

**RIO DAS RÃS**  
**MEMÓRIA DE UMA**  
**“COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO”\***

Jean-François Véran\*\*

*E*m Rio das Rãs há um povoado chamado “Mucambo”. Está a 17 km do Rio São Francisco, nas margens do qual vive atualmente a maioria da população de Rio das Rãs. Muitos dos moradores dali já ouviram falar do Mucambo, porém sem nunca lá terem estado. É um desses múltiplos sinais que balizam o espaço e a memória. Para alguns, o Mucambo é o lugar onde viviam pais e avós e onde eles mesmos foram criados, até que a seca de 1953 os obrigou a se instalar nas margens do Rio São Francisco. Desde então, só se voltava lá para buscar o gado que “mocambava no mato”. Para a minoria dos idosos que lá viviam no passado, o lugar era “tão mata que só tinha onça”. Depois chegaram os “negros” de língua “enrolada”, que viviam de “caça e de mel”. Alguns deles se tornaram, em seguida, escravos, quando os “marotos” (os portugueses) chegaram no Mucambo e mandaram construir a sua casa-grande. Os relatos são confusos, do mesmo modo que também é confusa a história oficial da região... Para as famílias nascidas nas margens do rio, o Mucambo evoca, sobretudo, a origem dos “imbelinos” — este “povo” com quem moram hoje —, sendo o local de onde se emigrava, em tempos de grande seca, para cultivar as terras férteis do lameiro. Para os jovens, o Mucambo nem sequer é um sinal geográfico, pois as

---

\* Traduzido do francês por Álea Melo da Fonseca.

\*\* Doutorando na École des Hautes Études, Marseille, França.

cercas de arame farpado da fazenda vizinha proibem o acesso há quase quinze anos.

Para os militantes negros, os políticos e as associações envolvidos na defesa das famílias de Rio das Rãs, ameaçadas de expulsão desde 1984 por um fazendeiro, não há dúvidas de que, no século passado, o Mucambo era um quilombo. Além disso, mocambo é sinônimo de quilombo, “comunidade de escravos fugitivos”. É, aliás, isso que se procura explicar à população de Rio das Rãs: que este Mucambo era um mocambo, um quilombo, e que, então, ela é “remanescente” de “quilombolas”. De fato, a “comunidade” é hoje oficialmente reconhecida como “comunidade remanescente de quilombo” pelo Ministério da Cultura. Em Rio das Rãs, já se ouviu falar do Mucambo, mas ignora-se o que vem a ser um mocambo.

Mas, a propósito, o que é um quilombo? A pergunta, frequentemente feita em Rio das Rãs pelos moradores, tinha certa pertinência, particularmente em 1995, no contexto do “ano Zumbi”, durante o qual o local recebeu inúmeros antropólogos, jornalistas, militantes e outras personalidades, todos interessados no “quilombo do Rio das Rãs”. O sentimento de confusão que poderia ter sido experimentado pela população de Rio das Rãs na ocasião do seu “encontro” com a sua imagem de “comunidade remanescente de quilombo” era compartilhado a um nível mais geral, pois houve grande agitação política e mediática no “ano Zumbi”, durante o qual a questão da “remanescência” foi se atualizando: “o Zumbi do Governo é um herói morto, celebrado em meio às pesquisas arqueológicas na Serra da Barriga; o Zumbi do povo negro é um herói vivo, e nós o celebramos na Esplanada dos Ministérios”, foi o que se pôde ouvir naquele dia.

A questão, que tinha colocado em lados opostos os movimentos negros e o Governo, durante o ano de 1995, com a comemoração do “ano Zumbi” — e que terminou com o boicote das cerimônias oficiais —, mostrou, para além das oposições políticas, uma oposição irredutível entre dois quadros de referência ao passado.

Por um lado, havia o “Zumbi do Governo”, simbolizado pelas pesquisas arqueológicas no local do antigo Quilombo de Palmares e pela entrada oficial de Zumbi no panteão dos heróis nacionais. É o quilombo

dos “Lugares de Memória”, segundo a expressão de Pierre Nora, para quem “os lugares de memória são, antes de tudo, os restos”, restos que têm de ser arquivados, materializados a serviço de uma história que marca o luto da “memória viva” e que busca, no espetáculo da diferença, “o brilho repentino de uma identidade impossível de achar”<sup>1</sup>. Chegou-se a sugerir a transformação da comunidade negra do Cafundó em um museu da escravidão, oferecendo reconstituições históricas das quais os moradores da comunidade seriam os atores<sup>2</sup>. Por outro lado, havia o “Zumbi do povo negro”, que “vive em cada um dos que lutam”, e cuja comemoração se traduz por uma renovação do militantismo afro-brasileiro centrado em uma memória étnica ou etnicitária.

“Lugares de memória” a preservar ou memória viva do “quilombismo”, as “comunidades remanescentes de quilombo” têm fornecido um quadro físico para esse jogo das lógicas concorrentes de representações de um evento passado — o quilombo — e de construção de um discurso histórico e político correspondente, diante dos desafios do presente. Essa dialética a que é submetido cada olhar coletivo sobre a história, entre um “passado interpretado” e um “presente interpretante”<sup>3</sup>, nunca foi tão perceptível como durante o debate que reuniu, em 1995, militantes, juristas, antropólogos, personalidades políticas, historiadores, etc., em torno do problema da regulamentação do Artigo 68 sobre o direito de propriedade das “comunidades remanescentes de quilombo”<sup>4</sup>: “Aos remanescentes dos antigos quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”. O texto de lei refere-se a uma categoria coletiva que já não existia (o quilombo) para dar juridicamente

---

<sup>1</sup> Pierre Nora, “La fin de l’histoire-memoire”, in Pierre Nora (sous la direction de) *Les lieux de mémoire*, vol. 1 La République (Paris, Gallimard NRF, 1984), p. XXIV.

<sup>2</sup> Carlos Vogt & Peter Fry, “A ‘descoberta’ do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil”, *Religião e Sociedade*, 28 (1982), pp.45-53.

<sup>3</sup> Ricouer, citado por Jacky Bouju, “Tradition et identité. La tradition Dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain”, *Enquête*, n. 2 (1996), p. 117.

<sup>4</sup> Estamos aqui nos referindo, de maneira mais específica, ao seminário organizado nos dias 26 e 27 de setembro de 1995 na Câmara dos Deputados sobre o Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição do Brasil?? (DTCB), que tinha como objetivo refletir sobre um quadro de regulamentação específico, que contivesse definições precisas dos termos “quilombo” e “comunidade remanescente de quilombo”, a fim de permitir a aplicação deste artigo até então nunca ativado.

existência a uma categoria coletiva que ainda não existia (a “comunidade remanescente”). Então, era preciso, antes de tudo, haver entendimento entre os diversos atores envolvidos no debate sobre a definição do objeto histórico em questão: O que é que se quer dizer, ou ainda, o que é que se deveria querer dizer com quilombo?

Não se trata aqui de refletir sobre esta questão<sup>5</sup>, mas sim de acentuar, por um lado, a postura na qual ela se inscreve — a construção de uma categoria coletiva —, e, por outro, o processo dialético sobre o qual ela reside: a interação entre uma representação do passado, o presente no qual ela faz sentido, e o objeto que a mobiliza e que ela constrói.

O propósito dessa postura do trabalho de regulamentação é de constatar a sua grande semelhança com a prática das Ciências Sociais. E, de fato, é a partir de um trabalho de construção do seu objeto de pesquisa e dos seus instrumentos analíticos que o antropólogo vai organizar as suas observações de campo. A participação importante — e, sem dúvida, necessária — dos antropólogos nesse esforço de definição das “comunidades remanescentes de quilombo” não deve, portanto, ocultar algumas reflexões.

No contexto do debate sobre a regulamentação do Artigo 68, os cientistas sociais têm fornecido um quadro teórico permitindo compreender a idéia de “remanescência de quilombo”. Com justa razão, foi-se insistindo sobre o fato de que o reconhecimento do caráter “remanescente” de uma comunidade não poderia só basear-se sobre o conhecimento explícito de um passado de quilombo, tal como ele é definido por atores externos. Devem ser consideradas, também, a existência de formas e de símbolos mais difusos de articulação com este passado, tais como a “consciência de uma origem comum”, o “sentimento de pertencer a um território”, o “mito das origens”, ou a “existência de um grupo étnico”.

---

<sup>5</sup> Para alguns antropólogos, a idéia de “remanescência” não deve, necessariamente, refletir uma filiação genealógica com escravos fugitivos, mas deve traduzir, de maneira mais geral, a existência de um princípio étnico de organização, na medida em que ele constitui a expressão de uma pluralidade cultural e política repousando sobre a recusa de um modo de dominação, e do qual a proteção deve ser o verdadeiro objetivo da lei. Nesta lógica, foi proposto que se substituísse “comunidade remanescente de quilombo” por “comunidade de resistência cultural”. Para outros, mais aferrados ao espírito inicial do texto da lei, que era o de reabilitar uma herança cultural desprezada pela história oficial do país, a ligação com um antigo quilombo é imprescritível.

Neste quadro teórico, podemos nos questionar sobre essas características da memória e da identidade, atribuídas *a priori*<sup>6</sup> às “comunidades remanescentes de quilombos” na construção de uma representação político-jurídica do objeto histórico “quilombo”: em que medida elas refletem, na verdade, mecanismos identitários e modos de organização existentes nas “comunidades” consideradas hoje como “remanescentes” desses quilombos? Por outro lado, nessa luta para a “conquista” do sentido do “ano Zumbi”, a que acabamos de nos referir, é interessante questionar em que medida esta súbita construção do quilombo como “fato de memória” reflete uma memória real do passado, além de modos de representação da história compartilhados entre as populações envolvidas.

Precisamente, parece-nos que, “descobertas” no “ano Zumbi”, essas comunidades apenas foram lembradas por sua origem nos antigos quilombos, enquanto comunidades “remanescentes”. Desse modo, considerada como um atributo transparente e mecânico, a ligação com esse passado específico é, em grande parte, pressuposta e está desligada dos processos sócio-históricos pelos quais essas comunidades foram se desenvolvendo e se organizando. É contra esta forma de determinismo que Barth chama atenção, lembrando-nos que “categorias de identificação”, como a “memória coletiva”, o “grupo étnico”, etc., não são características primárias e fundamentais de um grupo, mas sim “resultados”, “implicações” do processo de construção e de reconstrução sucessivas desse grupo através da sua história.<sup>7</sup>

São esses mecanismos de construção dos laços sociais de um grupo, dentro da cronologia da sua existência, a partir das relações sociais que o constituíram e das suas relações sucessivas com o passado, que procuramos entender durante o nosso trabalho de campo na comunidade rural de Rio das Rãs.

---

<sup>6</sup> Ficamos cientes de que esta postura *a priori* é inerente ao processo de definição de uma regulamentação jurídica. Ela se apresenta como uma ficção jurídica na qual a “distensão ao real” se inscreve como condição necessária à definição de uma categoria geradora coletiva de direitos. A nossa observação se inscreve aqui na perspectiva do pesquisador para quem a “desconstrução” desta ficção por um questionamento especificamente *emic* (que leva em conta as representações das populações envolvidas) constitui o *substratum* da postura científica nas Ciências Sociais.

<sup>7</sup> Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, Universitats Forlaget, 1969.

Esta comunidade, na qual ficamos hospedados entre março de 1995 e fevereiro de 1996, está situada no Sertão da Bahia, aproximadamente a 80 km de Bom Jesus da Lapa. Ela se compõe de umas 210 famílias espalhadas em quatro povoados (Rio das Rãs, Brasileira, Capão do Cedro e Enchú), em um território de cerca de 15.000 hectares. Vivendo um violento conflito de terras desde 1974, a comunidade de Rio das Rãs foi oficialmente reconhecida como “comunidade remanescente de quilombo” em 1993 pela Fundação Palmares e deveria, em consequência disso, receber os títulos definitivos de terra, de acordo com as disposições do artigo 68 das DTCE (desenvolver). A partir dos primeiros resultados de nossas pesquisas, procuramos nos aprofundar sobre as ligações que essas famílias teriam mantido com o passado de quilombo, em nome das quais as entidades de apoio organizaram a defesa da comunidade contra as ameaças de expulsão. Esta problemática merece ser precisada à luz das hipóteses e perguntas que seguem.

Partindo da hipótese que considera a “memória coletiva” como indissociável das relações sociais que constituem o grupo para o qual ela apela, esta deve, então, ser considerada nos contextos sucessivos de “jogos” de troca e de negociações que constituem a história social deste grupo<sup>8</sup>. A análise da memória coletiva de Rio das Rãs passa, assim, por uma série de questões preliminares. De que grupo se trata? Como é que ele se formou? Quais são as relações sociais que o constituíram através de sua história e que o constituem hoje?

Em que medida a ligação que mantém o grupo social atual com o passado se traduz como uma referência explícita às origens e à conservação de uma “memória oral”, articulada a um momento específico da sua história, como, por exemplo, enquanto “quilombo”? Numerosos trabalhos mostram como um passado específico é rememorado apenas quando adquire um valor no presente, e como esta “memória” está orientada pelo presente no qual ela faz sentido: “Os acontecimentos não estão aí apenas a se produzir”, dizia Max Weber, “mas eles são dotados de sentido e sobrevivem apenas porque eles significam”<sup>9</sup>. Da mesma maneira

---

<sup>8</sup> Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968, p. 204.

<sup>9</sup> Ver Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, 1989, p. 188. Também Halbwachs, *La mémoire*.

ra, o passado de quilombo não é *a priori* um evento memorável, e a existência, ou não, desta memória deve ser compreendida a partir da experiência “pós-quilombo” das comunidades. Em que medida, em Rio das Rãs, a experiência dos antepassados das “comunidades remanescentes” foi significativa no curso do século que se seguiu à abolição da escravidão? Na medida em que um grupo teria conservado a memória da fuga da escravidão, que significado é atribuído a este evento?

A pluralidade dos contextos de referência ao passado entre os atores urbanos, militantes, políticos, associações diversas, e a própria população de Rio das Rãs, coloca finalmente a questão da sua articulação no contexto da atualidade do conflito de terra. Em que medida a invocação do passado, como elemento estratégico no quadro de uma luta pela defesa do seu território, reorienta o vínculo que a população mantém com a sua própria memória e o seu passado?

### **“Comunidade” e território: uma perspectiva sócio-histórica**

O relato da história de Rio das Rãs ainda está entravado por inúmeras incoerências, zonas sombrias e contradições. Por estar estreitamente ligado à história fundiária das grandes sesmarias do Estado da Bahia, ele se articula e se sobrepõe a outros registros de realidades históricas, que muitas vezes não se correspondem.

Tradicionalmente, nesta região de história tão atribulada e frequentemente violenta, o vínculo à terra não reflete uma categoria bem definida de “proprietário”, mas sempre articulou-se a diferentes registros formais e informais de “propriedade” e de “ocupação”. No século passado, os critérios de propriedade foram se estabelecendo sem referência sistemática a um Direito, ademais impreciso e mal conhecido, tendo sido muitas vezes construído pela ação das armas, ou pela simples anterioridade de ocupação.

No caso específico de Rio das Rãs, a história confusa e muitas vezes contraditória que os arquivos revelam é aquela que fala de uma certa propriedade cujos princípios jurídicos e contornos físicos só serão efetivamente definidos na segunda metade do século XX. A memória efetiva do lugar é detida por famílias, entre as quais algumas têm “ocu-

pado” a área por mais de duzentos anos, e para as quais a vida foi cadenciada pela “entrada” e “saída” de “proprietários” sucessivos, portugueses fugindo dos movimentos da Independência ou gerações abenteístas de ricas famílias locais, que apenas se serviam do lugar como uma reserva de gado. A esses movimentos de homens brancos nessas extensas “terras de preto” correspondem histórias de homens negros que, segundo a época e a região, são histórias de servidão e de liberdade, de escravos e de fugitivos, de vaqueiros e de lavradores livres. Há mais de cem anos, as relações entre os “donos” e as famílias de posseiros se instituíram como *status quo*. Os primeiros, achando lá uma guarda para o gado e uma presença em terras de difícil acesso; as outras, vivendo “à vontade” nas terras familiares. A observação merece destaque. Os “posseiros” nunca foram submetidos ao modo tradicional de dominação dos agregados: em nenhum momento, eles tiveram que pagar uma renda para cultivar as suas terras ou dar um quantia da colheita. Esta associação muito particular entre um “proprietário” ausente e um grupo constituído de famílias que continuaram se desenvolvendo à vontade dentro de marcas territoriais que se sobrepueram às da fazenda, gerou uma relação equívoca à terra. Houve, realmente, uma justaposição tacitamente tolerada de duas formas de propriedade que entraram em contradição na metade dos anos setenta, quando os herdeiros das primeiras gerações de fazendeiros resolveram “valorizar” a fazenda. O contexto tinha mudado, as terras tinham adquirido um forte valor especulativo na região e a agropecuária entrava na era dos “grandes projetos”. Esses planos, então, bateram de frente com uma realidade de fato: o espaço não estava mais disponível; ele estava, por certo, ocupado de maneira extensiva, mas, na sua totalidade, por pequenos grupos de famílias que, ao curso dos anos, tinham-se espalhado em uns quinze povoados, segundo uma lógica própria de ocupação do território.

### **Territorialização**

O objetivo aqui não é retratar em detalhes a história de Rio das Rãs, mas destacar o processo progressivo de territorialização das famílias. A partir de uma pesquisa genealógica feita com a totalidade dos homens e das mulheres casados e/ou com crianças, no povoado de Rio das Rãs,

reconstituímos o quadro sócio-espacial das famílias, em diferentes momentos cronológicos, partindo de dois indicadores principais: os vários movimentos de migração para as terras de Rio das Rãs, assim como no interior do território, e as evoluções sucessivas da “área matrimonial” em função dessas migrações.

Os documentos aqui apresentados foram construídos a partir desta pesquisa sobre a memória genealógica das famílias, e com a metodologia seguinte: cada traço nos mapas etnográficos entre dois povoados representa pelo menos uma relação matrimonial envolvendo um adulto morando hoje no povoado de Rio das Rãs<sup>10</sup>, ou um antepassado dele, se for mencionado na sua memória genealógica. Da mesma maneira, os povoados só aparecem nos mapas (documentos 1-4) na medida em que eles foram mencionados, no período considerado, na história genealógica das famílias. Esses povoados se referem ao lugar de nascimento de pessoas que depois emigraram para Rio das Rãs, seja por causa de um deslocamento familiar, ou após uma aliança matrimonial. Por exemplo, no mapa 1, o traço entre a Pituba e a Batalinha OU Batalhinha? traduz o seguinte relato de um morador do povoado Rio das Rãs: “meu avô era nascido da Batalinha; ele casou com minha avó que era nascida na Pituba”, e assim por diante. Os períodos cronológicos foram reconstituídos com uma base de trinta anos por geração. Assim ordenados num plano espacial e cronológico, os dados genealógicos recolhidos constituem indicadores permitindo uma melhor compreensão e ilustração do processo de constituição da “comunidade”, bem como a sua progressiva integração no quadro sócio-espacial regional.

*Documento 1:* Antes de tudo, é preciso relatar as poucas informações disponíveis no período 1800-1850, a memória oral da genealogia das famílias sendo geralmente limitada a duas gerações. O povoado que

---

<sup>10</sup> Insistimos aqui sobre o fato de que a pesquisa foi feita no povoado de Rio das Rãs, que não pode ser confundido com a área que tem nome de Rio das Rãs. O que hoje se chama “comunidade Rio das Rãs” é um conjunto de povoados situados sobre as terras da fazenda Rio das Rãs. Esses povoados, por volta de uns quinze há cinqüenta anos atrás, hoje são apenas quatro (Brasileira, Rio das Rãs, Enchú, Capão do Cedro), por causa das migrações ligadas às secas e, sobretudo, dos deslocamentos provocados pelo proprietário da fazenda nos anos oitenta.

hoje se chama Rio das Rãs conta apenas com três famílias, vivendo cada uma sobre espaços distintos e dispondo cada uma de uma terra de migração durante as cheias do Rio São Francisco. Cada família formava uma rede densa e fortemente constituída, com limites territoriais bem delimitados. O afastamento de um centro urbano, a independência alimentícia e a pouca diversificação das atividades são fatores que limitam as relações sociais à rede familiar, como ilustra a prática do mutirão, do qual a organização é estritamente interna. A organização, em volta do chefe de família, de relações densas permite um controle informal sobre os membros e uma mobilização rápida dos recursos e das solidariedades. Ela traduz também a incapacidade de se procurar recursos suplementares fora da rede familiar. A importante endogamia das relações matrimoniais mencionadas neste período confirma a fraca integração das redes familiares. Observemos a migração das famílias do Mucambo para Pedra de Cal. São elas que têm hoje o maior peso demográfico nos povoados da fazenda Rio das Rãs.

*Documento 2:* A população da fazenda cresce. Novos focos de povoamento periféricos aparecem, principalmente após migrações internas. Por volta de 1900, há cerca de sete casas em Rio das Rãs, cinco em Pedra de Cal, seis no Bom Retiro, quatro na Brasileira e quatro no Enchu. A integração regional progride sensivelmente. A rede matrimonial das famílias de Rio das Rãs se estende aos povoados do outro lado do rio, bem como aos dos arredores de Parateca, ao sul.

Os povoados de Mucambo, Riacho Seco, Caldeirão e Pau Preto, mais ao leste, constituem uma rede matrimonial distinta. Finalmente, observamos o movimento de migração regional sobre as terras da fazenda e nos arredores, que provêm sobretudo dos centros urbanos de Caetité, Vitória da Conquista, Feira de Santana, etc.

*Documento 3:* Entre 1900 e 1950, o povoado de Rio das Rãs cresce, devido essencialmente a numerosas migrações internas (Caipim do Raiz) e regionais. Por volta de 1920, houve um movimento de migração no povoado do Mucambo e, mais adiante, a seca de 1953 obrigou as famílias a migrar para as margens do rio, para Rio das Rãs e Bom

Retiro. A exploração das fazendas vizinhas e a estabilização do sistema fundiário conferem, à revelia, um regime de ocupação das terras próprio a Rio das Rãs. Enquanto a maioria das fazendas da região vem se dotando de maior infra-estrutura e intensifica a cultura de algodão e a criação, o que se traduz muitas vezes na expulsão dos posseiros, a fazenda Rio das Rãs permanece a reserva de gado de um proprietário ausente. Apesar do controle das migrações, efetuado pelos encarregados (geralmente escolhidos entre os moradores de Rio das Rãs), assistimos ao deslocamento para Rio das Rãs das famílias de Agreste, Caldeirão e Pau Preto, que já tinham laços de parentesco com as famílias de Mucambo emigradas para Rio das Rãs no século passado (doc. 1). As migrações regionais continuam. Trata-se, essencialmente, de homens solteiros vítimas do desmembramento das grandes fazendas coloniais e de repetidas secas. Os idosos evocam também as numerosas famílias de retirantes que atravessavam a região, morrendo de fome. Vários filhos desses retirantes, depois de terem sido recolhidos, vivem hoje em Rio das Rãs.

Os fluxos matrimoniais se estendem a outros povoados, particularmente ao norte, enquanto aumentam as trocas de mulheres entre a margem esquerda e a região de Parateca. O alargamento importante da eira matrimonial é diretamente ligado às ondas sucessivas de migração para Rio das Rãs: alguns descendentes de migrantes escolhem o parceiro no povoado nativo dos pais. As migrações se traduzem, então, por uma reterritorialização, uma extensão das redes de relações em direção aos povoados de origem<sup>11</sup>, conduzindo a uma crescente integração de Rio das Rãs no seio da região. O quadro sócio-espacial constituído por essas redes fica então muito espalhado: ele ultrapassa largamente os limites de uma fazenda de contornos ainda mal definidos. A população de Rio das Rãs constitui um grupo de famílias com origens muito diversas: de acordo com a terminologia de Durkheim, não há, à primeira vista, uma “solidariedade orgânica” resultando dos laços de filiação, cons-

---

<sup>11</sup> As mulheres de certas famílias “tradicionais” de Rio das Rãs não estavam inicialmente acessíveis às famílias de imigração recente. Depois, a crescente impermeabilidade das fronteiras das fazendas, assim como o enfraquecimento dos mecanismos de controle da autoridade familiar, obrigaram a uma redefinição das estratégias de aliança.

tituindo, na verdade, uma “comunidade”. Todavia, mesmo se cada família conserva um espaço e um modo de produção independentes, as relações de proximidade se intensificam entre os povoados da fazenda Rio das Rãs. Emergem atividades coletivas, como a Festa do Divino e os “seis dias do fazendeiro”, que reúnem toda a população uma vez por ano, com o fim de entreter os principais eixos de circulação da fazenda.

*Documento 4:* Na véspera das grandes migrações provocadas pelo conflito de terra nos anos oitenta, observamos dois processos simultâneos no arranjo do quadro sócio-espacial das famílias de Rio das Rãs: a) a concentração das famílias nos arredores do rio, com migrações cíclicas alternativamente para os “vizinhos” da caatinga ou para as margens do rio; b) o adensamento das relações no interior da fazenda, perceptível essencialmente através das relações matrimoniais muito mais endógenas do que no curso do período precedente. Esse duplo processo se traduz, então, pela progressiva adequação entre um espaço e um grupo social específico. Para ilustrar, 43% das mulheres que viviam, em 1996, no povoado de Rio das Rãs nasceram lá, contra 21% das mães; 64% das mulheres nasceram nas terras da fazenda Rio das Rãs, contra 44% das mães. No que concerne aos homens, 57% nasceram em Rio das Rãs, contra apenas 20% dos pais; 79% nasceram nas terras da fazenda Rio das Rãs, contra 48% dos pais.

Num contexto de estabilização do regime fundiário, que tornou as fronteiras mais impermeáveis, as populações da região tenderam em seguida a se sedentarizar, as ondas de migração das gerações precedentes pararam: o acesso às terras da fazenda era, desde então, submetido a um controle estrito. Em paralelo, a população das fazendas vizinhas se estabilizou. As fronteiras de Rio das Rãs tendem a tornar-se uma realidade física. Elas refletem, além disso, uma realidade social específica para a população de Rio das Rãs: a não submissão de fato ao sistema de constrangimento tradicional dos agregados, ao qual as populações das fazendas vizinhas estão submetidas.

Diante desse processo de reforço das fronteiras sócio-espaciais, o rápido crescimento demográfico das famílias de Rio das Rãs se traduz pela concentração e adensamento das redes de relações. A multiplica-

ção das alianças matrimoniais internas no curso dos últimos cinquenta anos permitiu à totalidade<sup>12</sup> dos descendentes de migrantes se integrar no seio das famílias mais antigas. À medida que essas alianças foram se diluindo, as origens heterogêneas foram, então, progressivamente sendo absorvidas, tornando-se um grupo de parentesco pela assimilação dos parentes colaterais.

A partir de 1986, sob pressão do novo “proprietário”, todas as famílias residentes nas terras da fazenda Rio das Rãs foram obrigadas a se reagrupar no interior da zona que lhes foi atribuída (doc. 4). O povoado de Brasileira cresceu de seis para noventa casas em poucas semanas. Seis povoados desapareceram: Manga, Bom Retiro<sup>13</sup>, Corta Pé, Pedra de Cal, Juá, Ariba. Rio das Rãs foi dividido em dois e os moradores foram constrangidos a se reagrupar atrás da cerca de arame farpado. Os espaços de vida e de cultura foram consideravelmente reduzidos. A concentração forçada da população acelerou o processo de sedentarização. As atividades perderam o caráter cíclico e tenderam a se circunscrever no interior de cada um dos povoados da fazenda. Este último período marcou sobretudo o fim da adequação entre uma família e o seu território tradicional. As terras das margens do rio foram divididas, operando uma distinção de fato entre os autóctones e a população deslocada. Certas famílias se espalharam, muitas (cerca de um terço) emigraram para São Paulo, outras reconstruíram uma unidade territorial, como os Martins, que se reagruparam no extremo norte de Brasileira. De uma maneira geral, a família deixou de constituir o quadro exclusivo de organização das redes de relação. Novos grupos (religiosos, políticos, etc.) tenderam a reorganizar espaços antigamente monopolizados por redes familiares, das quais a função estruturante perdeu algo da sua eficácia diante dos novos desafios da conjuntura.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Com exceção de um casal idoso vindo do Rio Grande do Norte, que até hoje vive num acampamento instalado no quintal de uma casa. No quadro das disposições de uma portaria sobre a “Comunidade Remanescente de Quilombo de Rio das Rãs”, o casal teria de ser expulso a título de “intruso” à população “quilombola”.

<sup>13</sup> Somente o velho Chico Tomé, hoje idoso de 102 anos, permanece no local com a sua família.

<sup>14</sup> O que é sobretudo perceptível ao nível das alianças matrimoniais que transgridem muitas vezes os interditos ou as preferências das gerações precedentes, levando os anciãos a constatar uma perda de autoridade sobre suas famílias.

## **Espaços, redes e territórios**

No prolongamento desta análise, algumas reflexões sobre o modo de territorialização específico das famílias de Rio das Rãs se impõem.

As terras que passaram a ser a “fazenda” Rio das Rãs, no fim século passado, se estendem sobre mais de 50.000 hectares. Esta superfície considerável de mata densa ou coberta de caatinga, sempre consistiu em um recurso determinante para a população: durante a escarvidão, porque ela permitiu o esconderijo sem obrigar ao êxodo arriscado da fuga; como modo de adaptação aos ciclos das enchentes e das secas, pela circulação entre as margens e a caatinga; como modo de regulação dos conflitos e das migrações, pela multiplicação periférica dos povoados; e enfim, mais tarde, pelo papel das fronteiras da fazenda na proteção do território das famílias.

Diante da amplitude das terras disponíveis, a expansão demográfica de Rio das Rãs e a concentração da população no perímetro do rio não se traduziram, então, por uma transformação do modo de territorialização, mas sim pela sua reprodução periférica: os territórios familiares, expandíveis na medida das necessidades, foram se justapondo e multiplicando em lugar de se sobrepor, ou mesmo de se enfrentarem um contra o outro. Não houve confronto entre as fontes de autoridades no seio de um mesmo espaço, mas multiplicação dos espaços de soberania. No fim do século passado, havia quatro povoados. Duas gerações depois, eram quinze.

Da mesma maneira, não houve uma verdadeira transformação da natureza das redes de relações, que repousavam essencialmente sobre uma entidade de produção e de consumo baseada na família. Este modo de organização foi bem descrito por Queiroz, quando ela definiu a família camponesa tradicional como uma “comunidade de posse e uma comunidade de consumo, além da comunidade de trabalho, sob a autoridade de um membro que é o pai de família”. Queiroz observa também a forte tendência à centralização deste tipo de família “procurando se perpetuar por meio de uma ligação vigorosa com seus meios de subsistência (...), e para tanto negando aos membros o direito dela de se apartar para criar situações sócio-econômicas dis-

tintas”<sup>15</sup>. Análises sobre o campesinato baiano mostraram como mais recentemente, apesar desta estrutura conservadora, algumas comunidades tiveram que diversificar a sua produção e transformar a sua estrutura social para permitir a sobrevivência em terras que se tornaram fracionadas<sup>16</sup>. Em Rio das Rãs, tal não foi o caso; a disponibilidade das terras favoreceu o *status quo* da organização social e econômica. O alargamento do grupo de filiação se traduziu, quando muito, pela redistribuição do espaço e da rede familiar. Antes da associação de moradores criada, em 1994, no contexto do conflito de terra, não percebemos uma organização social além do quadro estrito das solidariedades familiares. Ao contrário da descrição de Queiroz do “bairro rural”, cuja armadura social se baseia no mutirão e na igreja<sup>17</sup>, em Rio das Rãs o mutirão sempre foi familiar e nunca houve uma capela nem um espaço qualquer destinado à vida coletiva. Também nenhum espaço de decisão coletivo e de soberania, além do chefe de família.

Numerosos autores têm mostrado como, em situações de concorrência ou de ameaça para a integridade de um grupo, a mobilização de uma “memória coletiva” e a construção de uma “identidade coletiva” podem exercer um papel fundamental na defesa do grupo contra seus agressores<sup>18</sup>. Em Rio das Rãs, até recentemente, as famílias não tiveram que defender um território. Com efeito, as fronteiras estavam garantidas desde o fim do século passado pelos limites (ainda mal definidos) das fazendas Batalha e Rio das Rãs, cujos “proprietários” pertenciam a uma das famílias mais poderosas da região. O que nos parece caracterizar a situação de Rio das Rãs até os anos setenta é, então, precisamente esta ausência de relações concorrenciais, tanto no interior do grupo quanto no quadro regional. É a partir desta reflexão que queremos colocar agora a questão da memória.

---

<sup>15</sup> Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1973, p. 18.

<sup>16</sup> Silvia dos Reis Maia, “Market dependency as subsistence strategy: the small produces in Sapeaçu, Bahia”, *Bulletin of latin American Research*, n° 2, vol 10, (1991), pp. 193-219.

<sup>17</sup> Queiroz, *O Campesinato Brasileiro*.

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, Halbwachs, *La mémoire collective* e Barth, *Ethnic Groups*.

## **A questão das origens e a memória da “época de ouro”**

A ligação que a população de Rio das Rãs entretém com o seu passado —principalmente através da sua memória coletiva é indissociável da constituição de laços sociais a partir de situações particulares originalmente muito heterogêneas. Veremos, de fato, como o espaço no qual se foram progressivamente agrupando os intercâmbios sociais balizou o quadro de referência ao passado: as fronteiras do território foram se tornando também as fronteiras da memória. Poderemos nos questionar sobre como, e de que forma, neste movimento de sedimentação de “quadros sociais” sucessivos, um evento tal como a fuga da escravidão, restrito a algumas famílias e anterior à história coletiva do grupo atual, pode ser portador de um significado social pertinente na construção de uma identidade coletiva. De uma maneira mais geral, e à luz deste processo, é importante questionar em que medida a referência ao passado pode ser operacional e efetiva dentro do processo de construção e de definição do grupo social de Rio das Rãs, tal como ele se apresenta hoje.

### **A questão das origens**

À diferença dos quilombolas Saramaka da Guiana Holandesa, descritos por Richard Price, em Rio das Rãs não há “primeiros tempos” míticos, que começariam, por exemplo, com a fuga da escravidão do ancestral fundador do clã<sup>19</sup>. É surpreendente constatar o quanto os relatos sobre os primeiros moradores de Rio das Rãs são desarticulados, confusos e francamente difusos. Exceção feita aos discursos bastante etnicizados que apareceram com o conflito da terra, nos quais a história local teria diretamente a sua fonte na África, são raras as referências diretas, quaisquer que sejam, às origens de Rio das Rãs ou às dos seus moradores. Fora as famílias recentemente integradas que evocam a época e o ponto de partida da sua migração, a chegada na região para os outros não se refere, nos discursos, a tempos imemoriais ou a fundadores cujos nomes e relatos de sua epopéia teriam sido conservados pela memória oral, como é o caso para os Saramakas.

---

<sup>19</sup> Richard Price, *Les Premiers Temps, la conception de l'histoire des Marrons sarakas*, Paris, Seuil, 1994, p. 279.

A questão das origens se resume à idéia de uma ocupação muito antiga das terras: “eu nasci e me criei aqui”, “a minha família toda é daqui”, “meu pai, meus avós são todos daqui” —, apesar de que a referência aos índios como tendo sido os primeiros moradores da região revela a consciência de ter vindo “de fora”. Entretanto, se o pertencimento a um território é hoje afirmado pela ancianidade da ocupação, não há uma tradição oral ligando a consciência deste passado à memória histórica dos eventos e dos homens que a constituíram, e na qual a evocação das origens encontraria uma expressão ritualizada.

Outros indicadores parecem confirmar a fraca memória das origens como modo de referência ao passado. A identidade familiar não se refere a ancestrais fundadores; ela é o produto de uma construção recente mobilizando signos de pertencimento extraídos do presente ou do passado imediato. Os nomes dos grupos principais de filiação apareceram recentemente, no ritmo da concentração progressiva das famílias nas margens do rio<sup>20</sup>, e se formaram a partir de personagens contemporâneos, como José “Cascavelha”, que, por ter sobrevivido à mordida de uma serpente cascavel, deu o seu apelido à família dos “Cobras”, ou como Imbelina, “mãe solteira” de muitos amantes, que deu o seu nome à família dos “Imbelinos”. Observemos que a difusão progressiva desses nomes se fez acompanhar de um uso “retroativo”, pois eles designam também *a posteriori* as gerações anteriores: o pai de Imbelina é considerado hoje como um Imbelino. Da mesma maneira, os apelidos não vinculam sistematicamente referência a uma origem patronímica ou de linhagem. A atribuição, tarefa até então episodicamente cumprida pelos padres por ocasião de batizados, só se generalizou recentemente com a multiplicação das viagens para São Paulo, tornando necessária a aquisição de uma carteira de identidade.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> A aparição de nomes identificando os grupos familiares faz parte de um processo mais geral de definição de “fronteiras” internas à medida que as interações exteriores à rede familiar se densificam.

<sup>21</sup> É muitas vezes no escritório da prefeitura da cidade vizinha que se chega a conhecer o nome de família, depois de um questionamento sobre a paternidade, tornado às vezes difícil devido ao número de filhos naturais em Rio das Rãs. É assim que, por ter emprestado ao vizinho um nome que ele “achava bonito”, um chefe de família deu à sua descendência o nome de uma outra família de Rio das Rãs com a qual não tinha nenhum laço de parentesco.

A constatação da fraqueza da memória vertical não é de grande originalidade. Trata-se aqui de características em grande parte comuns às memórias camponesas, que foram muitas vezes descritas tanto no meio rural nordestino quanto no mundo camponês francês do século XIX. Numa publicação de 1947 sobre a cidadezinha de Cunha, situada, como Rio das Rãs, no sertão da Bahia, Willems observou que, em se tratando de famílias “tradicionais”, o apelido é extremamente valorizado e a maioria dessas famílias é capaz de retrair a sua genealogia até quatro ou cinco gerações. Para as famílias mais humildes, e sobretudo as situadas na zona rural, a importância dos patronímicos é menor e esses últimos podem ser “substituídos, modificados, e se reduzir a simples apelidos”. Da mesma maneira, Queiroz observou que, no meio camponês tradicional, “os antepassados não são conhecidos com precisão” e que “Para além dos tempos vividos pelos velhos do bairro, as noções se tornam ainda mais vagas e fluidas (...) e o contorno do grupo de parentela se torna impreciso”<sup>22</sup>.

Enfim, não existe nenhum espaço social de encenação ritualizada do passado. Não há um altar onde seria invocado o espírito dos antepassados. Os mortos são enterrados três horas após o falecimento, num cemitério de covas anônimas<sup>23</sup>. O culto dos espíritos, que conheceu uma expansão notável em Rio das Rãs há uns quinze anos, não é centrado sobre a identidade específica das famílias. Pelo contrário, é aberto para a região toda (numerosas famílias da fazenda vizinha vêm para se consultar) e, na verdade, muitos “ajudantes” e a maior parte dos participantes vêm de fora. Por outro lado, os cultos vêm de um sincretismo largamente tomado de empréstimo aos centros espíritas urbanos, aos quais os três centros locais estão afiliados, e nada no ritual corresponde à incorporação de práticas específicas de Rio das Rãs (canções, referências, história,

---

<sup>22</sup> Emilio Willems, Cunha, *Tradição e transição em uma cultura do Brasil*, s/l, Secretaria da Agricultura, 1947, p. 57; Queiroz, *O Campesinato Brasileiro*, p. 53.

<sup>23</sup> Com a exceção notável das duas famílias mais influentes da fazenda, que dispõem de um túmulo de cimento. A existência muito antiga desse cemitério testemunha a influência da Igreja Católica na região, mas também os seus limites: até uma época recente, o cemitério não era nem cercado nem cuidado, o lugar do túmulo só era perceptível por relevos de terra. Em 1995, a CPT e a diocese de Bom Jesus da Lapa iniciaram um dia da “memória dos antepassados” no contexto do tricentenário da morte de Zumbi, herói guerreiro do Quilombo de Palmares. Nessa ocasião, o cemitério foi cercado e limpo.

etc.). Esta ausência de um espaço social de encontro entre a memória e o sagrado também foi observada por Willems. Notando a ausência de “solidariedade com os membros falecidos da família”, ele escreve, a propósito dos túmulos de Cunha: “nenhum signo, cruz de madeira, lápide, coroa ou ramo de flores figuram nessas tumbas, revelando, assim, a ausência de um culto dos mortos comum na civilização urbana”<sup>24</sup>.

Mas, assim como Willems depois perceberia, bem como também muitos outros que se interessaram pelo mundo rural, a pouca importância concedida à memória dos antepassados e das origens não significa que as sociedades camponesas não tenham memória. Com certeza, Rio das Rãs tem uma.

### **Fronteiras do território, fronteiras da memória**

Se a ligação ao passado não é aparente em uma memória genealógica ou clânica, da qual a evocação ritualizada teria uma função social específica, ela se deixa, todavia, decifrar de múltiplas maneiras no agenciamento das relações sócio-espaciais do cotidiano. Em Rio das Rãs, a memória coletiva se articula “horizontalmente”: ela se traduz pelo perfeito conhecimento das redes de parentesco muito complexas que ligam cada um dos moradores entre si, pela distribuição das terras e pelos múltiplos pontos de demarcação que balizam a região, da repartição do gado, das felicidades e das desventuras de cada um, etc.

Não insistimos nessas observações, que já foram objeto de numerosas análises.<sup>25</sup> Essa memória traduz uma ligação ao passado imediato, que fornece o contexto e a referência a partir dos quais o espaço e as relações sociais são estruturados no cotidiano. Também se trata de uma característica muitas vezes encontrada nas sociedades camponesas. Fentress e Wickham nos lembram da importância do espaço e das histórias trocadas entre uns e outros como meios mnemotécnicos da memória.<sup>26</sup> Ficando no assunto, Halbwachs observa que “se as lem-

---

<sup>24</sup> Willems, Cunha, p. 57.

<sup>25</sup> Queiroz, *O campesinato brasileiro*.

<sup>26</sup> James Fentress & Chris Wickham, *Peasant Memory*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1992, p. 188.

brancas se conservam, no pensamento do grupo, é que ele permanece no solo, e a imagem do solo dura materialmente por fora dele; e que ele a pode retomar a cada momento”<sup>27</sup>. Torna-se, então, possível compreender como, no caso de algumas famílias que moram hoje em Rio das Rãs, as marcas da memória puderam evoluir com as balizas territoriais durante as sucessivas fases de migração.

A vinculação com o passado acompanha então este processo; a memória tende a se circunscrever às redes de parentesco e ao espaço no qual elas se inscrevem; ela existe em relação direta com o processo de constituição do grupo social de Rio das Rãs.

A pesquisa sobre a genealogia das famílias nos permitiu perceber melhor esta homogeneização progressiva dos contextos de referência ao passado: entre as famílias de imigração no início do século, e ao contrário das famílias de instalação mais antiga, raras foram as que tinham guardado a memória do nome e do contexto de vida dos avós. Por outro lado, esses mesmos migrantes podiam associar, a cada marca espacial, histórias remontando, às vezes, a bem antes da época da sua chegada. Se a memória não é, decerto, exclusivamente local, as fronteiras que ela ultrapassa são as das redes de parentesco que integraram progressivamente Rio das Rãs no quadro regional. Assim, como foi visto antes, essas redes tendem a se concentrar e, com elas, o quadro de referência ao passado: a partilha das lembranças se baseia na partilha das experiências. Pudemos, várias vezes, constatar até que ponto, de uma geração para a outra, quadros de referência ao passado muito heterogêneos foram evacuados em favor de uma memória mais estritamente local e imediata.

A progressiva constituição de um grupo social no interior de um território para ele exclusivo não basta, portanto, para dar conta da construção de um tempo coletivo de referência. Por um lado, uma memória específica de uma família não poderia ser confundida *a priori* com a tradição coletiva de um grupo, pois, com efeito, algumas famílias têm uma história bem mais antiga do que outras nas terras de Rio das Rãs.

Por outro lado, a partilha de experiências num lugar de vida comum não implica a existência mecânica de uma “memória coletiva”.

---

<sup>27</sup> Halbwachs, *La mémoire collective*, p. 142..

Assim o resume Pierre Nora: “para que haja memória, tem que haver vontade de memória”. Esta “vontade de memória” procede largamente da consciência de uma identidade coletiva mobilizada em certos contextos de interação, assim como o veremos a respeito do conflito de terra; ela repousa sobre essa lógica da “exterioridade constituinte” que Derrida descreveu.<sup>28</sup> Lucette Valensi mostrou muito bem como, diante de uma ameaça vinda de fora, a identidade nacional marroquina tinha se fortalecido, exumando, depois de vários séculos, a memória da sua vitória sobre Portugal na Batalha dos Três Reis.

Em Rio das Rãs, a fraqueza de uma cultura do passado, que acabamos de observar, pode, provavelmente, estar ligada à ausência desses eventos mobilizadores da identidade coletiva de um grupo, que, no entanto, é, em grande medida, ligado pelos laços de parentesco. Não se trata de dizer que Rio das Rãs era tradicionalmente uma “comunidade isolada”. Os documentos produzidos em primeira mão mostram, se for necessário, que é possível relativizar essa idéia de “afastamento”, frequentemente invocado como uma “condição objetiva” na antropologia das sociedades rurais. Barth insiste no fato de que, mais do que a existência ou a densidade dos intercâmbios, é a sua natureza concorrencial que gera a constituição de “fronteiras” simbólicas ou físicas. A partir deste quadro de análise, se torna possível compreender como o processo de territorialização em Rio das Rãs, por multiplicação e justaposição de territórios familiares, tem favorecido relações de similitude e não de concorrência entre grupos autônomos e, na origem, heterogêneos.

No mesmo sentido, o livro de Price sobre os quilombolas Saramakas mostrou como, entre clãs tradicionalmente em competição, a conservação e a transmissão dos “Primeiros Tempos” na forma de relatos, ritos, cantos, tinham um papel fundamental de explicação das relações de poder sócio-políticas sucessivas, e como esta memória do passado constituía contrato implícito da distribuição do poder e das terras.<sup>29</sup> Não é que em Rio das Rãs não tivesse havido “Primeiros Tempos”, mas a ausência de relações de concorrência entre chefes de família morando em territórios muito espalhados permite compreender esta

---

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *Monolinguisse de l’outra ou la prothèse d’origine*, Paris, Galillé, 1996.

<sup>29</sup> Price, *Les Premiers Temps*, p. 279.

fraqueza de uma memória explícita se referindo a eles, e a inoperância do discurso histórico como quadro de explicação do presente e como modo de construção da legitimidade. Com efeito, constatamos, nas relações sociais tradicionais, a ausência notável de uma hierarquia instituída e de mecanismos formais de resolução dos conflitos. A disponibilidade de terras, associada a um modo específico de territorialização, tem exercido o papel de uma “válvula de segurança” contra conflitos de autoridade que, em outras circunstâncias, teriam amalgamado um grupo social por força da necessidade de gerir essas tensões.

### **Conflito de terra e memória coletiva**

Foi no contexto do conflito de terra, que se iniciou a partir de 1977<sup>30</sup>, que o laço com o passado foi exprimido pelos moradores de Rio das Rãs na forma de referências explícitas a um tempo coletivo e específico. Desse modo, veremos que a memória foi galvanizada com a ameaça da perda do território, ao qual ela é tão estreitamente associada. Além disso, o conflito de terra teve um papel de catalisador, porque a questão da propriedade e da anterioridade da ocupação que ele suscitou, implicou necessariamente a referência a um ordenamento tirado do passado, e conduziu as famílias a explicitar, pelo exercício da memória, uma ligação entre o passado e a legitimidade da sua presença nessas terras. Diante da ameaça da perda do território, o indivíduo sofre, o grupo resiste. Observa Halbwachs: “Para que esta resistência se manifeste, tem que emanar de um grupo”.<sup>31</sup> A forte resistência que se organizou progressivamente contra o fazendeiro<sup>32</sup> é testemunha da constituição de um grupo que, pelo exercício da memória, fica consciente de si mesmo. Segundo Pierre Nora, “a memória brota de um grupo por ela soldado”.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Ano das primeiras denúncias pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa das ameaças e atos de violência cometidos pelos homens do fazendeiro Carlos Texeira.

<sup>31</sup> Halbwachs, *La mémoire collective*, p. 142.

<sup>32</sup> É necessário fazer uma distinção entre o povoado de Rio das Rãs, composto só das famílias que moravam no povoado antes do conflito, e que ficaram unidas na defesa das suas terras, e o povoado vizinho da Brasileira, formado por famílias deslocadas pelo fazendeiro, que sofreu fortes divisões internas. A mobilização da identidade coletiva foi bastante diferente entre os dois povoados.

<sup>33</sup> Nora, “La fin de l’histoire-mémoire”, p. xix.

Para concluir este ponto, observaremos que esta mobilização da memória não traduz apenas o súbito despertar do estado latente da recordação. Ela corresponde, simultaneamente, a um processo acelerado pelo conflito de adensamento das redes de relações (cf. documento 4), a uma partilha objetiva de uma experiência comum, que oferece à memória do grupo o tempo coletivo do qual ele tira toda a sua substância.

Como foi que se construiu esta referência a um tempo coletivo entre os moradores de Rio das Rãs?

Na sua análise da difusão da literatura de cordel no Sertão, Fentress e Wickham percebem a importância dos heróis da história medieval européia, tais como Roland ou Robert, antes da popularização de Lampião. Eles explicam, a partir dessas observações, que o passado dos camponeses sertanejos tende a ser representado como uma época de justiça e de prosperidade, uma “idade de ouro”.<sup>34</sup>

Em Rio das Rãs, no contexto dos anos difíceis do conflito, marcados pela perda dos territórios familiares e pela promiscuidade imposta pelo realocamento dos marcadores, a ligação ao passado se construiu com referência a uma época de fartura, a uma “idade de ouro”, a saber, a época imediatamente antes do conflito. Foi surpreendente ver nas entrevistas que os testemunhos espontâneos sobre o passado eram todos concentrados neste período, cuja evocação refletia, assim, uma memória imediata da experiência vivida. Algumas frases voltam como *leitmotiv*: “A gente tinha de tudo, a criação era à vontade”, “um botava roça ali, outro já botava roça lá, tinha aquela liberdade de fazer tudo aquilo que a gente queria”; “o fazendeiro nunca mexia com a gente”; “aqui era um lugar bom”; “tudo era à vontade”, etc. Esta época histórica da “idade de ouro”, à qual parece estar limitado o horizonte da memória, é um passado coletivo. Este reflete uma vivência partilhada, tanto pelas famílias “tradicionais”, quanto pelas de imigração recente, e contribui, assim, para unificar, num mesmo contexto de referência, histórias familiares originalmente heterogêneas.

Será que a heterogeneidade dos percursos e das histórias familiares é apagada por este tempo coletivo de referência? Temos visto como as

---

<sup>34</sup> Fentress & Wickham, *Peasant memories*.

migrações se faziam acompanhar da perda das marcas sócio-espaciais originais: em que medida o estabelecimento em um novo território se traduz pela apropriação da memória deste território? Bem além da questão da permeabilidade do tempo coletivo do grupo, surge, então, a questão do uso da memória e o contexto no qual este uso intervém. Parece evidente que as lógicas individuais ou familiares são irredutíveis ao grupo no qual elas se inscrevem e fazem sentido.

Sem dúvida, o debate ultrapassa o nosso objeto. Contentemo-nos em observar rapidamente que, enquanto a memória se torna fonte de legitimidade e mobilizadora de recursos no contexto do “ano quilombo”, ela se torna igualmente um novo objeto de confronto entre famílias, cujas oposições podem atingir várias gerações.<sup>35</sup> Diante da invasão de alguns territórios, a memória das famílias se torna menos permeável, à medida que as “fronteiras” simbólicas se reforçam.

## Conclusões

### **Memória e evento: a história do quilombo impossível de achar**

Na atualidade do “ano Zumbi”, a “comunidade” Rio das Rãs só foi “descoberta” na sua qualidade de “remanescente” em relação a um momento específico do seu passado, o quilombo.<sup>36</sup> “Lugar de memória”, “comunidade autônoma”, “sociedade alternativa”, “descendentes de escravos”, “protetores do ecossistema”, “herdeiros de Zumbi”, etc.: é a partir de representações alimentadas no contexto do presente que este passado se tornou visível e que, simultaneamente, lhe foi atribuído um sentido.

Mais concretamente, foi com referência a este passado e ao texto da lei que lhe deu uma legitimidade política que se articulou a batalha jurídica diante do fazendeiro. É igualmente a partir dessas representa-

---

<sup>35</sup> Constatamos como o tema do “quilombo” foi reapropriado a serviço de brigas recentemente provocadas pelos movimentos de relocação: algumas famílias se acusam reciprocamente (na presença do pesquisador) de ser da “raça dos escravos”...

<sup>36</sup> Durante o nosso trabalho de campo, a população de Rio das Rãs recebeu a visita de: uma equipe de televisão da rede ZDF alemã, vários jornalistas e fotógrafos de São Paulo, acadêmicos de Salvador, um ônibus de estudantes da Faculdade de Formação de Professores Guanambida Universidade do Estado da Bahia (UNEB), militantes do MNU, personalidades políticas, etc.

ções orientadas em torno da idéia de “preservação” do passado que se organiza a realidade das “comunidades remanescentes de quilombo”, objetos de um tratamento jurídico e político específico: título de propriedade coletiva, “território” delimitado, administração autônoma, promoção cultural, zona de proteção do meio ambiente, escolaridade adaptada, créditos específicos, etc.

Todavia, assim como nos lembram Fentress e Wickham, “os ‘grandes eventos’ do passado são designados como tais por pessoas externas a muitas sociedades locais, e com certeza, a todas as sociedades camponesas”.<sup>37</sup> Estudando o mundo camponês francês na Idade Média, eles notam que as rebeldias contra os senhores não produziram, para os camponeses, a mesma “ressonância a longo prazo” e a mesma “força narrativa” que para os historiadores que analisaram essas revoltas. É a mesma constatação que faz Lucette Valensi na sua análise da guerra dos Marrocos contra Portugal, a tal da “não-memória” dessa “memorável” batalha dos Três Reis.

Da mesma maneira, em Rio das Rãs, a população não veicula, na sua memória coletiva, referência a um passado de quilombo. Antes de tudo, porque esta memória não é centrada por volta de um evento específico, como a fuga ou os “Primeiros Tempos”, mas em torno de interesses e de preocupações que se inscrevem como casos práticos imediatos na esfera da vida cotidiana. Como observa Halbwachs, a memória coletiva não se constitui a partir de uma história específica, mas a partir de elementos tirados da cotidianidade, suficientemente gerais para conservar o seu sentido e alcance para além dos indivíduos que compõem o grupo num dado momento: é a sua natureza impessoal que assegura ao tempo social a sua permanência, e não os seus “eventos”, que, pelo seu caráter excepcional, também são os mais datados e específicos dos atores e testemunhas imediatamente envolvidos. A memória volta, então, ao passado até um certo limite, para além do qual ela não é mais significativa, e este limite se desloca no espaço e no tempo em função do grupo de indivíduos ao qual ela se refere. Assim, como vimos, em Rio das Rãs a memória tem uma história.

---

<sup>37</sup> Fentress e Wickham, *Peasant memories*, p. 96.

Na sua famosa introdução a “Inventing Traditions”, quando Hobsbawn se refere ao que ele chama de “tradição inventada” e suas funções (coesão social, legitimação e socialização)<sup>38</sup>, a sua análise se refere a um esquema cognitivo no qual o papel ativo do passado é condicionado pela sua historicização, a saber, pela transformação subjetiva da memória em elemento ativo do presente. A idéia de “comunidade remanescente de quilombo”, tal como ela foi revelada e aplicada à população de Rio das Rãs, repousa essencialmente sobre esta idéia de que a existência e a sobrevivência da “comunidade” depende dessa historicização do seu passado, através de uma “memória oral”, um “mito das origens”, “o culto dos antepassados”, etc. Parece-nos que se trata aqui de modos de referência ao passado bem específicos, e não exclusivos, que, em todo caso, não nos parecem corresponder ao vínculo muito mais fluido e informal que as famílias de Rio das Rãs entretêm com a sua história.

Isso quer dizer que não haveria lugar para uma memória mais íntima, individual, na qual a história específica de cada família seria mais profunda e impregnada de um passado mais articulado pela volta de eventos vividos pelos ancestrais?

Existe em Rio das Rãs uma memória dos tempos da escravidão, própria a certas famílias. Há histórias de torturas, histórias de fuga da casa-grande e de vida escondida no mato, mas estas histórias, das quais muitas se encontram na história regional, são relatadas com uma grande exterioridade; nunca é a história da própria família que se conta, pelo menos nos discursos. Em Rio das Rãs, quando as histórias desses “negros” que “viviam no mato” são evocadas, elas sempre se referem a uma época de fome e de sofrimento: “os negros eram um povo do mato, viviam, como os índios, de carne de tatu e de mel. Nessa época, só tinha era onça”, etc. As histórias de fuga pela “Passagem dos Negros” para “sambar e namorar” são associadas aos relatos das torturas infligidas quando eram capturados, ou quando as piranhas os atacavam ao atravessar o rio. Por contraste, o tempo coletivo de referência a Rio das Rãs é o deste século de liberdade, desta “idade de ouro” onde tudo era

---

<sup>38</sup> Eric Hobsbawn, “Inventing Traditions”, in E. Hobsbawn & T. Ranger, *The Invention of Tradition*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

“à vontade”, que também foi um tempo de convivência pacífica com os fazendeiros. Assim o resume um morador em relação ao conflito que surgiu depois: “a gente não tinha razão nenhuma de desconfiar, os fazendeiros nunca mexeu com a gente, não”.

Se um trabalho aprofundado sobre a memória oral nos permitiu atingir essas histórias do “tempo da escravidão”, de onde nós observadores tiramos a substância da nossa representação das “comunidades remanescentes de quilombo”, fica certo que este passado não é valorizado na memória coletiva da população envolvida. De acordo com a expressão de Pierre Nora, não há mais “ligação identitária” com esta memória, porque ela não lhe era mais significativa, pelo menos até o conflito de terra.

## **A confrontação dos sentidos**

“Antigamente, não tinha este negócio de comunidade” — esta observação de um velho chefe de família reflete uma dupla realidade: primeiro, a importação da idéia de “comunidade” pelos atores externos para se referir à população de Rio das Rãs que eles consideram como formando uma entidade coletiva específica; e, segundo, a constituição efetiva de um grupo social, de repente reunido num mesmo espaço em seguida aos deslocamentos.

O vaivém dialético entre o “quilombo” e as representações locais se constrói sobre a simultaneidade entre uma série de circunstâncias objetivas inéditas e a aparição de um vocabulário e de um discurso externo a ela referido. O “quilombo”, como expressão de uma resistência diante de uma ameaça de destruição, referência direta à história local para as “entidades”, se torna significativo para a população em relação à experiência presente da luta contra o fazendeiro. Elemento estratégico do processo judicial, tema repentinamente mobilizador de recursos<sup>39</sup>, e sobretudo ele-

---

<sup>39</sup> Entre setembro e novembro de 1995, diversas instituições públicas, que nunca tinham intervindo em Rio das Rãs, mandaram consertar a pista de terra que permite o acesso aos vários povoados que compõem a “comunidade”, e uma nova escola foi inaugurada. A CODEVASF (Coordenação de Desenvolvimento do Vale do São Francisco) ofereceu, um atrás do outro, dois presentes de valor: um poço artesiano, acabado em menos de um mês, que resolveu o dramático problema da seca, e um projeto de irrigação com bomba e motor.

mento chave em torno do qual a população é reorganizada<sup>40</sup>, o “quilombo”, progressivamente, fez sentido: aos olhos da população, ele rapidamente simbolizou a resistência ao fazendeiro e se tornou, no seio de uma população dividida, uma marca identitária que opera entre “os do quilombo” e os da “associação de Bonfim”.<sup>41</sup>

É notável que, por ela ser significativa no contexto do presente, a idéia de “quilombo”, tal como foi assimilada pela população, encontra o sentido de símbolo histórico de luta pela liberdade que lhe foi atribuído no movimento do “ano Zumbi”. Essa convergência de sentidos não traduz, porém, uma repentina “revelação” do passado. A referência ao quilombo não se construiu em Rio das Rãs como um “despertar” da memória. Hoje, ainda são raros os que estabelecem uma ligação entre um passado demasiado específico de algumas famílias e o “quilombo” de que se trata no conflito.

Com efeito, a referência ao “quilombo” é indissociável do contexto no qual ela apareceu. O fim do conflito é associado, no pensamento das pessoas, à vinda do “quilombo”, que se torna, então, um projeto de futuro: “quando o quilombo vai chegar...” é um tema constante de discussão, ele reflete a época depois do conflito que se imagina como uma volta à idade de ouro, a um passado de fartura — a grande maioria das famílias fala em voltar para as suas terras logo após o fim do conflito — que tem muito a ver com o passado a partir do qual os atores

---

<sup>40</sup> Uma associação “quilombola” foi criada pelas entidades, e as suas funções se estendem bem além do seu objetivo inicial de representação jurídica no contexto do conflito. Paralelamente ao declínio do poder dos chefes de família tradicionais, o estatuto redigido por atores externos tende a se impor, sob a impulsão de uma jovem liderança, como uma constituição local, devendo gerir as relações sociais. Assistimos a vários casos de conflitos de ordem privada que foram debatidos no contexto público da diretoria da associação.

<sup>41</sup> Cerca de 23 famílias das 90 que moram na Brasileira aceitaram a oferta do fazendeiro de receber títulos de propriedade individuais sobre terras que lhes foram atribuídas. Essas famílias que, segundo a expressão do chefe local, “recusam o quilombo” se agruparam depois numa associação criada pelo irmão do fazendeiro, um ex-deputado estadual. A queixa principal delas é a de que a permanente instabilidade do estatuto da terra (e, pois, dos seus títulos de propriedade), devida ao pedido de reconhecimento do lugar pela associação do “quilombo” como “comunidade remanescente de quilombo”, as impede de prosseguir projetos de desenvolvimento econômico: de fato, os bancos hesitam em abrir crédito para indivíduos cujos títulos de propriedade podem ser invalidados a qualquer momento.

urbanos elaboraram as suas representações de Rio das Rãs como “comunidade remanescente de quilombo”.

Para concluir, e antecipando o nosso trabalho em andamento, notamos rapidamente que não há “reinvenção de tradição” ou “lógica etnicitária” cada vez que uma população retoma, nos seus discursos, os temas provenientes do mercado cultural urbano. A idéia de quilombo é retomada por ser portadora de um sentido em relação a uma situação presente, mas este sentido não é necessariamente “importado”. No caso, a sua integração em Rio das Rãs corresponde a uma ordem de interesse estritamente local. O que chamaríamos classicamente de “etnicidade”, a saber, a transformação de elementos culturais, como a memória (importados, tradicionais, “autênticos”, etc.), em motor de uma ação política existente, mas unicamente entre uma certa elite articulada a redes no seio das quais esses elementos culturais são geradores de legitimidade. Sobre isso também, não se trata necessariamente da “tradicionalização” de uma memória exumada: o defensor mais ardente do “quilombo” Rio das Rãs é descendente de uma família de imigração recente.

Sobre este último ponto juntemos que, num contexto como este de Rio das Rãs — onde os relatos sobre o passado produzidos por esta elite se inscrevem em atos políticos e respondem às solicitações de atores mobilizadores de recursos e instrumentos de legitimidade —, é útil questionar-se o valor desses relatos como expressões de uma “memória coletiva”. Seria necessário, por isso, levar em conta os atores que geram esses discursos e sua lógica de ação específica. Existe em Rio das Rãs uma complementaridade quase orgânica entre uma certa elite local, “especializada” na produção de discursos e de comportamentos largamente “adaptados” à demanda externa<sup>42</sup>, e atores urbanos para os quais Rio das Rãs é visível apenas como “comunidade negra remanescente de quilombo”.

---

<sup>42</sup> Existe, na associação “quilombola”, uma “comissão de cultura”.

