Tercina Maria Lustosa Barros Bezerra

CASA DE DONA GILU
Terraço onde os Gilus se encontram.

O Quilombo "Negros de Gilu" em Itacuruba

Emergência etnoquilombola e territorialidade

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

O QUILOMBO "NEGROS DE GILU" EM ITACURUBA

EMERGÊNCIA ETNOQUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE

Professor Orientador: Doutor Bartolomeu Figueirôa de Medeiros.

Aluna: Tercina Maria Lustosa Barros Bezerra

Recife, 2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

O QUILOMBO "NEGROS DE GILU" EM ITACURUBA

EMERGÊNCIA ETNOQUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do Professor Doutor Bartolomeu Figueirôa de Medeiros, para obtenção do grau de Mestre.

Tercina Maria Lustosa Barros Bezerra

Recife, 2006.

TERCINA MARIA LUSTOSA BARROS BEZERRA

O QUILOMBO "NEGROS DE GILU" EM ITACURUBA
EMERGÊNCIA ETNOQUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 16/03/ 2007.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bartolomeu Figueiroa de Medeiros(Orientador/UFPE)

Profa. Dra. Judith Chambliss Hoffnagel
(Examinador Titular Interno/UFPE)

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
((Examinador Titular Externo/UFMA

"Temos direito à igualdade sempre que a diferença nos inferioriza.
Temos direito à diferença sempre que a igualdade nos descaracteriza."

(SOUZA SANTOS, 2002, p. 75)

Agradecimentos

Ao orientador, Prof. Dr. Bartolomeu Figueirôa de Medeiros,
desprendimento e competência no cumprimento do dever.

Aos Gilus,
disponíveis às minhas solicitações e desejosos de conhecimento.

Ao meu esposo, Roberval,
aliado incondicional em minhas jornadas.

Aos meus filhos, Pablo César, Patrícia e Saulo,
mais cedo do que esperava, ajudam tanto em minhas atividades.

Ao meu irmão, Edilberto José Lustosa Barros,
contribuição importante nas minhas articulações com os Gilus.

Ao Reitor da Universidade de Pernambuco, Emanuel Dias de Oliveira e Silva
concedeu-me algo tão difícil de obter: a confiança.

Ao Pró-Reitor de Graduação, José Guido Corrêa de Araújo,
apoio, paciência e solidariedade singulares.

À Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa, Aronita Rosenblatt,
estímulo permanente que me fortalece.

Aos colegas de mestrado: Carmen Lúcia, Fabiana de Oliveira, Wanda Lage, Luciana Gama, Jussara Guerra, Thiago Sales, Luiz Antônio Oliveira, Roberto, Alexandre Barreto, Daniele Siqueira, Normando Melo, Ernesto de Carvalho,
experiências quase sempre alegres, às vezes angustiadas, em trilhas partilhadas no caminho do conhecimento.

Às colegas Rute Cândida e Vitória Ribas,
acolhedoras de minhas confissões e depositárias do meu respeito e amizade.

Selma de Vasconcelos Figueirôa,
autora do poema Zumbi dos Palmares e amiga.

A Eduartina Lira e Paulo Fernando Magalhães,
generosidade em minhas demandas.

A Regina Souza Leão e Ademilda Guedes
presteza e ternura em todos os momentos presenciais e a distância.

Sumário

RESUMO/ABSTRACT..... 7/8

INTRODUÇÃO..... 9
CAPÍTULO 1 – CONSTRUINDO O ENTENDIMENTO DE GRUPO ÉTNICO..... 19
1.1 A ETNICIDADE COMO OBJETO DE ESTUDO..... 20
1.2 O RECONHECIMENTO DE GRUPOS ÉTNICOS..... 22
1.3 QUILOMBOLAS COMO GRUPO ÉTNICO..... 26
CAPÍTULO 2 - QUILOMBO COMO QUESTÃO SEMÂNTICA..... 28
2.1 O CONCEITO HISTÓRICO DE QUILOMBO..... 29
2.2 O ARTIGO 68 DO ADCT/CF-1988..... 33
2.3 A RESSEMANTIZAÇÃO DA EXPRESSÃO QUILOMBO..... 34
CAPÍTULO 3 - ETNOGÊNESE E ETNÔNIMO..... 39
3.1 OS MITOS FUNDANTES..... 40
3.2 A ORGANIZAÇÃO FAMILIAR NAS PRIMEIRAS GERAÇÕES..... 42
3.3 O INÍCIO A FORMAÇÃO IDENTITÁRIA..... 44
3.4 OS ETNÔNIMOS..... 46
CAPÍTULO 4 - TERRITORIALIDADE E DESTERRITORIALIZAÇÃO..... 50
4.1 A TERRA E A VIDA NA ANTIGA ITACURUBA..... 53
4.2 A BARRAGEM, OS DESASSENTAMENTOS E OS REASSENTAMENTOS..... 61
4.3 O REASSENTAMENTO EM AGROVILAS..... 65
4.4 O REASSENTAMENTO EM JEREMOABO E O RETORNO DE GILUS..... 66
4.5 O ALTO DA CAIXA D'ÁGUA..... 68
4.6 O NOVO TERRITÓRIO..... 71
CAPÍTULO 5 - REORGANIZAÇÃO SOCIAL E PATRIMÔNIO CULTURAL..... 74
5.1 O REORDENAMENTO SOCIAL..... 75
5.2 VALORES CULTURAIS..... 78
5.3 USOS E CRENÇAS..... 80
5.4 ENTIDADES SOBRENATURAIS..... 82
5.5 A RELIGIOSIDADE..... 82
5.6 DANÇAS..... 86
CAPÍTULO 6 - EMERGÊNCIA DA IDENTIDADE ÉTNICA..... 92
6.1 OS GILUS E O MOVIMENTO QUILOMBOLA..... 93
6.2 PROCESSO DE EMERGÊNCIA ETNOQUILOMBOLA..... 95
6.3 RECONHECIMENTO PELA SOCIEDADE E PELO ESTADO..... 98
CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 100
BIBLIOGRAFIA..... 105
ANEXOS
ANEXO A – GENEALOGIA DOS IZIDOROS/GILUS..... 111
ANEXO B – ROTEIRO PARA ENTREVISTAS INDIVIDUAIS..... 116
ANEXO C – ROTEIRO PARA GRUPOS FOCAIS – Tipo I..... 118
ANEXO D – ROTEIRO PARA GRUPOS FOCAIS – Tipo II..... 119
ANEXO E – ROTEIRO PARA GRUPOS FOCAIS – Tipo III..... 120

Resumo

A presente pesquisa tem como objeto conhecer os processos de formação do grupo e da emergência identitária para fins de obtenção do território do Quilombo Negros de Gilu, situado em Itacuruba-PE, às margens do Rio São Francisco. A comunidade descende de um casal, Antônio Izidoro e Mª Rufina da Conceição, filhos libertos de escravos da região do Quilombo dos Palmares-AL, que migraram para o sertão sãofranciscano no final do século XIX. Através de gerações, comunidade se organizou e construiu uma rede de comunicação e interação com a sociedade envolvente, sem, contudo, nesta se diluir. Primeiramente invocados pela comunidade envolvente como Negros dos Izidoros e depois como Negros de Gilu, assim eles se identificam e são identificados pela sociedade na qual se inserem.

Em 1988, toda a comunidade ribeirinha de Itacuruba, incluindo os Negros de Gilu, teve que ceder seu espaço territorial à formação do Lago de Itaparica, para funcionamento da Hidrelétrica Luiz Gonzaga, construída pela CHESF. Os reassentamentos ocasionaram dispersão de populações, cuja desterritorialização atingiu integralmente os Gilus, ameaçando a perpetuação desse grupo étnico. Depois ocorreu o fenômeno do retorno à Nova Itacuruba de treze famílias dos Gilus que haviam sido reassentadas em Jeremoabo-BA e que, em situação mais precária que a de antes da barragem, deram início à emergência identitária para a reivindicação de um território à União. O processo político-organizativo do grupo, o resgate do patrimônio cultural e a inserção em redes sociais possibilitaram a emergência da identidade etnoquilombola dos Gilus, acionada para reivindicação de território titulado ao governo federal. No contato com os nativos - Gilu e a comunidade envolvente – realizei entrevistas individuais e grupos focais, além de análise documental, observação direta, acompanhadas de fotografias e gravações de depoimentos, que forneceram informações e percepções para a construção da presente dissertação etnográfica.

Palavras-Chaves

Quilombo – Negros de Gilu – identidade étnica – emergência étnica - territorialidade.

Abstract

The aim of this study is to acquire a knowledge of the processes involved in the formation of a group and the emergence of a group identity for the purpose of obtaining legal title to the land of the Negroes of Gilu ***quilombo,*** situated in Itacuruba, state of Pernambuco, on the banks of the São Francisco river. The community descends from a couple by the name of Antonio Izidoro and Maria Rufina da Conceição, the children of slaves from the region of Quilombo dos Palmares, state of Alagoas, who migrated to the backlands of the São Francisco at the end of the nineteenth century. The community has organized itself over generations and built up a network for communicating and interacting with the surrounding society, albeit without becoming diluted in it. Initially known as the Negroes of Izidoros and subsequently as the Negroes of Gilu, it is as such that they identify themselves and are identified by the society in which they are situated.

In 1988, the entire riverine community of Itacuruba, including the Negroes of Gilu, were obliged to hand over their land to permit the creation of the Itaparica Lake for the functioning of the Luiz Gonzaga Hydroelectric power plant built by CHESF. The resettlements brought about the dispersal of entire populations; being deprived of their land was a severe blow to the Gilus, representing a threat to the perpetuation of this ethnic group. Later, thirteen Gilu families who had been resettled in Jeremoabo, state of Bahia, returned to the new town of Itacuruba and set in train the emergence of their group identity in order to claim their land from the Brazilian federal government. The political process of organization of the group, the recovery of its cultural heritage and its inclusion in social networks permitted the emergence of the ***quilombola*** ethnic identity of the Gilus, set on advancing their legal claim to the land from the federal government. In the ethnographic research, individual interviews and focus groups were employed, in addition to the analysis of documents for the collection of data. In contact with the native inhabitants - Gilus and the surrounding community - direct observation, accompanied by photographs and the recording of statements made by them also provided important information for the writing of this ethnographic dissertation.

Keywords

Quilombo – Negroes of Gilu – ethnic identity – emergence of an ethnic group – territoriality.

Introdução

Introdução

"O profanado verde-amarelo pano
que ocultava o gemido
de uma raça roubada."
(VASCONCELOS, 2003: 111)

Consciente de que é responsabilidade de todas as sociedades resolverem a discriminação social de que são vítimas os grupos das classes dominadas, particularmente a discriminação racial contra as populações negras no mundo inteiro, sinto-me motivada em contribuir com os avanços na afirmação da cidadania dos afrodescendentes brasileiros, para a redução das profundas desigualdades sociais e da cruel discriminação racial, resultantes das relações de dominação e ainda tão presentes e tão acentuadas em nosso País.

O Art. nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT da Constituição da República Federativa do Brasil-CF/1988 determina que o Estado deve emitir títulos de propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes de quilombo. Esse dispositivo constitucional constitui o primeiro marco republicano para os remanescentes de quilombos – e não deve ser o último - no sentido de possibilitar a sua emancipação dos proprietários de terra e a produção autônoma desses grupos, como uma das condições para reduzir as desigualdades sociais e as discriminações raciais em nosso País.

Mas, para serem contemplados com os títulos da terra pelo Governo Federal, os grupos interessados devem comprovar a condição de etnoquilombola. Os remanescentes de quilombo eram invisíveis socialmente até 1988, quando a Constituição Federal registrou pela primeira vez essa categoria étnica no Art.68 do ADCT/CF. Para um grupo de remanescentes de quilombo fazer jus ao direito constitucional de terra titulada, tornou-se necessário antes de tudo dar visibilidade à identidade etnoquilombola, por meio da estratégia política conhecida como emergência étnica, expressão que pode ser explicada pela metáfora de algo que emerge das escuras profundezas para vir à superfície e à luz, podendo, assim, ser visualizado. A emergência étnica é necessária porque a União deve primeiro reconhecer a identidade etnoquilombola de um grupo e a forma de ocupação territorial, para depois conceder-lhe o título territorial.

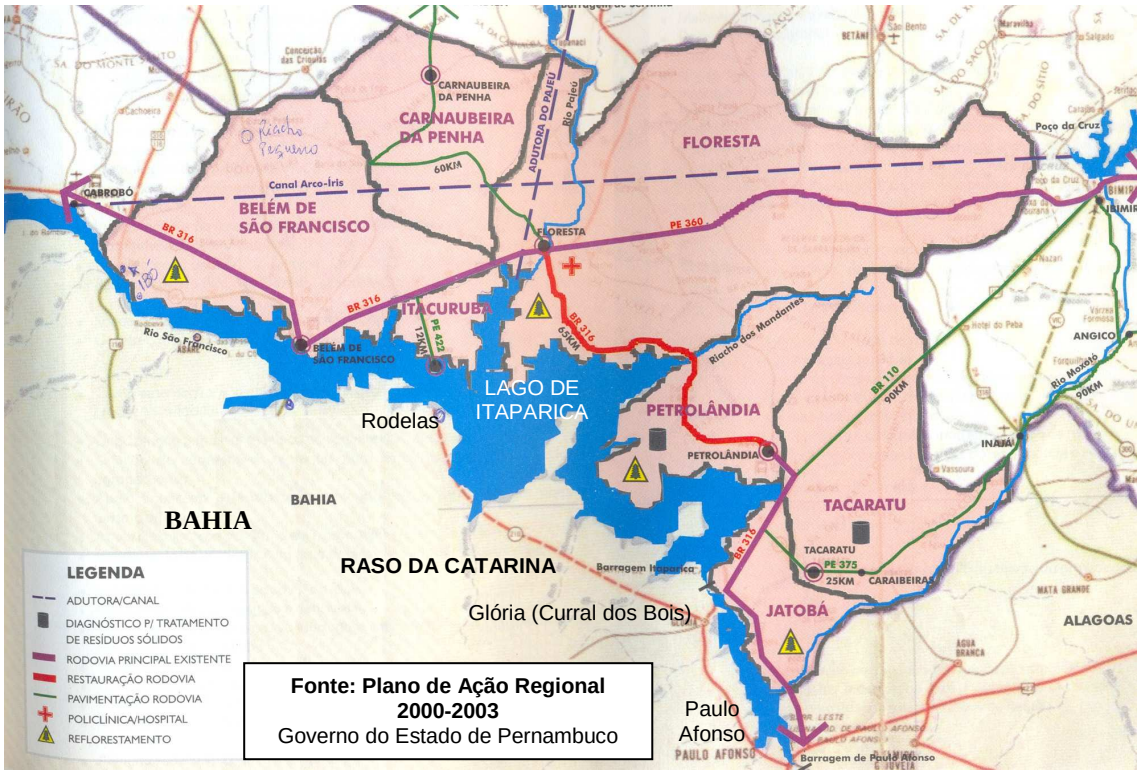
Nesses primeiros anos do terceiro milênio, cresce o quantitativo de grupos remanescentes de quilombos brasileiros que acionam a estratégia de emergência da identidade étnica, visando ao reconhecimento da condição de quilombo pela sociedade envolvente e à conseqüente reivindicação do território titulado, nos termos do Art. 68 do ADCT/CF-1988. Em Pernambuco, também vem crescendo o número de quilombos emergentes. Nas reuniões do Grupo de Estudos Afro-Brasileiros, dirigido pelo Prof. Dr. Bartolomeu Figueirôa de Medeiros e vinculado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade-NEPE, da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, esse professor vem nos informando freqüentemente sobre a lista crescente dos quilombos do Estado de Pernambuco em processo de reivindicação de território, dentre os quais consta o Quilombo Negros de Gilu em Itacuruba-PE, que ingressou no movimento nacional de articulação das comunidades quilombolas.

Diante das injustiças sociais com que se deparam as populações negras do Brasil, resolvi contribuir para a construção do conhecimento sobre a emergência étnica de remanescentes de quilombo, entendida como estratégia política utilizada para dar visibilidade a um grupo étnico com uma determinada finalidade que, no caso específico dos quilombolas Negros de Gilu, essa emergência étnica concerne, no momento, à reivindicação de território.

A população do município de Itacuruba havia passado pela experiência da desterritorialização, a fim de ceder o espaço em que vivia para a inundação pelas águas da Hidrelétrica Luiz Gonzaga no Rio São Francisco, resultando em muitas dificuldades de sobrevivência para as populações atingidas. Assim, deduzi que os quilombolas Negros de Gilu também haviam passado pelo processo de desterritorialização e essa especificidade me fez escolher, entre os demais da lista, os Gilus como alvo da pesquisa. No discurso dos nativos da região sãofranciscana atingida pela barragem, a Hidrelétrica Luiz Gonzaga é referida como Hidrelétrica ou Barragem de Itaparica e o lago formado por ela está denominado de Lago de Itaparica, em razão da designação da antiga cachoeira existente no desnível do rio, onde a Hidrelétrica foi construída.

Elaborei o projeto da pesquisa que tinha como objeto de investigação os processos de emergência identitária e de reinvindicação de território pelo Quilombo Negros de Gilu, situado em Itacuruba-PE, às margens do Rio São Francisco. Assim, fui ao campo observar a formação da identidade etnoquilombola dos Negros de Gilu bem como os processos de emergência étnica e de ocupação tradicional da terra, a fim de constatar a legitimidade da reivindicação do título de um território ao Governo Federal.

DIVISÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DO SERTÃO DE ITAPARICA PERNAMBUCO



Fonte: Plano de Ação Regional 2000-2003
Governo do Estado de Pernambuco

Do que observei em campo acerca do processo de construção cultural da comunidade Negros de Gilu, realizei confrontos dos dados com o conhecimento teórico, com base na afirmação de Geertz (2002: 17) de que *"a linha entre o modo de interpretação e o conteúdo substantivo é intraçável na análise cultural"*... Construí esta dissertação estruturando-a de modo a permitir a compreensão do processo de formação e de emergência da identidade etnoquilombola e da reivindicação da territorialidade dos Negros de Gilu, da seguinte forma:

No primeiro capítulo apresento um breve histórico da construção antropológica da teoria da etnicidade, abordando identidade étnica, processos étnicos, grupo étnico, território, entre outros, como base teórica necessária para afirmar que os Negros de Gilu constituem um grupo étnico.

No segundo capítulo ainda recorro à fundamentação teórica, visando esclarecer o que é ser remanescente de quilombo como uma das modalidades de grupo étnico. Para isso abordo a história da ressemantização do termo "quilombo" pelos antropólogos brasileiros, a fim de entendê-lo no atual contexto brasileiro e poder categorizar os Gilus como tal. Sob a luz desses dois primeiros capítulos, senti-me em condição para adentrar nas questões específicas da identidade e da territorialidade dos

Gilus como remanescentes de quilombo e verificar a base da reivindicação do direito ao território titulado, na forma da CF/1988 e da legislação infraconstitucional.

No terceiro capítulo busco compreender o surgimento do grupo dos Gilus, resgatando as suas origens no ventre que os gestou e como se deu o início da formação identitária. Desse modo reconstruo a etnogênese e os processos de atribuição dos dois etnônimos pela sociedade envolvente, aceitos pelo grupo étnico e que se tornaram sinais diacríticos dessa comunidade, entendidos como distintivos de sua fronteira étnica entre Nós e Eles. Uma vez acionados os etnônimos no processo de comunicação, os membros do grupo assim se auto-reconhecem e a sociedade envolvente imediatamente os identifica.

No quarto capítulo dedicado à territorialidade e à desterritorialização dos Gilus, descrevo as experiências e as representações simbólicas de território construídas por essa comunidade quilombola, incluindo as referentes à desterritorialização que ameaçou a unidade e a continuidade do grupo, tal como havia ocorrido com os mitos fundantes.

No quinto capítulo, continuo mergulhando nas entranhas do processo de construção da identidade coletiva dos Gilus, no que diz respeito à reorganização social, à religiosidade e ao patrimônio cultural. Esses três elementos temáticos foram fundamentais na elevação da auto-estima dos Gilus e na luta reivindicatória pelo território.

No sexto capítulo abordo a emergência da identidade etnoquilombola dos Negros de Gilu como estratégia política que dá visibilidade social, ativada recentemente na história dos Gilus, para convencimento da sociedade envolvente de sua condição como remanescentes de quilombo. O processo de emergência étnica do grupo Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu reveste-se do significado ressemantizado da expressão quilombo e termos afins, para fins de reconhecimento jurídico e obtenção da terra titulada.

Enfim, concluo a dissertação com as considerações finais referentes à legitimidade do mérito do recebimento do título de uma terra pela comunidade, além das implicações dessa conquista no futuro do grupo dos Gilus.

Nesta dissertação, há o uso recorrente das expressões sociedade envolvente e comunidade envolvente para indicar aqueles que estão em volta dos Gilus, pois, seguindo os critérios de amplitude e complexidade do processo interativo, utilizei-as com a seguinte distinção:

a) sociedade envolvente – tem sentido lato por abranger a sociedade civil, as entidades não-governamentais e o Estado brasileiro, nos âmbitos federal, estadual e municipal, incluindo a sociedade de Itacuruba. Em princípio, a sociedade envolvente tem abrangência internacional, mas, na elaboração deste documento, não houve necessidade de referir-me a esse âmbito de globalização;
b) comunidade envolvente – tem sentido estrito por referir-se a Itacuruba e, algumas vezes, por ser estendido à região de Itaparica. Inclui a sociedade civil, as entidades organizadas e os órgãos públicos de nível municipal, bem como os de âmbitos estadual e federal, que estão localizados nessa área.

Essas expressões são usadas nesta dissertação em relação à identidade dos Gilus, na diferenciação entre o grupo e a sociedade, no processo de emergência étnica. Tanto a sociedade como a comunidade envolventes são constituídas de brancos, negros, indígenas e outros. Em relação à igualdade de cidadania, os Gilus são considerados iguais aos brasileiros de todos os âmbitos e segmentos sociais. Os grupos etnoquilombolas têm direito à igualdade de cidadania e à diferença étnica.

Ao escolher os Gilus como população-alvo da pesquisa, precisei me certificar da existência dessa comunidade e se ela realmente havia sido atingida pela barragem. O quilombola José Alexandre dos Santos (Zenon) cedeu-me uma cópia da breve "História da vida dos Negros de Gilus – comunidade relocada em Jeremoabo – BA", em uma lauda, elaborada pela Secretária de Educação de Itacuruba, juntamente com os telefones de Mário Alexandre dos Santos (vereador) e de Lucidalva Mª dos Santos (Dalvinha). Posteriormente fiz um pequeno levantamento, o qual foi realizado em 14 de outubro de 2005, para esclarecer informações constantes naquele documento, a fim de subsidiar a elaboração do projeto de pesquisa. Foi pelo número do telefone de Lucidalva (Dalvinha) que me fiz anunciar para o início da pesquisa e mantive todos os contatos posteriores com o grupo.

O meu primeiro contato direto no período inicial da pesquisa ocorreu em 20 de janeiro de 2006, com as lideranças do grupo étnico – Mário, Zenon, Cleiton, Aldenor Alexandre dos Santos (Seu Neném), Lúcia Maria dos Santos, Marilene, Lucilene e Valdirene - no alpendre da casa de Dalvinha. A receptividade dos Gilus foi acolhedora. Dei-lhes ciência dos objetivos e procedimentos da pesquisa e pedi-lhes permissão "oficialmente" para realizá-la, embora já tendo havido entendimento anterior com eles sobre o trabalho. Os Gilus expuseram as dificuldades de sua comunidade depois da

construção da Hidrelétrica e expressaram o interesse em ser alvo de pesquisas, porque eles têm consciência do valor que representa o conhecimento sobre o grupo étnico para o fortalecimento da identidade etnoquilombola e para reivindicação do território. Zenon expressou a importância do conhecimento produzido sobre o grupo tanto para as decisões acerca do destino da comunidade quilombola, como para os pesquisadores e as universidades, que precisam desse conhecimento *"para falar em público e escrever livro, é importante para os dois lados"*. Ele me fez entrega de uma cópia do Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural Negros de Gilu, providenciado pela Fundação Palmares. Nesse primeiro encontro, marcamos os três grupos focais para os dias 21, 22 e 23 de janeiro, cujos participantes seriam convocados por Cleiton. Aldenor (Seu Neném) se encarregou da apresentação das danças.

Da casa de Dalvinha fomos à residência de Maria Anunciada da Conceição - Dona Gilu, então com 83 anos, lúcida e bem disposta, cujo nome denomina o grupo étnico. Ela me aguardava na cadeira de balanço, com alguns familiares sentados no seu pequeno e ventilado terraço, que depois entendi ser esse um lugar privilegiado de encontro familiar. Dona Gilu expressou algumas palavras de boas vindas. A licença estava dada e a porta aberta.

Da casa de Dona Gilu, Zenon, Mário (vereador), Cleiton e eu fomos dar ciência ao prefeito municipal Romero Magalhães e pedir seu apoio para a pesquisa, se necessário. Apesar de muito ocupado e de não ter agendado anteriormente, o prefeito nos recebeu e se dispôs a ajudar na pesquisa. A ajuda não foi necessária e transitei pela cidade sem dificuldades. No meu segundo período de permanência no campo - de 16 a 28 de julho de 2006 - tive um breve e inesperado encontro com o prefeito, quando o informei rapidamente acerca do andamento dos trabalhos da pesquisa. A observação ocorreu no contato direto com os nativos, Negros de Gilu e a comunidade envolvente.

Os grupos focais (BAUER, 2002: 164-68; GATTI, 2005, 52-57) foram considerados unidades amostrais dos Gilus e da comunidade envolvente, tendo como finalidade conhecer o consenso grupal acerca de alguns assuntos, com a vantagem de preservar o anonimato da fala dos participantes e torná-los reflexivos sobre as questões apresentadas. Os dois primeiros grupos focais, realizados com os Gilus, foram gravados e ocorreram dentro da previsão. Na tarde do dia 21.01.2006, realizamos o primeiro grupo focal tipo I, tendo como informantes-chaves os Gilus com 50 anos e mais, ao qual compareceram treze membros do grupo étnico, dentre os quais a Dona Gilu, portanto acima do quantitativo máximo previsto de dez participantes. Dos

presentes, nove estavam entre 50 e 60 anos, três acima de sessenta anos e havia um membro com idade (42 anos) abaixo da estabelecida no projeto. Estavam contentes e resolvi não fazer restrição ao número e à idade dos participantes. Durante os trabalhos desse grupo focal, os Gilus demonstraram disciplina exemplar ao aguardar o momento da fala enquanto outra pessoa estava com a palavra, o que facilitou o meu papel de moderadora e favoreceu a percepção de alguns consensos a que esse grupo chegou, confirmados e ampliados depois nas escutas da gravação. Dona Gilu sentiu uma indisposição, atribuída ao esquecimento de tomar o remédio para pressão arterial, e se retirou com outra participante do grupo durante os trabalhos. No dia seguinte e no mesmo horário, ocorreu o grupo focal tipo II, tendo como informantes-chaves quinze Gilus entre 25 e 49 anos, quantidade bem acima do máximo dos dez previstos no projeto da pesquisa e também com um membro abaixo da faixa etária estabelecida (Odácio José dos Santos, com 22 anos), cuja presença alguém justificou por se tratar de uma pessoa diferenciada na compreensão das questões de sua comunidade. Os participantes tinham idades distribuídas equilibradamente nas faixas de 25 a 30, de 30 a 40 e de 40 a 49 anos, estavam descontraídos, ativos e disciplinados ao esperar o momento de falar. Quando, no final do grupo, indaguei por que eles eram tão disciplinados, uma professora explicou que se devia à educação severa obtida no lar, principalmente no respeito à fala dos mais velhos, resposta esta que teve a concordância dos demais.

Nos dias seguintes, considerei as reuniões diárias existentes à tarde no alpendre de Dona Gilu como grupos focais de excelência, cuja freqüência diária contava com a presença constante de algumas pessoas do grupo e a presença variável de outras. À tarde, quando a sombra começa a cobrir a frente da casa, o pequeno terraço de Gilu é um lugar onde os quilombolas além de socializarem informações, discutem problemas, tomam decisões e rememoram o passado. Durante as manhãs, era sempre difícil agendar com os Gilus por estarem ocupados em tarefas domésticas ou profissionais ou em reuniões de entidades colegiadas. Desse modo, reservei o período matinal para caminhar pela cidade, principalmente pelo Alto da Caixa D’Água. Nessas andanças, as pessoas freqüentemente me convidavam a entrar em suas casas, pois o sol era muito quente. Conversando ou sem diálogo por causa das tarefas que executavam, eu terminava por observar os hábitos domésticos e por obter informações acerca dos Gilus e da comunidade envolvente.

Ao me defrontar com circunstâncias inesperadas, flexibilizei o projeto, desde que os meios preservassem os fins da pesquisa.

Apesar do esforço de Cleyton e da ajuda de outros Gilus, nesse período não foi possível realizar o grupo focal com membros da comunidade, porque o período de minha permanência no campo coincidiu com o final das férias e início do ano letivo, quando os professores estavam primeiro em capacitação e planejamento e, depois, começando as atividades de ensino do período. Além disso, a paróquia realizava um evento da pastoral e a Prefeitura Municipal capacitava seus servidores em alguns cursos. Pude avaliar a dimensão desses eventos pela completa lotação da pequena pousada da cidade, onde eu me hospedara, e pelo elevado e raro quantitativo de pessoas "de fora" do município realizando refeições ali, segundo a sua proprietária. As pessoas da comunidade retomaram o ritmo normal de vida, mas estavam com os interesses voltados para os eventos. Os dias e os horários disponíveis das pessoas convidadas na sociedade envolvente não coincidiam entre si, de modo que não foi possível obter a participação mínima necessária à realização do grupo focal. Adiei a realização desse grupo focal para o próximo período de minha permanência em campo. Realizei entrevistas individuais de pessoas da comunidade envolvente, principalmente idosos.

Destinei as manhãs ao conhecimento dos lugares onde pulsa a vida dos Gilus e da comunidade envolvente e como interagem no cotidiano e nas datas importantes em seus calendários. Percorri a cidade construída pela CHESF, a Igreja de Nossa Senhora do Ó, o cemitério, a Capela dos Penitentes vizinha ao cemitério, o mercado, as praças, o estádio de futebol, a Câmara Municipal, entre outros.

De modo geral, os Gilus são bem informados acerca da trajetória do seu grupo, estão sempre dispostos para informar oralmente e disponibilizar documentos para fazer cópias, além de atender os convites para participar dos grupos focais e responder às minhas indagações. Algumas pessoas se destacaram prestando as informações demandadas pela pesquisa ou indicando pessoas que pudessem informar. Foram elas: Dona Gilu, uma das pessoas mais idosas do grupo e com mais informações remotas acerca da formação do grupo, às vezes auxiliada pela irmã Angelina Mª da Conceição (Sininha), que quase sempre lhe está próxima; Zenon, sobrinho de Dona Gilu, que considero o mais informado e bem documentado do grupo, tanto no que se refere à desterritorialização e ao retorno das famílias, quanto à organização da Associação Comunitária Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu. Com 55 anos e tendo

apenas o curso primário, Zenon é um articulador político, com capacidade incomum de se expressar e uma visão acurada de como atingir objetivos; Cleiton, filho de Zenon, que apresenta potencial de articulação e a quem me dirigia sempre que eu precisava de documento ou falar com alguém; Elizabete Mª dos Santos, prima de Dona Gilu, revela muito conhecimento sobre o grupo, principalmente acerca da descendência de seu avô Pedro Izidoro de Souza, e, tal como Cleiton, representa o grupo em eventos e órgãos colegiados; Aldenor (Seu Neném) organiza e explica as danças.

No meu segundo período no campo, na sede do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, realizei o grupo focal com seis representantes da sociedade envolvente, dos quais resguardo nesta dissertação o anonimato de suas falas: Mª de Fátima de Souza e Silva (professora e comerciante); Heraldo José Campos (técnico de enfermagem); Valdeci Ana dos Santos do Nascimento (professora e representante da comunidade católica); Ana Paula Leal (servidora da Secretaria de Ação Social); Almir José de Oliveira (professor e diretor escolar).

No retorno ao campo, apresentei o resultado parcial da pesquisa aos Gilus e chequei informações. Após os retornos do campo, onde tive acesso às informações dos nativos - Gilus e sociedade envolvente - organizei e tratei as informações registradas no caderno de anotações em campo e no gravador de vozes, bem como as imagens fotográficas. Após a conclusão desta dissertação, deverei dar conhecimento aos Gilus do resultado final da pesquisa, para ajudá-los no auto-reconhecimento como grupo com identidade etnoquilombola e no seu reconhecimento pela sociedade envolvente.

Desejo que o conhecimento contido na presente dissertação possa ser útil na luta dos Gilus pela conquista do território - um direito constitucional - e no encaminhamento futuro da comunidade com uma crescente consciência identitária. Desse modo estarei contribuindo com o movimento nacional das comunidades negras.

Também desejo contribuir para a melhoria das relações sociais internas e externas de grupos quilombolas, no processo de positivação da condição de negro como igual e diferente à do branco, quando assim lhes fizer justiça social.

Capítulo 1

Construindo o entendimento de grupo étnico

Capítulo 1
Construindo o entendimento de grupo étnico

"De que nos vale os dias
se filhos já não há?
De que nos vale a terra
se por tumba servirá?
A liberdade buscada
só a morte nos trará!"
(VASCONCELOS, 2003: 51)

Esta dissertação etnográfica aborda o fenômeno da emergência etnoquilombola para obtenção do território pelos Negros de Gilu, e isso implica, antes de tudo, saber se eles se enquadram nas categorias de grupo étnico, mediante uma revisão teórica que permita entender primeiro o fenômeno da emergência étnica na devida extensão. Neste capítulo, busco apreender o sentido de etnia, grupo étnico e etnicidade, de suas ligações com territorialidade e outras expressões afins, por ser o território de grande relevância para muitos grupos étnicos. No caso desta dissertação, embora o território não seja uma questão presente em todos os grupos étnicos, é relevante para os Gilus. Essa decisão de reconhecer os Gilus primeiro como grupo étnico e depois como quilombola, me ocorreu por ser o grupo étnico uma categoria ampla na qual se incluem alguns subgrupos como o quilombola e o indígena, entre outros. Para caracterizar um grupo étnico como quilombola, O'Dwyer entendeu ser

> *"necessário que os remanescentes de quilombo possam ser conceituados como comunidades étnicas, como no caso precedente dos direitos indígenas, os laudos antropológicos de identificação sobre as comunidades negras rurais (para efeito do Art. 68 do ADCT) não podem prescindir do conceito de grupo étnico, com todas as suas implicações"* (2002:16).

1.1 A ETNICIDADE COMO OBJETO DE ESTUDO

A noção de etnicidade foi criada pelo zoologista Lapouge (1896), no século XIX, para significar um misto de povo, raça e nação, e para explicar como os efeitos das seletividades sociais misturam características morfológicas de raça e qualidades psicológicas. Poutignat e Streiff-Fenart (1998: 34) explicam que, para Lapouge, os agrupamentos humanos resultam da união de elementos de raças distintas, nos quais as instituições se encontram sob efeito de acontecimentos históricos, da organização política, dos costumes ou das idéias comuns.

O sociólogo e filósofo alemão Weber (1921) separou os fatores biológicos dos sociais e culturais ao distinguir os termos raça, comunidade étnica e nação, afirmando que

> *"o que funda um grupo étnico é a crença na subjetividade de origem... nas semelhanças externas e/ou dos costumes, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente. A raça deve ser situada no nível do costume (patrimônio cultural) como uma das forças possíveis. Para Weber, o grupo étnico é uma construção social, de existência problemática, enquanto a identidade étnica se constrói a partir da diferença, o conteúdo da comunidade étnica é a honra, que constrói a dignidade do grupo e o desprezo pelos demais grupos"* (apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 37).

Centrando a idéia de grupo étnico na construção social da honra como diferenciador na aceitação ou no desprezo pelos demais grupos, Weber (1921) contribui para o estudo do fenômeno da etnicidade, que surge com a modernidade e possibilita a realização de investigações em campos diversos, contribuindo com importantes reflexões nas lutas das minorias, substituindo a teoria das raças. Essa compreensão acerca de grupo étnico trouxe-nos luz para entender a prática, o discurso e as representações sociais dos Negros de Gilu, possibilitando-nos refletir como essa comunidade se manteve coesa por mais de um século, mesmo sendo profundamente atingida e ameaçada em sua organização pelo lago da Hidrelétrica de Itaparica. Weber (1921) considerou sem importância o critério objetivo dos laços consangüíneos, que podem ou não existir, e compreendeu grupo étnico pelo critério da subjetividade de uma origem comum como uma crença comum em que seus membros se apóiam e que dão significado ao convívio comunitário.

Warner (1945) foi o primeiro americano a utilizar a expressão grupo étnico, em 1945, para o estudo dos dez grupos de origens diferentes que compõem a comunidade urbana americana, categorizando como tal nove desses grupos, à exceção do primeiro grupo constituído pelos nativos ou yankees.

No Brasil, os indigenistas trataram de questões de etnicidade já na primeira metade do século XX e na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada pela Associação Brasileira de Antropologia-ABA em novembro de 1955, estabeleceram a grafia de etnônimos brasílicos, para designar tribos, etnias e grupos humanos definidos (HOUAISS E VILLAR 2001: 1272).

O termo etnicidade introduziu-se definitivamente nas ciências sociais americanas a partir da revista "Ethnicity", lançada em 1974, seguida por outras obras.

Mais tarde ainda, a expressão etnicidade introduziu-se no meio acadêmico francês, ganhando mais e mais atenção nos estudos sociológicos, antropológicos e etnológicos até a década de 1990, quando foi utilizada em estudos de imigração, racismo, nacionalismo e violência urbana e em outras áreas de interesse como em relações interétnicas e lutas de minorias (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 22-23).

Para as teorias funcionalistas da década de 1950, no estudo dos grupos imigrados e minoritários, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, a integração passa a ser analisada como *"processo, segundo o qual uma sociedade é capaz de absorver um novo elemento sem comprometer sua estrutura fundamental"* (1998: 66). Nesse sentido, a sociedade vai incorporando novos papéis e funções na dinâmica processual na construção de sua identidade cultural.

1.2 O RECONHECIMENTO DE GRUPOS ÉTNICOS

No final dos anos 1950, era preciso saber como uma visão étnica de mundo se tornava pertinente para os membros de um grupo. No início dos anos 1960, a teoria da etnicidade ganhou maior força com os estudos antropológicos de Fredrik Barth, porque os fenômenos étnicos daquela época estavam assumindo visibilidade social e política no mundo inteiro, em razão das diversas dificuldades que os grupos vinham apresentando.

Para analisar a pertinência étnica dos Negros de Gilu, mergulhei nos trabalhos acerca da evolução semântica e ideológica de grupo étnico, partindo dos argumentos de Barth que sistematizou *"o conceito de grupo étnico, depois de percorrer a literatura antropológica"* (2000: 27). Barth entendeu que

> *"grupo étnico designa uma população que:*
> *a) em grande medida, se autoperpetua do ponto de vista biológico;*
> *b) compartilha valores culturais fundamentais, de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;*
> *c) constitui um campo de comunicação e interação;*
> *d) tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem"* (2000: 27..

Barth introduziu uma visão dinâmica da identidade étnica construída e transformada na interação de grupos sociais, incluindo e exluindo grupos ao estabelecerem limites entre si, definindo os que integram ou não. Essa visão barthiana foi aperfeiçoada posteriormente por Smith, que considerou *"comunidade étnica como uma população nomeada por um mito do ancestral comum, com memórias compartilhadas de elementos culturais, com uma ligação com um território"* (1993;

apud BROWN, 1999: 28). Nessa leitura da definição barthiana por Smith (1993) acerca de grupo étnico, percebemos que este pôde dar alguns saltos na sua compreensão ao definir

> "*critérios para identificar uma comunidade étnica:*
> *1 – o nome* (etnônimo) *para designar o grupo e para este se autodefinir, e a sua inexistência indica uma identidade coletiva incipiente e difusa;*
> *2 – a ancestralidade comum construída socialmente é mais importante que os laços biológicos, que podem também existir, mas não são essenciais caso existam laços sociais;*
> *3 – o compartilhamento de memórias históricas é importante, como as freqüentes lendas e mitos transmitidos oralmente;*
> *4 – a cultura compartilhada associa língua, religião, leis, costumes, instituições, roupas, profissões, arquitetura e alimentos;*
> *5 – a existência de um território de valor afetivo, carregado de simbolismo, que pode ou não ser realmente habitado;*
> *6 – a pessoa deve pensar-se como uma coletividade, ter sentimento de pertença."* (apud BROWN, 1999: 81).

Comparando os conceitos sobre grupos étnicos de Barth e de Smith, percebem-se pontos que um valorizou mais que o outro e aspectos que estão ampliados mais em um que no outro. Enquanto Barth enfatizou o aspecto biológico do grupo, Smith valorizou a origem comum construída socialmente. Barth valorizou a perpetuação, ou seja, a projeção do grupo étnico para o futuro, enquanto Smith se referiu à ancestralidade comum, ou seja, ao passado da comunidade étnica. Entendo que a origem e o destino compartilhados, ou a existência apenas da origem ou apenas do destino compartilhado de um grupo, podem ser indicadores na sua identificação como grupo étnico. Barth e Smith consideraram importantes também o compartilhamento de uma cultura e o auto-reconhecimento da identidade étnica pelo grupo, para afirmação na sociedade. Barth entendeu que o reconhecimento da identidade do grupo deve ser legitimado pela sociedade envolvente como uma categoria que se distingue das demais, e Smith ampliou o conceito de grupo étnico, que passou também a abranger a territorialidade e o etnônimo, sendo este um distintivo do grupo e sem o qual a identidade étnica é incipiente e difusa. Essa afirmação de Smith demonstra a importância do etnônimo para as comunidades étnicas.

Barth considerou que o foco central para a investigação "*passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural. Essas fronteiras são sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial"* (2000, 34). Mais adiante, ele completa *"a identidade étnica está associada a um conjunto culturalmente específico de padrões valorativos..."* (2000: 48).

O conceito faz um reconhecimento da categoria grupo étnico e, nesse sentido, a etnicidade é entendida

> *"como uma capacidade cognitiva de categorização que opera a partir de símbolos culturais. Ela é vista como essencialmente dinâmica nas definições dos Nós e Eles, recompondo-se continuamente para reger interações nas situações de mudança social, induzidas pelo processos macrossociais"* (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 114).

Os estudos sobre auto-reconhecimento e de reconhecimento de grupo étnico desenvolvidos no século XX foram retomados por Cardoso de Oliveira e este, em sua publicação mais recente acerca do reconhecimento da identidade étnica, afirmou

> *"o reconhecimento envolve a instância pública.... além do reconhecimento jurídico. O desprezo e o desrespeito são fatos que se configuram como nítidos ferimentos morais... uma agressão intencionada, percebida como uma verdadeira ofensa moral é, por conseguinte, uma negação do reconhecimento"* (2005: 15).

Cardoso de Oliveira considera que ser reconhecido e respeitado como grupo étnico requer uma consciência identitária por parte do grupo e um amadurecimento por parte da sociedade. No Brasil, historicamente, não existia essa consciência, de modo que ser negro era viver distante de qualquer reconhecimento social, num permanente estado de exposição da sensibilidade às agressões da discriminação, manifestada explicitamente e também simbolicamente nas formas de indiferença e negação de respeito. Este cenário vem mudando lentamente.

Baseando-se em Marx, que considerava a sociedade dividida em classes e enfatizava os aspectos econômicos nas relações do processo produtivo nas sociedades capitalistas, Eriksen (1993: 6) entendeu que *"a etnicidade implica no relacionamento entre os grupos cujos membros se consideram distintos e ocupam uma densa classe social hierárquica da sociedade*". Para este etnólogo, o grupo étnico constitui uma classe social no interior da dinâmica e da complexidade social, com fluxos em todas as direções. Eriksen desenvolveu estudos sobre etnicidade e afirmou que

> *"apesar da velocidade e da intensidade das mudanças sociais e culturais do século XX, os povos tendem a conservar sua identidade étnica, o que mantém o interesse contemporâneo pelos estudos com etnicidade, processos étnicos e a sua dinâmica, superando a visão estática e homogênea do estruturalismo e funcionalismo, para enfatizar o fluxo e o processo, a ambigüidade e a complexidade nas análises de grupos sociais"* (1993: 9).

Eriksen faz uma releitura da identidade étnica e considera a dinâmica processual da formação do grupo, reconhecendo os fluxos, as suas contradições e a

complexidade de suas interações internas e externas. Ele entendeu que a interação ocorre melhor no contato mútuo dos grupos do que no isolamento, porque *"a propriedade de um grupo, segundo esta visão processual, está em suas relações internas e externas, que são dinâmicas e processáveis, de modo a alterar-se no tempo, permanecendo ou não como tal"* (ERIKSEN 1993: 12). Nas interações regulares entre grupos, quando uma diferença cultural se impõe entre dois grupos, pode-se afirmar que esse relacionamento é étnico.

Na análise da relação entre o processo de formação da identidade étnica e a identidade da sociedade envolvente, Cardoso de Oliveira avalia

> *"a identidade, considerada como processo, permite apreender melhor a complexidade do grupo étnico, considerando que há uma imbricação simultânea entre a identidade pessoal e social. Mas essa identidade em processo ocorre simultaneamente em dois planos: no plano da formação da identidade étnica e no plano da formação da identidade da sociedade envolvente"* (2005: 34).

Desse modo, o estudo da identidade étnica de um grupo não pode prescindir do estudo da sociedade envolvente.

A etnicidade é um aspecto do relacionamento social dos membros entre si, bem como entre grupos que se consideram distintos dos demais ou da sociedade envolvente, com quem se mantém interação regular. Os grupos étnicos tendem a ter mitos de origem comum e a incentivar a endogamia, mas essa endogamia pode ser mais contingência interativa gerada pelo convívio do que mesmo uma norma do grupo.

Weber (1991) ponderava que pode ou não existir uma forte correlação entre a etnicidade e a classe, mas existe uma elevada probabilidade de que pessoas de grupos étnicos específicos pertençam a classes sociais específicas.

O grande embate acerca das diversas teorias de etnicidade reside em dois focos distintos de estudos que têm agrupado autores nas seguintes posições:

a) a corrente primordialista, que considera o sistema e a identidade social como anteriores ao sujeito e, dessa forma, o contexto determina a ação das pessoas.

b) a corrente instrumentalista, essencialista ou interacionista, em que o sujeito constrói a identidade ao longo do processo de interação, de acordo com os seus interesses e os interesses do grupo.

Penso que essas duas correntes não se opõem nem se excluem, mas se complementam para dar conta do entendimento da complexidade dos grupos étnicos.

A questão do território de grupos étnicos será tratada como um lugar onde esses grupos vivem e constroem sua história, suas representações simbólicas e seus afetos. Appadurai (1988; apud SILVANO, 2002: 86), por exemplo, reconsiderou

> *"a antiga construção antropológica da idéia de nativo, afirmando como outros elementos estão associados também à idéia de lugar: o nativo está também preso à ecologia do seu lugar e, nesse sentido, toda a análise dos aspectos técnicos da cultura vai ser feita em função da idéia de adaptação ao meio, como também determina a sua concepção das dimensões morais e intelectuais".*

Apesar de os grupos étnicos se defrontarem freqüentemente com a questão de território físico, fundamental à sua sobrevivência, a territorialidade não encerra a complexidade de um grupo étnico.

Por vezes a etnicidade é associada a fatores biológicos e genéticos, como marcadores da diferença entre o grupo étnico e a sociedade envolvente. Referindo-se à relatividade dos atributos étnicos, Hall explicou

> *"quanto maior a relevância da 'etnicidade', mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras de matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua 'pureza' genética e, portanto, cultural"* (2003: 67).

No bojo das diferenças biológicas e genéticas está a idéia de raça que acende a discriminação racial contra grupos étnicos, de modo particular contra negros. Considerando que "*a categoria raça não é científica*", Hall afirmou

> *"raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo. Contudo como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria, que tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse efeito de 'naturalização' parece transformar a diferença racial em um 'fato' fixo e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista"* (2003: 66).

Esse discurso de naturalização dos registros genéticos e biológicos dá a idéia de que está separado do discurso da discriminação cultural, mas ambos estão juntos mesmo quando se tende a separar etnia de raça. Portanto, a etnicidade pode ou não comportar o racismo.

1.3 QUILOMBOLAS COMO GRUPO ÉTNICO

No Brasil, os movimentos de afirmação de grupos negros do passado foram os embriões que resultaram no marco do direito territorial dos remanescentes de

quilombolas: a Constituição Federal-CF de 1988. Nesse sentido, Almeida referiu-se à luta dos negros como anterior a 1988

> *"o processo social de afirmação étnica (no Brasil), referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988, uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas terras de preto, mocambos, lugar de preto e outras designações que consolidaram, de certo modo, as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos"* (2006: 33).

A partir de 1990, a área de estudos de etnicidade quilombola se expandiu significativamente em interesse, em pesquisas e em publicações, ajudada no Brasil pelo movimento de ressemantização de quilombo após a Constituição de 1988 em que a atuação da ABA teve importância destacada. Os movimentos etnopolíticos modernos vêm demonstrando que existe um diferencial sistemático nos grupos étnicos e que há muito ainda por investigar.

Grupos étnicos sempre existiram, a exemplo de nações e povos indígenas do Brasil que receberam a primeira visita de portugueses em 1500. Mas, somente na modernidade surgiram os estudos de etnicidade e o conjunto de verbetes próprios desse campo do saber. Isso nos leva a entender que, mesmo ignorando expressões e conceitos da área da etnicidade, uma comunidade que atenda aos critérios definidos pelos teóricos da etnologia pode ser considerada grupo étnico, mesmo se referindo à comunidade do passado, quando ainda não existiam estudos etnológicos ou onde esses estudos ainda não chegaram.

A emergência étnica se refere à estratégia de visibilidade de uma comunidade que se considera como tal, acionada por uma razão ou por um interesse do grupo, atendendo, contudo, aos conceitos e critérios etnológicos e/ou legais, para fins de reconhecimento pela sociedade e/ou pelo Estado, o qual Cardoso de Oliveira (2005) chama de "*instância pública de reconhecimento jurídico*".

Capítulo 2

Quilombo como questão semântica

Capítulo 2
Quilombo como questão semântica

"Como candelabro secular,
iluminas a rota de teu povo
ainda ofendido, nos desvãos
lamacentos da desigualdade".
(VASCONCELOS, 2003: 111)

Revisada sinteticamente no capítulo anterior, a teoria da etnicidade permite categorizar os Gilus como sendo um grupo étnico, de conformidade com os conceitos e os critérios etnológicos, para reconhecimento por instâncias pública e jurídica.

O presente capítulo retoma os significados de quilombo ao longo da história dos negros no Brasil, desde o período colonial até chegar ao sentido atualizado e ressemantizado por antropólogos brasileiros. Compreender a mudança semântica da expressão quilombo implica ter acesso a um novo conteúdo conceitual necessário para analisar os Negros de Gilu, segundo a categoria de remanescentes de comunidades de quilombos, para que eles possam reivindicar o direito constitucional de território titulado. Para Almeida, a ressemantização do termo quilombo se impôs porque *"o estigma do pensamento jurídico (desordem, indisciplina no trabalho, autoconsumo, cultura marginal e periférica) tem que ser reinterpretado e assimilado pela movimentação política para ser positivado"* (1996: 17), enquanto O'Dwyer entendeu ser preciso atualizar o conceito de quilombo, porque *"qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência"* (2002:16).

2.1 O CONCEITO HISTÓRICO QUILOMBO

De acordo com Munanga, a expressão quilombo deriva de *"kilombo, da língua banto 'umbundo', falada pelo povo ovimbundo, que se refere a um tipo de instituição sociopolítica militar da África Central, na área atual da República Democrática do Congo(Zaire) e Angola"* (RATTS, 2001: 310). Referindo-se ao conceito dessa organização na África, Freudenthal considerou *"o quilombo, enquanto espaço livre inventado pelos seus fundadores, representou a recusa da escravidão e constituiu, por isso, uma subversão, ainda que limitada, da ordem colonial"* (RATTS, 2001: 311).

Um dos que estiveram no centro da discussão sobre a ressemantização de quilombo na história do Brasil, o antropólogo Almeida tomou *"como ponto de partida,*

situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas, sobretudo, por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade é a garantia de uma terra e a afirmação de uma identidade própria" (1996: 11). Para ele, a sua pesquisa em Frechal, no Maranhão, colocava-o diante de uma questão desafiadora e, por essa razão, *"era preciso cuidado com os procedimentos interpretativos da expressão quilombo"*. (1996: 11). Nos anos 1990, ao rever o sentido jurídico de quilombo em textos datados entre 1866 e 1994 (de Perdigão Malheiro a Clóvis Moura), Almeida constatou que o conceito usual de quilombo remetia à carta-resposta do Rei de Portugal ao Conselho Ultramarino no Brasil, de 1740, que tratava quilombo como um grupo de excluídos da sociedade e da economia, que pode ser traduzido como um grupo de auto-excluídos do sistema escravocrata vigente no Brasil, que "preferia" viver à margem do modelo de *plantation.*

Para Almeida, o Conselho Ultramarino, que formava a opinião do Rei de Portugal, havia formulado um conceito *"ao considerar quilombo, ou seu equivalente mocambo, toda habitação de mais de cinco negros fugidos, em lugar despovoado, ainda que não tenham ranchos e pilões"* (1996: 12). Para ele, essa descrição traz implícita uma articulação semântica de expressões contidas no conceito de quilombo, que exprimem os sentidos de: coletividade (mais de cinco negros), lugar (despovoado), forma de vida (fugidos), de moradia (habitação/ranchos) e existência de transformação de produtos (pilões). Essas expressões sintetizavam o modo de vida em quilombo. Após a Independência do Brasil em 1822, essa caracterização de quilombo pelo Conselho Ultramarino foi utilizada amplamente, apenas com algumas alterações irrelevantes que não mudaram a sua essência, perdurou não somente no período imperial, pois atravessou os cem primeiros anos de república no imaginário social e jurídico. Segundo os estudos de Almeida, *"o sentido semântico atribuído a quilombo pelo Conselho Ultramarino permaneceu sem retoques no primeiro século de República"* (2002: 17), porque certamente convinha à sociedade brasileira republicana esquecer a escravidão, excluindo o contingente populacional de negros da sociedade e procedendo à naturalização do processo disfarçado e silencioso de dominação. Na revisão histórica de Almeida, abordar a expressão quilombos na primeira metade do século XX era "*voltar a história do Brasil aos séculos anteriores*" (2002: 49). A República, no seu primeiro século, preferiu manter o mesmo conceito de quilombo dos períodos colonial e imperial e avançar num modelo nacional de sociedade

"democrática", ignorando a herança negra e os problemas da negritude brasileira "*para dela servir-se como mão-de-obra gratuita ou barata*" (ALMEIDA, 2002: 68).

Com a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, o Estado brasileiro considerou os quilombos naturalmente extintos e desaparecidos no Brasil, porque se não existiam escravos na letra da legislação, também não existiam negros, e muito menos vivendo em quilombos. Abolida a escravidão, a nação brasileira finalizou não apenas o cativeiro, mas também a história dos negros, deixando-os no limbo social à espera da vinda de algo que lhes mudasse o destino. Almeida entende que a Lei que aboliu a escravidão *"extinguiu também a auto-evidência da existência física dos quilombos"* (1996: 38) e, assim, o contingente negro marginalizado do Brasil republicano parecia se diluir na sociedade oficial dos brancos, não havendo como visualizá-lo. Havia um silêncio e uma distância enorme entre a legislação republicana anterior a 1988 em relação à realidade das populações negras que povoavam todos os cantos do País.

Mesmo se existissem quilombos remanescentes nos moldes da colônia e do império no Brasil antes de 1988 ou com outro formato ou conceito, eles sequer apareciam nas estatísticas da União e muito menos nas políticas governamentais. Para Almeida, do ponto de vista econômico, ao invés de reconhecer e incorporar oficialmente os quilombos como *"unidades produtivas, a República preferiu deixá-los mergulhados na marginalidade, no preconceito, com seus produtos comprados sem a devida valorização de mercado e com a organização social primitiva inferior à dos brancos, impedindo avanços tecnológicos"* (1996: 19). O cativeiro negro permaneceu vivo numa pseudo-igualdade entre negros e brancos, no contexto da legislação que antecedeu à CF/1988, em que a exclusão de povos negros fez com que eles não conseguissem formular um argumento ideológico convincente pelo qual pudessem obter o respeito, a liberdade e a autonomia no interior da sociedade branca no país.

Por serem invisíveis perante a lei e as políticas públicas, as populações negras organizaram movimentos em algumas direções durante a República para, após um século, serem reconhecidos pela CF/1988. A Frente Negra, mobilizada a partir de São Paulo na década de 1920, nascida como um projeto nacional em defesa dos negros, com a finalidade de reivindicar alguns direitos e uma política de assistência, chegou apenas ao Rio de Janeiro e Salvador, pois, transformada em partido político, recebeu sentença de morte com o golpe do Estado Novo do governo Getúlio Vargas. No Recife, o Centro Cultural de Estudos Afro-Brasileiros era uma versão da Frente Negra.

Segundo Ratts, *"entre os anos 70 e 80, o conceito de quilombo é recolocado no contexto da 'abertura política', de revisões da história nacional e regional, de 'descoberta' das comunidades negras rurais e de constituição do movimento negro contemporâneo"* (2001: 312). Em 1980, Nascimento já conceituava

> *"Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico*" (RATTS, 2001: 331).

Assim, na década de 1980, o historiador Joel Rufino dos Santos expressou a relação de poder e de classes no interior dos quilombos

> *"a distância entre os que mandam e são mandados é muito pequena, e mesmo quando existe, quando é grande, não é uma diferença de fortuna, é uma diferença de poder; não é uma diferença de acesso às coisas boas que o grupo tem, o quilombo e a colônia são dois mundos contrastantes"* (RATTS, 2001: 314).

A inferiorização do negro foi mantida pelo paradigma das raças que sempre vigorou no Brasil e só muito recentemente começou a ceder lugar a outros entendimentos sobre a questão étnica, na sociedade. *"Embora a maioria dos cientistas tenha abandonado o conceito de raça por volta de 1920, a noção cultural de raça continua a existir em taxonomias populares"* (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 24).

O sistema educacional brasileiro manteve a idéia das raças, reproduzindo-a nos estabelecimentos escolares, reforçando os preconceitos raciais gestados na história do País e a dominação simbólica dos brancos por muitas gerações de estudantes do século XX. Bourdieu (1998) entendeu que o sistema de dominação simbólica é produzido por um processo de aprendizagem que é operado na sociedade e nas instituições como a família, a escola, a igreja, o esporte e a mídia entre outros. Quanto mais este sistema naturalizar os esquemas de percepção dos dominantes e dos dominados, as violências simbólicas ocorrem mais imperceptíveis e inaceitáveis. Ele explicou ainda

> *"A submissão resulta daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível para as suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento"* (BOURDIEU, 1998: 8).

A oposição entre negros e brancos no Brasil foi incentivada pelo movimento negro dos EUA. Segundo Pinho

> *"desde a década de 1970, percebe-se nos discursos do movimento negro brasileiro contemporâneo, uma grande influência exercida pelo movimento negro estadunidense. Evidentemente, buscar a classificação racial binária, que opôs negros e brancos, excluindo possibilidade de variação cromática entre os dois extremos, tem representado uma tentativa de combater a celebração da mestiçagem brasileira"* (2005: 38).

Pretendendo aprofundar a oposição do negro ao branco, essa corrente visitou as academias e a sociedade brasileira nas décadas de 1970 e 1980. Nessas mesmas décadas que antecederam a Constituição Federal de 1988, de acordo com Almeida (2006), ocorreram mobilizações, conflitos e lutas sociais pelo direito dos negros à obtenção de terras.

2.2 O ARTIGO 68 DO ADCT/CF-1988

A CF/1988, apesar de promulgada no ano centenário da Abolição da Escravatura, quase deixou passar despercebida a questão dos negros no País, caso a expressão remanescentes de comunidades de quilombos não aparecesse no texto de apenas um artigo, já no final do ADCT - o único título da Constituição votado separadamente. O Art. 68 determina: *"Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos"*. No primeiro momento, pareceu que esse dispositivo constitucional não iria ter grandes repercussões no País, mas seus efeitos estão sendo de grandes proporções na positivação da cidadania dos grupos étnicos quilombolas. Arruti confirma isso ao registrar

> *"as modestas estimativas iniciais foram surpreendidas por uma realidade até então desconhecida nos meios políticos e acadêmicos, já que tais comunidades estão presentes em quase todos os estados, incluindo alguns insuspeitos e em número considerável, como Santa Catarina e Rio Grande do Sul"* (2005: 12).

A CF/1988, denominada de Constituição Cidadã pelo então presidente da Câmara dos Deputados, Ulisses Guimarães, resultou de pressões e de lutas sociais, mas os constituintes brasileiros provavelmente não previram a grande repercussão do Art. 68 nos aspectos social, econômico, cultural, psicológico e educacional da vida dos povos negros, pelas seguintes razões:

1 - Os 245 (duzentos e quarenta e cinco) artigos do corpo da CF/1988 não tratam de questões da etnia negra, salvo os artigos 215 e 216, que se referem às manifestações culturais populares indígenas e afro-brasileiras e à proteção do patrimônio cultural brasileiro.

2 - Somente no final do ADCT, ou seja, no seu antepenúltimo artigo, o 68, os constituintes incluíram os remanescentes de comunidades de quilombo para titulação das terras por eles ocupadas, em um dispositivo constitucional transitório que, em princípio, limita no tempo a sua aplicação.

3 - Provavelmente a redação do Artigo 68 baseou-se no conceito de quilombos vigente no Brasil colonial e imperial, que permaneceu irretocável no imaginário político, jurídico, acadêmico e social, durante os primeiros cem anos de República, porque a ressemantização do termo quilombo foi posterior a 1988.

4 - Ao tratar a titulação territorial apenas em um artigo de disposição transitória, parece ter sido o desejo dos constituintes de, no último instante, solucionar a questão pendente das terras de negros e sepultar, honrosa, definitiva e constitucionalmente, os "vestígios" de dominação porventura ainda existentes no Brasil.

2.3 A RESSEMANTIZAÇÃO DA EXPRESSÃO QUILOMBO

A ressemantização recente passou pelo resgate de tudo o que já se escreveu ou documentou sobre os negros no Brasil, antes de 1988. Segundo O'Dwyer *"a história da ressemantização da expressão quilombo, na década que se seguiu à CF/1988, constituiu um importante momento político-antropológico, que resultou em ganhos simbólicos, culturais, de cidadania e territoriais para os povos negros do Brasil"* (2002: 20). A relevância dessa contribuição dos antropólogos se traduziu em mudanças de posicionamentos de profissionais de outras áreas frente às questões da negritude, refletindo-se na legislação infraconstitucional. Os juristas também reformularam antigos entendimentos e viabilizaram, numa nova perspectiva, a aplicação do Art. 68 do ADCT.

Em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia-ABA divulgou um documento, elaborado por um Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais que traz a primeira aproximação do conceito de remanescentes de quilombo, direcionada para o Art. 68 do ADCT, que iria nortear todas as áreas de trabalho que lidam com essa categoria

> *"...o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas sobretudo, consistem em grupos que desenvolvem práticas de resistência na*

> *manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar."*

Esse conceito se referiu mais ao que não era remanescente de quilombo do que o que era considerado como tal, mas já clareava os caminhos para uma construção teórica, com vistas à aplicação do Art. 68 do ADCT. As discussões e estudos continuaram e Almeida concluiu haver necessidade de identificar nesse grupo étnico

> *"algumas características para reconhecimento dos elementos atuais... no conceito de quilombo: emergência de identidade com base na autodefinição dos agentes sociais em jogo; capacidade político-organizativa; critério ecológico ou de organização dos recursos básicos; ocorrência de conflitos de terra e sistema de uso comum na apropriação de recursos naturais"* (1996: 20).

Em relação aos conceitos de grupo étnico de Barth e de Smith, Almeida acrescenta alguns elementos aos quilombolas: o critério ecológico ou de organização dos recursos básicos, a ocorrência de conflitos de terra e o sistema de uso comum na apropriação de recursos naturais. Esse conceito de Almeida (1996) ampliou o sentido de quilombo, mas a discussão continuava com a consciência de que a aplicação do dispositivo constitucional deveria ser um divisor de águas para os povos negros, favorecendo a construção de um novo entendimento antropológico que mudasse a visão jurídica na elaboração da legislação infraconstitucional para aplicação do Art. 68, iniciando o resgate de uma dívida social secular e redirecionando a história desses grupos étnicos.

Assim, o Decreto Presidencial n° 4.887/20.11.2003 veio regulamentar o Art. 68 do ADCT, estabelecendo os procedimentos em relação à titulação de terras ocupadas por remanescentes de quilombo, entre os quais atribui ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA a competência para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras (Art. 3°). O Decreto estabelece ainda que os títulos de propriedade de terras de remanescentes de quilombos serão concedidos de forma coletiva em nome da associação da comunidade, não sendo permitida sua venda ou arrendamento (Art. 17).

Em seguida, o INCRA aprovou a Instrução Normativa n° 16/24.03.2004, que regulamentou a competência que lhe foi atribuída pelo referido Decreto, definindo

> *"Art. 3°. Consideram-se* ***remanescentes de quilombo****, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida.*

> *Art. 4°. Consideram-se* ***terras ocupadas por remanescentes de comunidades de quilombos*** *toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos."*

Com a presença de profissionais de outras áreas, a discussão antropológica acerca de quilombo realizou uma crítica histórica secular, que desconstruiu e reconstruiu lógicas, sentidos, conceitos e status, como também ressignificou e atualizou seus termos afins, com repercussão nos paradigmas educacionais, jurídicos e históricos, respaldando os movimentos de positivação da identidade quilombola para o exercício do direito à territorialidade. Assim, foi na década de 1990 que o país deu um salto conceitual de três séculos à expressão quilombo: do século XVIII ao século XXI. O'Dwyer reconhece a importância deste debate antropológico ao afirmar

> *"a participação intensa de antropólogos na luta pelo reconhecimento de direitos étnicos e territoriais de segmentos expressivos da sociedade brasileira, como as 'comunidades negras rurais' e/ou 'terras de preto' rompe com o papel tradicional desempenhado pelos grandes nomes do campo intelectual. Os antropólogos brasileiros têm desempenhado importante papel no reconhecimento de grupos étnicos diferenciados e nos direitos territoriais, ao assumirem sua responsabilidade social como pesquisadores, que detêm um 'saber local' sobre povos e grupos que estuda, e fazem de sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento de direitos constitucionais"* (2002: 2).

Esse debate antropológico não se restringiu à área acadêmica, mas contribuiu junto com outras variáveis com o pensamento brasileiro de modo geral. Referindo-se às mudanças no perfil sócio-cultural e político do Nordeste, Arruti foi enfático

> *"As últimas décadas têm assistido a uma série de mudanças de sensibilidade que vem alterando essa relação entre cultura e política. São mudanças que vão desde o plano do direito internacional, até as práticas mais localizadas de agentes sindicais, políticos, educacionais e pastorais que atuam em pequenas localidades, passando por debates políticos e conceituais no Congresso Nacional, nos grupos organizados da sociedade civil e na academia brasileiras"* (2005: 2).

Abordando a complexidade do território sob o enfoque da questão fundiária nacional, Little nos esclarece

> *"até recentemente, a diversidade fundiária no Brasil foi pouco conhecida e, mais ainda, pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. Ao incluir os diversos grupos não-camponeses na*

> *problemática fundiária, essa questão no Brasil vai além do tema de redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial"* (2002: 31).

Nas questões de terra, há que se entender que o território quilombola se insere na diversidade fundiária que se espalha por um imenso país com grande diversidade cultural e cuja ocupação precisa romper com as origens coloniais.

Não se pode esquecer que a expressão quilombo traz consigo também o sentido de resistência, enfrentamento e de oposição organizada à escravidão. Logo depois da Lei Áurea, assinada por Isabel - a Redentora, a República transformou cada território de negros em limbo, até que uma outra Redentora - a Constituição Federal de 1988 - reconheceu o direito dos remanescentes de quilombos à posse da terra.

O Art. 68 do ADCT teve também como mérito convocar os povos negros do Brasil para a reivindicação de algo concreto e de múltiplos sentidos: o reconhecimento etnoquilombola e a territorialidade. Instantaneamente, a reação acendeu um foco visível de luta, iniciando um novo momento histórico de justiça social em prol dos povos negros no Brasil.

A promulgação da CF/1988 interrompeu o sono profundo em que sempre viveu mergulhada a legislação brasileira, no que se refere aos povos negros do Brasil, um silêncio secular de múltiplos sentidos na memória do País. O processo de ressemantização de quilombo avançou o País na compreensão da negritude ao trazer-lhe novos sentidos para superação de visões ultrapassadas e vigentes desde tempos imemoráveis, no contexto:

1 – da luta pelo reconhecimento da identidade étnica e pela reivindicação da titulação da terra aos remanescentes de quilombolas;

2 – da visibilidade social aos grupos étnicos de matriz africana;

3 – do início do processo de passagem do preconceito racial para o direito ao reconhecimento pela sociedade;

4 – da adoção de políticas públicas para inclusão social de negros, organizados, ou não.

5 – da consciência das múltiplas formas de dominação simbólica dos brancos sobre os negros.

Junto à ressemantização da expressão quilombo, muitas terminologias que possuem afinidades semânticas com esse termo de alguma forma ganharam novos significados.

Nesse contexto teórico, é possível considerar os Gilus como remenescentes de quilombo e o seu direito à terra titulada, desde os termos da primeira aproximação conceitual da ABA, depois pelas características definidas por Almeida e, enfim, na forma da conceituação do texto normativo do INCRA em sua IN n° 16/2004, como poderá se observar nas análises desse grupo etnoquilombola nos capítulos a seguir.

Capítulo 3

Etnogênese e o etnônimo

Capítulo 3
Etnogênese e etnônimo

"A liberdade repartida
com guarás e guaxinins
por curiós embalados
brejais e papa-capins
dormindo sob as palmeiras
em suas asas voavam
pelos olhos da liamba
terras de Angola avistavam".
(VASCONCELOS, 2003: 33)

Este capítulo apresenta a formação do Quilombo Negros de Gilus, sob duas dimensões: a **etnogênese**, entendida como o surgimento do grupo étnico e o início do processo de construção de sua identidade etnoquilombola; o **etnônimo** segue a idéia contida no conceito construído por Smith (1993; apud BROWN, 1999: 81) como *"o nome usado para designar o grupo e para este se autodefinir, e a sua inexistência indica uma identidade coletiva incipiente e difusa"*. Ele ainda considera *"comunidade étnica como uma população nomeada por um mito ancestral comum"* (apud BROWN, 1999: 28).

Para a história de lutas do povo negro, os quilombos representaram a mais eficaz estratégia de resistência à dominação exercida pelos brancos e a mais viável forma de organização política, econômica, social, cultural e simbólica dos negros no período da escravidão no Brasil. O grupo dos "Izidoros" (primeiro etnônimo), depois denominado dos "Gilus" (segundo etnônimo), representou uma resistência às discriminações raciais da sociedade dominante.

3.1 OS MITOS FUNDANTES

No processo de construção do grupo dos Gilus, coexistem complementarmente três tipos de mitos fundadores, uns imbricados nos outros, formando um sistema de crenças e regendo o comportamento individual e grupal. Pitta define mito como

> *"O mito é um relato fundante da cultura: ele estabelece as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo, entre os homens entre si. O mito tem sempre uma dimensão pedagógica. É ainda função do mito fornecer modelos de comportamento, ou seja, permitir a construção individual e coletiva da identidade"* (2005: 18).

As narrativas dos mitos fundantes estão na raiz da formação identitária do grupo e, consciente ou inconscientemente, fazem-se presentes no discurso e no comportamento de seus membros. Os mitos são transtemporais e Hall, referindo-se ao tempo dos mitos fundadores, entende que

> *"o seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura do mito é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é freqüentemente transformado"* (2003: 29).

Esses mitos de ancestralidade da negritude dos Gilus podem ser situados como:

a) **Mito da ancestralidade remota** – as narrativas sobre a Mãe-África, de onde os ancestrais dos negros brasileiros foram violentamente arrancados para atravessar o Atlântico e ingressar na escravidão brasileira. O mito da matriz africana inclui a diáspora do Atlântico, ou seja, a migração da África para o Brasil.

b) **Mito de ancestralidade mediana** - as narrativas do Quilombo dos Palmares-Alagoas, de onde veio o casal fundador do grupo, identificam os Gilus com os negros do litoral oriental nordestino, organizados na resistência ao regime de cativeiro no século XVII. Com a rendição do quilombo dos Palmares e a capitulação de Zumbi, existiu uma diáspora da região dos Palmares que espalhou negros desertores pelo sertão sãofranciscano e perdurou até o século XX.

c) **Mito de ancestralidade recente** - as narrativas do casal fundador, Antônio Izidoro e Mª Rufina da Conceição, que, oriundo de Mata Grande-Alagoas, subiu a rota do São Francisco até chegar à Fazenda Retiro em Floresta, onde o casal viveu e proliferou. Em busca de terra própria, Antônio Izidoro, já na Fazenda Retiro, realizou viagens para a outra margem do Rio São Francisco e, em Curral dos Bois (atualmente Glória-BA), adquiriu um terreno que seria a redenção dos seus descendentes. Preparando a terra para transferir a família, Antônio Izidoro foi assassinado, por questões da terra comprada, e sua morte esfacelou o sonho da terra própria. Quatro dos seus sete filhos migraram da fazenda Retiro para o povoado de Itacuruba, que ficava também no município de Floresta.

A comunidade dos Gilus corresponde ao entendimento de Smith (1993), segundo o qual os grupos étnicos compartilham um mito ancestral comum. Para Eliade

> *"o mito se refere a uma 'criação', contando como algo veio à existência, ou como padrão de comportamento, ou como uma maneira de trabalhar foram estabelecidos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar"* (1991: 23).

O sentimento das perdas e ameaças contido na desterritorialização dos Gilus está presente nos mitos fundantes do grupo e o sentimento de reconstrução implícito no atual processo de territorialização dos Gilus, também é lido nos mitos ancestrais.

Estabelecendo-se o casal fundador no sertão pernambucano, o filho Pedro Izidoro fazia a articulação com os parentes de Alagoas, atualizando os Izidoros sobre os acontecimentos vividos por seus familiares de Mata Grande-AL. Dona Gilu informa que o tio Pedro Izidoro, filho do casal fundador, era a pessoa da família que mantinha contatos com a comunidade de origem: *"meu tio Pedro era o único que caminhava para Alagoas para dar conhecimento dos daqui e trazer notícias dos de lá, mas depois acabou"*.

3.2 A ORGANIZAÇÃO FAMILIAR NAS PRIMEIRAS GERAÇÕES

Os antigos Izidoros, invocados atualmente por Gilus, formam uma comunidade no município de Itacuruba-PE, às margens do lago de Itaparica no Rio São Francisco, tendo como ancestral comum o casal fundador do grupo, **Antônio Izidoro** e **Maria Rufina da Conceição**, ambos filhos livres de escravos da região dos Palmares-AL, unidos por aliança em 1874, quando Maria Rufina contava com apenas 16 anos.

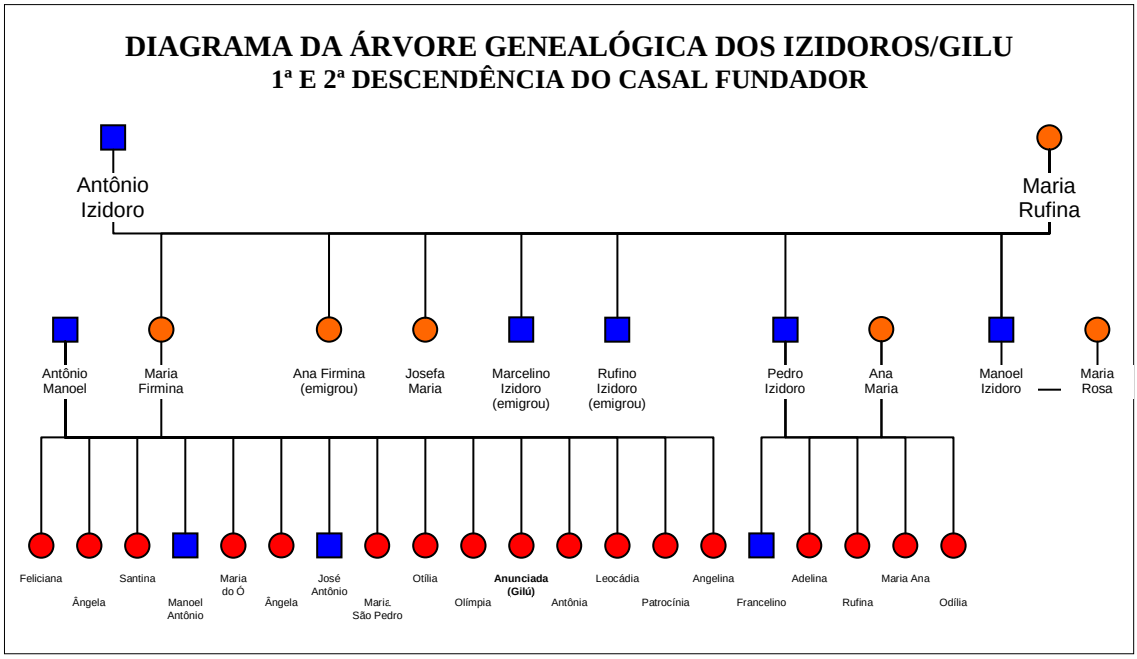
Medeiros (2002: 79) nos esclarece que *"os remanescentes de quilombos se dispersaram pelo Sertão ou continuaram ocupando as terras conquistadas, se miscigenando com os brancos e indígenas"*. Quando a escravidão chegava ao fim no Brasil, no último quartel do século XIX, o jovem casal emigrou de Mata Grande, em Alagoas, e se estabeleceu na fazenda Retiro, em Floresta, com consentimento dos proprietários da fazenda, onde viveu plantando numa pequena área com plantio de vazante e, ali, teve sete filhos.

Com o assassinato de Antônio Izidoro, a esposa não resistiu e demorou pouco tempo com vida. Eram filhos do casal fundador: **1-Maria Firmina da Conceição**; **2-Ana Firmina da Conceição**; **3-Josefa Mª da Conceição; 4-Marcelino Izidoro; 5-**

Rufino Izidoro; **6-Pedro Izidoro de Souza**; **7-Manoel Izidoro.** (Vide descendência no Anexo A).

Após a morte dos pais, os filhos venderam o lote dotal na fazenda Retiro e tomaram destinos diferentes: Ana Firmina, Marcelino Izidoro e Rufino Izidoro partiram tomando direção ignorada pelos demais familiares que ficaram na fazenda Retiro. Os outros quatro filhos do casal fundador, Mª Firmina, Josefa Mª, Pedro Izidoro e Manoel Izidoro migraram da Fazenda Retiro para o povoado de Itacuruba, acompanhando Antônio Manoel Batista, o esposo de Mª Firmina. Itacuruba era um povoado inicialmente localizado no município de Floresta, mas, a partir de 1938, ficou vinculado ao de Belém do São Francisco, até emancipar-se em 1963.

Os quatro irmãos, Mª Firmina, Josefa Mª, Pedro Izidoro e Manoel Izidoro se estabeleceram na periferia do antigo povoado de Itacuruba, em terras de propriedade de Aníbal Alves Cantarelli (Zeca Major), que permitiu a instalação ali da família dos Izidoros, sem cobrar nenhum custo financeiro e sem reclamar a devolução do terreno. Os irmãos Izidoros e os seus descendentes formaram um arruado conhecido por Rua de Baixo, onde suas famílias proliferaram, se organizaram socialmente e se incorporaram à pequena economia local e ao contexto político da sociedade envolvente. Formaram um grupo de parentes que subsistiu economicamente do cultivo da terra, com uma autoconsciência a respeito da origem comum e com uma identidade cultural que sempre o distinguiu no povoado.



Josefa Mª permaneceu solteira e sem descendência e Manoel Izidoro casou com Mª Rosa, da fazenda Caraibeiras, mas logo se separaram e não tiveram filhos. Portanto, somente os dois irmãos Mª Firmina da Conceição e Pedro Izidoro de Souza reproduziram a descendência do casal fundador em Itacuruba. Mª Firmina casou com Antônio Manoel Batista, índio caboclo tuxá de Rodelas-BA, município da outra margem do Rio São Francisco, com quem teve quinze filhos (dois homens e treze mulheres, entre as quais Dona Gilu) e Pedro Izidoro casou com Ana Mª da Conceição, de Itacuruba, e tiveram quatro filhos (um homem e três mulheres). Portanto, em Itacuruba, a geração de netos do casal fundador - Antônio Izidoro e Mª Rufina - somou três homens e dezesseis mulheres, o que revela a franca predominância do gênero feminino na segunda geração (netos), o que explica a exogamia e o processo de fortalecimento do gênero feminino. A prática de matrimônio exógamo torna os Gilus sem pureza étnica e com uma variação na cor da pele, no cabelo e nos traços fisionômicos, mas a ancestralidade negra do casal fundador é marcadora da diferença entre o grupo e a sociedade envolvente no processo de construção política e social, que justifica historicamente a discriminação racial.

Décima primeira dos quinze filhos de Maria Firmina da Conceição e Antônio Manoel Batista, Dona Gilu, nascida em 1922, muito jovem casou com o índio caboclo de Rodelas, Alexandre José dos Santos, com quem teve dez filhos criados e um falecido ainda criança - a maior prole do grupo em sua geração. Ficando viúva, Dona Gilu vai à luta para criar os filhos e se destaca entre as mulheres do grupo dos Izidoros.

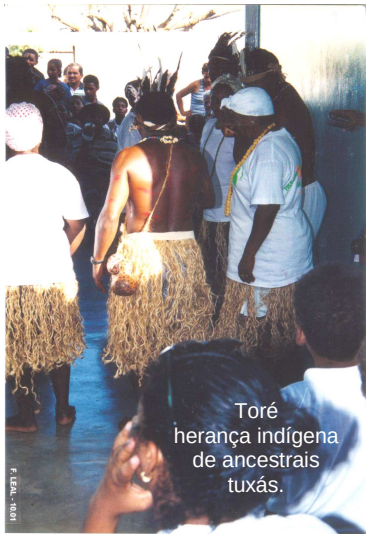
Mª Anunciada da Conceição-Gilu, que emprestou o apelido para o segundo etnônimo do grupo.

3.3 INÍCIO DA FORMAÇÃO IDENTITÁRIA

Durante mais de um século depois da chegada do casal fundador à fazenda Retiro até os dias atuais, o grupo se baseia na transmissão oral do patrimônio histórico-cultural.

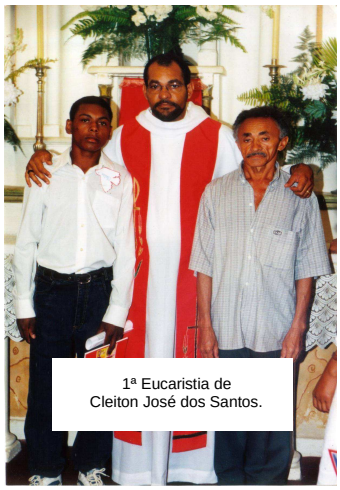
Ao longo do século XX, filhos e netos do casal fundador contraíram alianças exógamas e somente a partir da geração dos bisnetos ocorreram os casamentos endógamos por contingência do convívio, mas não como regra social do grupo. Os Gilus manifestam prazer quando se referem ao parentesco com os indígenas de

Rodelas, a quem chamam de caboclos, devido aos cônjuges de Mª Firmina e da filha Mª Anunciada (Dona Gilu). Portanto, os laços de união com indígenas ocorreram pela aliança de mulheres da família com índios tuxás. Dona Gilu costuma dizer que *"são poucos os contatos entre a família e os caboclos de Rodelas, mas quando se encontram a consideração é muito grande"*. O seu pai e o seu esposo trouxeram mitos indígenas para os Izidoros/Gilus, que foram incorporados através das narrativas da caipora, da mediunidade e de outras.



Toré
herança indígena
de ancestrais
tuxás.

Os mais idosos do grupo não sabem informar quando e como ocorreu a adesão à religião cristã, pois já nasceram e se criaram dentro do catolicismo, mas Dona Gilu supõe que isso foi anterior ao casal fundador na fazenda Retiro. Sendo católicos, o comportamento dos Gilus é normatizado também pelos mitos cristãos bíblicos, que os articulam ao sistema de crenças católicas e promovem a sua interação com a comunidade envolvente. Todo Gilu é batizado na igreja católica, faz a 1ª eucaristia e tem ritual de morte católico.


1ª Eucaristia de
Cleiton José dos Santos.

Considerando que os Gilus são católicos desde tempos imemoriais e que essa religião era a do grupo dominante, é preciso considerar, segundo Hall, *"o potencial real dos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história"* (2003: 29). Os mitos africanos, indígenas e europeus habitam o consciente e o inconsciente coletivo e conformam o imaginário social dos Gilus. Eles recompõem as origens do grupo, têm função catártica quando se é atingido por sofrimentos e traumas e apontam para recomeços e para reconstruções.

A "Velha" ou "Antiga Itacuruba", no discurso dos nativos do município, indica a cidade em que viveram antes da Hidrelétrica, onde os Negros de Gilu desenvolveram uma relação íntima com a terra; e a expressão "Nova Itacuruba" representa um novo tempo na trajetória da antiga população do município. Dois tempos que, para os ribeirinhos atingidos pela barragem, representam ligações diferentes com a terra e mudanças na forma de vida.

Na pequena cidade sertaneja da Antiga Itacuruba, os Gilus habitaram a periferia, onde os investimentos públicos não chegavam, salvo a energia elétrica, inaugurada em 1958. Itacuruba foi o terceiro lugar de Pernambuco, depois de Petrolândia e Recife, a ter energia elétrica fornecida pelas usinas de Paulo Afonso.

Os Gilus não se isolaram da comunidade dominante, pelo contrário, interagiram em todos os sentidos: social, econômico, educacional e religiosamente. Poutignat e Streiff-Fenart (1998: 62) afirmaram que *"a interpenetração e a interdependência entre grupo não devem ser vistas como dispersões de identidades étnicas, mas como condições de perpetuação do grupo"*. Em Itacuruba, sempre houve interpenetração e interdependência entre os Gilus e a comunidade envolvente, numa interação social permeada de discriminação racial, em que a identidade do grupo étnico se afirmava como diferente socialmente.

A transição do *"modus vivendi"* da Antiga para a Nova Itacuruba redefiniu a inserção das famílias Gilus em nova organização socioeconômica, que alterou as suas relações com a terra, o trabalho e o consumo, e reproduziu ou até aprofundou as desigualdades sociais, dificultando a sobrevivência do grupo, ameaçando a continuidade identitária e afetando de forma negativa as suas expectativas de vida.

Residência de família Gilu no Alto da Caixa D'Água

A integração dos Gilus ao sistema ecológico foi inteiramente quebrada, rompendo-se definitivamente a cadeia alimentar. No imaginário dos Gilus, a Hidrelétrica tem o sentido de um monstro poderoso, dotado da força do Estado brasileiro.

Promulgada na mesma época da desterritorialização e reassentamento dos atingidos pela barragem de Itaparica, a Constituição Federal de 1988 coincide com o momento histórico decisivo na perpetuação demográfica, social e étnica dos Negros de Gilu, e traz de volta a motivação (o Art. 68/ADCT) que os animará na luta pela continuidade do grupo.

3.4 OS ETNÔNIMOS

Os Gilus receberam duas designações ou etnônimos da comunidade na sociedade envolvente, que se tornaram referências comunicativas imediatas, instantâneas, pois ao serem invocados logo os identificam. O próprio grupo passou a se

auto-identificar por esses etnônimos, que se tornaram sinais distintivos da fronteira étnica entre seus membros e o restante da sociedade no processo de interação e comunicação. *"Etnônimo constitui, por si só, um signo distintivo"*, afirma Sulpino (1998: 3). Construídos socialmente como signos distintivos e assumidos pelos membros dos Gilus, esses etnônimos são sinais diacríticos na fronteira étnica e têm sentido político no processo de construção identitária. O'Dwyer considera *"sinais diacríticos como as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre "eles" e "nós", marcada pelos seus critérios de pertença"* (2002: 15). Os dois etnônimos têm dimensão histórica como marcadores étnicos do grupo pelos atores sociais.

Weber (1921) concebeu o pertencimento subjetivo como temporário ou permanente, baseado na crença de uma origem comum, no interior do grupo. Os Gilus construíram um grupo étnico inconfundível, que atravessou um século de história em Itacuruba e tende a se perpetuar no futuro.

Do mito do casal fundador veio para Itacuruba o primeiro etnônimo do grupo, usado com exclusividade nas duas primeiras gerações (filhos e netos). Pelo costume, o nome Izidoro deveria ser adotado apenas pelos membros do sexo masculino, enquanto as mulheres descendentes deveriam receber o da mãe "da Conceição". Pedro Izidoro não colocou Izidoro no nome de pia do único filho, deixando o etnônimo de se perpetuar graficamente nos nomes dos membros do grupo, embora permaneça até hoje na oralidade, o que pode ter influenciado a perda da força do primeiro etnônimo.

Para os Gilus, o sentido do parentesco não é apenas biológico, até porque somente os bisnetos do casal fundador praticaram endogamia, mas também tem o sentido de pertencimento por adesão - laços de casamento e adoção – que mantém a lealdade entre os membros que aderiram ao grupo.

Os Izidoros eram também conhecidos como Negros da Rua de Baixo, onde as famílias do grupo se instalaram, às margens da embocadura do Riacho Manoel Custódio no Rio São Francisco, que as separava do povoado de Itacuruba. A Rua de Baixo era a referência tradicional da ocupação espacial comum dos Gilus e essa denominação não chegou a ser usada com força na distinção social entre "nós" e "eles", por isso essa expressão não se configurou um etnônimo.

Há membros que, embora não apresentem resistência, ainda preferem que a Associação recebesse a denominação de Negros dos Izidoros, por considerarem que

representa melhor o grupo, porque esse etnônimo é anterior e mais amplo que Negros de Gilu, e, portanto, abrangente de toda a descendência do casal fundador.

Os dois etnônimos - Izidoros e Gilus - foram atribuídos em momentos diferentes ao grupo étnico pela comunidade envolvente e, durante algum tempo, foram invocados concomitantemente. Segundo Cardoso de Oliveira, no reconhecimento jurídico a pessoa é reconhecida como ente moral e a identidade é tida como processo que

> *"permite melhor apreender a complexidade do grupo étnico, considerando que há uma imbricação simultânea entre a identidade pessoal e social. Mas essa identidade em processo ocorre simultaneamente em dois planos: no plano da formação da identidade étnica e no plano da formação da identidade da sociedade envolvente"* (1996: 5).
>
> .

Apesar de o primeiro etnônimo permanecer vivo na história oral do grupo como fator de agregação, coesão e pertencimento, a referência do grupo etnoquilombola se atualizou com o etnônimo Gilu, apelido da mulher em torno da qual os membros do grupo se organizaram socialmente. A mudança de etnônimo transferiu a referência grupal do gênero masculino – Antônio Izidoro - para o gênero feminino – Mª Anunciada da Conceição (Gilu). A comunidade envolvente expressou essa mudança de referência do grupo por meio do segundo etnônimo.

Dona Gilu foi apelidada na infância pelos irmãos mais velhos e assim permanece até os dias atuais. Viúva, sempre se fazia acompanhar dos filhos, quando ia à enxada, à igreja, à escola, à feira e aos eventos da comunidade. Segundo ela própria, por onde passava as pessoas diziam*: "lá vão os negros de Gilu! E tanto fazia chamar Negros de Izidoro como Negros de Gilu, pois todos atendiam das duas formas"*. O seu nome se tornou de uso progressivamente mais generalizado, enquanto Izidoro ficou progressivamente menos invocado.

Com a tragédia da desterritorialização, os dois etnônimos tendiam ao desaparecimento pela dispersão do grupo, até porque a própria Gilu se encontrava reassentada na residência de uma filha na cidade de Floresta. O retorno das treze famílias do grupo do reassentamento de Jeremoabo para a Nova Itacuruba, entre 1993

e 1998, teve o apoio de Dona Gilu que, no primeiro momento em que foi informada do desejo de retorno dos familiares, voltou a Itacuruba para juntar-se a eles. Com essa atitude, o etnônimo Gilu ganhou força ao se associar ao início do processo de reconstrução do grupo e da retomada da identidade. Ela faz questão de estar informada e de acompanhar de perto todas as decisões do grupo e os seus encaminhamentos; talvez por isso o terraço de sua casa é o lugar em que os membros do grupo socializam as informações.

A consagração oficial do etnônimo Negros de Gilu ocorreu em 2002, quando o segundo etnônimo denominou a Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu, no ato de inscrição no Cadastro Geral da Pessoa Jurídica – CNPJ, da Receita Federal, medida necessária à representatividade jurídica do grupo no processo de emergência etnoquilombola, que visa à luta pelo benefício constitucional da obtenção e titulação do território.

2005-Fundação, da sede da **Associação**

A Prefeitura Municipal já incluiu metas, nos programas sociais, destinadas aos quilombolas Negros de Gilu. Atualmente, os Gilus acionam o primeiro etnônimo Izidoros no contexto histórico da ancestralidade e da cultura do grupo e ativam o segundo etnônimo Gilus no processo de reconhecimento identitário e de titulação de território comum para o grupo étnico.

Os Gilus sempre se auto-reconheceram com base na raça enquanto fator genético e biológico diferenciador, costumando afirmar *"nós somos de raça negra, mas somos honestos"*. Eles naturalizaram o discurso político dominante. Mesmo existindo Gilus de pele clara, eles consideravam a negritude como elemento de inferioridade racial, mas, em compensação, exibiam um valor ético como marcador da superioridade moral, e esses dois elementos os fazem se sentirem distintos da sociedade em geral, o que se deduz da expressão *"mas somos honestos"*. *"Embora a academia científica tenha superado o paradigma da raça desde a década de 1920"* (O'DWYER, 2002: 34), esse paradigma da raça como registro genético e biológico permanece na sociedade e perdura entre os Gilus até depois da virada do milênio, legitimando a dominação socioeconômica e política da sociedade envolvente sobre os

negros. Depois de acionada a emergência étnica, os Gilus reconhecem que a sociedade os respeita mais, mas ainda são muito discriminados.

Enquanto poderiam apenas ser chamados de Gilus, a expressão “negros” do etnônimo foi incluída oficialmente no nome da Associação de Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu. Isso significa que, após a emergência étnica, eles assumiram essa condição como positiva e favorável à distintividade do grupo; começaram a rever o paradigma biológico das raças humanas e a assumirem política e socialmente a condição grupo etnoquilombola. Os Gilus afirmam que estão mudando a visão de negritude aos poucos, o que melhora a auto-estima dos membros, embora essa mudança ainda não esteja generalizada ao grupo.

Embora Poutignat e Streiff-Fenart abordem a nomeação exógena de grupo étnico como *“processo de etiquetagem e de rotulação”* (1998: 142), entendo que, se no passado os dois etnônimos foram etiquetas ou rótulos atribuídos pela comunidade envolvente para estigmatizá-los ou apelidos para esconder nomes e sobrenomes, eram também marcas distintivas no processo de identificação desse grupo étnico, com aceitação por seus membros e incorporados no processo de auto-reconhecimento.

Ser Gilu tornou-se um símbolo identitário, cujo presente é orientado por um passado compartilhado no mito do casal fundador e na terra de uso comum na antiga Itacuruba, mas projetado para o futuro como grupo etnoquilombola. Esse símbolo identitário une os membros do grupo em torno de uma visão de mundo comungada no sentido de pertencimento, fazendo-os ter desejos comuns em território próprio.

Na dinâmica processual da história do grupo, esses quilombolas se diferenciaram da comunidade envolvente e permanecem se distinguindo, embora também se sintam parte dela.

Capítulo 4

Territorialidade e a desterritorialização

Capítulo 4

Territorialidade e desterritorialização

"Disputava com os pássaros
os alpendres da pindoba
repartia com os rios
as pedras macias do leito
bebia com o vento
o licor da liberdade.

Que podem os filhos do mato
diante de tanta aflição?
As cercas da liberdade
vermelhos limites
da raiz negra do sangue."
(VASCONCELOS, 2003: 69)

O tema deste capítulo encerra duas questões - territorialidade e desterritorialização - imbricadas uma na outra, e que, para os Gilus, carregam muito sofrimento. No imaginário dos Gilus, o território titulado representou, no passado, muito sofrimento e, para o futuro, representa a emancipação final do grupo de todo e qualquer tipo de dependência e sujeição ao poder senhorial. Realizada pela CHESF para dar lugar às águas da Hidrelética Luiz Gonzaga, a desterritorialização dispersou populações e para os Gilus significou múltiplas rupturas traumáticas no modo de viver e na organização social do grupo. Os reassentamentos realizados pela CHESF não cumpriram a função de territorialização, por isso algumas dessas rupturas foram definitivas como a perda do território de uso comum, enquanto outras, como as tradições e as danças, foram retomadas e reconstruídas.

O território está presente no imaginário social de todos os grupos humanos, mas nem todos os grupos étnicos do mundo têm problemas de território/desterritorialização. No Brasil, inúmeros povos indígenas e quilombolas enfrentam ou enfrentaram grandes problemas com a territorialidade/desterritorialidade e este é o caso dos Gilus. Revendo a teoria da territorialidade e analisando a conduta de grupos humanos em relação ao território, Little expressou

> *"a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica*

> *de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território'... e implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos... No intuito de entender a relação que um grupo social mantém com seu território, utilizo o conceito de cosmografia que... inclui o seu regime de propriedade, os vínculos afetivos com o território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele"* (2002: 3).

A CHESF deslocou compulsoriamente os Gilus das terras que ocupavam tradicionalmente, para dar lugar ao lago da Hidrelétrica, dispersando as famílias Gilus pelos reassentamentos, sem considerar que a identidade social e cultural e que a sobrevivência do grupo estavam diretamente ligadas ao regime de uso social da terra fértil, com base na solidariedade e na reciprocidade, em que *"embora o produto do trabalho pudesse ser individual ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo"* (LITTLE, 2002: 8).

Desde os mais remotos, os ancestrais dos Gilus viveram movimentos de desterritorialização, narrados nos mitos fundantes dos grupos que se sucederam ao longo do tempo: da África-Mãe para o Brasil, da região dos Palmares para a fazenda Retiro no sertão sãofranciscano e, por último, da Velha Itacuruba para diversos lugares de reassentamento pela CHESF.

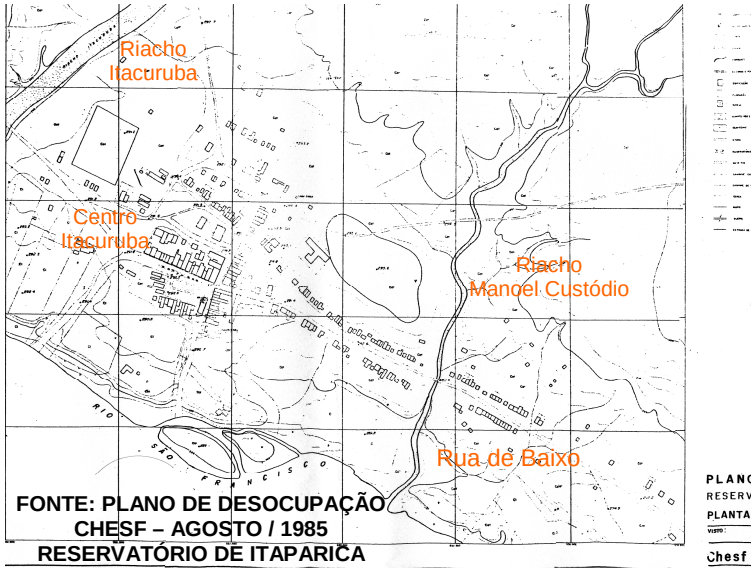
Preocupada com as questões referentes à terra ou território de povos que se distingam social, cultural e economicamente do restante da coletividade nacional, a Organização Internacional do Trabalho-OIT, vinculada à Organização das Nações Unidas-ONU, aprovou a Convenção n° 169/1989, a qual o Brasil, como dela signatário, ratificou pelo Decreto Legislativo n° 143/1989 do Senado Federal. Essa Convenção destinou a Parte II aos direitos de populações deslocadas e reassentadas compulsoriamente e, no que se refere às terras, o Art. 16 determina

> *"4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esse povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais àqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro..."*

4.1 A TERRA E A VIDA NA ANTIGA ITACURUBA

Na Antiga Itacuruba, os Gilus viviam em casas de taipa, na margem esquerda do Riacho Manoel Custódio, que os separava do povoado de Itacuruba, onde tinham

permissão do proprietário do terreno para se instalarem, fazendo uso comum da área sem pagamento de foro ou renda. Ali, os Gilus ocuparam a terra, construíram moradias, plantaram e produziram para a sobrevivência dentro e fora dessa área, sem serem incomodados pelo(s) dono(s). Era um misto de urbano e rural. Para isso cumpriram à risca e de forma silenciosa critérios que eles próprios consideravam necessários à permanência no território: cuidado para não importunarem os proprietários do terreno, agradando-os sempre para se fazerem merecedores da terra. Era a forma de defender a ocupação da área e nela viverem sem problemas e conflitos.



MAPA DA ANTIGA CIDADE DE ITACURUBA

O lugar em que os Gilus viviam na Antiga Itacuruba era *"um espaço social de negro em espaço físico de branco"*, segundo expressão de Almeida (2002). A questão territorial na Antiga Itacuruba remete para a bondade do branco com os Gilus, não como escravos deles, mas em um processo de naturalização da sujeição simbólica, porque não podiam contrariar a família do(s) proprietário(s) da terra, mas, ao contrário, deviam sempre agradá-la. Segundo Almeida

> *"percebe-se que, no processo de desafricanização, emerge uma identidade, não exatamente baseada na idéia de quilombo, mas na expressão terra de preto, que contradita o domínio do pretenso proprietário e embute um critério de justiça (do bom patrão), com fundamentos históricos, considerados razoáveis pelo grupo e por ele acatado e defendido"* (1996: 18).

Na Antiga Itacuruba, o imaginário coletivo dos Gilus vivia com sentimento difuso de escravidão, por terem que acatar as atitudes aos donos da terra, considerando-as indiscrimidamente como justas e nutrindo o desejo de emancipar-se por meio da obtenção da terra própria, que lhes parecia algo muito difícil e distante, em virtude do

assassinato do ancestral fundador do grupo, por causa de uma terra já comprada em Curral dos Bois. Além disso, as diásporas dos negros da África e da região dos Palmares, narradas pelos mitos fundadores, reforçavam essa dificuldade no imaginário dos Gilus.

O discurso e o comportamento dos Gilus revelam o sentimento de o grupo ter vivido, na Antiga Itacuruba, sob a discriminação racial da sociedade envolvente. Apesar disso, a terra e a vida na Antiga Itacuruba representam para eles o melhor tempo e a melhor condição de vida que vivenciaram, porque na memória e no imaginário dos Gilus, a terra na antiga Rua de Baixo dava-lhes condições de produzir o necessário à sobrevivência.

Elizabeth Mª dos Santos costuma dizer: *"tem horas que fecho os olhos e vejo coisa por coisa, cada pé-de-pau, tudinho"*... Uma forma catártica de lidar com a nova realidade é evadir-se e revisitar as lembranças da Rua de Baixo, da antiga cidade, das fazendas e das ilhas. A Nova Itacuruba não cumpriu a função econômica, de trabalho e de uso comum, que tinham na antiga cidade, o que realça a imagens positivas e negativas da Antiga Itacuruba.

É assim que os Gilus recordam a vida na Antiga Itacuruba. Cada um evoca fatos e cenários ora comuns ora diferentes, mas de modo geral têm uma imagem do éden perdido, apesar da discriminação racial existente. No atual momento de grandes dificuldades para alimentar as famílias, percebi que a sobrevivência física do grupo está num plano mais imediato do que a discriminação racial, até porque eles sempre estiveram em permanente auto-aprendizado de como conviver e defender-se do "racismo". Appadurai (1988; apud SILVANO 2001: 88) criou o neologismo *ethnoscape*, cujo sufixo *scape* tem como conteúdo semântico *"o caráter fluido das paisagens em que as relações que as integram se revelam diferentes conforme o ângulo do olhar, percorrendo contextos que lhe dão sentidos e eficácia diferenciados"*. Os Gilus apreenderam subjetivamente vários sentidos da vida na Antiga Itacuruba - a terra perdida. Esses sentidos ganham ênfase e mobilizam sentimentos e imagens, conforme o *"ângulo do olhar"* de que nos fala a expressão *ethnoscape.*

A idéia geral que ficou nos Gilus é de uma terra agricutável e generosa para a sobrevivência do grupo. Assim, a vida do grupo étnico está intimamente ligada à terra fértil e à água do Rio São Francisco. Foi pela ausência desses dois fatores que os filhos do casal fundador abandonaram a fazenda Retiro e se estabeleceram em Itacuruba.

Na Rua de Baixo da Antiga Itacuruba, à margem esquerda da embocadura do Riacho Manuel Custódio no Rio São Francisco, os Gilus viviam integrados ao ecossistema, numa relação de equilíbrio com os recursos da natureza, plantando a terra e criando alguns raros animais de leite – vaca ou cabra – e animais de carne – bode, porco, galinha – para o suprimento alimentar da família, ou como poupança e obtenção de renda com a venda de alguma "cabeça" na pequena feira da cidade. Plantavam também em fazendas e nas ilhas e, durante muito tempo, não exploraram intensivamente da terra para exportação de produtos, até chegarem mais tarde as culturas de cebola e tomate. O apurado na pequena feira local era destinado às despesas familiares como remédios, material escolar, roupas e complementos alimentares.

Grupos familiares constituídos de adultos e crianças, com a colaboração não remunerada do trabalho de parentes, trabalhavam na lavoura de subsistência, onde cultivavam hortaliças para consumo alimentar e medicina doméstica: as de folhas, flores e hastes (coentro, hortelã, endro, cidreira, erva-doce, mastruz, malva santa, capim santo, entre outros); as de frutos (feijão, milho, abóbora, jerimum, melancia, entre outros); e as de raízes, tubérculos, bulbos e rizomas (batata doce, mandioca, macaxeira, cebola, alho, entre outros). Antes do Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA/1990, as crianças deixavam de ir à escola para ajudar os pais no trabalho, o que, de certa forma, explica a pouca escolaridade dos membros mais velhos do grupo. A solidariedade desenvolveu a atitude nos Gilus de não pedir comida nem favores à sociedade envolvente. Almeida entende que o reconhecimento de quilombo ocorre por

> *"uma constatação de pequenas unidades produtivas, autônomas, baseadas no trabalho familiar, na cooperação simples entre grupos domésticos e no uso comum de recursos naturais. As situações sociais designadas como terra de preto ou classificadas como comunidades negras rurais estruturam-se nos desdobramentos dessas transformações"* (1996: 18).

As narrativas dos ritos de caça e pesca exprimem o papel social do gênero masculino, do sacrifício dos animais, da valorização do ego e do sentimento de pertença, que integram as dimensões individual e coletiva do homem Gilu. Realizada em terras marginais do Rio São Francisco, a caça da capivara e do camaleão, por Gilus de destreza, consistia em: tocalha na caatinga perto das águas do rio, assovio utilizando um pedaço de flandre, com som diferenciado em ritmo e em extensão para macho e para fêmea; e captura habilidosa com espingarda. Uma capivara pesava em média 40 a 50 kg. Os caçadores capturavam apenas o necessário ao consumo do grupo e da

pequena comunidade envolvente, não só porque os protetores da natureza, como a caipora, não permitiam ultrapassar o necessário à sobrevivência, como não havia mercado consumidor para o excedente.

A caipora protege as caatingas e a fauna, castigando com surras animais domésticos e caçadores que causam dano à natureza. Os animais, principalmente o cavalo, quando pressentem a aproximação da caipora, empancam e ficam quase estáticos. O mito da caipora normatiza o comportamento dos Gilus em relação à preservação das caatingas e da fauna.

No grupo focal realizado com os Gilus, indaguei se todos acreditavam na caipora, no zumbi e no nego d'água, ao que os caçadores e pescadores demonstraram certo constrangimento em manifestar sua crença nessas entidades, devido à presença de professoras, pois estas afirmaram se tratar de lendas integrantes do folclore e, portanto, narrativas consideradas não-verdadeiras, fruto da ilusão de quem as vê. Entretanto, em outras oportunidades no terraço de Dona Gilu, na ausência das professoras, eles ficaram à vontade para manifestar as experiências do grupo com essas entidades e vibravam com os fatos que narravam. Pelo discurso das professoras, deduzi que a escola básica valoriza a ciência positiva, ensinada na formação de professores, em que essas narrativas do grupo têm validade literária, mas são consideradas vazias de cientificidade, com conseqüente descrédito e desprestígio social. Dessa forma, o conhecimento construído pelo grupo étnico ao longo dos séculos, desde tempos anteriores à chegada em Itacuruba, é de valor inestimável para uma parte do grupo, mas fica ameaçado de desaparecer pela ausência de prestígio científico, que nega o aval a esse conhecimento na escola.

A pesca no Rio São Francisco era uma atividade que requeria bom manejo e destreza com anzóis e redes e muito cuidado ao se deparar com o nego d'água, protetor do Rio, que carrega pessoas para o fundo das águas para nunca mais voltarem. Pescavam somente o necessário ao consumo da família e da comunidade, por meio de venda na feira. Pelas mesmas razões, os pescadores quase sempre eram também caçadores e vice-versa. Demerval Alexandre dos Santos

O pescador José Alexandre dos Santos (Zenon) com novas tecnologias de pesca, no Lago de Itaparica, no Rio São Francisco.

(Seu Dezinho), pescador e caçador, narra com detalhes os casos de caça e pesca. Agora, a atividade da pesca é inteiramente diferente, não mais na corrente do leito do Rio São Francisco, mas no Lago de Itaparica, com novas tecnologias de criação confinada de espécies invasoras de peixes, como a tilápia e o tucunaré, inseridas no São Francisco para fins de pesca intensiva.

Nas poucas áreas de produção natural de sal em algumas propriedades rurais, os proprietários de fazendas permitiam aos Gilus a extração gratuita, que ocorria com a técnica de raspagem de solo, seguida da lavagem do sal raspado em aguidá de barro, cuja água salgada é escorrida pelos furos do aguidá, fervida e posta à evaporação, restando o sal, que é ensacado e enterrado por alguns dias. Esse trabalho resultava da tolerância dos proprietários a um movimento de pessoas nas áreas salinizadas de suas fazendas, para a pequena exploração de sal. Depois da barragem, restaram algumas áreas de produção de sal, mas os proprietários de fazendas já não mais permitem que se extraia o sal, caracterizando uma mudança na interação do grupo com a sociedade envolvente, que afetou os Gilus. Depois do lago da Hidrelétrica que regularizou o nível do leito do Rio São Francisco, estão surgindo outras áreas que começam a ficar salinizadas por já não serem lavadas pelas enchentes.

Segundo os Gilus idosos, eles sabiam a ameaça que representava uma terra cansada, por isso não exauriam a terra. Celebravam a natureza nos anos bons de chuva, quando a terra era mais generosa na produção de alimentos e na formação de pasto, saudando e agradecendo a Deus e aos santos protetores, por meio da dança de São Gonçalo, celebração de missas, realização de novenas, entre outros. A extração do sal da terra, a produção de sabão de soda e a confecção de esteiras com palhas de bananeira eram destinadas ao consumo doméstico, com algumas exceções. Mª Isabel dos Santos, casada com Levino dos Santos Filho, diz sentir revolta porque *"antes da hidrelétrica, tudo era de lavra e todo dinheiro que ganhavam por fora, era lucro"*. Alexandra Odília dos Santos confirma *"o nosso passado pobre na Itacuruba Velha parece rico, parece um sonho"*. Essa condição parece perdida por serem raras as áreas férteis em Itacuruba, após a formação do lago. A maioria das terras que sobrou na Antiga Itacuruba apresenta solo raso.

Baseados no uso comum dos recursos naturais, os Gilus evitavam desperdícios, respeitavam a cadeia alimentar do ecossistema, deixavam a terra descansar o tempo necessário para a recomposição do solo, guardavam as sementes e os brotos para o

replantio e obedeciam ao ciclo anual de plantio e de colheitas. O Caderno da ABA (1994) explicita

> *"no que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra* ***não*** *é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de reciprocidade"* (O'DWYER, 2002: 18).

A terra fértil quando molhada com água do rio produzia alimento básico para as famílias e, desse modo, não havia fome ainda que a seca fosse intensa e prolongada ou lhes faltasse dinheiro. Os Gilus viviam integrados ao ecossistema. Para analisar grupos nessas circunstâncias, Poutignat e Streiff-Fenart recomendam

> *"precisamos de um ponto de vista que não confunda os efeitos das condições ecológicas sobre o comportamento com os da tradição cultural, mas que permita que se separem esses tais fatores e se investiguem os componentes ecológicos, culturais e sociais criadores da diversidade"* (1998: 193).

Entendo ser importante identificar os fatores ecológicos e culturais como recomenda Poutignat e Streiff-Fenart, mas entendo ser melhor, para fins de estudo, analisá-los de forma integrada no contexto processual de interação entre tradição cultural e o ecossistema. Antes da barragem, a adaptação histórica dos Gilus ao meio ambiente natural resultou em um sistema amplo de interação entre o grupo, a terra e o rio, de modo que as secas nordestinas eram suportadas sem ameaça à vida.

Entre as décadas de 1950 e 1970, a região conheceu o nascimento, o apogeu e o declínio das culturas intensivas do tomate e da cebola nessa região do São Francisco, quando se adotava o sistema por meiação, no qual o proprietário entra com a terra, com as despesas do plantio e com o fornecimento de alimentos, enquanto o meeiro entra com a mão-de-obra. No final da safra, vende-se a produção às vezes com lucro, às vezes com prejuízo, dependendo da produtividade e dos preços praticados na ocasião da venda. Do apurado, o proprietário deduz todas as despesas, inclusive os gastos com fornecimentos ao meeiro, e o lucro é dividido ao meio, ou seja, 50% (cinqüenta por cento) para cada um: proprietário e meeiro.

Sempre que conseguiam parceria com proprietários de terra, os Gilus tornavam-se meeiros e praticavam a agricultura intensiva do município, levando familiares para propriedades geralmente localizadas nas ilhas Sorobabel, São Miguel, Crueira e Santo

Antônio, todas no Rio São Francisco. As tranças de cebola e as caixas de tomate eram empilhadas no terreiro das casas dos Gilus na Rua de Baixo, aguardando os compradores em caminhões, por isso a Rua de Baixo ficou também conhecida como Rua da Cebola. Às vezes os produtos eram levados à grande feira de cebola em Belém do São Francisco. Quando uma família Gilu conseguia poupar a renda da meiação, era possível aplicar o dinheiro da poupança em motores-bombas para irrigação e casas.

Em 2000, José Alexandre dos Santos (Zenon), em seu Termo de Declaração prestado ao Ministério Público, após retornar de Jeremoabo para Itacuruba, depôs *"que trabalhavam nas ilhas como meeiros, juntamente com toda a comunidade, pois era comum trabalharem todos juntos, já que eram integrantes de uma mesma comunidade"*.

Segundo Almeida

> *"o conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado num lugar geograficamente definido, historicamente documentado e arqueologicamente escavado. Ele designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários"* (1996:18).

Nessa afirmação, Almeida encerra o sentido da titulação da terra para remanescentes de quilombos prevista no Art. 68/ADCT, como condição de autonomia de trabalho, sem submissão aos grandes proprietários.

4.2 A BARRAGEM, OS DESASSENTAMENTOS E OS REASSENTAMENTOS

As terras férteis ribeirinhas, as ilhas e a sede do município de Itacuruba e de outros municípios ficaram submersas nas águas do reservatório. As caatingas se aproximaram do Rio, substituindo grande parte das poucas terras marginais de aluvião.

MAPA DAS ILHAS NO RIO SÃO FRANCISCO
Trecho entre Rodelas-BA e Itacuruba-PE
Fonte: Projeto-Piloto de Eletrificação Rural
Yuri, Mário. 1961.

Referindo-se às terras onde Itacuruba e Rodelas se situam, Yuri classificou

> *"em terras baixas, à margem dos cursos d'água, e terras altas, chamadas de tabuleiro ou caatinga. Aqui temos que agregar-lhes as ilhas com perto de 800 hectares de área. As terras baixas são aluviais compactas, no que se distinguem as ilhas mais permeáveis. As terras altas, de pequena profundidade de solo, têm bem permeáveis os 0,20 m de solo arável que, muitas vezes, lhes falta. O subsolo, de 0,60 m, em geral é nitidamente argiloso e tão impermeável que as raízes das plantas, mesmo que sejam árvores, se horizontalizam ao atingi-lo. Em conseqüência, sob a ação dos fatores constitutivos e ambientais, o fenômeno da salga atinge as terras na ordem crescente de citação: ilhas, terras baixas e terras altas"* (1961: 22).

Em nota explicativa, Almeida se refere à estatística do Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens-MAB que dá uma dimensão da repercussão nacional da inundação de áreas férteis no País

> *"o Movimento dos Atingidos por Barragens-MAB, de abrangência nacional, informa que 3,4 milhões de hectares de terras produtivas e florestas já foram inundados com a construção de barragens no Brasil."* (ALMEIDA, 2006: 54).

A Hidrelétrica cobriu imensa parte das terras agricultáveis, mudou o ecossistema, mudaram as correntes fluviais na área do lago, os ventos agora têm outro regime e as chuvas são mais escassas. Com a aprovação dos presentes, que balançam a cabeça consentindo, Dona Gilu explica *"o tempo mudou muito depois da barragem, agora está mais difícil entender a natureza"*. Mas ela consulta o cosmos para arriscar previsões

> *"Quando o ano raiou, pedi para as pessoas olharem a barra do dia, para ver se o ano ia ser bom de chuva. Esse ano de 2006 não vai ser muito bom. Quando a lua nova está mais para cima do que para baixo, a chuva vem ligeiro. Lua cheia não é boa de chuva".*

No final do ano de 1986, ou seja, antes do início dos reassentamentos, existiam 149 famílias, constituídas de 518 pessoas, na comunidade dos Gilu na Antiga Itacuruba.

No início, corriam notícias sobre a futura construção da barragem que inquietavam os ribeirinhos, enquanto a comunicação oficial da construção da Hidrelétrica e de como se dariam os reassentamentos somente chegou quando os trabalhos da usina iam iniciar. As famílias atingidas pela barragem foram reassentadas pelos critérios econômicos de equivalência de um bem com outro, tomando por unidade a família, padronizando o tratamento aos atingidos sem considerar a existência de diferenças entre comunidades e grupos, a exemplo do grupo dos Gilus. Os critérios estabelecidos pela CHESF determinavam o destino de cada família de per si: receber uma casa na nova cidade de Itacuruba ou ser reassentado em agrovilas, mas as famílias que tivessem outra opção podiam negociar e serem atendidas dentro das condições estabelecidas no projeto.

Inicialmente, os Gilus acreditaram no Estado brasileiro pelas vagas promessas da CHESF de que as condições de vida dos atingidos iriam melhorar. Assim, eles imaginaram que os reassentamentos iriam promover a ascensão social e a emancipação de todas as famílias do grupo e, finalmente, ficariam livres da submissão aos proprietários de terra com o recebimento de um lote familiar. Cada família que optasse por ser assentada em agrovila teria um pequeno lote de terra para plantar, ou seja, teria uma terra própria e ganharia a autonomia econômica. Os Gilus não imaginaram perdas econômicas, porque eram pobres e não tinham terra própria. O que mais perderiam? Desse modo, não imaginaram que o pouco que possuíam para sobreviver, pudesse ser-lhes tirado. Em relação à vida que iriam enfrentar depois da formação do lago da hidrelétrica e referindo-se às iniciativas do grupo, D. Gilu relembra:

> *"ninguém fez nada contra a barragem, porque ninguém sabia como ia ficar. O que os homens da CHESF diziam, nós acreditava. Prometeram muita terra, indenização, vida melhor. Nós acreditamos muito, mas foi tudo pior: esbandalharam os que foram para os projetos".*

As promessas da CHESF tomaram conta do imaginário social das populações que seriam atingidas, pois pensavam que ninguém iria tirá-los do lugar em que viviam para deixá-los na mesma condição ou pior e, nesse sentido, Scott constatou

> *"embora a população tenha realizado uma ação de protesto contra a barragem, não foi contestado que a CHESF iria construir uma barragem de grandes proporções e que estava em questão o tratamento a ser dado aos atingidos"* (1989: 56).

A construção da Hidrelétrica Luiz Gonzaga no Submédio São Francisco provocou, entre o ano de 1987 e 1988, o deslocamento compulsório e o reassentamento de populações das extensas áreas ribeirinhas que iriam ficar submersas no lago, ou em áreas de risco de inundação, em territórios baiano e pernambucano. O povo Gilu foi reassentado sem que fossem consideradas as especificidades do grupo, apesar de suas diferenças da sociedade envolvente demandassem por tratamento específico.

A Hidrelétrica provocou fluxos migratórios e produziu uma nova organização político-cultural nos diversos projetos de reassentamentos, desagregando socialmente as famílias, espalhando-as em novos e diferentes contextos econômicos e sociais. Não foi diferente com as famílias da comunidade Gilu, mas somente quando a situação se instalou é que elas se deram conta das perdas no modo de viver e nas condições econômicas do grupo.

A experiência dolorosa da desterritorialização foi vivenciada tanto internamente no âmbito dos Gilus, como na interação com as famílias na sociedade envolvente, nos relacionamentos anteriores e posteriores à barragem, nas agrovilas e cidades onde foram reassentados. Em reunião com os Gilus, ocorrida no Sindicato do Trabalhadores Rurais em 2007, Joaquim José de Souza (Borges) expressou que, em sua comunidade étnica, *"muitas pessoas acima de 45 anos poderiam ter durado mais, mas o sofrimento por causa da saída da Itacuruba Velha fez adoecer muitos Gilus nos reassentamentos e, em conseqüência, faleceram algum tempo depois"*. Apesar do registro da causa física da morte nos atestados de óbitos, os Gilus acreditam que a desterritorialização fez adoecerem a alma e o físico dos membros mais idosos do grupo. A partir da ruptura com a antiga terra e a constatação da sobrevivência ameaçada, a emotividade negativa ficou acionada em permanente situação de estresse após os anos que se sucederam à saída da Antiga Itacuruba. Muitos não suportaram e morreram, acreditam os Gilus.

A nova cidade de Itacuruba, com três tipos de casas residenciais (A, B e C), foi construída para transferência das populações da antiga sede do município, além de

reassentamentos em lotes padronizados nos projetos de agrovilas assistidos pela CHESF em parceria da CODEVASF. As famílias dos Gilus foram reassentadas em diversas situações: na nova cidade de Itacuruba, no tipo de residência C, com alguma exceção no tipo B; em lotes de agrovilas construídas na região do Submédio São Francisco, nos municípios de Santa Mª da Boa Vista e Orocó; treze famílias optaram por serem reassentadas em lotes no projeto de Jeremoabo-BA; e outras famílias optaram por receber pequena indenização em dinheiro e residir nas cidades de Belém do São Francisco, Floresta e Carnaubeira da Penha, como Dona Gilu que se instalou na residência de uma filha em Floresta.

Para os Gilus, os reassentamentos não se configuraram como (re)territorialização, porque o grupo se esfacelou nos diversos destinos de moradias, distendendo a força da identidade grupal, embora o senso de pertencimento se mantivesse vivo. A desterritorialização das populações provocou um reordenamento de famílias, com profundas mudanças na geografia demográfica da região. Os Gilus reviveram as experiências da desterritorialização presentes nas narrativas dos mitos fundadores, que dispersaram povos negros, afetando a coesão e a identidade de grupos étnicos e ameaçando-lhes a continuidade.

As dificuldades da auto-sustentação das famílias reassentadas não parece preocupar a CHESF. A grandiosidade da obra e de seus resultados parece justificar as perdas econômicas no modo de subsistência das populações pobres. Assim, as inadaptações aos novos lugares, a desorganização de grupos sociais e culturais e as perdas nas formas produtivas parecem ser vazias de sentido para o Estado brasileiro, porque a obra beneficiou grandes populações de outras regiões com o fornecimento de energia para o desenvolvimento do País, além de ter cumprido a sua parte no contrato referente aos reassentamentos. Segundo Scott, o governo apostava 100% para o projeto da Hidrelétrica dar certo e, nesse sentido, as metas de produção de energia e as de reassentamento da população foram alcançadas na visão da CHESF.

A Hidrelétrica de Itaparica fez submergir rapidamente o passado de um povo, produzindo rupturas traumáticas absolutas e não-absolutas na sobrevivência econômica, no *modus vivendi*, nos valores e nos laços afetivos das pessoas com o lugar de seus antepassados e com a terra agricultável.

Para os reassentamentos do contingente de trabalhadores rurais atingidos pela barragem, Scott afirmou

> *"o Pólo Sindical inicia a luta para manter alguma coesão entre os reassentados, para garantia de condições de produção e reprodução nas agrovilas. O Pólo Sindical, talvez preocupado com a individualização da vida dos projetos, garantiu, num acordo assinado com a CHESF em 1986, uma Verba de Manutenção Temporária-VMT para o sustento da família até produzir no novo lote"* (1988: 29).
> .

As famílias reassentadas na cidade ou em agrovilas recebiam VMT(s) equivalentes a 2,5 salários de referência por algum tempo, com duração diferente para cada uma delas. As VMT(s) do reassentados em Jeremoabo foram suspensas sem aviso às famílias contempladas, segundo Zenon, representante dos retornados. Com o desalojamento da Antiga Itacuruba pela CHESF, a comunidade dos Gilu foi afetada radicalmente nas formas de moradia, de produção, de trabalho, de organização social do grupo na intimidade do território que habitavam em todas as formas de reassentamentos, os Gilus deveriam se adaptar à individualização da vida e da produção.

A identidade do grupo étnico Negros de Gilu, inicialmente sofre uma desagregação com a desterritorialização, parecendo esfacelada e diluída nas sociedades onde os integrantes do grupo passaram a viver. O tratamento igual às famílias reassentadas incluía o cronograma de implantação de agrovilas, que atrasou as etapas dos serviços. E a CHESF adotou com os reassentados uma atitude questionável, pois de acordo com Scott

> *"o governo não conseguia aprontar os lotes, mas espalhou-se a idéia de que a CHESF estava pagando os reassentados para ficar na área e não fazer nada, sugerindo que se tratava de um bando de desocupados, aproveitadores e preguiçosos. Uma imagem muito diferente dos agricultores trabalhadores, de meios modestos, que, antes da barragem, lutavam com irrigação na beira do rio, com uma taxa de desemprego aproximando de zero"* (1988: 10).

Isso demonstra a imagem negativa dos reassentados em agrovilas que se tentava disseminar no imaginário social do Submédio São Francisco.

4.3 O REASSENTAMENTO EM AGROVILAS

A desterritorialização compulsória do grupo etnoquilombola dos Gilus gera presunção de direito ao retorno à terra ocupada tradicionalmente. A impossibilidade de retorno Gilus a essa terra, por encontrar-se sob as águas do reservatório de Itaparica, gera a presunção de direito a outra terra de igual ou superior condição à ocupada tradicionalmente.

As famílias Gilus que ainda permanecem assentadas em projetos de agrovilas, distantes de Itacuruba, mantêm contatos de freqüência irregular por carta, por telefone e, quando podem, vão a Itacuruba para visitar o grupo, mantendo os laços sociais e o sentido de pertença. Sahlins afirmou em relação às situações de diáspora do povo samoano

> *"não se trata de saudade, os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal... Os emigrantes samoanos consideram-se mais samoanos, que os samoanos de Samoa. Eles se caracterizam pela solidariedade dos parentes próximos de mesma geração e por uma interação formal com os parentes distantes mais freqüente que a costumeira em Samoa... Os imigrantes se identificam com seus parentes da região de origem e é a partir dessa identificação que se associam transitivamente no estrangeiro"* (1997: 110).

Os Gilus desterritorializados e que vivem distantes de Itacuruba não estão organizados em associação, mas permanecem nutrindo o sentimento da identidade Gilu e de pertença ao grupo étnico de origem. Eles mantêm uma frágil rede de comunicação não-sistemática com os de Itacuruba e os de outros lugares. Também não estão cadastrados na Associação representativa do grupo dos Gilus na Nova Itacuruba.

Os reassentamentos ocorreram em um complexo de projetos, concebidos em agrovilas, aparentemente com a justa divisão da terra, onde cada família foi contemplada com um lote de tamanho padronizado, individualizando a base da organização. Os lotes individuais de terra ilusoriamente caíram como uma luva no antigo desejo de terem a terra própria acalentado pelas famílias Gilus. Cada família seria uma unidade produtiva, mas não teria o trabalho dos parentes e vizinhos em forma de colaboração nem o uso comum dos recursos naturais, pois iriam viver sob a lógica econômica de mercado. As agrovilas quebraram os esquemas de vida integrada ao ecossistema e de solidariedade familiar.

Sendo os Gilus considerados de baixo poder aquisitivo, uma parte das famílias do grupo recebeu da CHESF os lotes individuais, ou seja, pequenos e dispersos espaços físicos rurais em agrovilas. Não foi realizado o agrupamento das famílias desse grupo étnico seguindo o critério de preservação do modo de vida anterior à barragem. Como esses novos espaços no campo não oferecem condições de produção em comum, como ocorria na Antiga Itacuruba, o grupo de remanescentes de quilombo viu ameaçados o processo identitário e a sobrevivência do grupo como tal.

A dispersão de famílias fragmentou a comunidade dos Gilus e fragilizou a identidade de um grupo étnico remanescente de quilombo. Obviamente todas as famílias reassentadas passaram por enfrentamentos adaptativos que variaram de conformidade com as condições e o contexto de cada lugar.

4.4 REASSENTAMENTO EM JEREMOABO E RETORNO DE GILUS

Em 21.01.1987, por opção dos Gilus, a CHESF transferiu 13 (treze) famílias com 84 componentes de Itacuruba para um projeto de agrovila em Jeremoabo-BA, às margens do Rio Vaza Barris, fora da região do Submédio São Francisco. A escolha desse assentamento foi motivada pelo fato de que algumas famílias Gilus já residiam em Jeremoabo, Cipó de Leite e Antas, cidades próximas umas das outras, na Bahia.

Vinte meses depois do reassentamento, a CHESF suspendeu as VMT(s) dos Gilus instalados em Jeremoabo, a que eles faziam jus pelo acordo firmado entre a CHESF e o Pólo Sindical, o que fragilizou as condições de vida dessas famílias que estavam se adaptando para se tornarem produtivas em Jeremoabo. O temporário Rio Vaza Barris tem regime diferente do perene Rio São Francisco. Em 1988, o Rio Vaza Barris secou, devido à grande e prolongada estiagem no semi-árido nordestino e, surpreendidos, porque antes nunca deixaram de ter água no São Francisco, os Gilus perderam a lavoura de sequeiro: melancia, pimentão, tomate, cebola, macaxeira, feijão, entre outros produtos. Em 1993, uma grande cheia desse Rio novamente surpreendeu os Gilus, destruindo as plantações de porte como mangueiras, cajueiros, goiabeiras, bananeiras e coqueiros. A relação dos Gilus com o ecossistema em Jeremoabo revelou-se muito instável e diferente da que eles tinham em Itacuruba com o Rio São Francisco.

Com grandes dificuldades financeiras e sem perspectivas de trabalho e de produção, com uma forma de viver bem diferente da que conheciam às margens do São Francisco, os reassentados em Jeremoabo decidiram voltar para a terra natal. Poderiam ter escolhido outro destino, até porque a Antiga Itacuruba está debaixo do Lago de Itaparica.

Dona Gilu, que estava residindo em Floresta com uma filha, inteirando-se da decisão dos familiares de Jeremoabo, deslocou-se definitivamente para Itacuruba para receber os retornados e juntar-se a eles. Em 1993 ocorreu o primeiro retorno de 11 (onze) famílias dos Gilus a Itacuruba, onde foram recebidos pelos que ficaram e inicialmente se instalaram em casas de parentes. As duas famílias restantes, que permaneceram em Jeremoabo, retornaram em 1998. Em Jeremoabo, faleceram três

pessoas do grupo, e outras três ao chegarem na Nova Itacuruba. Os Gilus tributam as enfermidades que levaram a esses óbitos ao sofrimento da perda da antiga terra e à falta de perspectiva de sobrevivência grupal que enfrentaram após a desterritorialização. Adoeceram e morreram.

Ainda em relação à diáspora dos samoanos, Sahlins compreendeu o sentimento em relação à terra natal

> *"é precisamente enquanto lugar de origem que a terra natal permanece como foco de um amplo espectro de relações culturais. Fonte de valores e identidades herdadas, a comunidade natal transcende outras fronteiras culturais, conformando as ações e atitudes da parcela de seu povo, que vive em contextos urbanos e/ou estrangeiros... As pessoas percebem o valor da vida da aldeia e querem voltar para lá..."* (1997: 117).

Os retornados poderiam ter ido para um lugar mais promissor ou para outro assentamento, mas decidiram retornar à Nova Itacuruba – terra natal - porque ali estava a fonte dos valores herdados, a referência histórica e a identidade do grupo: a família, os afetos, a imagem da vida em comum e o pertencimento ao grupo, que Hall, analisando a ligação dos caribenhos diaspóricos com a terra natal, chamou metaforicamente de *"a força do elo umbilical"* (2003: 26). Mas as condições de vida na Nova Itacuruba também não são as mesmas da Antiga Itacuruba, pois a cidade projetada não tem a mesma situação geográfica nem a mesma organização social e espacial da cidade anterior; além disso o ecossistema está alterado. Os Gilus encontraram tudo muito diferente, mas se sentiam "em casa", porque se reencontraram com sua história e identidade herdada, vivificaram a memória e se reconciliaram com os valores herdados. Outras famílias de Gilus também retornaram aos poucos, enfrentaram o mesmo impacto da retomada identitária e a constatação da não-existência da vida de outrora.

Analisando ainda as situações da diáspora do povo samoano, Sahlins explica a visão de terra natal dos que estão fora dela

> *"vista na perspectiva da metrópole estrangeira, a terra natal é idealizada como o lugar de um estilo de vida 'tradicional', onde todos compartilham seus bens, onde ninguém morre de fome, onde nunca se precisa de dinheiro"* (1977: 119).

Não tendo recebido da CHESF os títulos dos lotes de terra em que estavam assentados em Jeremoabo, os Gilus, em 1999, recorreram à Procuradoria Geral do Estado de Pernambuco, que orientou os retornados a fazerem Termos de Declaração ao Ministério Público na Comarca de Belém do São Francisco, a qual Itacuruba pertence,

a fim de obter autorização para a venda dos lotes. No ano 2000, a Gilu Mª José de Oliveira, em seu Termo de Declaração depôs que *"em Jeremoabo-BA vivia com seu esposo numa comunidade de mais de cem pessoas, todos negros, assim como na Itacuruba Velha, que as famílias assentadas em Jeremoabo-BA não tinham sequer assistência da CHESF"*... Mesmo sem os títulos de posse, os Gilus receberam autorização judicial e, em 2001, conseguiram vender os lotes em Jeremoabo por R$ 10.000,00 (dez mil reais), importando em R$ 769,26 (setecentos e sessenta e nove reais e vinte e seis centavos) para cada família.

No início do ano de 2006, 165 famílias Gilus viviam na Nova Itacuruba.

4.5 O ALTO DA CAIXA D'ÁGUA

O Alto da Caixa D'Água é o lugar mais elevado da Nova Itacuruba e por isso foi escolhido pela CHESF para instalação do elevatório de água destinado ao abastecimento da cidade. Ao entregar a cidade à Prefeitura Municipal, todo o terreno desse Alto passou a ser propriedade da Prefeitura. Das famílias retornadas, algumas receberam doação de pequenos lotes de terreno da Prefeitura Municipal de Itacuruba no Alto da Caixa D'Água; outras, porém, compraram lotes repassados por pessoas que anteriormente os haviam recebido da Prefeitura e desistido da construção.

Com a ajuda de amigos e familiares, os retornados construíram, em sistema de mutirão, casas de alvenaria (a maioria) e de taipa (uma minoria) no Alto da Caixa D'Água, periferia da cidade, no lado direito de quem entra no plano urbanístico da nova cidade de Itacuruba. Esse Alto não dispunha da infra-estrutura de energia elétrica, saneamento básico (esgoto), calçamento, praça e arborização de que a nova cidade dispõe. Mas, os retornados se instalaram ali com outras famílias que lá já residiam ou que vieram a residir. Em 2005, no Alto da Caixa D'Água, a Fundação Nacional de Saúde-FUNASA construiu, em todas as habitações de alvenaria ou de taipa, banheiro, reservatório d'água e fossa.

Forçados a saírem da antiga Rua de Baixo, periferia da cidade, um baixio em solo fértil na embocadura do Riacho Manoel Custódio no Rio São Francisco, agora o lugar dos Gilus é o Alto da Caixa D'Água, em terreno pedegroso e infértil, em solo de caatinga e distante do Rio São Francisco, abastecido de água para uso doméstico e serviços públicos, além dos reassentados em agrovilas de solos variados. Isso faz toda a diferença entre a vida dos Gilus de antes e a de agora, sem perspectiva da atividade agrícola, em grave condição de pobreza. Na Nova Itacuruba, Dona Gilu depõe sobre o Alto da Caixa D'Água

> *"as terras ou são de tabuleiro ou só têm pedra ou salitre. Praticamente não têm solo bom onde plantar. Tem quintal de casa, em que não nasce e nem se cria nada. Em alguns quintais, a terra permite produzir uma coisinha. A gente tá tudo doido e agoniado com o que está passando e com o que ainda vai passar".*

Nos quintais das residências dos membros do grupo no Alto da Caixa D'Água, às vezes existem algumas plantas medicinais e fruteiras, dentre as quais as mais comuns são: cidreira, malva santa, manjericão, laranja, coqueiro, goiabeira, pinha, mamoeiro, limoeiro, romanzeira, capim santo, mastruz, mas tudo depende das condições do solo do quintal e da teimosia do dono da casa em plantar. O solo do pequeno quintal de Dona Gilu é tão ruim que só produz espada de São Jorge. Assim, D. Gilu alerta: *"A gente fica vendo o tempo passando e a necessidade aumentando. Se não tiver trabalho para a pobreza e para os negros, eles vão assaltar e matar".*

A Gilu Mª José de Oliveira, então com 59 anos, retornada de Jeremoabo-BA, ainda em seu Termo de Declaração prestado ao Ministério Público, afirma *"...que sempre viveu de agricultura; que atualmente trabalha na agricultura, porém como alugada, quando encontra serviço; que não possui hoje (27.11.2000) sequer casa para morar, residindo com sua mãe..."*

Apesar de uma pequena parte das famílias Gilus apresentarem razoáveis condições econômicas, outra parte encontra-se em estado de privação. Dona Gilu se refere à perda da condição produtiva: *"nem no quintal tem alguma coisa, nós agora só comemos se tiver dinheiro para comprar, por isso a fome é grande. Quem tá salvando a situação é o FOME ZERO, que dá uma cesta de alimentos para cada família, de vez em quando".* Esse sofrimento, pelo qual passam os Gilus e os reassentados da região, vai ficando como herança viva para as novas gerações.

O FOME ZERO é um programa do governo federal que distribui uma cesta básica para cada família, constando de: 10 kg de arroz, 3 kg de feijão, 1 kg de flocos de milho, 2 kg de farinha de mandioca, 2 latas de óleo, 2 kg de açúcar cristal, 1 kg de macarrão espagueti e 1 kg de leite em pó integral. Não há regularidade na distribuição das cestas básicas, pois de 2003 até janeiro de 2006, cada família cadastrada recebeu sete vezes, ou seja, sete cestas. No Programa Fome Zero, depois do cadastramento de famílias na Associação Comunitária Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu, surgiram mais 60 famílias Gilus que ainda estão fora do programa, mas a Associação está providenciando o seu cadastramento para habilitá-las a receber a cesta básica. De

2003 até janeiro de 2006, cada família cadastrada recebeu sete vezes, ou seja, sete cestas básicas.

Pela tradição do grupo na vivência íntima com a terra e na labuta com a agricultura, pesca e caça, os Gilus não são afeitos a empregos, por trazerem o sentido de sujeição e de submissão a patrão (setor privado) ou a dirigentes (setor público) que evocam o significado de senhor. Eles desejam viver na boa terra para trabalhar em comum, simbolizando a sua emancipação do proprietário da terra, o fim de toda a sujeição a patrão. Todavia, viver na Nova Itacuruba impõe aos Gilus o constrangimento de pedirem emprego aos políticos na Prefeitura Municipal, a maior entidade empregadora do município, como ocorre em municípios de pequena economia. Com nível superior ou ainda cursando, as poucas professoras Gilus se empregam nas redes estadual e municipal de ensino ou aguardam concurso. No momento, quase não existe quase oferta de empregos e de atividades produtivas no município.

Apesar da reorganização social do grupo na Nova Itacuruba e do fortalecimento da identidade etnoquilombola após o retorno das famílias, o sentimento dos Gilus ainda é de desterritorializados.

Os mitos fundantes trazem a possibilidade de reconstrução de um recomeço difícil, mas possível. Essa possibilidade de reconstrução mítica está presente na fortaleza dos Gilus no enfrentamento das adversidades e na capacidade de se organizarem na luta pela obtenção de um território, onde o grupo irá finalmente se emancipar dos recursos econômicos da sociedade dominante e viver em liberdade para decidir o destino de sua geração e das gerações futuras.

4.6 O NOVO TERRITÓRIO

Apesar dos reassentamentos, o sentimento dos Gilus é de desterritorializados.

Após 1993, sem terra para cultivar e com as notícias da existência do Art. 68 do ADCT, a comunidade aos poucos foi resgatando a esperança na terra de uso comum e passou a buscar esclarecimentos sobre esse dispositivo constitucional, com vistas a reivindicar um território demarcado e titulado ao Estado brasileiro, para instalação do quilombo.

No ano 2000, as orientações da representante da Fundação Palmares acerca do direito constitucional e da necessidade de ingressar no movimento nacional de articulação dos quilombolas representaram a tábua de salvação, no momento crítico de grandes ameaças à perpetuação do grupo étnico. Mais cedo ou mais tarde, o direito

constitucional de titulação do território teria chegado ao conhecimento dos Gilus, mesmo se não houvesse existido a Hidrelétrica, mas a formação do lago e o conseqüente abandono compulsório das antigas terras fizeram com que os Gilus se inserissem de imediato no movimento quilombola estadual e nacional, na luta pela emergência étnica e pela titulação do território.

Se os Gilus perderam o território de uso comum na Antiga Itacuruba para a Hidrelétrica, há agora a bandeira de luta pela (re)territorialização, que dê ao grupo a condição de auto-suficiência produtiva, sem submissão aos proprietários da terra. O território uso comum, presumido como de direito, entrou na pauta das prioridades e das lutas do grupo e, nesse contexto, *"a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força"* (ALMEIDA, 2006: 24).

Olhando-se as casas dos Gilus espalhadas no Alto da Caixa D'Água da Nova Itacuruba, tem-se a impressão de tratar-se de um quilombo urbano, mas quando indagados, Mário Alexandre dos Santos, presidente da Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu, não tem dúvidas, é incisivo e recebe a aprovação dos presentes: *"somos quilombo rural, beiradeiros do Rio, onde está o nosso meio de vida e é a agricultura, a pesca e caça o que nós sabemos fazer"*, ou seja, o trabalho para a sobrevivência está na terra fértil e com água do Rio São Francisco para irrigação.

O município de Itacuruba perdeu muito território e quase não existem mais terras férteis, pois a maioria delas ficou embaixo das águas. As restritas áreas de solos agricultáveis que sobraram à margem de riachos não estão disponíveis ou estão ficando salinizadas. De acordo com Zenon e Seu Neném, os Gilus percorreram toda a zona rural para verificar a existência de solos bons para a agricultura, mas estes são muito difíceis de encontrar e quando encontram algum terreno de solo agricultável, ou não tem água para irrigar ou o proprietário não pretende vender. Eles citam, por exemplo, a visita que fizeram à Fazenda Angico, por onde passa um riacho temporário e onde no passado existia solo reconhecido como um dos melhores da redondeza, apesar de distante do Rio e em processo de salinização.

No processo de territorialização, os Gilus identificaram uma terra marginal do Lago de Itaparica, que eles vêm reconhecendo como uma área possível de ser indenizada para titulação em nome do Quilombo. O solo do terreno é apenas razoável, mas é o que vem sendo possível no contexto atual das propriedades rurais existentes. A grande restrição apresentada pelos Gilus a esse terreno é a existência de um pequeno

caminho cortando o território e deixando-o devassado com movimento de pedestres. Esse caminho-passagem configura-se uma área potencial de conflitos com os estranhos passantes por ali. Nesse sentido, os governos municipal, estadual ou federal poderão aprovar legislação proibindo a entrada de pessoas em seu território, pois os Gilus, se instalados nessa terra pela União, deverão ficar amparados pela Convenção 169/1989-OIT/ONU, em seu Art. 18

> *"A lei deverá prever sanções apropriadas contra toda a intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo o uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações."*

O Estado brasileiro, que interrompeu o processo histórico de ocupação tradicional dos Gilus na antiga Rua de Baixo em Itacuruba, deve garantir o direito à propriedade definitiva de um território, em outro lugar no mínimo equivalente ao anterior, com água disponível à margem do Rio ou por adutora que leve água do Rio ao terreno, a fim de garantir a produção agrícola e a manutenção da organização social. Por não ser mais possível o retorno às terras tradicionais, essa situação faz comportar os remanescentes de quilombo atingidos pela Hidrelétrica Luiz Gonzaga no Art. 68 do ADCT e nas políticas públicas, pelo argumento de que a hidrelétrica, construída pelo Estado brasileiro, compulsoriamente deu um destino ao processo histórico de construção social, à vida coletiva e à produção econômica em comum dos Gilus.

O grupo étnico dos Gilus constitui uma minoria, mas essa minoria se configura expressiva, quando se articula em diversos espaços político-sociais.

Capítulo 5

Capítulo 5
Reorganização social e o patrimônio cultural

"Nosso destino de pedra
nossos braços de foice
irmãos de sangue da selva
filhos espessos da noite
de trilhos nos servirão
pelos oásis do mato."
(VASCONCELOS, 2003: 25)

Este capítulo aborda a reorganização social e a retomada da identidade cultural dos Gilus na Nova Itacuruba, após o processo de desterritorialização. Houve muitas rupturas significativas, algumas definitivas e absolutas, outras não. Na reconstrução de um novo tempo na Nova Itacuruba, os Gilus dolorosamente reelaboraram as rupturas, as continuidades e as contradições, se reordenaram nas interações surgidas no novo contexto, acionaram as experiências e as percepções que restaram de um tempo anterior, resultando numa nova visão de mundo e de enfrentamento da vida.

A identidade etnoquilombola se afirmou com o resgate do patrimônio cultural herdado pelos Gilus na antiga Itacuruba. Esse legado imaterial inclui a religiosidade que os ajudou a enfrentar os momentos cruciais da desterritorialização, bem como os usos, costumes, tradições e valores culturais, resgatados na catarse dos sofrimentos e acionados politicamente no processo de emergência etnoquilombola, para a reivindicação da titulação da terra ao governo federal.

O patrimônio cultural é constituído de elementos específicos da comunidade Gilu coexistindo com outros que integram o patrimônio da sociedade itacurubense e sertaneja. Neste capítulo, procuro analisar o patrimônio cultural dos Gilus, no que se refere aos significados dos traços e das tradições culturais, atenta ao que é específico ao grupo e ao que o transcende e alcança o âmbito da cultura municipal e regional.

5.1 O REORDENAMENTO SOCIAL

Tendo perdido parte da população com a desterritorialização provocada pela barragem de Itaparica, o município de Itacuruba em 2001 possuía uma população de apenas 4.045 habitantes, dos quais 558 (13,8%) eram Gilus. Atualmente, apesar de existirem famílias Gilus residindo dentro do plano urbano por terem sido reassentadas ali pela CHESF, os quilombolas retornados, que incluem Dona Gilu e os casados recentemente, se concentram com outras famílias no Alto da Caixa D'Água, na Nova Itacuruba.

Os quilombolas são uma minoria populacional no município, mas têm projeção social, principalmente depois que se assumiram como Quilombo. Apesar de, historicamente, os Gilus terem sempre interagido com a comunidade envolvente, nos aspectos socioeconômico e religioso, o movimento de emergência identitária e de reivindicação do território despertou-os para a necessidade de se organizarem politicamente e ampliarem a presença de representantes do grupo étnico nos espaços cultural, social, político e religioso da sociedade envolvente, como estratégia de aprendizagem para a atuação em redes sociais e visibilidade do grupo etnoquilombola. Como elementos de interação e integração do grupo com a sociedade envolvente, das redes sociais a seguir, as religiosas são anteriores e as demais são posteriores à Hidrelétrica:

1. Festa da Padroeira Nossa Senhora do Ó, de cujo novenário os Negros de Gilu participam como noiteiros todos os anos, desde a Antiga Itacuruba.

2. Festa do Sagrado Coração de Jesus, em cujo setenário os Negros de Gilu estão entre os responsáveis por uma noite, todos os anos, desde a antiga cidade.

3. Grupo de penitentes, com existência de mais de cinqüenta anos, no qual sempre conta com muitos Gilus integrando o grupo. O atual decurião, Manoel Alexandre dos Santos (Seu Dei), é o primeiro membro da comunidade Gilu a exercer o decuriado, que é a maior autoridade de um grupo de penitentes.

4. Dança de São Gonçalo que conta com a freqüência de muitos representantes dos Gilus: Elizabete Mª dos Santos, Isabel dos Santos, Mercês, Lúcia Mª dos Santos, entre outros.

5. Time de futebol de Itacuruba que, até 2005, participava de campeonatos estaduais e contava com dois jogadores titulares Gilus: Wellington e Percivânio. Para os treinos locais, os Gilus formaram um time para jogar contra o time da comunidade, viabilizando o treinamento do time titular.

6. Câmara Municipal, onde o vereador Mário Alexandre dos Santos representa os Negros de Gilu, em substituição à representação política do vereador José Alexandre dos Santos, filho de Dona Gilu, falecido recentemente. Na última eleição, os Gilus apresentaram três candidatos a vereador, mas somente um foi eleito.

7. Partidos políticos, em que há inscrições de membros do grupo étnico, mas é difícil contabilizar os Gilus inscritos por partidos, devido à grande mobilidade de Gilus de um partido para outro, segundo informação de Cleiton.

8. Fundo Municipal de Apoio Comunitário-FUMAC, no qual Cleiton e Zenon integram o Conselho.

9. Conselho de Direitos da Criança e do Adolescente, no qual os Gilus são representados por Maria Auxiliadora, a Vice-Presidente do Conselho.

10. Conselho Tutelar, em que os quilombolas se fazem representar por Roberto Alexandre dos Santos-Beto.

11. Conselho de Saúde, contando com a participação de Cleiton, como conselheiro titular, e de Edivânia, como suplente.

12. Conselho da Paz das Polícias Militar e Civil que tem, entre os conselheiros, Cleiton, como titular, e Elizabete, como suplente.

13. Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, cuja tesoureira é Elizabete e Isabel é um dos membros do Conselho Fiscal.

O Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais vem apresentando um importante papel junto aos Gilus, inclusive cedendo a sede do prédio para reuniões do grupo no movimento quilombola e defendendo os interesses dos atingidos pela Hidrelétrica. O trabalho desse Sindicato no apoio aos Gilus vem extrapolando o trabalho sindical convencional. No âmbito nacional, segundo Almeida

> *"os movimentos sociais no campo... vêm tendo nos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais uma de suas expressões maiores, conhecendo, desde 1988-89, certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica, critérios de gênero e auto-definição coletiva, que concorrem para relativizar a maneira convencional de pautar e encaminhar demandas aos poderes públicos"* (2006: 21).

14. Comissão de Articulação do Semi-Árido Brasileiro-ASA, tendo, entre os integrantes, Zenon, Cleiton e Elizabete.

15. Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu, fundada em 2002, formada apenas pela comunidade que tem como mito fundador a narrativa de Antônio Izidoro e Mª Rufina da Conceição e que descende dos irmãos Maria Rufina da Conceição e Pedro Izidoro de Souza, residentes na Antiga Itacuruba. A Associação foi criada para organizar e representar jurídica, política, social e culturalmente os Gilus no processo de emergência étnica, de reivindicação do território e em outras situações de interesse do grupo. A entidade vem desenvolvendo um relevante papel na articulação social e política dos Gilus com órgãos municipais, estaduais e federais e entidades não-governamentais do movimento quilombola como defensora dos interesses da categoria. A Associação está ligada ao Movimento de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-CONAQ, que lidera as mobilizações em favor da causa dos remanescentes de quilombo. Os Gilus também mantêm relações com o Movimento dos Atingidos por Barragens-MAB, fundado em 1989. Eles se engajaram na militância política e assumiram posições ativas em movimentos sociais, pesquisas de instituições, sindicatos, partidos políticos, desenvolvendo competências para enfrentamento das dificuldades do grupo no espaço público.

Em março de 2007, essa Associação totalizava 757 pessoas, reunidas em 222 famílias residentes na Nova Itacuruba e também fora do município, tendo 37 mulheres e 20 homens aposentados, perfazendo 57 pessoas que recebem aposentadorias. Os

Gilus contam com 17 pessoas com nível superior, das quais 13 são do gênero feminino e 4 masculino.

A sede da Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu está em construção, iniciada em 2005, com recursos oriundos da contribuição dos associados, visando a centralizar as atividades da entidade que, atualmente, ocorrem em espaços cedidos, como a escola do Alto da Caixa D'Água, a sede do Sindicato ou as casas de pessoas do grupo. As convocações para assembléias da Associação são realizadas por carro de som, circulando pela cidade.

Sede da Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu.
À frente: Aldenor Alexandre dos Santos (Seu Neném).

5.2 VALORES CULTURAIS

Os membros do grupo étnico consideram que é fácil identificar um Gilu, em qualquer lugar, pelo fenótipo. Entretanto, como pesquisadora e pessoa de fora do grupo étnico me considerei incapaz de fazer essa identificação biológica. Pessoas da comunidade afirmaram que só quem os conhece sabe quem é Gilu. Os Gilus são receptivos aos laços exógamos por aliança e, geralmente, os cônjuges aderem à identidade do grupo e desenvolvem o sentido de pertença. Não tendo existido casamento endógamo nas gerações anteriores, as características físicas não foram estabilizadas no grupo étnico, devido aos matrimônios com pessoas dos mais variados fenótipos.

Os Gilus consideram que as relações familiares estão mudando ou mudaram. Dona Gilu acredita na influência da televisão que, em Itacuruba, chegou em 1985: *"de uns tempos para cá, o povo enlouqueceu e mudou muito. Eu não sei o que se tem hoje na cabeça. A perdedeira do povo foi a televisão que mudou muito as pessoas... Mas não mudou o sentimento de ser Gilu"*. Ela é conservadora em relação ao comportamento da mulher, pois *"mesmo sendo o homem errado, a mulher não pode sair do campo. A mulher tem que combinar com o marido. Os mais novos são diferentes dos mais velhos, não querem conselho. Agora, para quem quer ser bandalho, aí não se pode fazer nada"*. Alexandra Emília dos Santos percebe as mudanças nas relações de casamento, mas analisa diferentemente: *"antigamente o casamento era para sempre como a morte, mas agora não é mais assim. Hoje, os*

homens estão mais danados, mas as mulheres não agüentam isso e não tem nada a ver com a televisão, mas com as mudanças no jeito da mulher".

Os gilus tomam alguns cuidados para manter uma boa relação entre os seus membros e a comunidade envolvente, por isso não são afeitos a carnaval. Dona Gilu informa a razão: *"toda vez que se organiza o carnaval na Itacuruba Nova, tem pessoas que querem brigar, ficam valentes e o carnaval vai abaixo. Os Negros de Gilu não vão para o carnaval, porque onde entra a cachaçada, a coisa não é brincadeira".*

Os Gilus se consideram honestos, porque pagam o que devem, honram a palavra e os compromissos assumidos, ainda que sem papel assinado ou contrato firmado, por isso eles afirmam que têm credibilidade na comunidade envolvente. O crédito dos Gilus no comércio pode ser um indicador desse padrão de moralidade, mas é possível existirem exceções à regra. Os Gilus valorizam esse jeito ético de comportar-se e consideram um patrimônio moral e cultural do grupo que, a todo custo, tentam passar aos filhos, mas essa valorização resulta no autojulgamento do grupo. Nessa direção, Barth afirmou

> *"as orientações valorativas básicas do grupo são padrões de moralidade e excelência, pelos quais as performances são julgadas. Pertencer a certa categoria étnica implica reivindicar, ser julgado e julgar-se a si mesmo, de acordo com os padrões que são relevantes para a identidade"* (2000: 32).

Ainda nesse sentido, Cardoso de Oliveira entendeu que *"o mundo moral deve ser considerado como a instância de manifestação de respeito ou desrespeito, de consideração ou desconsideração, ou ainda de aceitação ou rejeição de minorias étnicas frente às sociedades envolventes"* (1976: 10). Para os Gilus, a valorização da honestidade e a disposição para o trabalho são condições para não terem que pedir aos outros e constituem um padrão moral de excelência do grupo étnico, cujo reconhecimento eles acreditam ter na comunidade envolvente.

5.3 USOS E CRENÇAS

Quando se deseja conhecer algo do passado mais remoto do grupo, é ainda possível resgatar informações com várias pessoas, de idades diferenciadas e espalhadas pela comunidade. A professora Valdirene Mª dos Santos lembra a importância das calçadas na transmissão do conhecimento: *"antigamente, a gente ficava na calçada e os mais velhos contavam histórias antigas, passadas de geração em geração, mas depois da televisão, ninguém quer mais ficar nas calçadas".* Do tempo que não havia televisão, Dona Gilu recorda os terreiros de outrora, na Rua de Baixo da Antiga

Itacuruba: *"os antigos diziam que, na escravidão, os negros sofriam muito"*. No Alto da Caixa D'Água, raras são as casas que têm calçadas, mas existem muitas casas com terraços.

Referindo-se às lembranças revividas na comunidade de Casca, no município de Mostardas no Rio Grande do Sul, Leite afirmou

> *"as recordações mais relevantes são partilhadas por todos, desdobrando-se em versões acordadas do passado e essa memória advém de um processo complexo de comunicação, demonstrando como a cultura é contextualmente construída... uma memória social de grande complexidade e abrangência dá sentido ao presente e se projeta para o futuro"* (2002: 170).

Nesses dezoito anos após a formação do Lago de Itaparica, de modo geral e nos tempos livres, pequenos e informais grupos de pessoas de Itacuruba dedicam parte de suas conversas às recordações coletivas e individuais do tempo vivido antes da barragem. Leite explica que *"quando um lugar é novo e sem história, a história do povo vivida antes da diáspora ganha mais sentido afetivo e simbólico"* (2005: 170).

Dona Gilu mora sozinha, mas sempre tem pessoas em casa: filhos, netos, noras. Na sua rotina, as manhãs são dedicadas às atividades domésticas, em que ela administra a sua habitação, dividindo tarefas com os que estiverem em sua casa, mas é ela quem cozinha. Geralmente ela passa a tarde sentada na cadeira de balanço de seu pequeno terraço sem murada, à espera da brisa que vem do Lago de Itaparica. Quem chega ou sai toma a benção e ela responde: *"Deus te abençoe!"* - costume católico de largo uso no passado. A benção tem o sentido de proteção divina, de cumprimento, e faz com que as pessoas tenham a sua presença visualizada no ambiente, além de ser um exercício de reconhecimento da hierarquia etária, pois normalmente a bênção é um ato dos mais idosos para com os mais jovens.

Os Gilus usam intensivamente ervas para fins medicinais e espirituais, geralmente plantadas no quintal, que simbolizam a solidariedade nas doenças físicas e espirituais, ocasião em que as pessoas se tornam presentes nas enfermidades de parentes e amigos, ajudando na cura e no alívio e dando-lhes conforto. Desde criança, os Gilus vão adquirindo o conhecimento do valor nutritivo, medicinal e espiritual da flora nativa, conhecimento este que, tendo origem com os indígenas e negros, já se encontra amplamente disseminado no Brasil e já existem estudos científicos sobre o seu uso como medicina complementar. O uso de ervas faz parte da identidade cultural dos Gilus, mas tais ervas não constituem sinais diacríticos da fronteira étnica do grupo.

Existem conhecimentos e práticas que não são exclusivos dos Gilus, mas fazem parte da identidade cultural das populações da região de Itaparica, a exemplo de quando, durante a gravidez, o filho chora no ventre da mãe e a mãe narra esse choro a outra pessoa até três dias antes de nascer a criança. Quando a mãe procede assim, a criança fica protegida de mordidas letais de animais venenosos, principalmente de cobras, e torna-se curadora de pessoas e de animais que recebem essas mordidas. Se um animal morde uma pessoa curada e engole pelo menos uma gota de sangue da vítima, esse animal morre logo em seguida. Quando qualquer pessoa é mordida por animal venenoso, o curador cospe na boca do animal, que morre em seguida, e na boca da vítima que fica curada no ato. A mulher que nasce em dia de domingo é considerada curada contra mordidas de animais venenosos. Existem Gilus curadores e benzedores, a exemplo de Mª Doralice dos Santos, nasceu protegida de mordidas de animais venenosos e curadora. Na comunidade envolvente, Manoel Freire da Silva, conhecido por Manoel de Zezinho, chorou quando era feto, a mãe contou a outra pessoa e ele nasceu curado e curador. Se a mãe não contar a outra pessoa que o filho chorou no seu ventre, ele nasce “advinho”, ou seja, com capacidade de advinhar o futuro.

5.4 ENTIDADES SOBRENATURAIS

As populações da região sãofranciscana convivem com entidades que se fazem presentes nas suas atividades.

As pessoas que vêem o nego d’água no Rio costumam descrevê-lo como uma entidade amórfica, com os dedos ligados por uma membrana, feia, que assume diversas formas e se locomove por debaixo d’água. Ele aparece repentinamente e assombra banhistas, pescadores, lavadeiras, barqueiros ou qualquer outra pessoa que transite pelo Rio. Quando contrariado por alguém, o nego d’água arrebata essa pessoa e desaparece com ela nas águas, sem que ninguém saiba para aonde foi, e nunca mais será encontrada.

Na caatinga, as pessoas se deparam com a caipora, uma entidade invisível ora masculina ora feminina, protetora da natureza, que proíbe a caça às segundas e sextas-feiras, gosta de fumar e tem assovio audível. Quando a caipora passa, assoviando demoradamente ou baforando fumaça, os animais sentem e sinalizam de alguma forma a sua presença. É um aviso às pessoas e animais para que não prossigam com a caça ou qualquer outra atividade agressiva à natureza, devendo interromper o que estiverem

fazendo. *"Antigamente, havia um homem que era amigado no mato com a caipora"*, conta um Gilu.

Entidade encantada, cuja presença é sentida, o Zumbi não aparece para os humanos, ou seja, não se materializa. Há Gilus que consideram Zumbi e Caipora como uma mesma entidade, mas há outros que afirmam serem entidades distintas.

Analisando fenômenos culturais que atravessaram a modernidade, Souza avaliou que *"a cultura popular vive um tempo lento, oposto ao dinamismo da modernidade; é um espaço onde se refugia o que, condenado, insiste em permanecer vivo"* (2005: 107). As narrativas dessas entidades, mesmo parecendo incompatíveis com a contemporaneidade, sobreviveram à condenação da ciência positiva, persistiram e são revividas, sem pressa, nos mesmos lugares de outrora. As experiências com essas entidades sobrenaturais são narradas repetidamente por pessoas que vivenciam as mesmas emoções, atravessando gerações.

5.5 A RELIGIOSIDADE

Um dos elementos de interação do grupo com a comunidade envolvente é a religião católica, pois em todos os eventos religiosos da igreja ou da comunidade sempre comparecem muitos Gilus e o grupo se faz representar neles.

Para os Gilus, a morte tem um elevado valor na percepção de mundo e de estar no mundo e a religiosidade cumpre um significativo papel no enfrentamento dos sofrimentos humanos e da morte, ao conformar a vida de modo a obter a salvação pós-morte. Dona Gilu informa

> *"quando morre uma pessoa, tem que rezar o Ofício de Nossa Senhora e o terço, mandar abrir cova com sete palmos abaixo de chão e, depois de enterrado o finado ou a finada, enfiar uma cruz sobre o monte de terra que fica em cima do caixão, para saber que é um filho de Deus e que é um pedaço de terra da família do falecido"*.

Embora existam alguns túmulos de familiares no cemitério local, estes têm o mesmo sentido da cova: a cruz indica que o sepultado é cristão e o pedaço de terra passa a ser propriedade da família do finado que, de forma simbólica, supre o desejo de território definitivo. As covas rasas e/ os túmulos dos falecidos se tornam microterritórios sagrados para o grupo dos Gilus.

A fé dos Gilus em Deus e nos santos católicos é mais intensificada quando se pede a Deus a cura de doenças, a solução dos problemas da vida e a intervenção em fenômenos naturais como a chuva, as enchentes e as secas. Medeiros afirma que *"as*

representações sociais ligadas à crença nas instâncias religiosas de cura, reforçam, apóiam e conferem sentido à fé dos indivíduos" (2002: 12). Para os Gilus, a fé está intimamente ligada à esperança na resolutividade dos problemas humanos. Eles são de muita fidelidade à religião católica e praticam o catolicismo nos moldes da pré-romanização do século XIX, quando a Igreja autorizava práticas de cura e rituais autônomos.

Muitos Gilus são integrantes do único grupo de penitentes do município, organização independente da Igreja Católica, formada por homens. Os penitentes realizam rituais de penitência e oração, nos quais usam túnicas escuras com cruzes brancas pintadas e capuzes para não serem reconhecidos. As mulheres acompanham as peregrinações dos penitentes e participam dos cânticos e das orações ao santo cruzeiro. Com a cruz como símbolo, os penitentes têm como objetivo pagar pelo suplício ao qual Jesus Cristo foi submetido e expiar os pecados da humanidade. A CHESF edificou uma capelinha para os penitentes, que fica ao lado do cemitério, um lugar de muitas cruzes nos túmulos, onde os penitentes realizam também rituais de oração.

Manoel Alexandre dos Santos (Seu Dei)
Decurião dos Penitentes

Os Gilus são batizados na Igreja Católica, participam ativamente dos eventos e rituais católicos na comunidade de Itacuruba e apresentam devoção especial a Nossa Senhora do Ó, padroeira do município. Celebram novenários e setenários a santos, participando dos rituais com piedade e alegria. Após o ato religioso, geralmente há festejos no adro da igreja, onde os Gilus apresentam as danças: toré, coco, palma e siá naninha. Souza informa que, nas festas religiosas católicas,

> *"encontramos vestígios claros e ressonâncias dos mitos dionisíacos, o que gera uma mistura entre festa profana e religiosa, que se repete em outro nível nas festas católicas, especialmente nas dedicadas a santos padroeiros, pois tais festas são ao mesmo tempo culto e diversão, reunindo sagrado e profano"* (2005: 106).

De modo geral, os Gilus se reconhecem como católicos autênticos e afirmam que não gostam de misturar a religião católica com práticas não-católicas. Eles admitem que alguns poucos membros do grupo "agora são crentes", por terem se

convertido recentemente à religião evangélica, mas deixam transparecer uma discreta censura aos que "viraram crentes", por considerarem uma dissidência religiosa no interior do grupo.

Os membros do grupo étnico conviveram com a mediunidade do pai e do esposo de Gilu, que eram índios caboclos. A comunidade vive sem rejeição a esse fenômeno, mas uma parte do grupo não manifesta interesse nem se dedica a desenvolver a mediunidade, para não infringir as normas do catolicismo. Todavia, é consenso na comunidade o reconhecimento da existência de médiuns, como o filho caçula de Dona Gilu, Marcondes e, a neta, América, que possuem forte mediunidade. Às vezes o grupo se surpreende com Marcondes (cujo pai e avô eram índios tuxás) recebendo entidades caboclas enquanto dança o toré, mas estando por perto América ou Alexandre Pastora, experientes em mediunidade, mantêm as entidades sob domínio, sem alterar a dança.

América é quem tem a mediunidade mais desenvolvida entre as pessoas do grupo e ela revela que sofreu muito no início de sua manifestação mediúnica, por ter se negado a aceitá-la como missão a cumprir. Mas, enfim, rendeu-se ao chamado e afirma que toda pessoa tem um dom, bom ou ruim, para se defender na vida. Ela tem ancestralidade cabocla e negra e afirma que *"aos sete anos, vi a estrela guia brilhando, enquanto caminhava às 6 horas da tarde. Era uma estrela azul, no céu, de muito brilho. Mas ao chegar em casa e narrar o fato à minha mãe, que não é Gilu, ela disse que eu era médium"*. América não acredita em ritos de iniciação, porque a pessoa já nasce com mediunidade que passa de geração a geração, mas é preciso desenvolvê-la, por isso ela foi a São Paulo, para aprender a trabalhar com o dom. Pretende organizar um Centro, em que ela será a Mãe de Santo, contando com altar (pegi) e toda a organização hierárquica ritualística, a fim de trabalhar com uma corrente especial do toré, cujo ritual propicia o recebimento de entidades. América aprendeu a trabalhar a mediunidade com uma Mãe Santo e *"lida com sete entidades: Preto Velho, das matas; baiana, que trabalha mais para o mal e é vingativa; jurema, das matas (ajucá); águas, que são forças do bem (Iemanjá); matas, correndo o mundo rápido; cigana, com baralho; e a esquerda, que é o cemitério"*. Para ela, a reencarnação ocorre para o espírito terminar de cumprir a missão com outra(s) vida(s) na terra. Quando América precisa prever alguma coisa, traz outra pessoa médium para ajudá-la, por temer estar sozinha nessas oportunidades de muito sofrimento para ela. *"Na semana anterior, senti a agonia da morte. Era Luíza que estava doente em Floresta e morreu"*. América é

também muito católica, diariamente reza o terço por ter devoção especial à Virgem Maria e não se sente constrangida com as duas religiões que pratica, por não ver nenhuma incompatibilidade entre elas.

Alguns Gilus acreditam que a mediunidade é uma aprendizagem, mas outros dizem que os médiuns são assim de *"nascença"*, ou seja, a mediunidade é um poder natural, transferido através de gerações, alternando o gênero, ou seja, se numa geração é mulher, na geração seguinte só os filhos homens podem ser médiuns e, nos filhos destes, somente as mulheres podem ter mediunidade. Assim também ocorre com os demais dons sobrenaturais, a exemplo do poder de cura de rezadores ou benzedores, quilombolas ou não, a quem os Gilus recorrem com freqüência.

5.6 DANÇAS

Como demonstração do prazer de pertencimento e como operador da afirmação da identidade étnica, as tradições culturais do grupo são acionadas em público para exibição diacrítica da fronteira etnoquilombola. Cardoso de Oliveira considera que*"há que se levar em conta que o reconhecimento* (pelos outros) *começa pelo auto-reconhecimento"* (2005: 24). A dança desenvolve a auto-estima e o sentimento de dignidade de ser negro, favorecendo a afirmação da identidade étnica como condição para positivação da cidadania nas lutas políticas reivindicatórias. Medeiros considera que *"o processo de politização crescente passa também pela produção cultural, esta conferindo sentido e transmitindo conteúdo para aquela"* (2003: 3).

Alguns traços construídos culturalmente são peculiares e exclusivos dos Gilus na dinâmica de sua fronteira étnica. Barth afirmou que *"as fronteiras étnicas de um grupo permanecem apesar do fluxo de pessoas que a atravessam, ou seja, apesar de sua mobilidade social"* (2000: 29). O compartilhamento de uma cultura assume importância central na reorganização social dos grupos étnicos, pois segundo Barth *"a ênfase na dimensão de grupos como portadores de cultura, leva à classificação de pessoas ou de grupos étnicos a dependerem necessariamente da presença de traços culturais"* (2000: 31).

Testemunhas de um passado compartilhado, a memória e a oralidade não só preservaram o patrimônio cultural como são fontes de múltiplos significados para os Gilus. Esse patrimônio cultural se renova na dinâmica social, como afirma Valle *"a idéia de tradição refere-se, sobretudo, às manifestações culturais objetivadas que têm legitimidade histórica, na forma de danças, canções, vestimentas e cultura material... e devem ser tomadas na perspectiva de uma constante renovação"* (2005: 189). As

tradições e a cultura dos Gilus, construídas ao longo de um século em Itacuruba, estão abordadas aqui na dinâmica da interação social.

Organizadas por Seu Neném, as danças do grupo são momentos de ensinamentos do patrimônio musical e coreográfico, que perpetuam e compartilham o passado por meio das melodias, das letras, dos ritmos, dos movimentos corporais, das regras, da disciplina, da hierarquia e da igualdade, constituindo, simultaneamente, momento de lazer, sentido de pertencimento e de demonstração pública do patrimônio cultural à sociedade envolvente. As danças são sinais distintivos do grupo, à exceção da dança de São Gonçalo que é amplamente realizada no sertão sãofranciscano.

Seu Neném convoca as pessoas, organiza as danças, introduz alguma novidade e, segundo ele, *"ninguém erra a letra nem o compasso"*. Atualmente, o grupo que se apresenta possui uma indumentária específica para cada uma das quatro danças. As crianças, que aprendem observando os adultos e exercitando as danças em suas brincadeiras, já estão com as roupas em fase final de costura e, logo, também se apresentarão nos eventos.

As quatro danças **coco, toré, palma** e **Siá Naninha** são organizadas por Seu Neném para exibição em festas do calendário religioso da paróquia e nas ocasiões em que o grupo precisa de visibilidade político-cultural, por se tratarem de elementos da fronteira étnica dos Negros de Gilu. Referindo-se ao caráter político do torém (toré), atribuído pelo povo indígena Tremembé, do Ceará, Valle informa

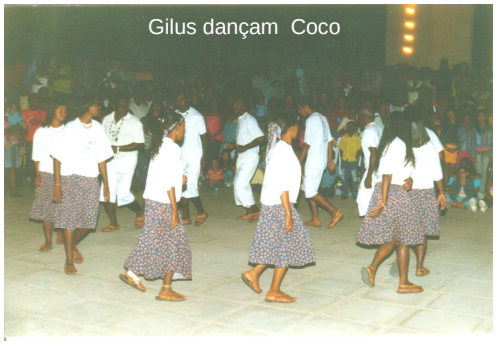
> *"as estratégias políticas de ritualização pública foram se intensificando e, dentre os diversos públicos e entidades, os Tremembés dançaram o torém* (toré) *para a FUNAI e dançaram várias vezes em espaços públicos de Fortaleza, a fim de conquistar a opinião pública cearense"* (2005: 208).

Com a re-significação étnica e política das danças pelos Gilus, elas estão sempre agendadas na programação oficial da festa da padroeira e do Coração de Jesus e são exibidas em outras circunstâncias, quando lhes interessa na divulgação da identidade étnica.

As danças **Coco** e **Toré** têm origem africana e indígena, respectivamente, e a **Palma** e a **Sia Naninha** têm origem portuguesa. No município, essas danças são executadas exclusivamente pelos Gilus, portanto configuram sinais diacríticos construídos socialmente e exibidos para fortalecer a identidade étnica do grupo. O Coco e o Toré podem ser vistos em Rodelas e onde há reservas indígenas, mas a Palma e a Siá Naninha, muito utilizadas em festas de padroeiros no século XIX, já não se vê

mais na região. Cada dança é um conjunto de cantigas seqüenciadas, coreografia, vestuário próprio e ritmo marcado com as mãos e os pés, seguindo as instruções de Seu Neném.

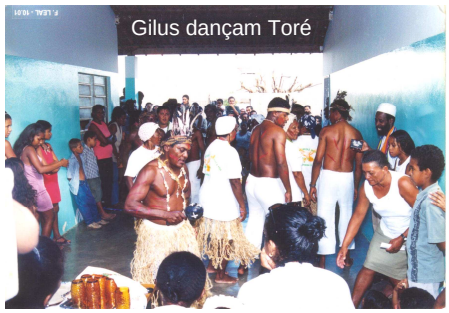
O **Coco** é uma dança que remete à atividade de extração do leite de coco pelos negros para os senhores, na qual restavam o bagaço e as sobras de coco para os escravos. Em roda, a coreografia traz imagens do trabalho nas moendas de tração escrava: os movimentos rítmicos dos pés simbolizam o quebra do coco e os das mãos e braços ora evocam ordens de mando dos brancos aos negros na extração do leite de coco ora pedidos de pedaços de coco e bagaço pelos negros aos brancos.



COCO

Refrão
Roda moer ou moar
Torna a moer
Quebre o coco, Sinhá
(*Homens)*
Quebre esse coco
(*Mulheres)*
Me dê meu pedaço
(*Homens*)
Ô esprema seu leite
(*Mulheres*)
Ô me dê meu bagaço.

Atualmente, o **Toré** é uma dança sincrética, que apresenta elementos das culturas indígena, africana e portuguesa, pois preserva ritmo indígena, invoca símbolos cristãos e remete a práticas religiosas africanas. O toré veio para os Gilus por empréstimo da cultura indígena, trazida provavelmente pelos dois caboclos tuxás que casaram com mulheres da 1ª e 2ª geração dos quilombolas, migrando de Rodela para Itacuruba. Com saia de fibras de caroá e peito nu, os Gilus dançam o toré sem a hierarquia grupal dos terreiros tradicionais, apenas se apresentando em lugares de exibição pública como sinal diacrítico. Segundo Valle



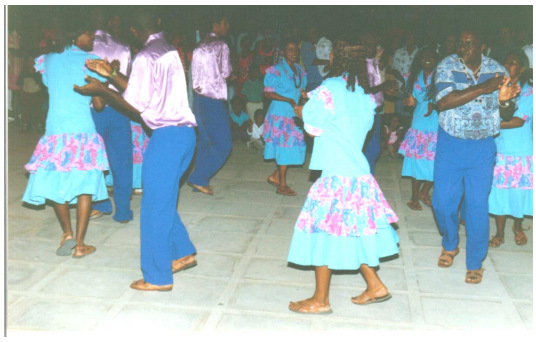
> *"mudou muito a visão de torém* (toré) *como expressão cultural a ser exibida em festas religiosas e eventos políticos... ao mesmo tempo em que ativam os significados do torém e apreendem a dança como tradição, encaram-na como sinal diacrítico a ser manifestado de dentro para fora"* (2005: 207).

Essa dança dá ênfase às batidas de pés e de mãos, fazendo percussão às cantigas, sem uso de instrumentos musicais, nem mesmo da flauta "toré" que deu nome a essa dança ritualística. Na dança toré dos Gilus, inexistem: altar ou pegi, cruzes, ingestão de bebida da jurema, cultos a entidades e oferendas, mas América tem um projeto de terreiro de umbanda para rituais de toré, que irá contar com todos esses elementos. Sem se importar com a dimensão ritualística do toré, Seu Neném dirige a dança.

TORÉ

Ô mãe d'água do cabelo louro
A morada dela, mãe d'água
É um salão de ouro,
Ô mãe d'água
Adeus candomblé
Adeus Aruanda
Quem fica na aldeia
Jesus é quem manda
Ô Cosme,
Damião chegou
Damião bate o tambor
E Cosme é curador
Eu vi São Cosme na beira d'água
Ou quebrando coco
Ou bebendo água.

A **Palma** é uma dança cantada em roda e em fila, para lazer, desde tempos imemoriais pois, no século XIX, a Palma já era dançada no adro da Matriz de N. Sra do Patrocínio em Belém do São Francisco, nas festas da padroeira. Alternando homens e mulheres, os casais dançadores batem palmas simultaneamente, girando no grande círculo e virando ora para dentro ora para fora da roda. A dança finaliza com os componentes a baterem as palmas das mãos entre si, em despedida um dos outros. Excluído o refrão, as estrofes de quatro versos expressam pequenos enredos amorosos, que divertem pelo jeito de cantar, mas às vezes externam sentimentos pessoais de quem escolhe a estrofe para entoar.



PALMA

Refrão
Traz záz nó cego
E o novelo da linha
da nó cego.
Xô, xô meu canário (*solista puxador*).
O meu canário é cantador (*grupo*).
O meu canário é da Bahia (*solista puxador*).
O meu canário é cantador (*grupo*).

Solista puxador 1
Ô lagartixa de coqueiro
Piaba de poço fundo
Como é de te amar
Tu amando todo mundo.

Solista puxador 2
Joguei meu lenço pra cima
Em cima virou sucena
Não acaba de matar
Roxinha de cor morena.

Solista puxador 3
Menina diga a seu pai
Que eu não como de colher
Que ele tá pra ser meu sogro
E você minha mulher.

Solista puxador 4
Menina, cacho de uva
Da uva que se faz vinho
Se teus braços forem gaiola
Quero ser seu passarinho.

Seguem outras estrofes.

Uma brincadeira de entretenimento dos brancos, a **Siá Naninha** se transformou em dança de roda, com jogos de interesses amorosos disfarçados entre rapazes e moças, que se escolhem alternadamente para ser o centro da atenção de um verso cantado. Numa comunidade pequena e com dificuldades de encontrar parceiros amorosos, essa dança é favorecedora do contato entre jovens de sexos opostos.

Gilus dançam Siá Naninha

SIÁ NANINHA

Refrão
Ó Siá Naninha
Ó Naninhazinha
Que entrou na roda
Pra ficar sozinha.

(*uma mulher entra na roda*)
Sozinha eu não fico
Não hei de ficar
Por que tenho... *(diz o nome de pessoa do sexo oposto)*
Para ser meu par.

(*o rapaz canta e puxa a parceira*)
Deita, deita mulherzinha
Deita, deita em colo meu
Pra não sair dizendo
Que depois se arrependeu
No tirar dos seus pezinhos
Dei um abraço que doeu.

A desterritorialização vivida pela população de Itacuruba fez as festas religiosas ficarem mais densas de significados e essas danças assumem importância nas tradições da cidade, por ser um elo de ligação com o passado.

Os Gilus participam da **dança de São Gonçalo do Amarante**, de origem portuguesa, muito executada na região do Submédio Rio São Francisco, organizada por pessoas da região em pagamento a alguma promessa alcançada por intermédio desse santo taumaturgo. Em Itacuruba, o pagador da promessa convida violeiros, cantadores e dançadores, dentre os quais os Gilus são assíduos dançadores. Dependendo da promessa, a dança tem doze ou vinte e quatro rodas (turnos), cada uma com a duração de uma hora, é realizada defronte de um altar dedicado a São Gonçalo, erguido embaixo de uma árvore ou de uma latada no terreiro, com uma mesa coberta por toalha branca, tendo a imagem do santo, velas e flores. O São Gonçalo é dançado geralmente próximo à casa do pagador de promessas que providencia alimentação para os participantes da dança. Duas filas de dançadores têm, à frente, os violeiros que puxam as cantorias ao santo e executam a coreografia que é imitada pelo grupo, ou seja, quando os violeiros realizam os primeiros movimentos na frente da fila, atrás os dançadores seguem cantando e imitando os passos dos violeiros puxadores, até

cumprirem integralmente cada roda, com pequeno intervalo entre uma e outra até finalizarem as doze ou as vinte e quatro rodas.

Diferentemente do Toré, do Coco, da Palma e da Siá Naninha que, em Itacuruba, somente são dançadas pelos Gilus, a dança de São Gonçalo está na cultura dos sertanejos do São Francisco, ou seja, é uma manifestação religiosa da comunidade envolvente, por isso o São Gonçalo não constitui um signo diacrítico da fronteira étnica do grupo quilombola, mas um elemento de identificação cultural das populações sãofranciscanas.

As festas têm fortes motivações para acontecerem e interrompem a rotina das pessoas. Nesse sentido, Souza considera *"a festa é uma ruptura com o cotidiano, estruturada a partir das tradições, como expressão concreta da cultura popular e como apego a um passado, muitas vezes mítico, no qual residem as fontes que a justificam"* (2005: 106). Assim, as festas rompem com o estabelecido na vida diária, instalam novos horários, outras normas e diferentes comportamentos durante os festejos e, depois, retorna-se ao cotidiano e a rotina se reestabelece.

Capítulo 6

Capítulo 6
Emergência da identidade étnica

"... mas a certeza que a morte
não mata por mais valia
a resistência que brota
como semente daninha
pra dentro das cercas do peito
trincheira mais arredia."
(VASCONCELOS, 2003: 111)

Nos capítulos anteriores, abordei o processo de formação identitária dos Gilus no contexto da organização social e cultural, bem como a perda do antigo território ocupado historicamente para a formação do Lago de Itaparica, cujos reassentamentos desfiguraram e interromperam a antiga organização do grupo e o sistema de uso comum na apropriação dos recursos naturais, resultando em grandes dificuldades para a sobrevivência das famílias dessa comunidade. Com base no conteúdo dos capítulos

anteriores, considero como legítimas a identidade etnoquilombola dos Negros de Gilu e a luta pela reivindicação de um território titulado à União.

Este capítulo está direcionado para a mobilização político-organizativa dos Gilus, acionada com vistas à emergência da identidade etnoquilombola e desenvolvida por meio de ações intencionais, a fim de saírem da invisibilidade para a visibilidade social e política do grupo remanescente de quilombos, fazendo jus ao direito constitucional de obtenção do território titulado pela União. Portanto, os Gilus ativaram a emergência étnica para o processo de territorialização que, segundo Almeida

> *"... é resultante de uma conjugação de fatores que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado"* (2006: 88).

6.1 OS GILUS E O MOVIMENTO QUILOMBOLA

O movimento quilombola registra avanços na conquista da prerrogativa constitucional, mas as demandas se avolumam e os processos de titulação ainda são trabalhosos e lentos para os grupos que reivindicam. Além do importante papel dos movimentos sociais e das entidades não-governamentais, a luta pela titulação territorial em favor de grupos quilombolas vem contando com o decisivo apoio da ABA e das Universidades Federais do País, na realização de estudos sobre a temática e de pesquisas para a produção de laudos periciais destinados a instruir processos administrativos e jurídicos, com vistas a fundamentar decisões dos órgãos competentes no processo de titulação da terra. Segundo uma nota explicativa de Almeida

> *"em novembro de 2003, oficialmente o Brasil tem mapeado 743 comunidades remanescentes de quilombos. Essas comunidades ocupam cerca de 30 milhões de hectares, com uma população estimada em 2 milhões de pessoas. Em quinze anos, apenas 71 áreas foram tituladas"* (2006: 53).

Os poderes executivos, nos níveis municipal, estadual e federal, vêm colaborando com a positivação da cidadania de grupos quilombolas por meio de políticas públicas para a titulação de terra; do Ministério Público, que tem tomado a defesa do direito dos remanescentes de quilombo; e do legislativo federal ao produzir a legislação regulamentar.

Os primeiros registros escritos sobre o grupo Negros de Gilu datam do ano de 2000, com os Termos de Declaração dos membros retornados do reassentamento de

Jeremoabo-BA à 2ª Promotoria de Justiça da Comarca de Belém do São Francisco, a fim de obter autorização para a venda dos lotes ainda não titulados que haviam recebido da CHESF. No seu Termo da Declaração, o retornado Zenon afirmou

> *"desde a Itacuruba Velha, seu povo vivia em comunidade e era chamado de Negros da Rua de Baixo e Negros de Gilu... que ouviu falar pelos parentes mais antigos que seus ancestrais vieram de Alagoas, sendo todos descendentes de escravos..."*

A identidade etnoquilombola Negros de Gilu sempre esteve implícita no histórico sentimento de pertença. Na construção cultural da identidade, eles se sentiam diferentes da sociedade envolvente por ser esta carregada de discriminação racial. O processo de emergência identitária do Quilombo foi acionado inicialmente por Gilus retornados, ameaçados que foram nas formas de sobrevivência em reassentamento fora de Itacuruba, como estratégia política com a finalidade de reivindicar ao governo federal a demarcação e a titulação de um território coletivo.

A discriminação racial presente na sociedade dominante sempre afetou a estima pessoal e grupal dos Gilus. Esse fenômeno discriminatório indicado pelos Gilusfoi reconhecido pelo grupo focal tipo III, realizado com uma amostra da sociedade envolvente de Itacuruba, que apresentou consenso no discurso de um dos participantes, *"os Gilus eram uma comunidade de negros, de convívio comum, que foi muito discriminada no passado, tanto pela cor como pelo baixo poder aquisitivo"*. Segundo informações recorrentes dos membros do grupo no terraço de Dona Gilu, foi depois da experiência da desterritorialização, na década de 1990, que a auto-estima das famílias dos Gilus retornadas ou reassentadas na Nova Itacuruba, chegou aos níveis mais baixos que a comunidade já conheceu. Nessa ocasião, o grupo tendia a se diluir na sociedade envolvente.

Ainda na década de 1990, os Gilus tomaram conhecimento do dispositivo constitucional referente ao direito à titulação de território aos remanescentes de quilombo, de forma lenta e confusa, por intermédio de lideranças nacionais do Movimento dos Atingidos por Barragens-MAB, que apareciam em Itacuruba. Aos poucos, os Gilus buscavam mais informações e amadureciam a idéia da possibilidade de se beneficiarem da prerrogativa constitucional, até que a advogada de reassentados, Alina Ester Barbosa esclareceu o Art. 68 do ADCT/CF-1988 e assegurou-lhes que poderiam reivindicar. No final de 1999, um consultor do SEBRAE, que realizava levantamento de pessoas ainda não indenizadas pela CHESF, do qual Zenon e as

demais lideranças do grupo não lembram o nome, informou o número do telefone para contato com a Fundação Cultural Palmares. Por solicitação dos Gilus, a então Secretária de Educação de Itacuruba - profª. Gláucia Cantarelli - telefonou para a Fundação e formulou um convite para visita ao grupo dos Gilus a Bernadete Lopes da Silva, Diretora de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares, que veio a Itacuruba como representante da entidade e integrante da luta nacional dos quilombolas.

6.2 O PROCESSO DE EMERGÊNCIA ETNOQUILOMBOLA

Ocorrida, no ano 2000, a visita de Bernadete esclareceu os Gilus acerca do direito constitucional dos remanescentes de quilombo, apontou os caminhos para a obtenção desse direito territorial, e prometeu a realização de um estudo sobre o grupo pela Fundação Cultural Palmares, a fim de encaminhar a inserção do grupo no movimento estadual e nacional dos quilombolas. Após essa visita, os Gilus deflagraram o processo de politização identitária do grupo, participando de eventos do movimento quilombola estadual e depois nacional, a fim de compreenderem o dispositivo constitucional e a legislação complementar - constituições estaduais, leis regulamentares, acordos internacionais - com vistas a *"romper com a sua invisibilidade social..."* (ALMEIDA, 2006: 12).

Em 2001, para cumprir as cláusulas do convênio articulado por Bernadete e celebrado entre o Projeto Quilombos, o Centro Raízes e a Fundação Cultural Palmares, chegaram, a Itacuruba, o historiador Paulo Pedrosa da Costa e a assistente social Fabiana Aymar Lobo Tejo, com a missão de estudar os Gilus, iniciando a coleta de dados. Em 2002, Paulo e Fabiana produziram em co-autoria o "Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural Negros de Gilu", tendo por finalidade ajudar a comunidade em sua trajetória de luta em busca do benefício dos direitos assegurados pelo Art. 68 do ADCT, no que concerne à titulação de território. Com 56 páginas, o Relatório sistematizou o conhecimento sobre os Gilus nos temas: localização, população, condição de habitação e de trabalho, memória social, etnicidade, território, organização, mobilizações recentes e tradições culturais. Esse Relatório refere-se a muitos aspectos da comunidade dos Gilus, dentre os quais a etnicidade é um dos itens abordados. O Relatório se configurou como um importante documento inicial, indicativo de serem os Gilus uma comunidade quilombola, que foi útil na deflagração do processo de emergência identitária e para a construção de um

discurso comum aos membros dos Gilus, além de ter o aval institucional das entidades signatárias do convênio.

O Relatório se distingue da presente dissertação pelo foco da pesquisa. Enquanto o Relatório dá uma visão geral dos Gilus e tem como objetivo indicar que eles constituem uma comunidade negra rural, esta dissertação está direcionada para o enfoque etnoquilombola no processo de emergência identitária dos Gilus e reivindicação do direito ao território.

Os Gilus socializaram o saber sobre o seu grupo contido no Relatório e se mobilizaram para a inserção de representantes do grupo em redes sociais e nos movimentos sociais em prol da etnia negra, o que elevou a auto-estima da comunidade, pois os Gilus reconhecem que, com esse movimento, já começam a ser respeitados e reconhecidos na sociedade, mas ainda falta muito, enquanto no discurso do grupo focal tipo III dos representantes da comunidade envolvente, os Gilus já conquistaram espaço social, pois houve consenso em relação à fala que expressou *"o grupo* (dos Gilus) *está bem organizado e, de cinco anos (2001) para cá, muita coisa mudou, pois ele já se encontra incluído nas políticas públicas municipais, com programas e metas para os quilombolas"* no planejamento das secretarias do município.

O conhecimento contido no Relatório e o próprio documento em si proporcionaram segurança aos Negros de Gilu na decisão de se inscreverem no Cadastro Geral da Pessoa Jurídica-CNPJ, em 24 de abril de 2002, sob a denominação "Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu", com sede à rua Joaquim Rodrigues Lima, em Itacuruba. A emergência da identidade dos Gilus tem sua base na antiga autonomia de trabalho comum integrado ao ecossistema, como um dos marcadores da força do argumento reivindicatório do território.

Em 9 de fevereiro de 2004, na sede da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas, realizou-se a primeira reunião da "Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco", que contou com a participação de Cleiton como representante do Quilombo Negros de Gilu. De acordo com a ata da reunião, a Comissão Estadual definiu

> *"critérios para iniciar o processo de deliberação e demarcação das áreas quilombolas: as comunidades já tituladas; as comunidades com maior nível de organização; as comunidades em conflito com fazendeiros, índios e imobiliárias; as que estão em risco de vida; e as que não dispõem de um mínimo de terra para plantar".*

Dentre as doze comunidades selecionadas por esses critérios naquela reunião, constava a Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu, que representa juridicamente o grupo dos Gilus e mediatiza a comunidade com o Município, o Estado, a União, as organizações não-governamentais, movimentos sociais e a sociedade brasileira de modo geral, em nome da qual deverá ser titulada a terra.

Para adquirir os direitos constitucionais, ainda naquela reunião, a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco estabeleceu as seguintes metas para o ano de 2004:

> *"1 - Que o processo de demarcação seja acompanhado por membro da Comissão Estadual, para dar mais segurança às lideranças e que obedeça aos critérios estabelecidos pela Comissão".*
> *2 - Que os benefícios destinados às comunidades sejam repassados diretamente através das lideranças, sem intermediários.*
> *3 - Tentar diminuir a burocracia dos programas governamentais.*
> *4 - Buscar novos parceiros sem se deixar manipular.*
> *5 - Que a Comissão tenha acesso aos processos/documentos elaborados pelos órgãos governamentais.*
> *6 - Criar um programa de distribuição de sementes, conjuntamente com a Secretaria de Produção Rural e definir cotas para as comunidades quilombolas.*
> *7 - Dar continuidade à distribuição das cestas básicas.*
> *8 - Pensar uma política habitacional e de educação para as comunidades junto aos órgãos competentes.*
> *9 - Pedir apuração da morte da liderança da comunidade de Guaribas.*
> *10 - Que as famílias atendidas pelo programa de distribuição de cestas básicas retornem algum benefício para a comunidade.*
> *11 - Priorizar a distribuição de cestas às família, que estão envolvidas em programas de alfabetização.*
> *12 – Iniciar o debate sobre cotas e a possibilidade de implantação do PRONERA para filhos (as) dos quilombolas".*

Os Negros de Gilu ingressaram no movimento quilombola de reivindicação do título territorial aos governos estadual e federal, sob a direção da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-CONAC.

6.3 RECONHECIMENTO PELA SOCIEDADE E PELO ESTADO

Creio ser legítimo o direito constitucional dos Negros de Gilu ao território como remanescentes de comunidades de quilombo, por tudo o que nesta dissertação foi exposto e por estar de conformidade com o entendimento antropológico atual no Brasil e com a legislação em vigor.

Já se vão mais de dezoito anos da promulgação da Constituição Federal de 1988 e seis anos da visita da representante da Fundação Cultural Palmares aos Negros

de Gilu. Na primeira metade do ano de 2006, a Universidade Federal de Pernambuco-UFPE propôs ao Ministério de Reforma Agrária-MRA um projeto para a elaboração de laudos periciais de cinco comunidades pernambucanas remanescentes de quilombos, produzidos por antropólogos do quadro de seus programas de mestrado e doutorado. Aprovado o projeto, no final do ano de 2006, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, vinculado àquele Ministério, firmou contrato com a UFPE para a produção de laudos periciais, a serem entregues até 30 de abril de 2007, prorrogado para 31 de julho de 2007, referentes a apenas três das cinco comunidades pernambucanas de remanescentes de quilombo, propostas no projeto: Quilombo Negros de Gilu em Itacuruba, Quilombo do Imbé em Capoeiras e Quilombo do Serrote do Gado Brabo em São Bento do Una.

No contexto de emergência étnica de grupos quilombolas, observa-se no cenário nacional o que Brown chama de conflito doméstico decorrente *"da dificuldade do Estado em responder aos interesses dos seus membros, pela morosidade do processo de titulação da territorialidade"* (2002: 82). O MRA/INCRA desenvolve as políticas indígena e quilombola, num esforço para tornar a burocracia estatal mais eficaz no processo de inclusão social dos quilombolas e de construção de um Estado brasileiro multiétnico. Porém, ainda é complicado e lento o processo de titulação de terra, o qual, no momento atual, não parece possível ser acionado por iniciativa única da comunidade de remanescente de quilombo e sem apoio de instituições governamentais e não-governamentais.

O movimento de emergência identitária dos Negros de Gilu, com vistas à obtenção do território, encontra-se a caminho para a consecução dessa meta. Mas, após a titulação do território, o grupo deverá permanecer engajado na luta contínua no sentido de ampliar os horizontes de cidadania Gilu para além do território, ou seja, contra a discriminação racial de que é vitima a população negra do País. Na participação dos movimentos sociais organizados, que Almeida considera como *"um lugar político potencialmente relevante"* (2006: 93), os Gilus aprenderam que estarão mais fortalecidos em suas lutas e poderão ir bem mais longe do que sozinhos.

Tendo passado por duros golpes na subsistência das famílias e sem recursos para recomeçar a vida familiar, foi heróico o empenho dos retornados para reorganizar o grupo socialmente, emergir como quilombolas, dar visibilidade aos Negros de Gilu e reivindicar uma terra ao governo federal.

Após o Grupo Focal Tipo III, dialoguei com a professora Valdeci Ana dos Santos Nascimento, negra, que participou dos trabalhos iniciais de organização dos Gilus e, agora, está envolvida com o movimento de emergência da identidade etnoquilombola de mais dois grupos, de um dos quais ela é membro, em Itacuruba: a Comunidade Quilombola de Poço dos Cavalos e a Comunidade Quilombola da Ingazeira. Valdeci considera muito importante o seu trabalho de ajudar na organização de grupos etnoquilombolas, porque "*os negros se sentem muito rejeitados e precisam ser beneficiados pelo direito constitucional ao território*". Os três grupos de remanescente de quilombo sempre viveram em lugares diferentes no município e mantêm contatos amistosos no processo de interação social em Itacuruba. Os Gilus consideram pertinente o movimento dos grupos de Poço dos Cavalos e da Ingazeira e, com sua experiência, se dispõem a ajudá-los no processo de emergência da identidade etnoquilombola para a titulação do território.

Considerações finais

Considerações finais

Os Gilus acionaram o processo de emergência da identidade etnoquilombola, como se vê no capítulo anterior, que resultou na visibilidade de sua mobilização social e política e produziu no grupo maior consciência do poder político enquanto categoria etnoquilombola, melhoria da auto-estima individual e grupal e da condição para a reivindicação de um território titulado nos termos do Art. 68 do ADCT e da legislação infraconstitucional.

Com base na ancestralidade negra oriunda da região mítica de resistência negra dos Palmares, em Alagoas, e na identidade construída historicamente como trabalhadores agrícolas, pescadores e caçadores, os Negros de Gilu lutam por um território rural e ribeirinho do Rio São Francisco que possibilite o uso comum dos recursos naturais e que assegure *"...sua reprodução física, social, econômica e cultural"* (INCRA, IN N° 16/2004, Art.4°).

O patrimônio cultural, a capacidade político-organizativa e a autodefinição dos agentes sociais permitiram que os Gilus acionassem a reivindicação da identidade étnica. Os Gilus apresentam um discurso de resistência histórica à dominação simbólica e à discriminação racial dos brancos, como se pode observar no depoimento de Mário Alexandre do Santos, presidente da Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilus, que expressou *"nós somos negros, somos muitos discriminados por causa da cor, mas tamos conseguindo que eles* (brancos) *nos reconheçam"*. A comunidade envolvente, representada pelo grupo focal tipo III, expressou *"os Gilus são uma comunidade de negros muito discriminados"*, obtendo consenso do grupo. A discriminação racial para O'Dwyer (2002: 19) *"evoca diretamente a noção de raça, há muito tempo banida das ciências sociais, pela associação entre características morfológicas: os traços fenotípicos e a cultura"*, mas ainda está presente no discurso e nas ações dos próprios Gilus e da sociedade envolvente, por ter sido naturalizado nas relações entre dominantes e dominados.

Apesar dos Gilus apresentarem características genéticas e biológicas negras, observa-se com freqüência variedade de traços de herança biológica de brancos e indígenas, explicada pelos matrimônios exógamos, o que faz com que essas diferenças no fenótipo não sejam fixas cientificamente por responderem a mudanças. Assim,*"o racismo, sendo uma construção política e social, organizada por um sistema de poder socioeconômico"* (Hall, 2003: 63), precisará de outra lógica para explicar as diferenças sociais que legitimam a exclusão social, e não mais em termos de distinções genéticas e biológicas.

Não é mais possível aos Gilus retornarem ao território da Rua de Baixo na Antiga Itacuruba, por estar sob as águas do Lago de Itaparica no Rio São Francisco. No processo de desterritorialização, a perda da terra tradicionalmente ocupada foi a ruptura definitiva mais significativa pelas enormes conseqüências negativas para o grupo dos Gilus. Não estando mais ocupando as terras de uso comum, isso não poderá ser impedimento ao dispositivo constitucional Art. 68/ADCT que expressa *"remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras"*, porque foi o Estado brasileiro, alegando interesse econômico da Nação, que os removeu do território de origem ocupado tradicionalmente. Portanto, a titulação definitiva de um território comum pela União em nome da Associação Comunitária Remanescentes de Quilombo Negros de Gilu está amparada constitucionalmente, por se assentar no argumento de que o Estado brasileiro, ao construir a Hidrelétrica Luiz

Gonzaga para geração de energia destinada a outras regiões, interrompeu o processo histórico de ocupação coletiva da terra, provocando a dispersão demográfica dos remanescentes de quilombo Negros de Gilu. O grupo se reorganizou com as famílias retornadas e as residentes dentro e fora do município de Itacuruba, ou seja, entre os associados que permanecem nos reassentamentos.

A área do território titulado para os Gilus deverá possuir *"...recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, enfocando os espaços de moradia..."* (INCRA, IN N° 16/2004, Art. 4°) e, **se concedida pela União,** para que a terra possa apresentar condições necessárias à reprodução física e socioeconômica e ser plenamente utilizada pelo grupo etnoquilombola, faz-se necessário e urgente, logo após a titulação o **Estado brasileiro, ouvindo a comunidade dos Gilus, realizar**:

1 – estudo do solo, para conhecer as possibilidades de produção e uso;

2 – projeto de uso e ocupação da terra, para que ocorra a utilização ordenada e potencialize o uso do terreno;

3 – projeto de irrigação, para possibilitar a vida e a produtividade.

Se essas medidas não forem adotadas, os Gilus viverão em sua própria terra, mas permanecerão em condições de pobreza por tempo indeterminado e a questão do território continuará sendo um problema para a comunidade.

A ocupação do território titulado com terras férteis e água do Rio São Francisco irá requerer a definição de regras consensuadas pela Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Negros de Gilu, a entidade representativa do grupo e com legitimidade para definir: os critérios de pertencimento; o uso da terra; a sustentabilidade econômica do grupo; a sucessão; as construções e os caminhos no interior do território; a segurança; a organização social e cultural dos Gilus. Precisam definir também o tratamento a ser dado aos Gilu desterritorializados residentes em Itacuruba.

Para assegurar a continuidade do quilombo na dinâmica social do processo de construção histórica, será necessário que os Gilus considerem que os critérios e regras estabelecidos por consenso inicial poderão permanecer ou mudar por consenso ou conflito interno, amparados ou não juridicamente como normas coletivas ou de parte do grupo. Em última instância, entendo poder ser necessário discutir e definir regras para os descendentes dos filhos do casal fundador, que emigraram da fazenda Retiro, mas não viveram da Rua de Baixo da antiga Itacuruba, terra ocupada tradicionalmente

pelos Gilus, e que porventura venham a residir na Nova Itacuruba e invocar a ancestralidade negra comum como argumento para o direito ao território. É algo remoto, mas possível de acontecer.

A luta dos Gilus deverá permanecer e transcendendo a questão do território, porque o processo de discriminação racial ocorre nas muitas dimensões da relação entre dominantes e dominados e em todos os níveis e âmbitos da sociedade envolvente. As políticas públicas têm um papel fundamental no avanço dessa luta.

Com base na discussão em grupo e com o apoio de instituições de credibilidade no Estado e no País, os Gilus poderão procurar formas de gestão do território que conciliem a preservação ambiental, o patrimônio cultural construído na tradição e o etnodesenvolvimento econômico, para garantir o destino auto-sustentável dessa comunidade, numa época em que o mundo se tecnologizou e se tornou mais complexo nas interações sociais e econômicas.

Na visão de etnodesenvolvimento elaborada por Cardoso de Oliveira, a discussão pelos membros do grupo étnico, de forma argumentativa, deverá vir do seio de cada comunidade, por estar

> *"incrustada uma ética procedimental, segundo a qual as decisões só podem ser tomadas por um consenso a ser alcançado pela via da discussão, no interior de uma comunidade de comunicação e de argumentação. A idéia de etnodesenvolvimento tende a envolver, preponderantemente, a dimensão econômica, cujos valores envolvidos são afetados por uma postura conservadora"* (2005: 32).

Essa será uma decisão interna do grupo, pois a Convenção n° 169/1989 da OIT, da qual o Brasil é um dos signatários, estabelece no Artigo 7°

> *"1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico e cultural..."*

Quando as decisões político-econômicas se baseiam em discussão e em aprovação coletivas, a comunidade tende a se sentir delas partícipe, comprometida com as mudanças e responsável por suas conseqüências.

Os Gilus precisam também conhecer para conciliar o conceito de tradição com o de desenvolvimento, como duas posições não auto-excludentes, mas complementares entre si, como Sahlins tão bem situou em suas análises sobre grupos transculturais: "*todos os paradoxos da história mundial contemporânea, todas as oposições que*

acreditávamos serem excludentes, como aquelas entre tradição e modernidade, ou entre mobilidade e continuidade, estão se fundindo em novas sínteses culturais" (1997: 122). Baseado em Sahlins, Little ressemantizou a expressão "tradicional" em relação ao etnodesenvolvimento, a qual havia assumido a

> *"forte tendência de associá-la com concepções de imobilidade histórica e atraso econômico próprio do discurso da modernidade. O conceito de tradicional tem mais afinidade com o uso recente dado por Sahlins (1997), quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante construção... a ressemantização do termo 'tradicional' demonstra sua atual dimensão política"* (2002: 23).

Espero que a argumentação aqui produzida possa contribuir com os Negros de Gilu no sentido do reconhecimento de sua identidade etnoquilombola pela sociedade, de modo particular nas instâncias jurídicas e políticas da sociedade, até onde alcançar o processo de emergência etnoquilombola do grupo. Assim, espero que, para o Gilus, se realize a obtenção do título de um território comum o mais cedo possível. Desejo também que esse trabalho possa também favorecer o movimento quilombola nacional na positivação da cidadania em que o direito à igualdade comporte o direito à diferença.

Bibliografia

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 1996. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: CRUZ, Magno José et al (org). 1996. *Frechal, terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista.* São Luiz: SMDDH/CCN-PVN.

_____ . 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV/ABA.

_____ . 2006. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.* Manaus: PPGSCA-UFAM.

ARRUTI, José Maurício. 2005. *De como a cultura se faz política e vice versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo.* Disponível em: http//www.koinonia.org.br, acessado em 17.10.2005.

BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth.* São Paulo: UNESP.

_____ . 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa.

BAUER, Martin W; GASKELL, George. 2002. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis: Vozes.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *A dominação masculina.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BROWN, Michael. 1999. Ethnicity and violence. In: GUIBERNAU, Montserrat & REX, John (eds). *The ethnicity reader: nacionalism, multiculturalism and migration.* Cambridge and Malden: Polity Press.

_____ . 2002. Ethnicity in history. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and nacionalism: anthropological perspectives*. London and Connecticut: Pluto Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Pioneira.

_____. 2005. *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*. In: Revista Anthropológicas, a. 9, v. 16(2), 9-40. Recife: UFPE/PPGA.

CARVALHO, José Jorge de (org.). 1995. *O quilombo do Rio das Rãs**:** histórias, tradições, lutas.* Salvador: EDUFBA.

COSTA, Paulo Pedrosa; TEJO, Fabiana Aymar Lobo.2002. *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural Negros de Gilu.* Recife: s/n.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1987. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade***.** São Paulo: Brasiliense.

DA MATTA, Roberto. 1981. *Relativizando: uma introdução à antropologia social.* Petrópolis: Vozes.

ELIADE, Mircea. 1991. *Mito e realidade.* São Paulo: Perspectiva.

ERIKSEN, Thomas Hylland. 2002. *Ethnicity and nacionalism: anthropological perspectives.* London and Connecticut: Pluto Press.

FERREIRA, Elizângela Oliveira. 2005. *Os laços de uma família: da escravidão à liberdade, nos sertões do Rio São Francisco.* In: Afro-Ásia n. 32. Salvador: UFBA, FFCH/CEAO.

FONSECA, João Justiniano da. 1996. *Rodelas: índios, curraleiros e missionários.* Salvador: s/n.

GATTI, Bernadete Angelina. 2005. *Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas.* Brasília: Líber Livro.

GEERTZ, Clifford. 2002. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC.

HALL, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: UFMG.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Sales. 2001. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro: Objetiva.

HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony. 1996. *Ethinicity.* Oxford: Readers.

LEITE, Ilka Boaventura. 2002. *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia.* 2 ed. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC.

_____. 2002. Boletim Informativo do NUER. *Quilombos no sul do Brasil: perícias antropológicas.* v.3, n.3. Florianópolis: UFSC/NUER.

_____ . (org). 2005. *Laudos periciais antropológicos em debate.* Florianópolis: NUER/ABA.

LITTLE, Paul E. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.* Brasília: UNB.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. 2002. *A apresentação: religião, gênero e saúde.* In: Revista Anthropológicas, a. 6, v. 13(1), 7-13. Recife: UFPE.

_____. 2002. *Quando a busca da saúde e religião se entrecruzam: um estudo de caso.* In: Revista Anthropológicas, Ano 6,13 (1), 75-90. Recife: UFPE.

_____. 2003. A politização da questão quilombola: reflexos nas comunidades locais. GT nº 01: *Laudos antropológicos: territórios, identificação étnica e estudos de impacto.* Florianópolis: V RAM, 30/11 a 3.12.2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA.

PINHO, Patrícia de Santana. 2005. *Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil.* In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, n. 59, 37-50.

PITTA, Danielle Perin Rocha. 2005. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durant*. Rio de Janeiro: Atlântica.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. 1998. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* São Paulo. UNESP.

RATTS, Alecsandro. J. P. 2001. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro (307-326). In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro.* 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

REIS, José Maria; BLOMER, Neusa Maria Sens (org.). 2001. *Hidrelétricas e populações locais.* Florianópolis: UFSC.

SAHLINS, David Marshall. (1997). *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em vias de extinção?* (Partes I e II). Mana:3(1) 41-73 e 3 (2) 103-150.

_____ . 1999. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SCOTT, Russel Parry; ZARUR, George (org). 2003. *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina.* Recife: UFPE.

SCOTT, Russel Parry. 1994. *Riscos aos assentamentos no ambiente construído pela barragem de Itaparica: investindo no ambiente e transformando o campesinato.* Anais do 9º Encontro Nacional de Estudos Populacionais, p. 385-398. Belo Horizonte: ABEP.

_____. 1994. *Os beneficiados de um desenvolvimento em Itaparica e a violência administrada.* In: Revista Semestral do Mestrado em Ciência Política da UFPE, p. 127-150. Recife: UFPE.

_____. 1998. *Uma mancha nos perímetros irrigados: economia política na sub-regionalização no nordeste brasileiro***.** Recife: UFPE.

_____ . 2003. *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina.* Recife: UFPE.

SILVANO, Filomena. 2001. *Antropologia do espaço: uma introdução.* Portugal: Celta.

SOUZA, Ricardo Luiz de**.** 2005. *Festa e cultura popular: a ruptura e a norma.* In: Revista Anthropológicas, a. 9, v. 16(2), 99-132. Recife: UFPE/PPGA.

SOUZA SANTOS, Boaventura. 2002. *A globalização e as ciências sociais.* São Paulo: Cortez.

SULPINO, Mª Patrícia Lopes. 1998. *Conceito de etnicidade: breve revisão teórica.* João Pessoa: patríciasulgold@bol.com.br.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 2005. *Compreendendo a dança do torém: visão de folclore, ritual e tradição entre os Tremembés do Ceará.* In: Revista Anthropológicas, a. 9, v.16(2), 187-227. Recife: UFPE/PPGA.

VASCONCELOS, Selma. 2003. *Zumbi dos Palmares.* Recife: FUNCULTURA.

VILLAR, Diego. 2004. *Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredrik Barth.* In: Mana, 10 (1), 165-192. Rio de Janeiro: BN.

YURI, Mário. 1961. *Projeto-Piloto de Eletrificação Rural.* Rio de Janeiro: Comissão do Vale do São Francisco.

WEBER, Max. 1991. *Economia e sociedade.* Brasília: UNB.

Anexos

Anexo A

Genealogia dos Izidoros/Gilus

No final do século XIX, o casal **Antônio Izidoro e Maria Rufina da Conceição** migrou de Alagoas e gerou sete filhos na fazenda Retiro, em Floresta: Mª Firmina da Conceição, Ana Firmina da Conceição, Josefa Mª da Conceição, Marcelino Izidoro, Rufino Izidoro, Pedro Izidoro e Manoel Izidoro. Com a morte do casal fundador, no início do século XX, três filhos (Ana Firmina, Marcelino e Rufino) tomaram destino ignorado pela família, de modo que os quatro filhos (Mª Firmina, Josefa Mª, Pedro e Manoel), que ficaram na fazenda Retiro logo migraram definitivamente para Itacuruba, onde multiplicaram a família.

A unidade familiar sofreu com a desterritorialização provocada pela Hidrelétrica Luiz Gonzaga, construída pela CHESF no Rio São Francisco, em que uma parte da familia permaneceu em Itacuruba e outra foi dispersada pelo reassentamento em cidades vizinhas e em projetos de agrovilas. Poucos anos depois da desterritorialização, alguns membros retornaram a Itacuruba, onde, já no final do século XX, o grupo emergiu reivindicando o território titulado, amparado pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

1 Maria Firmina da Conceição casou com Antônio Manoel Batista, índio caboclo de Rodelas. Tiveram 15 filhos: Mª Feliciana, Ângela Mª, Santina Mª, Manoel Antônio, Mª do Ó, Ângela Mª, José Antônio, Mª São Pedro, Otília Mª, Olímpia Mª, Mª Anunciada (Gilu), Antônia Mª, Leocádia Mª, Patrocínia Mª, Angelina Mª.

1.1 Mª Feliciana da Conceição, nascida em 1904, casou com Severino. Não houve filhos.

1.2 Ângela Mª da Conceição, nascida em 1905, falecida ainda criança.

1.3 Santina Mª de Jesus, nascida em 1906, casou com Pedro Freire (Pedro Cota). Filha:

1.3.1 Mª Santina da Conceição casou com João Saturnino dos Santos.

1.4 Manoel Antônio Batista (Nezinho Moreno), nascido em 1907, casou com Joana. Três filhos:

1.4.1 Bartolomeu casou com Severina.

1.4.2 Severino casou com Mª das Graças.

1.4.3 Maria casou com Cosme.

1.5 Mª do Ó da Conceição, nascida em 1908, casou com Sabino de Sá. Cinco Filhos:

1.5.1 Manoel Sabino de Sá casou com Marina Rosa de Sá.

1.5.2 Mª do Ó da Conceição (Lia) casou com Bartolomeu da Silva.

1.5.3 Jovelina do Ó da Conceição (Lieta) casou com José Batista.

1.5.4 Lucidalva Mª dos Santos casou com José Alexandre dos Santos (Zé de Gilu).

1.5.5 Claudionor Sabino de Sá casou com Lunga.

1.6 Ângela Mª da Conceição, nascida em 1909, falecida criança.

1.7 José Antônio Batista, nascido em 1910, faleceu ainda jovem por afogamento**.**

1.8 Mª São Pedro da Conceição faleceu jovem e solteira.

1.9 Otília Mª da Conceição, nascida em 1916, casou com José do Nascimento (Zé Rosa). Seis filhos:

1.9.1 João Rosa do Nascimento casou com Mª José (Neném).

1.9.2 Leopoldina casou com Agenor Manoel.

1.9.3 Rosa casou com Jó.

1.9.4 Mª Otília da Conceição (Lia) casou com Antônio.

1.9.5 Antônio José do Nascimento casou com Gerusa.

1.9.6 José Eudes do Nascimento casou com Mª Luíza.

1.10 Olímpia Mª da Conceição, nascida 1918. Teve três filhos de sua relação com Alexandre José dos Santos:

1.10.1 José Alexandre dos Santos (Zenon) casou com Mª Doralice dos Santos.

1.10.2 Reginaldo Alexandre dos Santos casou com Mª da Consolação dos Santos.

1.10.1 Mário Alexandre dos Santos casou, pela primeira vez, com Cleuza Gonçalves dos Santos e, pela segunda vez, com Lisbete**.**

1.11 Mª Anunciada da Conceição (Gilu), nascida em 1922, casou com Alexandre José dos Santos, índio caboclo de Rodelas. Filhos:

1.11.1 Albertina Maria da Conceição casou com Francisco José.

1.11.2 José Alexandre dos Santos (Zé de Gilu) casou com Lucidalva Mª dos Santos.

1.11.3 Tarcísio Alexandre dos Santos, falecido ainda criança.

1.11.4 Osvaldo Alexandre dos Santos casou com Francisca Pereira de Oliveira.

1.11.5 Manoel Alexandre dos Santos (Dei) casou com Mª de Lourdes dos Santos.

1.11.6 Demerval Alexandre dos Santos (Dezinho) casou com Severina Maria.

1.11.7 Aldenor Alexandre dos Santos (Neném) casou, pela primeira vez, com Cacilda e, pela segunda vez, com Marilene Mª da Conceição.

1.11.8 Roberto Alexandre dos Santos casou com Lúcia Mª dos Santos.

1.11.9 Osvaldonildo Alexandre dos Santos (Dida) casou com Neta.

1.11.10 Neci Mª da Conceição (Nicinha) casou com José Barbosa de Lima.

1.11.11Marcondes Alexandre dos Santos casou, pela primeira vez, com Francisca Olindina Ferreira dos Santos, pela segunda vez, com Iracema Antônia e, pela terceira vez, com Mazarelo André de Paulo.

1.12 Antônia Mª da Conceição casou com José Francisco de Souza. Filhos:

1.12.1 Mª do Carmo da Conceição casou com Djalma Barbosa de Lima.

1.12.2 Janete Antônia da Conceição casou com Douglas Barbosa.

1.12.3 José Francisco de Souza Filho casou, pela primeira vez, com Mª de Lourdes e, pela segunda vez, com Tica.

1.12.4 Ademilson José de Souza casou com Honorina (Bilia).

1.12.5 Fernando José de Souza.

1.12.6 Manoel José de Souza (Dô) casou com Josefa Mª.

1.12.7 Adenilson José de Souza casou com Lindalva.

1.13 Leocádia Mª da Conceição casou com Bié. Filho:

1.13.1 João Manoel Freire casou com Rosimere.

1.14 Patrocínia Mª da Conceição, faleceu criança

1.15 Angelina Mª da Conceição (Sininha), nascida em 1934, casou com Antônio Francisco. Filhos:

1.15.1 Mª do Carmo da Conceição.

1.15.2 Sineide da Conceição casou com Paulo.

1.15.3 Ginalva Angelina da Conceição casou com Nilson Maciel da Silva.

1.15.4 Sidevaldo Antônio dos Santos casou com Mª Lídia.

2 Josefa Maria da Conceição, solteira.

3 Pedro Izidoro de Souza casou com Ana Mª da Conceição, do povoado de Itacuruba. Tiveram quatro filhos: Francelino Pedro, Adelina Mª, Rufina Mª, Mª Ana e Odília.

3.1 Francelino Pedro de Souza casou com Antônia Mª da Conceição. Filhos:

3.1.1 Mª do Socorro dos Santos, casada.

3.1.2 Maurílio Francelino dos Santos.

3.1.3 Elpídio Francelino dos Santos.

3.2 Adelina Mª dos Santos (Delô) casou com Serafim Miguel dos Santos. Filhos:

3.2.1 Valdeilde Serafim dos Santos casou com Luíza dos Santos.

3.2.2 Manoel Serafim dos Santos casou com Mª do Carmo dos Santos.

3.2.3 Luiz Serafim dos Santos casou com Antônia dos Santos.

3.2.4 Valdir Serafim dos Santos casou com Benvinda dos Santos.

3.2.5 Mª Adelina dos Santos casou Antônio Américo dos Santos.

3.2.6 Benvinda Adelina dos Santos faleceu jovem.

3.2.7 Carlos Serafim dos Santos casou com Catarina Mª dos Santos

3.2.8 Fernando Serafim dos Santos, solteiro.

3.3 Rufina Mª dos Santos casou com José dos Santos. Os filhos residem em São Paulo:

3.3.1 Mª das Graças dos Santos casou com Pedro**.**

3.3.2 Cícero José dos Santos, solteiro.

3.3.3 Manoel José dos Santos casou com Maria.

3.4 Mª Ana da Conceição dos Santos casou com Maximiano Miguel dos Santos. Filhos:

3.4.1 Benvinda Mª dos Santos casou com Severino Barbosa Filho.

3.4.2 Elizabete Mª dos Santos casou com Alexandre Cícero dos Santos.

3.4.3 Doralice Mª dos Santos casou com Ubaldo Barbosa dos Santos.

3.4.4 João Maximiano dos Santos casou com Mª da Glória dos Santos.

3.4.5 José Maximiano dos Santos casou com Mª do Socorro dos Santos.

3.4.6 Evaristo Maximiano dos Santos casou com Rosilda Benvinda dos Santos.

3.5 Odília Alexandra da Conceição casou com Levino Manoel da Silva. Filhos:

3.5.1 Mª Odília dos Santos casou com Manoel Miguel Filho.

3.5.2 Elias Levino dos Santos casou três vezes em decorrência de viuvez: 1 - Mª Rosa; 2 – Maria; 3 - Mª Nazaré.

3.5.3 Antônio Levino dos Santos casou com Maria Onides dos Santos.

3.5.4 Mamédio Levino dos Santos casou com Maria do Socorro dos Santos.

3.5.5 Levino dos Santos Filho casou com Mª Isabel dos Santos.

3.5.6 Alexandra Odília dos Santos casou com Damião Cícero dos Santos.

3.5.7 Mª das Mercês dos Santos casou com Genivaldo Alexandre dos Santos.

3.5.8 Severino Levino dos Santos casou Margarida Mª Eugênia dos Santos.

4 Manoel Izidoro casou com Maria Rosa, do povoado de Itacuruba, mas esta união se desfez logo no início do casamento, **não deixando descendentes**.

Anexo B

Roteiro para entrevistas individuais

1) De onde e quando vieram os primeiros Izidoros e como chegaram a Itacuruba?

2) Como e onde o casal, Antônio Izidoro e Maria Rufina, se instalou em Itacuruba? Manteve contatos com o grupo de origem em Mata Grande-Alagoas? O casal vivia às escondidas ou tinha convivência comum na comunidade envolvente?

4) O grupo apresenta memória da escravidão? Seus membros tornaram-se escravos em Itacuruba? Quando ocorreu a mudança do nome Negros de Izidoros para Negros de Gilu?

5) Quais os mitos de origem?

6) Com está organizado o sistema familiar, de parentesco e de alianças?

7) Qual a posição e a função de Gilu e, de modo geral, da mulher no grupo?

8) Como é o sistema de relações sociais dentro e fora do grupo?

9) Quais os ritos religiosos e não-religiosos?

10) Existe calendário de festas e rituais do grupo étnico?

11) Como é a organização econômica e os modos de produção da comunidade de quilombolas?

12) Quais as estratégias de sobrevivência do grupo?

13) Anteriormente à formação do Lago da Hidrelétrica Luiz Gonzaga, os descendentes de Antônio Izidoro viveram num mesmo lugar ou se espalharam pelo território de Itacuruba e por municípios adjacentes? Como era a ocupação da terra? Como ocorreu a ocupação da terra depois da Hidrelétrica? Houve posse de terra?

14) Qual o critério da CHESF ao transferir a comunidade para Jeremoabo-BA e para outros projetos?

15) Existem ou existiram assentamentos de famílias dos Negros de Gilu em outros assentamentos da CHESF? Onde? Houve retorno dessas famílias a Itacuruba?

16) Qual o motivo da separação dos membros da comunidade por diversos projetos de reassentamentos pela CHESF?

17) Por que as famílias assentadas no projeto em Jeremoabo retornaram a Itacuruba?

18) Existem contatos (como são esses contatos) entre os membros dos “Negros de Gilu” reassentados na nova cidade de Itacuruba e entre os que saíram de Itacuruba depois da Hidrelétrica?

19) Como é o sistema de poder dentro do grupo?

20) O vereador membro dos Negros de Gilu representa somente o grupo étnico ou outros segmentos da sociedade? O que o vereador tem feito para o reconhecimento do grupo? Que outras lideranças são exercidas e em que sentido operam?

21) Que relações existem entre o grupo e o governo municipal de Itacuruba?

22) Como obter dados demográficos da comunidade e do município?

23) Quais são os usos e costumes próprios da comunidade? Existem comidas típicas do grupo?

24) Os membros do grupo são assistidos por programas de governo e por ONGS?

25) Existe área pleiteada pela comunidade quilombola? Há tramitação de algum processo? Qual o órgão? Qual a área desejada/proposta?

26) O grupo tem planos para a terra reivindicada? O que esse território representa para a identidade étnica?

Anexo C

Roteiro para entrevistas individuais grupos focais – tipo 1

OBJETIVOS: 1 – Verificar como a identidade quilombola é construída em consenso com o grupo
2 – Tornar o grupo reflexivo acerca da identidade étnica.

QUANTIDADE DE GRUPOS FOCAIS: 1

QUANTIDADE DE PARTICIPANTES EM CADA GRUPO FOCAL: 6 a 10 membros dos Negros de Gilu, indicados pelo próprio grupo.

FAIXA ETÁRIA: com 50 anos e acima dessa idade.

PERÍODO DE REALIZAÇÃO: Durante a primeira estadia na comunidade e antes das entrevistas individuais. Outras sessões com os grupos serão realizadas posteriormente, a fim de confirmar algumas conclusões e/ou esclarecer dúvidas em relação à primeira sessão.

DURAÇÃO: 2:30 a 3:00 horas

CONTRATO DE CONVIVÊNCIA:

- Assegurar anonimato.
- As perguntas serão formuladas, se necessário, de diversas formas para torná-las acessíveis à compreensão do grupo.
- Definir outras regras coletivamente.

ESTRATÉGIA DE ABORDAGEM:

- A pesquisadora terá o papel de moderadora do grupo.
- Indagações em voz alta.

PERGUNTAS:

1 – O que é ser Negros de Gilu para o próprio grupo? Ou seja, qual a visão de identidade que o grupo tem de si próprio?

2 – O que representa ser Negro de Gilu para a sociedade envolvente? Ou seja, como o grupo se projeta na comunidade local?

3 – Que projetos os Negros de Gilu têm para o futuro?

Anexo D

Roteiro para entrevistas individuais grupos focais – tipo 2

OBJETIVOS: 1 - Verificar como a identidade quilombola é construída em consenso pelo grupo.
2 – Tornar o grupo reflexivo acerca da identidade étnica.

QUANTIDADE DE GRUPOS FOCAIS: 1

QUANTIDADE DE PARTICIPANTES EM CADA GRUPO FOCAL: 6 a 10 membros dos Negros de Gilu, lideranças e indicados pelo próprio grupo.

FAIXA ETÁRIA: 25 a 49 anos

PERÍODO DE REALIZAÇÃO: Durante a primeira estadia na comunidade e antes das entrevistas individuais. Outras sessões com os grupos serão realizadas posteriormente, a fim de confirmar algumas conclusões e/ou esclarecer dúvidas em relação à primeira sessão.

DURAÇÃO: 2:30 a 3:00 horas

CONTRATO DE CONVIVÊNCIA:

- Assegurar anonimato.
- As perguntas serão formuladas, se necessário, de diversas formas para torná-las acessíveis à compreensão do grupo.
- Definir outras regras coletivamente.

ESTRATÉGIA DE ABORDAGEM:

- A pesquisadora terá o papel de moderadora do grupo.
- Indagações em voz alta.

PERGUNTAS:

1 - O que é ser Negro de Gilu para o próprio grupo? Ou seja, qual a visão de identidade que o grupo tem de si próprio?

2 - O que representa ser Negros de Gilu para a sociedade envolvente? Ou seja, como o grupo se projeta na comunidade?

3 - Que projetos os Negros de Gilu têm para o futuro?

Anexo E

Roteiro para entrevistas individuais grupos focais – tipo 3

OBJETIVO: Verificar como a identidade quilombola é construída consensualmente pela sociedade envolvente.

QUANTIDADE DE GRUPOS FOCAIS: 1

QUANTIDADE DE PARTICIPANTES EM CADA GRUPO FOCAL: 6 a 10 pessoas da comunidade envolvente, entre agentes pastorais, secretários e ex-secretários municipais, professores e outros.

FAIXA ETÁRIA: 30 a 50 anos

PERÍODO DE REALIZAÇÃO: Durante a primeira estadia na comunidade e antes das entrevistas individuais. Outras sessões com os grupos poderão realizadas posteriormente.

DURAÇÃO: 2:30 a 3:00 horas

CONTRATO DE CONVIVÊNCIA:

- Assegurar anonimato.
- As perguntas serão formuladas, se necessário, de diversas formas para torná-las acessíveis à compreensão do grupo.
- Definir outras regras coletivamente.

ESTRATÉGIA DE ABORDAGEM:

- A pesquisadora terá o papel de moderadora do grupo.
- Indagações em voz alta.

PERGUNTAS:

1 – O que representam os Negros de Gilu para a população do município? Ou seja, qual a visão de identidade que a comunidade tem do grupo Negros de Gilu?

2 – Como eram os costumes, a sobrevivência e as interações dos Negros de Gilu e a comunidade?

3 – Como a comunidade envolvente se relaciona com os Negros de Gilu?

4 – A comunidade apóia o movimento de reivindicação de território?

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo