aos moradores do Guai “antes da chegada da CPP, quando ainda não tinha tanto essa coisa de ser de comunidade, de união, de reunião⁵”, cheguei às expressões: “moradores das fazendas do Guai”, “famílias da roça do Guai”, “famílias de posseiros”, “famílias de rendeiros”, “famílias de roceiros”, “lavradores”, “agricultores” e “trabalhadores rurais”, “trabalhador de roça” e “trabalhador de enxada”.

Essa coisa de comunidade foi depois da chegada da Pastoral [CPP]. A gente tomou um curso de Juristas Leigos [da Associação dos Advogados dos Trabalhadores Rurais (AATR)] e se começou a falar dessa coisa de comunidade, comunidade tradicional. Eu perguntei o que era isso. A nossa ignorância era tamanha, que quando alguém da cidade perguntava onde a gente morava, a gente dizia que morava na roça, na roça do Guai. Ou, se morava na fazenda, dizia o nome da fazenda. Então aqui não era comunidade. Era só roça ou fazenda. Agora a gente sabe que comunidade é um bando de gente junta, de um mesmo lugar, que briga por um mesmo objetivo. (Entrevista com Lenira Calheiros, realizada em Jirau Grande no dia 08/01/2010)

As atividades promovidas pelos agentes do CPP e da AATR foram fundamentais para a construção do sentido de comunidade no Guai porque foi a partir do que os membros do MOPEBA aprenderam nelas – sobre desigualdade e injustiça social, de uma perspectiva étnico-racial, de classe e de gênero – que foram estimulados a se unir e criar associações em torno de uma luta social comum ao grupo. Nesses encontros mensais que duraram cerca de dois anos, pescadores, marisqueiras e lavradores(as) participaram de uma longa e permanente negociação de significados de termos frequentemente empregados, como “comunidade negra”, “negritude”, “liderança”, “direito coletivo”, “comunidade quilombola”. Assim, foram se apropriando de um discurso de afirmação étnico-racial que ampliou as possibilidades de comunicação não apenas entre suas comunidades e o Estado, mas também entre as comunidades rurais de Maragogipe e mesmo entre os moradores de uma mesma comunidade, o que nos faz entender a própria etnicidade como uma linguagem⁶.

⁴ No dicionário Aurélio, adjutório é o termo usado para uma relação de comunhão que tem como princípio a reciprocidade genuína, fundamentada na solidariedade, na partilha, na gratuidade, na fraternidade, na cooperação e na satisfação pessoal. No Guai essa palavra significa mutirão que envolve familiares e vizinhos, para a construção de casas ou para o preparo do solo para o plantio. Já as farinhadas são mutirões para fazer farinha, utilizando também a mão de obra familiar e da vizinhança.

⁵ Trecho da entrevista realizada com a líder comunitária Lenira Calheiros, realizada em Jirau Grande em 08/01/2010.

⁶ “[...] a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que

Ao se apropriarem de novas categorias jurídicas e analíticas que possibilitaram a comunicação em vários níveis, alguns integrantes do MOPEBA, especialmente mulheres, se tornaram lideranças comunitárias, entre as quais destaco as marisqueiras lavradoras Janete Senna e Lenira Calheiros. Se inicialmente o que motivou Janete a integrar o movimento dos pescadores foi a possibilidade de melhorar a condição de sua família a partir do conhecimento acerca de direitos sociais, trabalhistas e previdenciários, posteriormente foi a vontade de passar esse conhecimento para os outros e ver a melhoria de sua comunidade como um todo⁷. Mas, de acordo com a própria Janete, essa comunidade ainda não existia de fato. Desse modo, mais do que retransmitir informações para suas comunidades, as líderes assumiram o importante papel de constituir simbolicamente suas comunidades, a partir de estratégias de fortalecimento dos laços de pertencimento do grupo.

Quando perguntei para Janete porque os moradores do Guai não se viam como comunidade, ela explicou que as mesmas famílias que moram no Guai há décadas - ou séculos, conforme apontam os indícios históricos - costumavam dizer que eram do Guarucu, da Tabatinga, Baixão do Guai porque esses eram os nomes das localidades onde nascem ou passam rios homônimos. Ou seja, no Baixão do Guai nasce o Rio Guai, no Guarucu, nasce o rio Guarucu e na Tabatinga passa o Rio Tabatinga. Somente Guerem, nome dado a uma das comunidades, se remete ao extinto povo indígena Guerem que habitava a região, de acordo com mapa ento-histórico elaborado em 1944 (Nimuendajú, 2017)⁸. Ainda de acordo com Janete, sempre houve parentesco entre as famílias dessa região, mas mesmo assim as pessoas não se viam como comunidade, porque antes não estavam unidas. Diante disso, ficou claro que a concepção que Janete tem de comunidade (e que é partilhada por outras pessoas do Guai) está vinculada à união política. Isso mostra que o parentesco, em si, não produz pertencimento comunitário, a não ser que ele seja pensado como tal, o que, aliás, veio a ocorrer pouco tempo depois.

As primeiras ações para fortalecimento da união e da identidade do grupo foram no sentido de mostrar que todos do Guai partilhavam, há muito tempo, das mesmas profissões: lavradores, marisqueira e pescador e que, portanto, tinham os mesmos direitos trabalhistas e previdenciários. As memórias sobre o passado, durante as oficinas, também enfatizavam o modo de vida comum aos moradores, traçando paralelos com a trajetória de opressão da população negra camponesa no Brasil. Fica então evidente que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade individual e coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1992, p. 200-212).

Lenira e Janete também começaram a organizar reuniões, com apoio do CPP e de outros membros do MOPEBA, para a fundação da Associação Guaípanema, de pescadores e marisqueiras do Guai e Capanema para que mais benefícios chegassem ao Guai. Para Janete:

As pessoas passaram a chamar o Guai de comunidade a partir do momento que a gente passou a trabalhar em grupo para formar a associação Guaípanema. A gente viu que trabalhar em comunidade tinha mais vantagem. Até então não tinha essa

fornece os quadros e as categorias dessa linguagem". (Cunha, 2009, p. 237)

⁷ Explicação dada pela própria Janete em entrevista realizada em Guerem no dia 04/01/2010.

⁸ <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/mapaetnohistorico2ed2017.pdf> (acessado em 20/09/2019).

junção de pessoas para formar grupo e querer conhecer o lugar que a gente vive.
(Entrevista com Janete Senna, realizada em Guerém no dia 04/01/2010)

Os benefícios alcançados por todos os pescadores e marisqueiras através da criação da associação (por exemplo, documentação de pesca e aposentadoria) fortaleceram a ideia da ação em grupo e aumentaram a confiança e o prestígio de Lenira e Janete em toda a região. Lenira já gozava de popularidade por ser da numerosa família Calheiros, bastante conhecida no Guai⁹ e também porque ajudava os moradores do Guarucu, Tabatinga e Jirau Grande que estivessem passando dificuldades econômicas ou de saúde, fazendo doações de alimentos e roupas arrecadadas. Por conta dessa personalidade, que a própria Lenira descreve “como *uma Irmã Dulce negra*”, moradores de todo Guai se sentiram à vontade para confiar em Lenira quando esta passou a buscar melhorias para o Guai em nome do grupo. Para Marcos, do CPP, Lenira é uma “*liderança natural*”, porque ela já tinha respeito e credibilidade entre os moradores do Guai antes mesmo da chegada dos agentes de organizações de apoio.

Após o reconhecimento de Salamina (uma comunidade vizinha ao Guai) como quilombola, Janete e Lenira começaram a organizar reuniões pelas comunidades locais para discussão sobre a questão da terra, atraindo outros moradores do Guai, mais ligados à atividade agrícola, sobretudo lavradores do Guarucu e Baixão do Guai. Na época (2005), a família de Janete estava sendo ameaçada de expulsão de suas terras por um dos proprietários do Guerém e do Baixão do Guai, localizadas às margens do mangue. O enfrentamento e a resistência de Janete, sobretudo através do argumento de que ali se tratava de uma comunidade quilombola, mostraram aos outros moradores do Guai que o conhecimento acerca dos direitos individuais e coletivos aumentava as chances de garantia de acesso à terra. Muitas famílias já haviam sido expropriadas e a permanência de Janete e seus familiares em suas terras, convictos de seus direitos, transformou o acontecimento num símbolo da resistência dos posseiros e especialmente das mulheres.

Entre 2004 e 2005, Lenira e Janete passaram a divulgar que as comunidades do Guai eram quilombolas, explicando que além do fato de todo mundo ter as mesmas profissões (lavradores e pescadores/marisqueiras) e partilhar de um modo de vida comum, todas as famílias estavam nas mesmas condições de pobreza, falta de acesso à terra, à infraestrutura básica e abandonadas pelo poder público. Esse estímulo à consciência coletiva acerca das semelhanças do grupo, tanto daquilo que se considerava bom quanto ruim, potencializou o sentimento de identificação e pertencimento comunitário no Guai. Assim, quando Lenira divulgou que o *projeto quilombola* poderia reverter uma situação coletiva ruim, muitas pessoas se assumiram como quilombolas. Isso nos aproxima da

perspectiva de Cohen (1985, p. 13) sobre o processo de construção simbólica da comunidade, na medida em que as líderes locais atribuíram ao termo “comunidade” significados relacionados à situação de exclusão do grupo e à falta de acesso a direitos que se transformaram em referentes para a identidade quilombola e numa estratégia social e política capaz de reverter uma situação social. Quando perguntei a alguns

⁹ Na história local, os Calheiros descendem da antiga fundadora da Tabatinga, a índia Leandra, fazendo que essa família seja reconhecida como uma das mais antigas. A maioria dos Calheiros mora no Jirau Grande, mas têm “parentes de sangue” na Tabatinga, no Guarucu, Baixão do Guai e constituíram vínculos familiares com o Porto da Pedra, através de matrimônio. A família Calheiros é também conhecida porque as irmãs de Lenira, Tina Calheiros e Mara Calheiros são respectivamente professoras das escolas públicas de Porto da Pedra e da Tabatinga e o irmão Calheiros é agente comunitário de saúde.

moradores locais o que era o tal *projeto quilombola* ao qual Lenira se referia, obtive as seguintes respostas:

Antes eu entendia que quilombola era esse negócio de negros, mas a Lenira falou assim que era esse negócio de projeto de terras. Quem entrasse pros quilombolas teria participação no 'dividimento' da terra. (entrevista com Ademir dos Anjos Correia, realizada no Guaruçu em 08/01/2010)

Eu entendi assim: que quilombo era um projeto do governo que ia chegando para a área da gente, um projeto sobre terra, de liberação de terras para os posseiros. (entrevista com Sandra Conceição Lessa, realizada no Guaruçu em 08/01/2010)

Quem falou de Quilombo foi Lenira. Na época ela explicou pra todo mundo o que era quilombola. Disse que quilombo ia ser mais fácil para a gente, que teria mais direitos, que a gente ia poder ter cesta básica. (entrevista com Ilma Meneses, realizada no Jirau Grande em 04/01/2010)

Os Calheiros me explicaram que o Projeto 'colombola' era bom para todo mundo e para mim também. Que iria chegar energia elétrica, casa de farinha para quem entrasse. (entrevista com Antônio Xavier da Silva Filho, realizada na Tabatinga em 07/01/2010)

A primeira comunidade a se autorreconhecer como quilombola foi Porto da Pedra, cuja Certidão de Autorreconhecimento da Fundação Cultural Palmares (FCP) foi publicada em 08/07/2005, pouco depois de Salamina. Paralelamente, Lenira Calheiros encabeçou a solicitação da Certidão das comunidades Jirau Grande e Tabatinga, que foram publicadas em 11/07/2005. No mesmo dia foi publicada a certidão do Guerém, que havia sido solicitada por Janete Barbosa Senna. No ano seguinte Lenira e Janete, após se reunirem com moradores do Guaruçu e da Kizanga, solicitaram à FCP a Certidão dessas comunidades, que foram publicadas em 27/11/2006.

A estratégia de apresentar a identidade quilombola como um projeto jurídico-político a ser acionado em função de um déficit coletivo de direitos foi bastante eficaz no Guai, no que se refere à união dos moradores. Muitas pessoas (entre integrantes do movimento quilombola e não integrantes) disseram que com o autorreconhecimento, "todo mundo passou a chamar o Guai de comunidade". De acordo com Eliete Calheiros e Janete Senna, nas décadas de 1980 e 1990, alguns padres já tinham falado que no Guai havia comunidades, incentivando a união dos moradores em torno de organizações católicas. Nesse período foram criados grupos de jovens católicos e outros espaços de integração, além das reuniões na própria igreja de Capanema, que já era um espaço agregador. Porém, segundo Janete, o discurso sobre comunidade não foi incorporado pelos moradores, ainda que a maioria fosse católica na época. De acordo com ela, isso ocorreu porque não havia motivo para a união, afinal, esse tipo de "união não mudava nada" e para ela *comunidade é exatamente a necessidade de unir várias coisas, como por exemplo, coincidência no jeito de trabalhar, de viver, por vários motivos*¹⁰. Do ponto de vista simbólico, podemos dizer que uma religião em comum não teve, naquele momento histórico, a mesma eficácia que a exclusão partilhada e o trabalho comum tiveram na construção de laços de pertencimento.

Mas se os moradores do Guai a muito exercem o mesmo tipo de trabalho (de roça e pesca), porque antes não havia sentimento de comunidade? Respondendo a esta questão, a maioria dos idosos entrevistados disse que a falta de união no passado se devia à fome, à miséria e ao excesso de "trabalho para a sobrevivência". Esse trabalho era feito pelas famílias nos próprios sítios (a maioria possui em fazendas) e alguns também argumentaram que a distância entre os sítios, a falta de estradas e transporte

¹⁰ Trecho da entrevista com Janete Senna, realizada em Guerém no dia 04/01/2010.

público, também dificultavam a união entre as famílias da região. Para Banfield (1958, p. 9-10), quando o isolamento geográfico e a situação de desigualdade social fazem com que a socialização se dê somente pela via da família, – o que o autor chamou de “familismo” - fica mais difícil agir em concerto para a realização do bem comum ou para a realização de qualquer objetivo que transcenda as necessidades mais imediatas da família. A ausência de um sentimento de bem-estar público entre a população dificultaria o desenvolvimento da noção de pertencimento a uma comunidade mais extensa (*Idem*). Porém, ainda que alguns autores, a exemplo de Reis (1998), enfatizem a relação entre pobreza extrema e a deterioração de elementos básicos da solidariedade, essa relação não dá conta de explicar como situações de extrema exclusão social também são capazes de, ao contrário do que propõe a ideia de “familismo”, produzir laços de pertencimento e identidade coletiva. O Guai é um destes casos, na medida em que as famílias ainda se encontram relativamente isoladas, abaixo da linha da pobreza, mas exatamente por isso, se fortaleceram enquanto grupo.

Nos últimos dez anos o Guai passou por algumas mudanças econômicas devido ao aumento do acesso a direitos previdenciários e o aumento da renda e da segurança alimentar, a partir de 2004, através dos programas federais Bolsa Família e Fome Zero. Apesar disso, um levantamento realizado pelo INCRA e pela Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade (SEPROMI) em 2007 evidenciou que a renda média das famílias do Guai era de R\$ 327,60, sendo que 20% das famílias viviam com uma renda abaixo de $\frac{1}{4}$ do salário mínimo da época (aproximadamente R\$ 104,00)¹¹. Isso significa que, em termos concretos, a conjuntura econômica pouco havia se alterado, em relação às décadas anteriores, até porque, pessoas da comunidade reconhecem que ainda hoje há muitos moradores em situação de miséria. No campo político, muitas transformações ocorreram em Maragogipe a partir da década de 1980, quando tradicionais famílias que se alternavam no governo municipal deixaram o poder e, posteriormente, quando candidatos do Partido dos Trabalhadores foram eleitos para a prefeitura. No entanto, a população do Guai continuou sem acesso a direitos básicos e a equipamentos públicos até 2007, quando chegou o primeiro poste de energia elétrica, do Programa Luz Para Todos. Nesse caso, apontar a pobreza e a falta de infraestrutura como empecilhos à união e solidariedade entre moradores das comunidades seria um equívoco.

De experiências de vida a trajetórias de resistência de comunidades negras frente à opressão histórica sofrida

Entre 2007 e 2008, as equipes técnicas do INCRA chegaram em campo para a identificação e delimitação dos territórios quilombolas de seis comunidades, com base nos usos e ocupação das terras. Alguns moradores do Guai e líderes comunitários se reuniram periodicamente com agentes governamentais para entender o significado de participar do movimento quilombola, para integrar a agenda dos movimentos sociais e para ter acesso a políticas públicas e programas municipais, estaduais e federais. Nessas reuniões convocadas pelo poder público, histórias de vida foram contadas, sobretudo por mulheres idosas, a partir de uma seleção de lembranças de casos de exploração, violência e desrespeito, em que se enfatizava a resistência diante da

¹¹ O Brasil adota como metodologia oficial para definição de pobreza a referência do Salário Mínimo. Portanto, as famílias com renda de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo *per capita*, são consideradas pobres, ou na linha da pobreza e as famílias com renda de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo *per capita* são consideradas extremamente pobres, ou abaixo da linha da indigência (IBGE, 2009).

injustiça social. Axel Honneth (2003, p. 257) explica que o compartilhamento das experiências de desrespeito funciona como motivo diretor da ação, “na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”. Assim, as ações dos movimentos sociais estão profundamente relacionadas com a experiência moral do desrespeito, na medida em que muitas vezes se orienta a partir da indignação diante da afronta a valores de justiça estabelecidos (Müller, 2008). As experiências conflituosas podem até ser explicadas pela “distribuição desigual de oportunidades materiais”, porém a lógica de distribuição não está separada da ordem cotidiana da vida e de suas implicações morais e afetivas, como bem mostraram os relatos do Guai (Honneth, 2003, p. 255).

Aos poucos, as memórias individuais de algumas lideranças, que priorizaram lembrar das injustiças vividas no Guai, passaram a ser contadas sob a ótica de uma luta social mais geral, travada entre fazendeiros e posseiros, ganhando um caráter cada vez mais coletivo. A categoria de “memória coletiva” de Halbwachs (2013) nos permite entender que esse fenômeno da recordação das lembranças não pode ser efetivamente analisado se não for levado em consideração os contextos sociais que atuam como base para o trabalho de reconstrução da memória. Nesse aspecto, a memória deixa de ter apenas dimensão individual, tendo em vista que as memórias de um sujeito nunca são apenas suas, já que nenhuma lembrança pode existir isolada de um grupo social. Se, como afirma Nora (1978, p. 13) lugares de memória são “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo”, os sujeitos só lembram a partir do ponto de vista de um grupo social específico, ao qual de alguma forma se vinculam: a memória está interligada diretamente às identidades sociais.

No caso do Guai, o reconhecimento da identidade coletiva passou pela lembrança de situações de desrespeito que deram base para a construção da identidade do grupo. Isso confirma a ideia de que as lutas por reconhecimento emergem em novos contextos de tensão moral, onde se expressa a conexão entre a “luta social” e o “desrespeito moral” (Honneth, 2003, p. 256). No contexto de reconhecimento de um território coletivo, os quilombolas foram incentivados a rememorar a relação histórica entre posseiros e fazendeiros, ao passo que novos conflitos agrários entre os quilombolas e proprietários de terras se instauraram na região. “Isso torna evidente que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais, particularmente naqueles que opõem grupos políticos diversos” (Pollak, 1992).

Aqueles moradores que haviam experimentado uma relação tolerável com o proprietário da fazenda onde moravam ou que conseguiram adquirir seus sítios sem passar pelo risco de expulsão praticamente não se pronunciavam em público. Na verdade, elas mal compareciam às reuniões ou atividades em grupo, apesar de sempre serem convidadas pelos líderes locais e agentes externos. A maioria dos moradores idosos tinha lembranças marcantes de experiências ruins, diretas ou indiretas, com os fazendeiros das famílias Sá e Pereira Guedes, ainda que alguns tivessem optado por não se pronunciar nas reuniões. Quando o faziam, a convite de algum líder local, falavam das suas experiências do passado apenas após alguém ter dividido alguma lembrança. Nesse caso ficou claro que o ato de rememorar os fatos era muito impulsionado por algumas pessoas que iniciavam a conversa e que davam “o tom das memórias”.

Dentre os participantes das oficinas e reuniões, três falavam bastante sobre o passado das comunidades aos agentes governamentais, enfatizando a gravidade dos acontecimentos e fazendo uso de palavras como *exploração*, *violência*, *escravidão*, *sofrimento*, *ruindade* e *preconceito*. Assim, Maria Bispo dos Santos Barbosa, conhecida

por Dona Nina, do Guerém; Maria Benedita da Conceição, conhecida como Dona Nezinha, do Guaruçu e Cláudio de Brito Correia, do Baixão do Guai destacaram-se na construção da trajetória de opressão e violência do grupo. Quando um deles socializava suas lembranças, provocava nos demais a rememoração de fatos marcantes, e a junção das lembranças de diferentes pessoas do grupo permitia descrever os fatos com maior exatidão (Halbwachs, 2013, p. 31). Geralmente as lembranças que se destacavam em primeiro plano eram aquelas vivenciadas por uma maior quantidade de integrantes desse grupo. No entanto, para a construção da memória coletiva não basta somar os testemunhos. Também é preciso que as memórias de um concorram com as memórias dos outros e que existam muitos pontos de contato entre elas, para que a lembrança venha a ser constituída sobre uma base comum (Halbwachs, 2013, p. 39). E essa base comum foi justamente a experiência de sofrimento decorrente da violência ao qual os negros do campo estavam submetidos desde os tempos da escravidão.

A continuidade da história do Guai desde os tempos da escravidão

Durante as oficinas de histórico, que contavam com a presença de grande número de moradores idosos da comunidade, as lembranças mais antigas remontavam à década de 1950, em que já se havia memória da relação entre posseiros e as famílias de proprietários Sá e Pereira Guedes. De acordo com os relatos orais, com o declínio da produção de aguardente na região, a família Pereira Guedes investiu, em meados do século XX, em novas atividades econômicas, como uma olaria, uma serraria e um britador (pedreira). Para a produção de tijolos e telhas, os fazendeiros aproveitaram a mão de obra familiar dos moradores da fazenda Guai, estabelecendo relações trabalhistas diretamente com cada família. Assim, cada uma delas trabalhava longos turnos, por vezes mais de quatorze horas diárias e recebiam de acordo com o que fosse produzido. Se acaso a produção dos tijolos se perdesse (se os tijolos quebrassem no forno, por exemplo), eram os funcionários que arcavam com os prejuízos. Dona Nina, que trabalhou por anos na olaria, relatou:

Trabalhava por porcentagem, a pessoa ganhava pelo que fazia. Pelos mil blocos que fizesse, é assim que ganhava. Se nada fizesse, minha filha, era mixaria, e se fizesse mais ganhava mais, se fizesse menos ou se os blocos quebrassem ou se tivesse qualquer coisa, a pessoa não ganhava, perdia até o dia, né? Porque pelejou ali e não tinha produção. [...] Tinha vezes que a gente trabalhava até de noite. Porque quando fazia o bloquinho, quebrava, não dava produção. Então a pessoa tinha que se virar. Quando passou a ter energia tinha que trabalhar de noite pra repor pra ganhar alguma coisa, que ganhava mixaria muitas vezes. A gente trabalhava ali, na hora de meio dia a gente ia pra maré arrumar o que comer, porque o que trabalhava não dava, a renda não dava para a gente comer. [...] Eu mesmo trabalhava pra ajudar o meu marido, que ele trabalhava por produção, muitas vezes eu trabalhava pra **ajudar** ele. (entrevista com Maria Bispo dos Santos Barbosa, realizada no Guerém em 04/12/2007)

À luz desse depoimento depreende-se que apenas o trabalho do marido de Dona Nina era reconhecido (e conseqüentemente remunerado), ainda que Dona Nina dedicasse muitas horas ao dia à olaria. A comunidade explica que os fazendeiros sempre estabeleciam vínculos de trabalho com os homens, mas que informalmente as mulheres eram sobrecarregadas com várias atividades diárias. Além da necessidade de “ajudar” o marido no trabalho para que ele pudesse receber o “pagamento”¹², existia

¹² Nas comunidades o pagamento não se refere necessariamente a um salário em dinheiro, podendo ser

também um sentimento de obrigação de retribuir aos fazendeiros por lhes facultar a permanência na terra onde nasceram. Se acaso esse sentimento não “surgisse espontaneamente” no lavrador(a), os donos da terra o(a) cobriam. Se ainda assim os posseiros se negassem a retribuir, os fazendeiros se sentiam no direito de expulsá-los de suas casas e da fazenda. Ao que tudo indica, medidas mais drásticas não foram tomadas por parte dos fazendeiros porque todas as famílias trabalhavam sem muita resistência (Zagatto, 2011).

Os fazendeiros armazenavam os produtos recolhidos nas fazendas e os vendiam em Maragojipe e em Salvador. A farinha, a cana, a banana, o aipim e a piaçava eram transportados em carros de boi por estradas vicinais que ligavam a sede das fazendas aos antigos portos do Guaí, colocados em saveiros dos próprios fazendeiros e levados para a venda na capital baiana. Estes e outros produtos também eram vendidos nas feiras semanais da sede municipal e de Capanema e em mercearias nas próprias fazendas do Guaí, que também vendiam outros produtos primários e manufaturados trazidos da cidade. Os posseiros das fazendas eram obrigados a adquirir os produtos exclusivamente nessas mercearias, pois não havia transporte público que permitisse chegar aos mercados da sede municipal e nem comércio de produtos agrícolas organizados exclusivamente por agricultores e pescadores¹³.

Na época da colheita, cada chefe de família (em geral homem) pagava a terça diretamente para o “seu fazendeiro” e o que sobrava era distribuído entre os familiares. De acordo com os relatos, com Otaviano Sá, se a colheita fosse pequena, ele aumentava a taxa cobrada para a metade da produção ou se apossava de um porco, galinha ou gado. Nesse caso, as famílias pouco numerosas eram sempre penalizadas, pois na agricultura familiar a produção varia conforme o número de membros. As famílias chefiadas por mulheres também levavam desvantagens, pois a chefia da mulher só acontecia se ela separasse ou enviuvasse, o que significava uma mão de obra ativa a menos¹⁴.

A cobrança de altas taxas pelo uso da terra e pelos produtos das mercearias, a fome, as proibições e punições levaram inúmeras famílias da Tijuca, Água Fria, Piedade e de outras regiões do Baixão do Guaí, também localizadas nas fazendas dos Sá, sobretudo as chefiadas por mulheres, a migrar para outras fazendas ou para a sede municipal. De acordo com diversos relatos de pessoas que nasceram dentro das propriedades dos Sá, aos moradores que insistiam em permanecer nas fazendas restava conviver com um constante assédio moral e com violência de toda sorte.

Nas terras dos Pereira Guedes, não foi diferente, uma vez que os moradores de Baixão do Guaí afirmam que os fazendeiros cobravam a prestação de serviços diversos sem remuneração, sob fortes ameaças. Em entrevistas, houve inúmeros relatos de

pago em comida, roupas e utensílios domésticos.

¹³ Em geral as famílias eram coagidas a vender o excedente da produção – aquilo que sobrava após subtrair o necessário para o consumo doméstico e para pagar a terça ou meia pelo uso da terra – diretamente aos fazendeiros ou a outros atravessadores, no mercado semanal de Capanema. Nesse caso não teria como haver venda (ou troca) direta de produtos entre lavradores e pescadores. E também porque somente os fazendeiros tinham acesso a produtos industrializados, tais como tecidos, sapatos, utensílios domésticos, etc.

¹⁴ No caso contrário, na ausência da mulher (por separação ou falecimento) o marido intensificava seu trabalho na roça e passava a pescar diariamente na maré, compensando a falta dos mariscos, antes trazidos pela esposa para o consumo da família. Alguns homens também trabalham por empreitada ou diária em fazendas do entorno, a fim de dispor de uma renda extra. Em geral os filhos ficam um período na escola e um período sob os cuidados da tia ou da filha mais velha. No entanto, pelo que pude observar (e pelo que se comenta no Guaí), os homens viúvos ou separados, jovem ou de meia idade, rapidamente se casam pela segunda vez, o que não ocorre com as mulheres.

casos de extrema violência contra os que se recusavam a prestar serviços. Um dos líderes comunitários do Baixão do Guaiá, Cláudio de Brito Correia, mencionou que posseiros e fazendeiros tinham boas relações, desde que os segundos não fossem “incomodados”:

Se incomodasse qualquer coisa, as coisas mudavam de figura, e aqui acontecia o pior. [...] Por exemplo, incendiar casa dos outros. Teve um homem aqui mesmo que, encostado ali na pedreira, chamado Pedro Banha. Pedro Banha era uma lenda para as pessoas daqui. [...] Ele sabia cantar, ele era o maior sambista [...] as festas de reis ele é que sabia fazer. Então ele tinha um vínculo, muito próximo dessas famílias poderosas porque ele sabia fazer os grandes festejos dessas comunidades. Essas famílias ricas tinham esse domínio e precisavam dessas pessoas para fazer o que eles queriam. E aí certa feita, a senhora Guedes mandou ele levar uma carta em Maragojipe. Ele disse que não ia não, que estava cansado e não podia ir levar essa carta em Maragojipe a pé [são 30 km]. Ela: ‘Você vai de canoa levar essa carta em Maragojipe’. Vai, não vai, vai, não vai, ele não foi e o resultado dele não ir foi que à noite a senhora Guedes chegou na casa dele furiosa, mandou que a mulher dele, Dona Massu saísse de dentro de casa com os filhos que iria botar fogo na casa de Pedro Banha. E aí ela saiu de dentro de casa correndo e a senhora chegou e atirou fogo na palha, que a casa era toda de palha? E mandou-lhe fogo e queimou a casa toda. (entrevista com Cláudio de Brito Correia, realizada no Baixão do Guaiá em 06/11/2007)

Nas descrições quilombolas acerca das relações de trabalho estabelecidas entre fazendeiros e posseiros do Guaiá, notamos uma lógica invertida, na qual o lavrador(a) pagava ao invés de receber pelo seu trabalho, em troca não apenas da permanência na terra, mas em troca de paz e dignidade¹⁵. Até a década de 1950 esse pagamento podia se efetivar no trabalho no alambique, na olaria, no britador (pedreira) ou na serraria. No fim dessa década, com o declínio dessas atividades, o pagamento da terça ou da renda (pagamento em espécie) era obrigatório a todas as famílias. Assim, as pessoas que não tinham como pagar, sobretudo as mulheres separadas ou viúvas com filhos, buscavam qualquer meio de se manter na fazenda e por isso eram ainda mais alvo de ameaças e exploração. Uma das alternativas era trabalhar sem remuneração como empregada doméstica na casa dos proprietários (ou de seus parentes na capital baiana) ou prestar serviços diversos, como mariscar, buscar água para o banho, cuidar dos filhos dos fazendeiros, cozinhar, etc. O depoimento da moradora do Guarucu Maria Benedita da Conceição, conhecida como Dona Nezinha, exemplifica bem essa relação:

Meu nome é Maria Benedita da Conceição. Tenho 68 anos, me casei com idade de 17 anos e desde então trabalhei aqui na Fazenda Guaiá. Há mais de cinquenta e poucos anos que eu moro aqui. E aí, trabalhei pra senhora Guedes a troco de nada, trabalhei na fazenda do Guaiá, lá no Casarão da fazenda como empregada dela, não ganhava nada. [...] Porque eu vivia pagando a terra que eu morava. Porque meu marido já tinha morrido, eu não podia plantar roça para pagar renda, que ele que plantava. Ela cobrava a terça, quando não era a terça era a renda. Era isso, eu trabalhava para ela por moradia. Eu ia pra maré, às vezes minhas meninas iam para a maré, mariscar, para de manhã ter o que comer, o que dar aos meninos, para poder ir trabalhar. Às vezes quando eu ia, ela dizia: “Olhe lá, passe pela maré, para levar um siri pra mim”. Eu tinha de subir essa mata assim até sair lá na frente da fazenda procurando siri, para levar para ela, para fazer esse cardápio para ela, o caso era esse. (entrevista com Maria Benedita da Conceição, realizada no Guarucu,

¹⁵ Essa inversão foi longamente observada em diversas partes do Brasil e foi bastante descrita nos estudos de campesinato das décadas de 1960 e 1970, a exemplo da pesquisa de Maria Isaura de Queiroz (1976) evidenciando uma estrutura social agrária no Brasil.

no dia 08/04/2008)

Não apenas Dona Nezinha, como muitas outras mulheres e crianças das comunidades prestaram serviços no casarão da Fazenda Guai, principalmente na época dos festejos. Praticamente todas as festas em dias santos e aniversários eram realizadas, como ainda são, no interior dos sítios, somente com os membros da família. Porém, na semana do São João, a família Pereira Guedes promovia uma grande festa nos arredores da sede da antiga fazenda São João do Guai e convidava todas as famílias do Guai. Os Pereira Guedes arrecadavam produtos agrícolas e recrutavam a mão de obra feminina para produzir salgados e doces no casarão colonial do Guai, onde moravam. Dona Nezinha contou que as mulheres que trabalhavam para os Pereira Guedes, além de não serem remuneradas, eram constantemente humilhadas e ameaçadas. Colhi ao menos dez depoimentos de mulheres das comunidades Guerém, Guarucu e Baixão do Guai, entre outubro de 2007 e março de 2008, que descreveram as lavradoras e marisqueiras sendo tratadas como objeto, não apenas durante as festas de São João, mas outras festas, exclusivas dos fazendeiros. Quando se falou das trabalhadoras, notei a utilização dos verbos *dar*, *emprestar* e *pegar*, a exemplo das frases: “a fazendeira **me emprestou pra filha dela**”; “em dia de festa ela **me dava pros parentes**”; “ela **pegou minha menina pra trabalhar na casa dela, eu não tive como dizer não**”¹⁶. O depoimento de Dona Nezinha exemplifica ainda mais:

Quando ela tirava pra me dizer as liberdades dela, ela dizia como quem dizia a um cachorro. Dizia a mim o que queria e eu não podia responder nada. **Eu vivia feito escrava**, não podia dizer nada. Quando a neta dela casou, ela me **mandou** lá para o Rio Vermelho [em Salvador], quinze dias **emprestada** na casa de outra dona, o mesmo que uma empregada. [...] Eu não ganhei nada dessa dona [...] Para vir embora pra casa ela ligou para o meu menino, Francisco, ir me buscar. [...] Francisco quem pagou minha passagem, foi quem pagou, foi quem me trouxe para a casa dele, da casa dele me trouxe para aqui. Ele pagou o navio para eu vir embora. Ela não me deu nada. (entrevista com Maria Benedita da Conceição realizada no Guarucu, no dia 18/01/2008)

A resistência das viúvas: um exemplo a ser seguido pela comunidade

Analisando o perfil dessas três pessoas, constatei que as duas mulheres tinham cerca de 70 anos, possuíam mais de três filhos e haviam se tornado viúvas precocemente. Em função disso, ambas se tornaram responsáveis por suas famílias em seus sítios. O mesmo ocorreu com Maria da Conceição de Brito Correia, a mãe de Cláudio, também com cerca de 70 anos¹⁷. Cláudio havia perdido o pai cedo e sua mãe também ficou responsável pelo cuidado dos onze filhos. Em entrevista, Dona Nina e Dona Nezinha relataram que tinham sofrido terrivelmente na juventude em função da pobreza e da dificuldade em manter a família nas fazendas após a morte dos respectivos maridos. Cláudio fez um relato semelhante ao narrar a trajetória de sua mãe, um dos principais assuntos apresentado por ele, uma vez que ele havia testemunhado seu sofrimento. Essas características em comum me pareceram importantes em diversos aspectos.

As histórias de vida de Dona Nezinha, Dona Nina e da mãe de Cláudio,

¹⁶ Essas frases foram retiradas de trechos da entrevista realizada com Maria Benedita da Conceição, no Guarucu em 18/01/2008.

¹⁷ Um dos motivos de Cláudio falar “em nome da mãe” foi por que Maria da Conceição encontrava-se doente. Ela faleceu em 2009.

evidenciaram a luta das famílias camponesas por sua reprodução física frente a perda de um de seus membros adultos. Uma vez que a pesca e agricultura são realizadas com mão de obra familiar, a falta de um adulto compromete bastante a produção. Em geral, todos os integrantes da família (das crianças até os idosos) participam das diversas atividades agrícolas, havendo pouca especialização. Pela manhã homens e mulheres vão diariamente à roça e participam de todas as etapas da produção, como limpeza do solo, plantio e colheita. Apenas os serviços muito pesados, como o preparo das covas da mandioca e a colheita da cana, são feitos exclusivamente pelos homens. O trabalho na maré também é diário, porém de menor duração. Nesse caso há uma clara divisão sexual, uma vez que no Guai as mulheres se encarregam da mariscagem e os homens da pesca¹⁸.

Pela tarde, as mulheres tratam do pescado, cuidam dos afazeres domésticos, dos filhos, das criações de porco e galinha, produzem azeite de dendê e descascam mandioca. Os homens são mais inclinados à criação do gado bovino e ao extrativismo vegetal de cipó, para a confecção de cofos e balaios de pesca, que são feitos por homens e mulheres¹⁹. Toda a produção da farinha – que inclui a coleta de lenha para aquecer a caldeira, a moagem, prensagem e torra e a peneiragem da farinha – também é feita por homens, mulheres e crianças. Apenas a tarefa de descascar a mandioca é feita exclusivamente por mulheres e crianças.

Na ausência da mulher por falecimento, o marido intensifica seu trabalho na roça e passa a pescar diariamente na maré, compensando a falta dos mariscos, antes trazidos pela esposa para o consumo da família. Alguns homens também trabalham por empreitada ou diária em fazendas do entorno, a fim de dispor de uma renda extra. Em geral, os filhos ficam um período na escola e um período sob os cuidados da tia ou da filha mais velha. No entanto, pelo que pude observar, e pelo que se comenta no Guai, dificilmente um homem (jovem ou de meia idade) fica viúvo por muito tempo, pois frequentemente se casa pela segunda vez. No caso inverso, na ausência do marido, seja por falecimento ou separação, a mulher também passa a trabalhar mais horas por dia na roça e na maré. As viúvas, além de aumentarem a carga de trabalho, têm também que cuidar da casa e dos filhos, que as acompanham e ajudam em suas atividades nos horários em que não estão na escola. Não raro as viúvas atribuem ao cuidado dos filhos a culpa pela sobrecarga e exploração do trabalho, uma vez que é sempre a mulher que fica responsável por eles.

Em termos financeiros, o trabalho realizado por homens e mulheres não tem o mesmo valor. Enquanto um quilo do sururu, que leva cerca de três horas para ser mariscado pelas mulheres, custava quatro reais em 2010, o quilo do robalo, pescado pelos homens num tempo menor, custava dezesseis reais. Ainda que a maior parte desses alimentos seja destinada ao consumo familiar, o excedente pode ser vendido para atravessadores em Capanema, o que gera uma renda extra para a compra dos demais alimentos necessários. Assim, para uma mulher conseguir bem pouco dinheiro tem que passar longas horas por dia mariscando, de modo que fica subentendido que

¹⁸ Observando e perguntando para os moradores do Guai, notei que algumas mulheres, na ausência de um filho ou marido, chegam a realizar as atividades predominantemente masculinas, tais como construir armadilhas de pesca (gamboa), ou pescar com rede. No entanto, as mulheres nunca fazem a “facheada” que consiste em uma caça noturna aos peixes utilizando um facão e uma tocha de fogo para atraí-los. Assim como os homens podem mariscar peixes e até crustáceos (camarões, siris, caranguejos), mas nunca moluscos (sururus, mapés, ostras), que são atividades exclusivamente femininas.

¹⁹ São mais raros os casos de mulheres que cuidam do gado ou que realizam extrativismo vegetal. Em geral, as que fazem não têm muitos homens na família (nos sítios).

o trabalho da mulher será voltado para a casa (trazendo o alimento cuja venda não é vantajosa) e trabalho do homem para a fora.

No Guai, são poucas as opções de trabalho remunerado. As mulheres nunca são contratadas para empreitadas ou diárias nas fazendas vizinhas, ainda que elas trabalhem na lavoura de suas próprias roças, pois isso é entendido como trabalho masculino. Assim, resta a opção de trabalhar como doceira, costureira ou artesã, cuja venda dos produtos ocorre nas próprias comunidades. Por não serem produtos de primeira necessidade e em função da renda circulante nas comunidades ser muito baixa, a venda de roupas, doces e artesanatos é mínima, concentrando-se nas épocas de festejos, como o natal. Até porque, as mulheres das outras famílias também fazem produtos semelhantes ao longo do ano. Resumidamente, o baixo valor do trabalho da mulher e a falta de oportunidades de empregos fazem com que as famílias chefiadas por mulheres passem mais privações. Há ainda o agravante da dificuldade das mulheres em obter o título de propriedade da terra, o fez com que Dona Nezinha e Dona Nina tenham usado a expressão “*retorno à escravidão*” para descrever suas próprias vidas (Zagatto, 2011).

Como ainda ocorre no Guai, o documento das terras sempre fica em nome dos homens. Analisando as escrituras e contratos de compra e venda registrados em cartório, das décadas de 1960 e 1970, todos foram transferidos dos fazendeiros para os chefes (homens) de família. Não há nenhum documento em nome de uma mulher. Dona Nezinha, Dona Maria e Dona Nina, que tinham posses na fazenda dos Pereira Guedes, não conseguiram obter o título de propriedade, como seus vizinhos. Em parte pela condição mais difícil, cujos motivos já foram explicados, mas em parte pela misoginia dos fazendeiros, que não negociavam com mulheres, e dos próprios posseiros, que só reconheciam a posse masculina. Assim, em caso de morte do pai da família, a posse da mulher se caracterizava como ilegítima. Nesse caso, fica evidente que além do agravamento da pobreza em função do tipo de divisão sexual do trabalho estabelecida, o acesso à terra também é afetado pela variável “gênero”, de modo que a mulher é duplamente desfavorecida.

De acordo com os moradores do Jirau Grande, Guerém e Porto da Pedra, no tempo das fazendas, quando havia um casamento, entre membros da própria comunidade ou entre comunidades, em geral era a mulher que se mudava para o sítio do marido, que herdava um pedaço da posse de seu pai. Por isso, em caso de separação, a mulher tinha que voltar para o sítio de sua família. Isso ainda se preserva no Porto da Pedra, onde todas as famílias ainda estão na condição de posseiras. Porém, nas demais comunidades isso mudou bastante, porque muitos homens têm se mudado para os sítios dos sogros, especialmente no caso das famílias do Jirau Grande, cuja maioria dos maridos eram de outras comunidades²⁰ (Zagatto, 2011).

Há ainda o problema da falta de reconhecimento do trabalho da mulher, por parte dos moradores do próprio Guai. Mesmo com um grande número de mulheres exercendo a liderança na luta em prol das comunidades, os homens, com raras exceções, não reconheciam a atividade agrícola realizada pelas mulheres. De acordo com Woortmann (1992) “em muitos grupos ditos de ‘pescadores’ a produção agrícola das mulheres é tão ou mais importante quanto a pesca, ainda que não seja publicamente reconhecida como tal, e central para a constituição da identidade de gênero da mulher”. O depoimento de Cláudio é um exemplo disso:

²⁰ Agora o casal fica morando no sítio onde tiver mais espaço, seja ele da própria família ou dos sogros.

Se eu disser que a mulher não vai pra roça é uma injustiça terrível. Porque elas trabalham muito também. Tem muitas mulheres aqui que trabalham, não são todas, as mais jovens aqui não tão acompanhando mais esse ritmo não, porque a comunidade já avançou em alguns seguimentos. A agricultura ainda tá muito atrasada aqui, porque a gente precisa de uns instrumentos para se desenvolver mais e para nós só chega essa dificuldade de desenvolvimento. A mulher limpa da mandioca, limpa do aipim, planta, semeia manaíba, semeia olho de cana, ajuda a cortar cana, arrancar mandioca. Mas o povo daqui sempre fala que quem trabalha na roça é o homem, que a mulher só ajuda. Tem cada uma que dá um duro danado sozinha. (Entrevista realizada com Cláudio de Brito Correia, em Baixão do Guai no dia 28/4/2008)

Apesar de Dona Nezinha, Dona Nina e Dona Maria terem trabalhado muito para os fazendeiros, a elas nunca foi apresentada a oferta de compra dos sítios. É bastante possível que assim como os demais moradores do Guai, os fazendeiros não tenham reconhecido o trabalho delas, e conseqüentemente não tenham achado legítimo o pleito do sítio, entendendo que elas estavam vivendo gratuitamente na fazenda, sem pagar a renda em trabalho. Desse modo, Dona Nezinha, Dona Nina e Dona Maria conviveram com o medo constante de expulsão desde meados a década de 1960, quando muitas famílias foram expulsas do Guai.

O que ocorreu na época que Nina, Nezinha e Maria atingiram a fase adulta (exatamente a década de 1960) ecoava em suas decisões do presente. As três mulheres incorporaram às suas narrativas de vida esse evento que marcou sua geração²¹. Essas três mulheres tiveram ainda o agravante de terem se tornado viúvas naquela conjuntura histórica já bastante delicada, potencializando crises em suas próprias vidas, geradas não apenas pelo aumento da pobreza, mas também pelas disjunções entre expectativas culturais do Guai (de que as viúvas se casassem novamente ou voltassem ao sítio dos pais) e os seus cursos de vida. É possível que essas crises em suas trajetórias pessoais tenham estimulado Dona Nezinha e Dona Nina a pensar sobre o lugar da mulher no Guai e a buscar melhores condições de vida para as próximas gerações²². Tanto que elas se colocaram como agentes de mudanças sociais quando novas “crises” se apresentaram em 2008. Lenira Calheiros e Janete Senna também haviam se tornado líderes comunitárias após terem se separado, assim como outras importantes lideranças quilombolas de comunidades vizinhas, a exemplo de Dona Maria de São Francisco do Paraguaçu, que era viúva, o que evidenciou ainda mais a relação entre essas circunstâncias pessoais e o exercício da liderança.

Com a emergência do movimento quilombola e a chegada dos agentes do INCRA para a regularização fundiária, os “supostos” donos da terra apareceram no Guai, e com eles novas ameaças de expulsão e novos casos de desrespeito e ameaça. Em 2009, um falso proprietário derrubou a casa de uma das filhas de Dona Nezinha, localizada no Guarucu, alegando que tinha comprado as terras dos Pereira Guedes. A mesma pessoa também se apresentou como proprietário das terras às margens do Rio Guai, no Baixão do Guai e tentou impedir que Claudio e seus irmãos plantassem nelas. Caso semelhante aconteceu com Dona Nina, que foi ameaçada de expulsão do Guerém pelo fazendeiro que adquiriu as terras dos Pereira Guedes.

²¹ Nesse sentido, a variável “geracional”, além de “gênero”, se mostrou fundamental para entender a emergência dos novos líderes comunitários no Guai.

Considerações finais

A revolta e a angústia presentes no discurso de Cláudio, Dona Nezinha e Dona Nina sobre o passado trazia a carga emocional da situação de tensão que os três vinham passando na época. Isso reforça a ideia de que o ato de “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com as ideias de hoje” (Bosi, 1987, p. 17). Diria ainda que lembrar é também “(res)sentir” com as emoções de hoje. Assim, não era apenas a memória da miséria, da exploração e das ameaças que os motivava a falar, mas o fato de isso estar se repetindo, de alguma forma, no presente.

Dona Nezinha e Dona Nina, que no princípio narravam suas experiências de juventude, passaram a falar no plural, em nome de todos que nasceram no Guai, como se elas fossem uma amostra, dentre tantas mulheres que tinham passado pelo mesmo sofrimento. A repetição de uma situação limite foi fundamental para a emergência de um discurso coletivo sobre a continuidade histórica da exploração do trabalho e da opressão. Fica claro, portanto, que a memória coletiva é um processo de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo social, com a ajuda de dados tomados de empréstimo do presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores, ou seja, sofre a interferência da subjetividade dos indivíduos no processo de rememoração no presente (Halbwachs, 2013, p. 91).

O conjunto de depoimentos já havia evidenciado que quilombolas e fazendeiros mantiveram por décadas relações complexas, pautadas na dominação, opressão e exploração do trabalho dos primeiros pelos segundos. Se hoje os lavradores trabalham para os atuais fazendeiros sem garantia de leis trabalhistas, não havia sido diferente anos atrás. Seus pais haviam sido explorados pelos pais dos atuais proprietários, seus avós haviam prestado serviços compulsórios para os avós dos atuais fazendeiros. Foi possível perceber, então, uma hereditariedade não apenas das famílias que ocupam as terras ou das que são proprietárias delas, mas das relações entre opressores e oprimidos, entre “os donos da terra que mandam e os que nela trabalham”²³.

Nas reuniões os quilombolas perceberam também que a dominação e a exploração transcendiam os vínculos empregatícios, repercutindo em outros âmbitos da vida do(a) lavrador(a), pescador e da marisqueira, como, por exemplo, em seus momentos de lazer, na sua família, na sua casa. Assim, alguns idosos em situação limite, como Dona Nina e Dona Nezinha, começaram a dizer que os lavradores do Guai viviam, até meados de 1980, em condições “iguais as do tempo dos escravos”²⁴. Lideranças locais passaram a descrever as relações trabalhistas entre fazendeiros e posseiros como trabalho escravo. Esse discurso se intensificou após membros do MOPEMA terem encaminhado ao ministério público denúncia de que a comunidade Zumbi, também autorreconhecida como quilombola e confinante do Guai, era mantida em condição análoga à escrava na Fazenda Aliança²⁵.

Com a ênfase dada à questão da escravidão, as pessoas começaram a “lembrar”

²³ Trecho de depoimento de Dona Nezinha, durante uma reunião do INCRA, realizada no Guarucu, em outubro de 2008.

²⁴ *Idem*.

²⁵ O crime de Condição Análoga à de Escravo no Brasil é caracterizado por: sujeitar a condições degradantes de trabalho; restringir, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto; manter vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apoderar de documentos ou objetos pessoais no trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho e submeter a vítima a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva. “A expressão *trabalho forçado ou obrigatório* compreenderá todo o trabalho ou serviço exigido de uma pessoa sob a ameaça de sanção e para o qual não se tenha oferecido espontaneamente.” (Decreto Legislativo N.º 41.721/57. Vigência: a partir de 25 / 04 / 1958).

de um passado cada vez mais remoto. Assim foram “*cada vez mais pra trás*” na genealogia das relações, ao falar que se os avós trabalharam para os avós dos fazendeiros, os bisavós devem ter sido escravizados pelos bisavós dos fazendeiros, assim como os tataravós com toda certeza foram escravizados pelos tataravós do fazendeiros e assim por diante, até os primórdios do regime escravista. Como se a escravidão tivesse ocorrido ininterruptamente no Guáí desde a construção do Engenho de Capanema até início de 1980, quando os fazendeiros “abandonaram” a região, perdurando por quase um século após a abolição da escravatura. Nesse caso, a atuação dessas lideranças entre 2007 e 2009 conduziu, em boa parte, a construção de um passado de mais de duzentos anos da comunidade, “cuja identidade do grupo é parte integrante do sentimento do passado” (Nora, 1978, p. 398). Assim, a construção discursiva do Guáí nos mostrou, sobretudo a partir das falas das mulheres divorciadas e viúvas, que a experiência moral do desrespeito, profundamente sentida por aqueles que são historicamente excluídos (especialmente as mulheres) se sobrepôs à transição de sistemas ou à sensação de passagem do tempo, o que fica evidente com a afirmação de Lenira, de que “*o Guáí tá há muito tempo no tempo dos escravos*” (Zagatto, 2011).

Referências

ARRUTI, J. M. *Sobre o Conceito “Remanescente de Quilombos” e sua Aplicação*. In KOINONIA. Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade Remanescente de Quilombos da Ilha de Marambaia. Rio de Janeiro, Fundação Cultural Palmares, 2003.

BANFIELD, Edward. *The Moral Basis of a Backward Society*. Nova York, Free Press: 1958.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora* N. 6-7, 1985.

BOSI, Ecléa. *Memória: Lembranças de Velhos*. São Paulo: EDUSP, 1987.

BRASIL (INCRA). Relatório Técnico de Identificação e Delimitação das comunidades Guerém, Tabatinga, Jirau Grande, Quizanga, Guaruçu, Baixão do Guáí e Porto da Pedra, INCRA, 2015.

COHEN, A. *The Symbolic Construction of Community*. Londres, Routledge, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro. Etnicidade, Indianidade e Política. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2013.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: editora 34, 2003.

MÜLLER, Cintia Beatriz. *Novos Movimentos Sociais: luta por reconhecimento*. ULBRA (org.). *Teoria dos Movimentos Sociais*. Curitiba: IBPEX, 2008, p. 97-117.

NIMUENDAJÚ, Curt. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2. ed. Brasília, DF, IPHAN, IBGE, 2017.

NORA, Pierre. *Mémoire Collective*. In: Le Goff, Jacques. *La Nouvelle Histoire*, Paris:

Retz, 1978.

POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". In: Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura. O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis, SP, Ed. Vozes. 1976.

REIS, Elisa Pereira. Desigualdade e Solidariedade: Uma releitura do "Familismo Amoral" de Banfield. In: REIS, Elisa Pereira. *Processos e Escolhas: estudos de sociologia política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

WOORTMANN, Ellen F. Da Complementaridade à Dependência: a mulher e o ambiente em comunidades "pesqueiras" do nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 18, ano 7, 41-61, Rio de Janeiro: ANPOCS, 1992.

ZAGATTO, Bruna Pasto. "Eu Sou Marisqueira, Lavradora e Quilombola": Uma análise do processo de construção da identidade nas comunidades rurais do Guaí, Maragogipe, Bahia. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Salvador, 2011.

Notas de autoria

Bruna Pasto Zagatto é graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, com Mestrado e Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Atualmente é professora do Departamento de Antropologia da UFBA e pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), e do Grupo de pesquisa PACTO - Estudos em Antropologia da política e do Direito. E-mail: bzagatto@gmail.com.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

ZAGATTO, Bruna Pasto. De histórias de vida a trajetórias partilhadas: o protagonismo das lavradoras e marisqueiras na construção da história das comunidades quilombolas da Baía do Iguape, Bahia. *Sæculum – Revista de História*, v. 24, nº 41, p. 298-317, 2019.

Contribuição de autoria

Não se aplica.

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 25/08/2019.

Aprovado em 10/10/2019.