



UFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOSÉ DA GUIA MARQUES

# REVIRAVOLTA IDENTITÁRIA:

UM ESTUDO SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE BASTIÕES,  
IRACEMA-CE

BOA VISTA, RR

2019

JOSÉ DA GUIA MARQUES

# REVIRAVOLTA IDENTITÁRIA:

UM ESTUDO SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE BASTIÕES,  
IRACEMA-CE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social. Área de concentração: Processos identitários e direitos diferenciados.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Barbosa Araújo.

BOA VISTA, RR

2019

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

M357r Marques, José da Guia.

Reviravolta identitária: um estudo sobre o processo de reconhecimento étnico de Bastiões, Iracema-CE / José da Guia Marques. – Boa Vista, 2019.

97 f. : il.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Barbosa Araújo.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima,

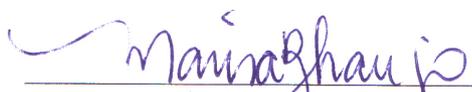
Ficha Catalográfica elaborada (com os dados fornecidos pelo (a) autor(a)) pelo  
Bibliotecária/Documentalista: Shirdoill Batalha de Souza – CRB-11/573

JOSÉ DA GUIA MARQUES

# REVIRAVOLTA IDENTITÁRIA:

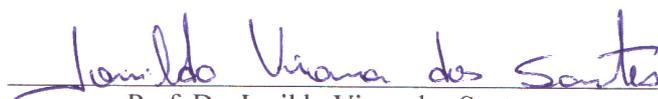
UM ESTUDO SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE BASTIÕES,  
IRACEMA-CE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social. Área de concentração: Processos identitários e direitos diferenciados. Defendida em 19 de novembro de 2019 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



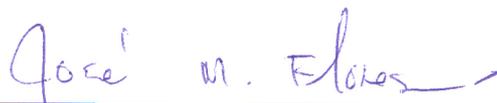
---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Barboza Araújo  
Orientadora / PPGANTS / UFRR



---

Prof. Dr. Jonildo Viana dos Santos  
Membro Externo / INSIKIRAN / UFRR



---

Prof. Dr. José Manuel Flores  
Membro Interno / PPGANTS / UFRR

Dedico esta Dissertação ao meu ex-colega de trabalho, Jorge Alberto O'Grady Paiva (*in memoriam*), falecido no ano de 2019, vítima de um infarto. O homenageado foi meu constante parceiro de viagens em minhas incursões técnicas como antropólogo do INCRA nas comunidades quilombolas do Ceará, no período de 2009 a 2017, sendo ele responsável por minha condução e pelo cadastro das famílias quilombolas das comunidades onde atuamos juntos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Barbosa Araújo, pela paciência, dedicação e cuidado nas orientações, demonstrando sempre muita competência e compromisso com seu fazer acadêmico.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGANTS/UFRR, pelos ensinamentos transmitidos e pela dedicação demonstrada durante o período em que cursei o Mestrado.

Um agradecimento especial à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Olendina de Carvalho Cavalcante, pelo incentivo inicial que me deu para que eu não desistisse de submeter meu projeto de pesquisa à avaliação da Banca de Seleção do Mestrado, uma vez que minha pesquisa se voltava para uma temática e uma área geográfica fora do âmbito regional.

Às lideranças e aos moradores da comunidade de Bastiões, meu respeito e agradecimento por me acolherem e por colaborarem com dados e informações relevantes para minha pesquisa.

Em especial, quero agradecer a Dona Zilene, líder negra da comunidade de Bastiões, pela recepção calorosa e pelo apoio logístico que sempre me deu durante minhas incursões acadêmicas na comunidade.

Agradeço à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Analúcia Sulina Bezerra, professora do *Institut National des Sciences Appliquées de Lyon, INSA LYON, França*, por ter me enviado uma cópia de sua Dissertação de Mestrado sobre Bastiões, a fim de que eu pudesse ter acesso a esse importante estudo durante minha pesquisa de mestrado.

Agradeço aos colegas de turma do Mestrado, pela amizade e o compartilhamento de ideias, preocupações e sugestões, feitas através do grupo virtual denominado Antropologia Social UFRR.

Agradeço ao Sr. Antônio Adessom Gomes dos Santos, Superintendente do INCRA em Roraima, por ter me concedido o direito a horário especial na repartição onde trabalho, possibilitando assim que eu pudesse ter mais tempo disponível para o mestrado na fase de minha pesquisa etnográfica e da elaboração de minha dissertação.

Sou grato à minha família de orientação, Elizete e Elis, esposa e filha, respectivamente, por terem sido as incentivadoras dessa empreitada e por terem tido paciência e compreensão com minha falta de tempo para tarefas domésticas durante minha pesquisa, tendo em vista a dedicação de todo meu tempo livre às tarefas do mestrado.

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como dever fazer naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. (...) Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos.

(Clifford Geertz)

## RESUMO

Esta dissertação analisa o processo de demanda identitária e territorial da comunidade de Bastiões, localizada na zona rural do município de Iracema, na região do Vale do Jaguaribe, no Estado do Ceará, a 304 km de Fortaleza. Ao declinar do reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo esta comunidade renunciou a direitos étnicos e territoriais aos quais teria acesso, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. Busca-se verificar como e porque se deu o processo de renúncia a essa demanda identitária e aos direitos territoriais correspondentes e até que ponto a rigidez e a uniformização da legislação quilombola, bem como a forma de intervenção do Estado por meio de seus agentes, contribuíram para a desistência da comunidade em relação à sua demanda identitária e territorial.

Palavras-chave: Identidade Étnica. Territorialidade. Políticas Públicas.

## **ABSTRACT**

This dissertation analyzes the process of identity and territorial demand of the Bastiões community, located in the rural area of the municipality of Iracema, in the Jaguaribe Valley region, in the state of Ceará, 304 km from Fortaleza. By declining recognition as a remnant quilombo community, this community has renounced its ethnic and territorial rights to which it would have access, based on Article 68 of the Transitional Constitutional Provisions Act (ADCT) of the 1988 Federal Constitution. The aim is to verify the reason why and how the process of renunciation of this identity demand and the corresponding territorial rights occurred, and to what extent the rigidity and uniformity of quilombola legislation, as well as the state intervention through its agents, contributed for the community's abandonment of its identity and territorial demand.

Keywords: Ethnic Identity. Territoriality. Public Policy.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Município de Iracema, com a localização de Bastiões.....	21
Figura 2 - Centro de Bastiões, com a capela à esquerda da foto.....	24
Figura 3 - Zabumbeiros de Bastiões tocando na porta da capela.....	36
Figura 4 - Festa dançante na casa de uma família de <i>noitários</i> .....	37
Figura 5 - Fogos de artificios e roda de fogo.....	40
Figura 6 - 11ª Cavalgada de Bastiões.....	42
Figura 7 - Motoqueiros e boiadeiros participantes da Cavalgada de Bastiões.....	42

## LISTA DE SIGLAS

ACP	Ação Civil Pública
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da CF-88
ACONERUQ	Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão
CCN	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEQUIRCE	Coordenação Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará
CF-88	Constituição Federal de 1988
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
FCP	Fundação Cultural Palmares
FHC	Fernando Henrique Cardoso
IMOPEC	Instituto da Memória do Povo Cearense
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPECE	Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará
ISA	Instituto Sócio Ambiental
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PBQ	Programa Brasil Quilombola
SEPPIR	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFRR	Universidade Federal de Roraima

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – BASTIÕES: ASSUNÇÃO ÉTNICA E REVIRAVOLTA</b>	
<b>IDENTITÁRIA.....</b>	<b>20</b>
1.1 A ocupação do lugar e o mito de origem da comunidade negra.....	20
1.2 Chegada e estabelecimento dos brancos de fora, os <i>outsiders</i> .....	23
1.3 Assunção e reviravolta do processo identitário dos negros de Bastiões.....	26
1.4 O processo identitário e a questão do território quilombola.....	28
1.5 A festa da padroeira como expressão de identidade e do conflito étnico-racial.....	33
<b>CAPÍTULO 2 – IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE EM BASTIÕES.....</b>	
2.1 Identidade étnica e processos identitários dos negros de Bastiões.....	48
2.2 Territorialidade negra de Bastiões.....	56
2.3 Territorialidade quilombola, uma possibilidade negada.....	61
<b>CAPÍTULO 3 – REGULARIZAÇÃO DE QUILOMBO: UMA POLÍTICA PÚBLICA MÁ SUCEDIDA NO CASO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES.....</b>	
3.1 Políticas públicas no contexto de Bastiões.....	69
3.2 Política pública de regularização de territórios quilombolas.....	73
3.3 O surgimento da ideia de Quilombo em Bastiões.....	76
3.4 Rede de relações.....	78
3.5 Participação das lideranças negras em eventos quilombolas.....	81
3.6 Tentativa de implementação da política de regularização de quilombos.....	82
3.7 Descompasso da intervenção do Ministério Público Federal (MPF).....	83
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>88</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>93</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa etnográfica que buscou compreender o processo de demanda identitária da comunidade de Bastiões, bem como sua renúncia a direitos étnicos e territoriais. Ao declinar do reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo<sup>1</sup> esta comunidade renunciou aos direitos territoriais aos quais teria acesso, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (CF-88). Esta pesquisa aborda uma comunidade rural específica: a comunidade de Bastiões, que fica localizada na zona rural do Município de Iracema, na região do Vale do Jaguaribe, no Estado do Ceará, a 304 km de Fortaleza (ver Figura 1 – Mapa do Vale do Jaguaribe, com a localização de Bastiões, página 22).

Procuro neste trabalho abordar a história, a memória e os processos identitários da comunidade de Bastiões, bem como o processo de assunção de uma identidade política coletiva (a de comunidade remanescente de quilombo) que possibilitaria às famílias negras obterem a propriedade jurídica sobre as terras de ocupação tradicional onde vivem atualmente e onde viveram seus antepassados. Analiso também o como e o porquê se deu o processo de renúncia a essa demanda identitária e aos direitos territoriais correspondentes e até que ponto a rigidez e a uniformização da legislação quilombola, bem como a forma de intervenção do Estado por meio de seus agentes, contribuíram para a desistência da comunidade em relação à sua demanda identitária e territorial.

A partir deste estudo de caso, procuro identificar as consequências da intervenção do Estado em contextos sociais diversos, no tocante à aplicação de dispositivos jurídicos uniformizadores, a exemplo da aplicação do citado Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal 1988 e do Decreto 4.887/2003, sem levar em conta a história, a dinâmica social e a complexidade sociocultural de cada comunidade onde se pretende aplicar essa legislação. Problematizo também os reflexos da rigidez da política pública de regularização fundiária de territórios quilombolas e a forma de atuação dos agentes públicos que representam a instituição estatal responsável pela execução dessa política. Por último, abordo a atuação do Ministério Público Federal (MPF) e a insistência de seu representante em propor uma Ação Civil Pública (ACP) para obrigar a autarquia governamental a aplicar essa legislação à comunidade de Bastiões, independentemente de qualquer consideração sobre o contexto

---

<sup>1</sup> As palavras e expressões em itálico, presentes no texto desta Dissertação, referem-se a termos étnicos (palavras ou expressões nativas), às falas dos entrevistados e aos vocábulos de outros idiomas.

social local e à revelia do interesse da coletividade.

O direito ao reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos e de suas terras de ocupação tradicional, assegurado pela Constituição Federal de 1988, foi uma conquista do movimento negro brasileiro, fruto de lutas de resistência ao modelo escravagista e opressor instaurado no Brasil no período colonial, de articulações políticas e do reconhecimento da necessidade de reparação dessa injustiça histórica. As comunidades remanescentes de quilombos também ficaram conhecidas na história recente do Brasil como comunidades quilombolas ou quilombos contemporâneos:

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões do Brasil. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo 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 constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 2002, p. 18).

Em 2008, a Fundação Cultural Palmares (FCP) mapeou 3.524 comunidades quilombolas<sup>2</sup> no país que demandaram o direito de propriedade de suas terras, consagrado pela Constituição Federal de 1988. Embora nossa Constituição já conceituasse no Artigo 215 como patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais dos diferentes grupos formadores da sociedade nacional, incluindo a população afrodescendente, foi no Artigo 68 do ADCT da mesma Constituição que foi reconhecido o direito dos quilombolas à demarcação e a titulação de seus territórios. Assim define o Artigo 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Somente em 2003 o Artigo 68 foi regulamentado através do Decreto Federal nº 4.887, o qual define os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o órgão competente para isso na esfera federal. A identificação dos limites das terras das comunidades quilombolas é feita a partir de indicações da própria comunidade e de estudos técnicos e científicos, inclusive

---

<sup>2</sup> Informação extraída do site da Fundação Cultural Palmares (<http://www.palmares.gov.br/?p=3041>). Acesso em 05 set 2019.

relatórios antropológicos, consistindo na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade (ISA, 2018).

Nas duas últimas décadas, diversas comunidades negras rurais do Ceará – dentre elas a Comunidade de Bastiões - se autodefiniram como *comunidades remanescentes de quilombos*, visando acessar os direitos assegurados pelo Art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e pelo Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Muitas dessas comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares, a exemplo da Comunidade de Conceição dos Caetanos, que foi a primeira a ser certificada pela FCP no Ceará, no ano de 1998 (RATTS, 2001). A maioria dessas comunidades certificadas requereu do INCRA o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação de suas terras de ocupação tradicional. Ainda que tenham origens e trajetórias históricas específicas e diferentes, essas comunidades têm algumas características em comum, como o fato de estarem situadas no contexto geográfico e social do meio rural cearense e de terem um vínculo histórico com os processos de escravidão, abolição e pós-abolição ocorridos no Estado do Ceará.

Durante muito tempo a quase totalidade dos moradores da comunidade de Bastiões se identificava como *negros* e *negras*. Isso perdurou desde a origem do grupo de parentes negros (início do século XIX) até pelo menos a década de 1970, quando começou uma mudança significativa na configuração étnica da comunidade, em virtude da morte do líder negro Raimundo Assis<sup>3</sup> e da entrada de diversas famílias de não-negros (os *brancos de fora*), que migraram de outras localidades da Serra dos Bastiões para a Vila, onde se concentravam as famílias negras, moradoras originais da comunidade. Atualmente, a população conhecida como os *brancos de fora* já se constitui como maioria no interior da comunidade de Bastiões. Apesar disso os *negros* tentam manter sua identidade, sobretudo através de práticas culturais e religiosas, das relações de parentesco e da perpetuação oral do seu mito de origem. Em Bastiões, praticamente todas as famílias negras se reportam a uma origem comum, o que configura um forte elemento da identidade étnica do grupo (BARTH, 1998).

A partir do ano de 2005, um grupo de representantes das famílias negras da comunidade (famílias Assis, Jacob, Tomé e Rafael) fundou uma associação quilombola para sua representação jurídica e passou a demandar o reconhecimento do Estado-nação para Bastiões enquanto uma *comunidade remanescente de quilombo*. Em consequência disso, passou a reivindicar junto aos órgãos governamentais responsáveis pelas políticas públicas de

---

<sup>3</sup> Raimundo Assis foi o último grande líder negro da comunidade de Bastiões, que concentrava em si não só o poder da representação do grupo extenso de parentes, mas também o poder político, jurídico e religioso. Ele tinha como regra não permitir a fixação de brancos na comunidade, para evitar “a subordinação dos negros”. Essa regra foi alterada por seus descendentes após sua morte ocorrida em 1974.

reconhecimento étnico (Fundação Cultural Palmares) e de regularização fundiária (INCRA) direitos étnicos e territoriais.

Entretanto, a tentativa de implementação da legislação quilombola nesse contexto social específico instaurou situações de enfrentamentos e divergências entre moradores da Vila de Bastiões. Como consequência dessa diversidade de posições políticas e dos conflitos gerados pela demanda quilombola e pela tentativa governamental de aplicação da lei, os membros da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Francisco de Assis Crispo – Bastiões decidiram em assembleia geral renunciar ao reconhecimento oficial da comunidade enquanto *comunidade remanescente de quilombo* e, conseqüentemente, renunciar aos direitos territoriais vinculados a essa demanda. Esse processo de assunção e de renúncia ao reconhecimento de uma identidade política específica frente ao Estado brasileiro revela uma série de arranjos, alianças e articulações que serão abordadas neste estudo.

Em outubro de 2015 fiz uma primeira incursão pela comunidade de Bastiões, na condição de técnico do INCRA/CE, com objetivo de colher dados para produzir um Parecer Técnico Antropológico para subsidiar a Procuradoria Federal da Autarquia Agrária na defesa da instituição diante de um processo movido pelo MPF na Justiça Federal de Limoeiro do Norte, em que se requeria que a Justiça Federal obrigasse o INCRA a delimitar e demarcar o *território quilombola* de Bastiões, à revelia do interesse da coletividade.

Em julho de 2018 resolvi retornar à comunidade de Bastiões, agora na condição de acadêmico, com o propósito de iniciar minha pesquisa etnográfica voltada à produção da presente dissertação. Fiz uma incursão de 20 dias corridos na comunidade, período que coincidiu com a realização da Festa da Padroeira de Bastiões, Nossa Senhora do Carmo, ocorrida de 07 a 16 de julho, da qual participei integralmente como observador externo que buscava compreender a relação desse relevante evento comunitário com meu objeto de estudo. Em junho de 2019 fiz uma nova incursão acadêmica junto à comunidade de Bastiões, durante um período de 10 dias, com o propósito de colher dados complementares e buscar esclarecimento para dúvidas que surgiram durante o percurso da elaboração desta dissertação. Durante esses dois períodos em campo, além de utilizar a técnica da observação participante, fiz registros fotográficos e entrevistei cerca de 40 moradores: lideranças comunitárias (negras e brancas), anciãos(ãs) e visitantes.

Em minha primeira incursão acadêmica em Bastiões, em julho de 2018, carregava comigo inicialmente uma imagem do lugar como conflitivo e arriscado, decorrente de minha rápida experiência anterior na comunidade em 2015, quando buscava levantar dados para elaboração do Parecer Técnico destinado ao INCRA sobre a viabilidade da retomada do

processo de regularização fundiária. Na época ainda havia muitos rumores sobre o conflito fundiário de 2007, muita desconfiança em relação aos agentes externos (pesquisadores e agentes de pastoral) e muita rejeição à presença de representantes do INCRA, em razão da tentativa de reconhecimento e demarcação de um “território quilombola” em Bastiões.

Porém, desde o momento em que cheguei na comunidade de Bastiões na minha nova incursão de 2018 – agora mais demorada e com propósitos acadêmicos -, percebi que os ânimos estavam menos hostis e que as relações entre os moradores estavam mais pacíficas do que da primeira vez em que estive lá em 2015. Fui muito bem recebido por minha interlocutora e anfitriã, que não mediu esforços para garantir o apoio logístico necessário ao meu trabalho etnográfico, conforme prometido em nossas negociações prévias, a fim de sentir-me seguro no ambiente comunitário.

Ao chegar à cidade de Iracema, no dia 06 de julho de 2018, dirigi-me à Casa Paroquial onde fiz os primeiros contatos com o pároco da cidade, Padre Ernandes, ao qual solicitei apoio para deslocamento até a comunidade de Bastiões, a 23 km da sede do município. O padre informou que não havia carros disponíveis para o tal deslocamento naquele dia, a menos que eu fretasse um, o que seria mais caro do que meu deslocamento de Fortaleza a Iracema. Perguntou se eu toparia me deslocar de mototáxi, com o que concordei visando economia de recursos financeiros. Em seguida, o padre mandou chamar um mototaxista que me levou até a comunidade de Bastiões.

Durante o traslado de Iracema para Bastiões já tive acesso a diversas informações sobre as pessoas e o lugar. Por uma feliz coincidência, o mototaxista era um nativo de Bastiões. Tratava-se de um descendente da família negra mais antiga do lugar, a família Assis. Além de ser comunicativo era também bem informado sobre a história, a cultura e as tradições socioreligiosa da comunidade. Enquanto me conduzia subindo a Serra de Bastiões, o mototaxista - após saber que eu era pesquisador e antropólogo – já foi adiantando espontaneamente muitas informações preciosas sobre a comunidade e sobre seus vínculos de parentesco com as lideranças comunitárias.

Também falou sobre o festejo da padroeira de Bastiões, que já se iniciaria na madrugada seguinte, com uma *Alvorada* de fogos de artifícios, que começaria às 3 horas da madrugada na porta da Capela de Nossa Senhora do Carmo. Falou ainda da *Cavalgada*, que aconteceria no 3º dia do festejo (domingo) e que já é considerada uma tradição da comunidade, embora tenha sido inventada há apenas onze anos, como pagamento de uma promessa de um dos devotos da santa padroeira do lugar. A comunidade de Bastiões tem muitas tradições, certamente todas inventadas a mais ou menos tempo. Hobsbawn (1984)

considera que as tradições são inventadas pelos grupos sociais e visam atender a uma demanda desses grupos de assegurar no presente uma continuidade do passado:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWN, 1984, p. 10).

Esse autor discute em seu conceito de “tradição inventada” o contraste entre a permanência do passado e a inovação do presente, entre o antigo e o moderno:

Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “invenção da tradição” um assunto tão interessante para os estudiosos da história contemporânea. (HOBSBAWN, 1984, p. 10).

O mesmo autor também faz distinção entre “tradição” e “costume”:

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. Os estudiosos dos movimentos camponeses sabem que quando numa aldeia se reivindicam terras ou direitos comuns “com base em costumes de tempos imemoriais” o que expressa não é um fato histórico, mas o equilíbrio de forças na luta constante da aldeia contra os senhores de terra ou contra outras aldeias. (HOBSBAWN, 1984, p.10-11).

A *Cavalgada*, que começou em 2007 com apenas 6 cavalos e 6 cavaleiros, atualmente já reúne cerca de 500 cavaleiros e amazonas, que se deslocam com seus cavalos em comboio da Cidade de Iracema e cidades vizinhas até o topo da serra de Bastiões, para prestigiar a Festa da Padroeira Nossa Senhora do Carmo. A estimativa de comparecimento à *Cavalgada* no ano de 2018 era de 800 cavaleiros e amazonas. Meu interlocutor também falou com orgulho da fama do festejo da padroeira de Bastiões, afirmando ser esse festejo “o mais

tradicional, o maior e o mais famoso de toda a região do Vale do Jaguaribe”, o que atrai o maior número de devotos “vindos de toda parte”. Constatei depois que essa é uma percepção comum à maioria das pessoas entrevistadas. Questionado sobre o que a Festa da Padroeira representa para si, Seu Fernando, morador de Bastiões, afirmou o seguinte:

*É um termo cultural, onde reúne a fé e a cultura. Isso aqui é tradicional e cultural. Tem quase 200 anos isso aqui. Ela reúne além da cultura, a religiosidade e a fé pra quem acredita, né. É um encontro de pessoas. (Seu Fernando, em 15/07/2018).*

O mototaxista que me conduziu à comunidade de Bastiões contou-me ainda que os descendentes das famílias de Bastiões que moram fora do lugar, em cidades como Fortaleza, São Paulo ou Rio de Janeiro, passam o ano inteiro trabalhando para juntar dinheiro e voltarem à sua terra natal exatamente no mês de julho, no período da festa da padroeira, porque valorizam muito essa festa e porque têm um apego emocional a ela. O período da festa é um período muito intenso de conagração e reencontro dos parentes que estão dispersos pelo Brasil e até por outros países. Dona Maria Vitória, nascida em Bastiões, por exemplo, vive atualmente com sua família na Europa. Ela estava em Bastiões no período do festejo de 2018 exatamente para participar da festa, como o faz todos os anos. Em sua narrativa ela descreveu esse sentimento de pertença e de amor à sua terra e aproveitou para defender que sejam mantidas as atividades sociais e culturais da festa e não só as religiosas, como quer o padre atual. Assim manifestou-se minha interlocutora:

*Eu procuro vir todo ano. O ano passado eu não vim porque eu tinha arranjado um trabalho e não teve como meu chefe me liberar. Mas eu procuro vir sempre no mês de julho, porque é a época em que a minha filha mais nova tem férias. [...] Isso faz parte da cultura, faz parte da minha adolescência, da minha vida. É uma coisa que quem morou aqui, nasceu e se criou não esquece. [...] Você vai embora daqui dos Bastiões, mas você lembra das pedras, de tudo, da estrada, do jeito que era, das pessoas, do carinho, do aconchego, da festa maravilhosa, dos mais velhos. Você vai embora, fica um ano longe, acaba, às vezes, até mesmo dois, porque se sente obrigado a ficar pela distância também, mas não esquece. É maravilhosa, uma riqueza cultural, é única. No Brasil eu acredito que não tem uma cultura como a nossa. É uma riqueza completa. [...] Além da cultura, que é muito rica e única em nosso país, eu acho que se acabar aqui essa cultura das novenas, dos festejos eu acho que vai empobrecer muito. Pra eu vir só pra ver um padre celebrando uma missa, eu fico lá mesmo onde eu estou. Em qualquer lugar vai ter um padre celebrando. (Dona Maria Vitória, em 15/07/18).*

Diante da reviravolta dos processos identitários dos negros de Bastiões, questiono: Quais foram os meandros da desistência da comunidade de Bastiões em relação ao reconhecimento, a demarcação e a titulação de suas terras de ocupação tradicional como território quilombola? Como e porque se deu o processo de renúncia a essa demanda identitária e aos direitos territoriais correspondentes? De que maneira a relação da

comunidade com o Estado, seus agentes e normatizações reverbera na construção de caminhos imprevisíveis da vida cotidiana?

A fim de melhor explicar a construção textual, no primeiro capítulo apresento a comunidade que escolhi para realizar minha pesquisa. Falo de sua localização geográfica, seu mito de origem, sua trajetória histórica, suas tradições culturais, seu conflito étnico-racial e fundiário, sua assunção identitária quilombola e sua renúncia a direitos étnico e territoriais. Também apresento a festa da padroeira de Bastiões como evento comunitário relevante, que expressa a identidade negra do lugar e revela em suas entranhas o conflito étnico-racial persistente no interior da comunidade.

No segundo capítulo faço uma abordagem sobre as categorias analíticas de identidade étnica e territorialidade, porém, correlacionando-as com o contexto empírico de Bastiões, onde procuro verificar como se deu a assunção de uma identidade étnica e sua posterior renúncia. Procuro também discutir e explicitar os aspectos que norteiam essas categorias, além de fazer uma descrição sobre o itinerário da construção desses conceitos e sobre o “estado da arte” de cada um deles, relacionando-os sempre ao contexto da comunidade em estudo.

No terceiro capítulo procuro analisar os reflexos do papel de outros agentes sociais e políticos na constituição dos processos identitários e na dinâmica social que implicou na renúncia a direitos étnicos e territoriais por parte da comunidade de Bastiões. Procuro ainda analisar os seguintes aspectos: o papel da Igreja Católica, tendo como base a atuação do pároco de Iracema e de seus agentes de pastoral, além do papel e da influência de pesquisadores acadêmicos, de militantes dos movimentos sociais (negro e quilombola) e de agentes políticos nas decisões da comunidade sobre seu futuro.

Dedico também, no terceiro capítulo, uma abordagem sobre a intervenção do Estado na vida da comunidade de Bastiões, que se deu através de sua agência fundiária, o INCRA, com a tentativa de implementação da política pública de regularização de territórios quilombolas. Procuro ainda no referido capítulo, problematizar os critérios rígidos e uniformizadores dessa política pública específica e a forma de atuação dos agentes do Estado que, sem levar em conta a dinâmica social e a complexidade sócio-histórica e cultural de tal contexto, tentaram implementar na comunidade de Bastiões uma política pública necessária e requerida por sua associação comunitária, mas rejeitada posteriormente pela coletividade, em virtude da inabilidade dos agentes implementadores da política que, por não flexibilizarem os critérios legais e a uniformidade da lei favoreceram a eclosão do conflito social no seio da comunidade e entre seus moradores.

Por último, analiso o papel do MPF e de seu representante em tentar judicializar o processo de regularização fundiária da comunidade de Bastiões, sem levar em conta o contexto social específico, que de certa forma fugia aos critérios formais e uniformizadores da política pública, previstos no Artigo 68 do ADCT da CF/1988 e no Decreto 4.887/2003.

## CAPÍTULO 1

### **BASTIÕES: PROCESSOS IDENTITÁRIOS E TERRITORIALIDADE**

Procuro neste capítulo apresentar a comunidade de Bastiões, situando-a geograficamente. Falo sobre o mito de origem e a história dessa comunidade, bem como sobre a reviravolta do processo identitário individual e coletivo, que se deu no ano de 2007. Falo também sobre a festa da padroeira de Bastiões, que se apresenta na atualidade como uma tradição que homenageia os antepassados do lugar, mas que reflete no seu interior o conflito étnico-racial e fundiário que teve seu ápice no ano de 2007. A pertinência da descrição etnográfica sobre a festa da padroeira de Bastiões, presente neste capítulo, está no fato de se tratar de um evento representativo, simbólico e revelador de situações de marcação de diferenças identitárias que subsiste até hoje nas relações sociais, religiosas e políticas do cotidiano da população dessa comunidade.

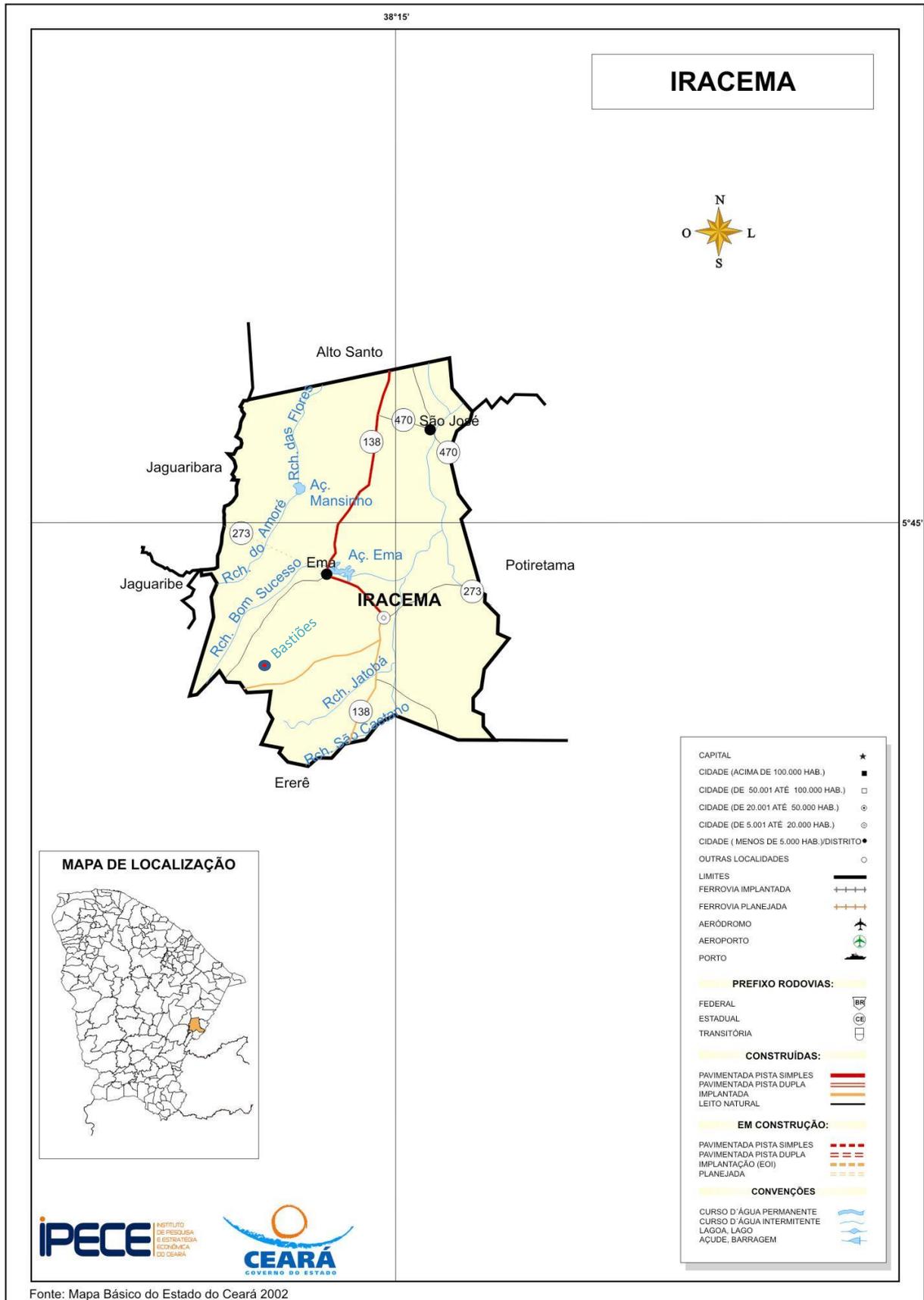
#### **1.1 A ocupação do lugar e o mito de origem da comunidade negra**

A Serra dos Bastiões é atualmente um Distrito do Município de Iracema, localizado no sudeste do Estado do Ceará, a 304 km de distância de Fortaleza. Ela faz parte da microrregião do Pereiro e da mesorregião do Vale do Jaguaribe. Fica localizada na Bacia Hidrográfica do Rio Figueiredo (cf. Figura 1 - Mapa do Município de Iracema, com a localização de Bastiões, página 21). Segundo Bezerra (2002, p. 57):

O seu território se estende a pouco mais de 75km<sup>2</sup>, apresentando nas maiores elevações 700 metros de altitude. Seu ambiente físico é caracterizado por vegetação de caatinga do tipo aroeira, pau-d'arco, pau-branco, angico, pouco densa, encontrando-se aí algumas madeiras de lei, como o cedro. O relevo acidentado com o favorecimento das chuvas e do clima, que chega a ser bastante ameno no mês de julho, propicia o cultivo do milho, feijão e fava. As fontes de água são provenientes de cacimbas, cacimbões, olhos d'água e riachos intermitentes (BEZERRA, 2002, p. 57).

A ocupação da Serra dos Bastiões remonta ao início do Século XIX, segundo vários estudos anteriores (BRAGA, 1967, ALMEIDA, 2016; BEZERRA, 2002; SILVA, 2016). De acordo com Bezerra (2002), no documento de criação da Vila de Russas, de 1801, já havia registro da existência e da localização da Serra de Bastiões como fazendo parte do patrimônio da referida vila.

Figura 1 – Mapa do Município de Iracema, com a localização de Bastiões



Fonte: VIANA, Cláudia Maria Pontes (Org.). **Perfil Básico Municipal: Iracema**. Fortaleza: IPECE, 2009. Disponível em: <[http://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2018/Iracema\\_2009.pdf](http://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2018/Iracema_2009.pdf)>

Renato Braga (1967), quando organizou o *Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará*, não só fez referência a Bastiões, como também descreveu a população ali residente à época de sua publicação. “Bastiões: uma povoação com 50 habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado exclusivamente por pretos, dedicados à lavoura, com a particularidade de todos serem alfabetizados”<sup>4</sup>.

Segundo Bezerra (1999), os registros de batismo por ela pesquisados na Diocese de Limoeiro do Norte e os registros de terras que ela encontrou no Arquivo Público do Ceará comprovam a existência da povoação de Bastiões no início do século XIX:

Os Registros de Batismo de 1833 e 1836 e os Registros de Terras de 1854 e 1857, pesquisados respectivamente na Diocese de Limoeiro do Norte/CE e no Arquivo Público do Ceará, são indicadores de povoamento no século XIX. Analisando esses registros, atenta-se para o fato de existir uma população significativa na Serra dos Bastiões, no referido século, e atenta-se também para a indicação de topônimos que figuram ainda hoje na cartografia local. Nomes como Nicho, Jurema, Santo Antônio, Chapado, Baixio insinuam uma “memória territorial”, cristalizada simbólica e culturalmente como referência de um passado mesclado ao presente, propondo um refazer constante da história dos habitantes do povoado de Bastiões, enquanto grupo negro, pois como “*quase tudo era negro e hoje tá tudo misturado, tudo raciado*”, assim também acontece com o passado e o presente que se interpenetram, quando representam o que são, o que sentem e pensam de si mesmo e de sua cultura grupal. (BEZERRA, 1999, p. 48).

O mito de origem da comunidade de Bastiões, transmitido oralmente pelas famílias negras do lugar, informa que a mesma teria se originado do refúgio de duas mulheres negras, que teriam fugido de fazendas escravistas da Bahia e teriam migrado há mais de 200 anos para o Ceará, tendo se refugiado no alto da Serra Fria, na zona rural, a cerca de 20 km da sede do município de Iracema-CE. Trata-se de duas mulheres de origem africana, conhecidas como Maria do Espírito Santo (vulgo *Feliciano*) e Bribiana. Elas teriam se casado com homens da região, dando início à formação de uma descendência negra, composta inicialmente pelas famílias extensas: Assis, Jacob, Tomé e Rafael<sup>5</sup>. O termo Bastiões, segundo a autora citada anteriormente, vem de Sebastião, proprietário original das terras do lugar, de quem as fundadoras da comunidade teriam comprado as terras.

O “mito de origem” [sic] de Bastiões, narrado pelos descendentes negros, indica que duas mulheres negras povoaram a serra, tendo atribuído esse nome à terra que compraram de um proprietário chamado Sebastião, conhecido também por Bastião, e pai de filhos portadores desse mesmo nome. Por essa razão, o lugar é, também,

<sup>4</sup> BRAGA, Renato. **Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará**. Imprensa Universitária do Ceará. Fortaleza. 1967.

<sup>5</sup> BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastiões: Memória e Território**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza: 2002, p. 50.

reconhecido por Bastiões, ou seja, na sua forma pluralizada (BEZERRA, 2002, p. 75).

De acordo com Bezerra (1999), embora a ocupação do lugar seja mais antiga, pois começou com os primeiros Bastiões, para as famílias negras o tempo da fundação da comunidade é aquele relacionado à chegada das duas mulheres negras baianas: Feliciano e Bribiana, que teriam comprado as terras do antigo dono - chamado Sebastião e conhecido socialmente como “Bastião” - e teriam atribuído esse nome, no plural, ao lugar em homenagem aos antigos donos das terras.

As informações dos moradores, especialmente dos velhos, fornecem uma rica interpretação acerca de como surgiu o povoado, por conseguinte, como se originou o próprio grupo, que tem na ancestralidade negra, o bem mais precioso para identificar-se enquanto “comunidade étnica”. Bem assim, o acontecimento fundamental de formação da comunidade teria sido a vinda de “*duas mulheres, duas negras que vieram da Bahia e eram africanas, foram as primeiras moradoras daqui, Bribiana e Feliciano, origem vem delas*”<sup>6</sup>, num tempo em que a memória social não consegue precisar cronologicamente, mas composta de uma riqueza de lembranças evocadas, que delimitam as fronteiras de ser e pertencer ao grupo das famílias originárias das “fundadoras” (BEZERRA, 1999, p. 49).

## 1.2 Chegada e estabelecimento dos brancos de fora, os *outsiders*

Até a década de 1970 apenas os descendentes das primeiras famílias negras de Bastiões habitavam na localidade. Porém, a partir dessa época a composição étnica da comunidade começou a se modificar, decorrente da imigração de muitos *brancos de fora*, vindos do interior da serra dos Bastiões<sup>7</sup> para a vila, onde se concentravam as famílias negras. Com essa nova configuração étnica, os *brancos* passaram em pouco tempo a ser maioria e a dominar as terras e o comércio no interior da Vila de Bastiões (Figura 2), passando dessa forma a deterem mais poder do que os *negros* (SILVA, 2016).

Embora se reconheça que Bastiões é uma comunidade negra, é fato que os não-negros convivem com os negros há mais de quatro décadas, com eles constroem relações de parentesco e de vizinhança e se tornaram proprietários de parcelas de terras em Bastiões. Nada disso foi construído pela imposição das famílias não-negras, que na localidade se instalaram. [...] Pelo contrário, se aqueles se fixaram lá, em um momento determinado de sua história, foi porque houve acordo e negociação entre ambos os segmentos, negros e não-negros. Isso não exclui a existência de interesses divergentes entre eles e não implica que a convivência tenha sido sempre pacífica. Por exemplo, as terras que se tornaram propriedade de famílias não-negras que se deslocaram do interior da serra dos Bastiões para o aglomerado urbano, onde

<sup>6</sup> Descrição da fala de um morador de Bastiões, colhida em 1997 pela pesquisadora Analúcia Sulina Bezerra e transcrita em sua Monografia de 1999, página 49.

<sup>7</sup> Segundo Bezerra (1999), as famílias brancas que habitam em Bastiões “vieram de localidades da própria serra: Santo Antônio, Lagoa, Baixa e Baixio, dentre outras” (p. 64).

se concentrava a população negra, foram adquiridas por compra, processo que teria se iniciado na década de 1970 (BEZERRA, 2002, p. 51).

Esse processo gerou a aquisição de terras pelos brancos, através do expediente da compra de grande parte das parcelas das terras de herança dos descendentes negros, bem como um processo de trocas, alianças e negociações entre moradores brancos e negros. A partir disso os casamentos deixaram de ser estritamente endogâmicos<sup>8</sup>, ou seja, casamentos dentro do mesmo grupo étnico, e passaram a ser exogâmicos.

Figura 2 – Centro de Bastiões, com a capela à esquerda da foto.



Foto: José da Guia Marques (2018).

Conforme Bezerra (2002, p. 60):

A razão para a venda de terra talvez esteja no fato de o indivíduo que controlava o acesso ter morrido. A morte de Raimundo Assis provocou mudanças nos critérios da posse da terra, pois não interessava aos seus filhos herdeiros manter o patrimônio familiar nem permanecer em Bastiões. Assim, é coerente o ponto de vista segundo o qual a morte de indivíduos, de relevância reconhecida pelos demais membros de

<sup>8</sup> AUGÉ, Marc. et al. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70, 1975, p. 13.

uma comunidade ou grupo, venha ocasionar profundas transformações nas relações sociais de uma determinada coletividade. Isto parece ser factível em relação ao grupo em discussão, ou seja, mudanças se operaram quando se deu o início da mercantilização da terra em Bastiões. A mercantilização necessariamente traz com ela a propriedade privada, provocando outra dinâmica na forma de apropriação, na produção do espaço e da própria existência. Evidentemente, ela não é vista pelos descendentes negros apenas como mercadoria, mas é no contexto de sua significação que as novas relações são forjadas com aqueles que a adquiriram por meio da compra.

O que gerou a grande mudança social e fundiária na comunidade de Bastiões, a partir da década de 1970, foi a morte da principal liderança negra no ano de 1974, Sr. Raimundo Assis, que segundo narrativas recorrentes de seus descendentes, além de ter sido ele uma espécie de “governante” do lugar, jamais permitiu a venda de terras para os brancos, pois temia que a entrada dos brancos na comunidade de Bastiões poderia levar à submissão dos negros. Após sua morte, porém, alguns de seus parentes e de seus herdeiros passaram a vender para os *brancos de fora* suas terras de herança, que pertenceram no passado aos ancestrais negros do lugar. A narrativa desse morador de Bastiões, a quem denomino de Fernando, ilustra muito bem essa abordagem sobre a grande mudança social vivida pela comunidade de Bastiões na década de 1970, após a morte de seu grande líder Raimundo Assis:

*Raimundo Assis era respeitado pelos coronéis, pela polícia, pelo padre e por todo mundo. Ele não vendia as terras para os brancos porque não queria que os negros ficassem submissos aos brancos. Por isso que aqui só moravam as famílias negras mesmo. [...] Era ele que mandava em tudo aqui. Era ele a polícia, ele era o delegado, ele era tudo aqui. Não entrava ninguém se ele não quisesse. Então não crescia. Por isso que você ver que é bem apertadinho o Bastiões, porque não crescia. [...] Não crescia porque eles não vendiam pra outros de fora, ficavam só as famílias deles. [...] Eram só negros, porque eles não queriam que os brancos entrassem pra que os brancos não ficassem mandando neles. Tanto que depois que ele morreu e que as famílias negociaram com as terras, o que foi que aconteceu? Os brancos se tornaram os comerciantes e as maiores potências em termos financeiros. [...] Hoje quem tem comércio é quem manda. (Seu Fernando, em 15/07/2018).*

Com a entrada dos *brancos de fora* na comunidade de Bastiões, propiciada pela compra de terras, pelo surgimento de novas casas e de estabelecimentos comerciais no interior da Vila, começaram a surgir os conflitos entre negros e não-negros, decorrentes também da disputa pelos bens materiais: terra, água e trabalho remunerado (vagas nos cargos do poder público municipal, disponíveis no Distrito de Bastiões). Isso impactou na territorialidade negra da comunidade de Bastiões, na medida em que alterou o contexto das relações sociais e políticas entre *brancos* e *negros*. Conforme Gusmão (1995, p. 15):

Soares e Bandeira tratam a questão da territorialidade negra pelo prisma das relações interétnicas. A presença e o interesse de brancos e negros sobre um mesmo espaço

físico e social revela, no dizer de Bandeira, aspectos encobertos das relações sociais. Dessa forma, coloca-se a questão da territorialidade diretamente no campo étnico, ao mesmo tempo que se define um campo de relações sociais e políticas. A terra e a raça revelam a dependência dos grupos rurais negros das modalidades de enfrentamento com outros grupos e, neste sentido, definem-se contornos particulares de organização de cada grupo negro.

### 1.3 Assunção e reviravolta do processo identitário dos negros de Bastiões

Esses conflitos perduraram durante as décadas de 1980 e 1990 e, provavelmente, contribuíram para que as famílias negras resolvessem se organizar na forma de uma associação de caráter étnico-racial. Dessa forma resolveram criar em 2002 a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Francisco de Assis Crispó, fazendo assim uma homenagem a um de seus principais ancestrais negros<sup>9</sup>, o pai de Seu Raimundo Assis e avô da presidente da associação, Dona Zilene. Também durante essas duas décadas foram acontecendo os casamentos interétnicos e muitos acordos e negociações entre negros e não-negros. A pesquisadora Analúcia Sulina Bezerra assim descreve o contexto histórico e social no qual surgiu a associação quilombola:

A partir de 2002, alguns passaram a questionar o controle dos não-negros sobre essa terra, amparados na nova imagem construída por lideranças comunitárias, com a adoção do termo *quilombo* para auto-representar a “comunidade negra”. Na sequência da visibilidade adquirida, essas mesmas lideranças foram aceitando as condições impostas pela conjuntura política atual, que tem dado relevo ao reconhecimento do direito à propriedade da terra, com base no artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais (ADTC) da Constituição de 1988, o qual assegura: “aos descendentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando seus territórios é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos”. Prevendo a possibilidade de Bastiões entrar na luta pelo reconhecimento de seus direitos, fundaram a Associação Quilombola Francisco de Assis Crispó, pessoa jurídica que passou a responder pela comunidade negra, inclusive, juridicamente. (BEZERRA, 2002, p. 57).

A década de 2000 também é importante para a comunidade de Bastiões pois, assim como a década de 1970, trouxe novas transformações. Segundo Bezerra (2002), por volta de 2003 moradores negros da comunidade passaram a participar de encontros e fóruns organizados pelo movimento negro regional, a exemplo do evento “Vozes Quilombolas”, ocorrido em Recife-PE, em 2003. Ratts (2009) informa, entretanto, que em 1998 lideranças negras de Bastiões já haviam participado do 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, realizado em Quixeramobim/CE e promovido pelo movimento negro com apoio do Instituto

<sup>9</sup> “Francisco de Assis Crispó é descendente de Feliciano e dá origem à parentela Assis. Este se casara com uma mulher de fora do grupo e tiveram oito filhos: Raimundo Assis, Joaquim Assis, Manoel Assis, Chico Assis, Romana Assis, Francisca Assis, Maria Umbilina e Sebastião Assis” (BEZERRA, 1999, p. 70).

da Memória do Povo Cearense (IMOPEC). Essa participação política de moradores de Bastiões permitiu o contato dos mesmos com temáticas ligadas à identificação étnico-racial e aos direitos territoriais.

Esse processo implicou no enaltecimento daquilo que passa a ser considerado como patrimônio cultural da comunidade negra, pois se baseia no resgate da memória e no imaginário que envolve as histórias de vida dos antepassados da comunidade. As lideranças negras de Bastiões também empreenderam o que Oliveira (1999) chama de “a viagem da volta”, uma volta ao passado em busca das origens, da trajetória histórica e dos símbolos mais significativos do grupo, visando reforçar os processos de construção da identidade negra e da territorialidade quilombola do grupo original que ocupou por primeiro as terras de Bastiões.

Segundo Oliveira (1999, p. 31),

Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta). Na minha escolha da imagem de “viagem da volta” também esteve presente uma outra razão, quase, diria, de fidelidade etnográfica. Desde V. Turner (1974), os antropólogos sabem que as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados. Não são poucos nem inexpressivos os autores que consideram as viagens como fator importante na própria constituição das sociedades (Fabian 1983; Anderson 1983; Pratt 1992 e, mais recentemente, Clifford 1997).

Foi todo esse processo que suscitou a assunção da identidade quilombola por parte da população negra local, visando o reconhecimento oficial da cultura, da identidade e das tradições negras do lugar por parte do Estado brasileiro. A partir disso, parte das famílias negras passou a se autodefinir como remanescentes de quilombo. As lideranças negras criaram uma associação para agregar e representar as famílias que se reconheciam naquele momento como remanescentes de quilombo. Ao nome da associação quilombola foi acrescentado o nome de um dos mais antigos antepassados negros de Bastiões, sendo homenageado o Sr. Francisco de Assis Crispó, pai de Seu Raimundo Assis e bisavô da fundadora e presidente da associação, Dona Antônia Alves Bezerra, vulgo Dona Zilene.

Conforme Bezerra (1999, p. 70-71),

O grupo afirma-se negro, sobretudo porque se considera as linhagens das ascendentes negras: Maria Bribiana e Feliciano, fugidas da Bahia num tempo em que

a memória coletiva não consegue precisar cronologicamente. Desse modo, também são identificadas por aqueles que não fazem parte do grupo original. O sentimento de uma origem comum, tendo como fator explicativo uma mesma procedência, é o supedâneo das relações grupais, estabelecidas com aqueles que fixaram residência posteriormente.

Embora apelando para a preservação da cultura e das tradições afrobrasileiras, o que os fundadores da associação quilombola buscavam naquele momento histórico era a manutenção e autoafirmação da identidade étnica das famílias negras de Bastiões, em meio às transformações sociais e culturais do lugar. Carneiro da Cunha (1986), afirma que a interação de um grupo étnico com outros grupos pode implicar em mudanças sociais e culturais, mas não necessariamente levar o grupo a perder sua identidade étnica, uma vez que esta é fundada na crença em uma origem comum e na autoafirmação:

A cultura não é causa e sim consequência da organização de um grupo étnico e a cultura partilhada no momento atual pelo grupo étnico não é necessariamente a cultural ancestral. Não podemos afirmar que um povo qualquer é igual ao mesmo grupo de seus ancestrais. Um mesmo grupo étnico exhibe traços culturais diferentes conforme o contexto histórico, social e ecológico em que vive, adaptando-se às condições naturais e oportunidades sociais que provém da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria. É a escolha ou o apego a alguns traços culturais que, enfatizados, ajudam a preservar a identidade do grupo. [...] O foco da pesquisa, como sublinha Barth (1969: 15) passa a centrar-se nas fronteiras sociais do grupo e não mais na cultura que essas fronteiras encerram. Uma consequência importante que deve ser sublinhada é que a passagem por tais fronteiras não dilui a existência do grupo nem a rigidez dessas fronteiras; pessoas podem mudar de identidade, alterando os traços culturais que demonstram: ao fazer isto, longe de negar a pertinência da distinção entre grupos étnicos, estará reforçando a existência de identidades distintas. (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 115-118).

#### **1.4 O processo identitário e a questão do território quilombola**

Em setembro de 2005 foi instaurado na Superintendência do INCRA no Estado Ceará o Processo Administrativo nº 54130.004190/2005-09, visando a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras ocupadas tradicionalmente pela comunidade remanescente de quilombo de Bastiões, localizada no município de Iracema-CE. O processo foi instaurado em atenção a um requerimento datado do dia 05 de setembro de 2005 e assinado pelos diretores da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Francisco de Assis Crispó – Bastiões (extinta posteriormente).

Segundo informações colhidas com as lideranças da comunidade, citadas a seguir, na época da elaboração do meu parecer técnico (outubro de 2015), o referido requerimento, que também era acompanhado de uma declaração de autodefinição quilombola das famílias negras, teria sido redigido sob a influência de agentes externos à comunidade (principalmente

de agentes de pastoral e de pesquisadores acadêmicos). As lideranças teriam assinado o requerimento sem ter consciência plena do significado da política pública de regularização fundiária de territórios quilombolas, muito menos de suas implicações políticas e de seus impactos sociais, por não ter havido os devidos esclarecimentos no momento oportuno. Isso fez com que houvesse recusa da maioria dos moradores da Vila de Bastiões e a desistência das próprias famílias negras em relação ao processo do INCRA. Houve também muitas pressões e ameaças contra as lideranças negras da comunidade que, com o tempo, também resolveram desistir de levar à frente a demanda pela demarcação e titulação de um território quilombola em Bastiões.

Dona Mariele<sup>10</sup>, uma das lideranças negras da época, explica como se deu o processo de identificação quilombola e de reivindicação territorial e como eclodiu o conflito social e fundiário na comunidade de Bastiões, no ano de 2007, atribuindo aos técnicos do INCRA a culpa pelos maus entendidos, os rumores e os atritos que passaram a predominar no seio da comunidade. Mas antes de se referir à chegada dos representantes do INCRA, ela faz referência ao trabalho da pesquisadora acadêmica Analúcia Sulina Bezerra, que segunda ela, teria fomentado a discussão sobre a questão da identidade quilombola e sobre o direito que os negros de Bastiões teriam ao reconhecimento de um território étnico de ocupação tradicional, com base no Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988:

*Veio uma moça aqui [...], ela fazia um levantamento, fazia umas entrevistas com algumas pessoas mais velhas da comunidade. [...] O objetivo dela eu acho que era um trabalho de faculdade. [...] Eu só sei que quando a gente viu já tinha essa coisa medonha. Quem veio fazer o trabalho do INCRA deu a entender que era pra tomar as terras, os pertences de quem passou a morar na comunidade, que comprou os terrenos, que construiu e que constituiu família e que passou a viver aqui como morador, mas todo mundo de boa, todo mundo unido. E que ninguém também tinha o menor interesse em retomar essas terras que foram vendidas dos nossos antepassados, dos nossos avós, dos nossos bisavós [...] E essas pessoas passaram a morar aqui como nós. [...] Foi o pessoal do INCRA que passou essa ideia, que amedrontou e que expôs essa história. Ai não sei como todo mundo passou também a entender. Mas como ele falava, dava a entender que era pra nós se apossar das terras das pessoas e essas pessoas saírem da comunidade e aí formou totalmente uma polêmica muito grande, que foi uma revolução muito grande, Teve uma Audiência Pública, mas as pessoas já estavam todas preparadas pra fazer uma revolução e a gente no meio dessa coisa ficou muito prejudicada. (Dona Mariele, em 06/10/2015).*

No período entre o final de 2005 até meados de 2007, a comunidade recebeu algumas visitas de técnicos do INCRA e de outros órgãos públicos, inclusive de pesquisadores universitários, quando foram dadas *informações equivocadas* sobre os procedimentos de

---

<sup>10</sup> Os nomes dos meus interlocutores nativos que foram entrevistados para esta pesquisa serão substituídos por nomes fictícios, por questão de segurança e para preservar o anonimato e a privacidade dos mesmos.

regularização fundiária das terras quilombolas, gerando desde então maus entendidos, rumores, boatos e um grande descontentamento dos moradores de Bastiões com a política pública de regularização fundiária de territórios quilombolas, além de uma revolta coletiva contra as lideranças que assinaram o requerimento ao INCRA pedindo a demarcação de um *território quilombola* em Bastiões. Segundo Dona Selma, liderança negra da época:

*Vieram dois homens de lá do INCRA. [...] Mas o senhor acredita que esses homens assombraram o povo desse lugar: se o cara tivesse duas casas só podia ficar com uma, se morresse, a terra não podia deixar pra família, O senhor acredita que foi tanta da coisa que disseram nesse lugar que assombrou o povo desse lugar, deixaram o povo completamente assombrado. E foi muita marcação. E o pior é que sobrou tudo pra mim e pra Zilene, porque disseram que tinha sido nós duas que tínhamos pedido, que tínhamos sido nós as cabeças. [...] Sofri muitas pressões, porque achavam que a culpa era minha e dela por nós ter ajudado a Ana. Ela foi quem começou tudo. (Dona Selma, em 06/10/2015).*

No período de 18 a 27 de julho de 2007, uma equipe técnica do INCRA foi a Bastiões com o intuito de iniciar o processo de regularização fundiária. A princípio foi tranquilo, mas nas viagens seguintes a equipe encontrou muita resistência e recusa ao trabalho técnico do INCRA por parte da maioria dos moradores da comunidade, além de recuo das próprias lideranças, em virtude de pressões e ameaças sofridas, tornando-se inviável a continuidade dos trabalhos de campo da equipe técnica do referido órgão federal. A presidente da associação quilombola à época chegou a se afastar da comunidade por certo tempo, visando proteger sua integridade física, uma vez que estava sendo ameaçada de morte. Viajou para Goiânia, onde ficou lá durante uns três meses, até os ânimos se acalmarem em sua comunidade.

Ainda em 2007 houve uma Audiência Pública na Comunidade de Bastiões, promovida pela Câmara Municipal de Iracema, com a participação de diversos políticos e com objetivo de discutir com todos os interessados os procedimentos de regularização fundiária quilombola do INCRA. Após a visita dos técnicos da autarquia federal e após a Audiência Pública, o clima de tensão social, de conflito e de ameaças contra as lideranças aumentou muito, contribuindo para que houvesse um recuo total e uma desistência coletiva do processo por parte das lideranças e dos sócios da associação quilombola, que decidiram em assembleia geral dissolver a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Francisco de Assis Crispo – Bastiões.

Antes de decidirem pela extinção da associação quilombola, os moradores e sócios da referida associação encaminharam ao INCRA um abaixo-assinado com centenas de assinaturas, no qual declararam ser “contra a implantação do Programa Brasil Quilombola” na

Comunidade de Bastiões<sup>11</sup>. Dona Zélia, que era uma das líderes negras da época, afirmou que a comunidade fez por medo um abaixo-assinado ao INCRA pedindo o arquivamento do processo de regularização fundiária:

*Fizeram isso por conta do conflito que houve e do medo que tiveram. Teve gente aqui que ia dormir com porta trancada com ferro, com medo, porque os outros amedrontavam e faziam os outros ficarem com medo. [...] Quem ameaçava era o pessoal que chegou, os donos de terras, de casa, de tudo. [...] Colocaram uns contra os outros. No dia da Audiência Pública [...] eu não estava aqui, mas quando cheguei um rapaz tinha gravado tudo e passou pra eu ouvir, gente, negro de verdade, de dentro da coisa, do lado dos brancos e dizendo assim: “Que conversa de negros!”. Quando eu digo assim: “Que conversa de negro, negro lá é gente!”, o que que eu tô dizendo comigo, com a minha pessoa, se eu sou negra de verdade, de origem? Fica negando com medo. [...] Como está, tá melhor, tá em paz, pelo menos sossego a gente tem. (Dona Zélia, em 05/10/2015).*

Vale ressaltar também que foi encaminhado ao Presidente da República, à época, Sr. Luiz Inácio Lula da Silva, um pedido de intervenção no trabalho técnico do INCRA, para impedir que as terras de Bastiões fossem demarcadas como quilombolas. Essa iniciativa partiu de um proprietário branco, morador do lugar, que era contra o reconhecimento oficial da comunidade como quilombo e contra a demarcação de um suposto território quilombola. Isso é relevante para demonstrar o discurso e a narrativa de um representante das famílias brancas que se opunham à demarcação de um território quilombola em Bastiões.

Após três meses vivendo fora de Bastiões, no ano de 2007, em virtude do conflito fundiário e das ameaças de morte, a ex-presidente da associação extinta voltou a morar na comunidade e fundou uma nova associação comunitária. Dessa vez sem incluir no nome da associação o termo quilombola, substituindo-o pelo termo afrodescendente. Esta substituição dos termos pode ser interpretada como uma estratégia para minimizar os conflitos e ao mesmo tempo para manter a identidade étnica das famílias negras do lugar. Também pode ser interpretada como uma estratégia de deslocamento de identidade. Segundo Cuche (2002, p. 187), este conceito:

*faz aparecer a relatividade dos fenômenos de identificação. A identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói, segundo as situações de vida em sociedade. Ela está sempre em movimento; cada mudança social leva-a a se reformular de modo diferente.*

A recém-criada entidade passou a se chamar Associação da Comunidade de Bastiões Afrodescendentes – Joaquim Francisco de Assis. Esse novo nome da associação homenageia

---

<sup>11</sup> Conforme Processo Administrativo do INCRA nº 54130.004190/2005-09, às fls. 34 a 47.

outro ancestral negro da comunidade, que é avô da presidente e fundadora da entidade. Essa nova associação não tinha mais como objetivo lutar pela demarcação de um território quilombola, “pois o entendimento atual da comunidade era o de que as famílias precisavam viver em clima de paz e não em clima de conflito ou enfrentando ameaças permanentes”, conforme carta do dia 07/10/2015, dirigida ao Superintendente Regional do INCRA/CE pela presidente da atual associação comunitária afrodescendente de Bastiões.

Assim, durante minha visita à comunidade de Bastiões, em outubro de 2015, visando elaborar Parecer Técnico, pude observar que à época não havia tensões explícitas na comunidade, como houvera outrora. Havia cessadas as pressões e ameaças contra as lideranças negras, pelo fato das mesmas terem desistido do processo e também pelo fato do INCRA não ter dado prosseguimento aos trabalhos de campo para delimitação e demarcação do território quilombola. Entretanto, percebe-se até nos dias de hoje que ainda há uma apreensão e certa resistência com relação à presença de servidores do INCRA na área. Na época de minha primeira incursão na comunidade, em outubro de 2015, tive que ir em carro descaracterizado (sem identificação da autarquia) e procurei atuar na área de forma discreta e com muita habilidade, por questões de segurança e para não suscitar novamente um clima de tensão social.

Na época fiz contatos com as antigas lideranças da comunidade, aquelas que sofreram pressões e ameaças por terem pedido ao INCRA a regularização das terras. Procurei ouvi-las sobre os fatos passados e presentes, relacionados à questão das terras. Nas narrativas colhidas, pude constatar que essas lideranças não queriam mais retomar o processo do INCRA de regularização das terras como território quilombola, pois isso representava para elas a volta dos conflitos, das tensões e das ameaças. Afirmaram que viviam naquele momento histórico num clima de paz e tranquilidade e que assim queriam continuar vivendo.

Disseram também que ao longo dos dez anos em que tramitou o processo de regularização fundiária no INCRA, a comunidade se modificou e cresceu muito, havendo atualmente uma mistura muito grande entre famílias negras e brancas, entre *famílias nativas* (de origem) e famílias que vieram de outras localidades para morar na comunidade de Bastiões, não havendo na atualidade condições de caracterizar a comunidade como estritamente negra ou quilombola. Dona Zélia, uma das lideranças negras de Bastiões, rememora um pouco do processo de demanda pelo território quilombola e aproveita para citar uma pesquisadora e uma agente de pastoral, a quem atribui a participação no processo que desencadeou o conflito social:

*Não tem ninguém que lidere isso. Portanto, eu acho que como está, está melhor. [...] Estamos em paz, pelo menos sossego a gente tem. [...] Naquela época meu avô já tinha morrido - todas essas terras foram dele - mas aí venderam. Eu acho que o certo que eu vejo, no meu ponto de vista: eu tenho essa casa, ela é da minha mãe, quando minha mãe se for - só é eu e dois irmãos herdeiros -, mas se eu chamo uma pessoa de fora e vendo aquele pedaço e eu assinei pra ela, eu perdi o direito daquilo ali. Eu sou contra uma coisa que foi vendida, que eles compraram e pagaram e depois se querer de volta. Eu acho errado isso aí, porque naquele tempo Ana vinha e fazia aquelas reuniões. Ela mesma foi quem fundou a associação, ela e Liduina. [...] Depois é que vieram com o papelzinho feito e nós assinamos na igreja. Todos esses nomes que tem aí, o pessoal assinou lá. Depois é que começaram a falar no INCRA, começaram a vir as visitas. Foi aí que a gente ficou sabendo o que era. Eu mesmo não sabia. Quando falavam em terra, que a gente estava em terra da gente, tudo isso a gente entendia. Agora, tomar de volta o que já foi vendido? [...] A revolta foi quando souberam mesmo como era a coisa, como é que ia ficar. [...] Mas foi o mau entendimento, tanto de uma parte como da outra. [...] Eu acho que o certo [...] é tentar viver bem com todos, pra sobreviver até o dia que Deus quiser. [...] Se uma coisa daquela acontecer de novo, ninguém termina bem (Dona Zélia, em 06/10/2015).*

Colhi também em 2015, na época da elaboração de meu Parecer Técnico, informações de que naquele momento não havia no entorno da comunidade de Bastiões propriedades de terras que poderiam ser desapropriadas pelo INCRA para serem destinadas às famílias quilombolas para produção de roças. Segundo as narrativas colhidas à época, como cresceu muito o número de moradores na área, as terras estão todas ocupadas por moradias, restando pouquíssimos espaços para a produção agrícola. Na atualidade os moradores que trabalham com agricultura têm que se deslocar para áreas mais distantes, onde trabalham em terras arrendadas de terceiros. Dona Mariele, ex-integrante da associação quilombola extinta, afirma o seguinte:

*Aqui não tem terras pra se trabalhar. As terras daqui [...], que foram desse território não dá mais para se trabalhar [...], porque são terras muito poucas, são pedacinhos muito pequenos, já cansadas, e as pessoas daqui nem plantam mais nelas. [...] Como, por exemplo, o meu marido plantava por aqui, mas não tem mais essas terras de plantar. As terras são mais de morar, porque a população cresceu muito. [...] Lá fora o pessoal tem terras de fazendas, mas é lá fora. Porque aqui mesmo no nosso território, no nosso entorno, não tem mais áreas grandes para plantar. Se for desapropriar só dá pra uma pessoa, duas ou três plantar. Ai não adianta [...], porque não atende a todo mundo (Dona Mariele, em 06/10/2015).*

### **1.5 A Festa da Padroeira como expressão de identidade e do conflito étnico-racial**

Ao chegar em Bastiões em 06 de julho de 2018, por ocasião de minha primeira incursão acadêmica, deparei-me com um grande evento comunitário – a festa da padroeira de Bastiões. Tal festa, além de representar para toda a comunidade uma tradição que remonta às origens do lugar, também reflete em seu interior e em sua organização o conflito étnico-racial

que sempre esteve presente no contexto social de Bastiões desde a década de 1970, com a entrada dos *brancos de fora*, e que se acentuou muito no ano de 2007, em decorrência da tentativa de implementação da política fundiária de delimitação e demarcação de um território quilombola pleiteado pelas famílias negras.

Cheguei na comunidade na véspera do festejo, que começou às 3 horas da madrugada do dia 7 de julho, quando tocou o sino da capela anunciando o início da *Alvorada de Abertura* do festejo. Em seguida, houve uma intensa queima de fogos de artifícios, que fez com que todos se sentissem, como de costume, atraídos pelo evento de abertura oficial do festejo. Nesse momento, na porta da Capela de Nossa Senhora do Carmo, teve início a participação da banda dos *Zabumbeiros Tradicionais*. O zabumba (tambor) principal foi confeccionado de um tronco da árvore cumaru pelo ancestral negro Raimundo Assis há mais de 100 anos. A tradição dessa *Alvorada* é tão antiga quanto o próprio festejo da padroeira de Bastiões. Colhi com Dona Selma uma narrativa sobre a origem da Festa da Padroeira e de como e quando a imagem de Nossa Senhora do Carmo chegou à comunidade de Bastiões, pelas mãos das duas mulheres negras afrobaianas que são consideradas as *fundadoras da comunidade*, Maria Bribiana e Feliciano:

*Ana pesquisou mais de 4 anos e ela não conseguiu descobrir em que ano Nossa Senhora chegou aqui. [...] Eu conto a história de Zé Tomé da Silva, que era tio de mamãe e morou comigo mais de 2 anos. Ele falou que Nossa Senhora do Carmo, ela foi trazida por dois frades que vieram do Pernambuco, fugindo duma guerra chamada Recluta. Compraram uma parte de terras ali nas Goiabeiras dos Frades, que hoje é Aquinópolis. E compraram outra parte em Pereiro. Aí eles fizeram uma barraca e deixaram Nossa Senhora do Carmo numa barraca de palha. Houve um fogo no pasto, queimou tudo dum lado e do outro, mas o que cobria Nossa Senhora não queimou. E eles ficavam um tempo lá – na Serra do Pereiro – e outro cá nas Goiabeiras, os dois frades. [...] E essas mulheres iam daqui lavar roupas em uns olhos d'água que tinha lá nas Goiabeiras [...], onde ficava a imagem da santa. Elas iam lavar roupas lá e quando elas terminavam elas iam lá rezar, venerar aquela santa, que deixaram ela lá sozinha. Aí quando os padres souberam que a guerra tinha se acabado, eles resolveram vender Nossa Senhora. Nesse tempo não chamavam vender, era trocar a imagem. Aí eles trocaram ela – a imagem da santa – com as duas mulheres daqui que vieram da Bahia. [...] Trocaram com elas duas por 4 cavalos. Dois pra elas irem a cavalo e 2 pra levarem os baús de couro. [...] Aí eles foram embora pra terra deles. [...] Foram 4 cavalos e a importância de 50 moedas da época. Aqui elas construíram uma capelinha de barro, chamada “Nicho”, e botaram Nossa Senhora e de lá o pessoal foi ampliando-a, vai aumentando e hoje não cresce mais porque não tem pra onde. Não tem espaço pra crescer nem pra frente nem pra trás. Porque se tivesse ia crescer porque numa época dessa de festa ela não cabe nem a metade do povo que vem de fora, ela não cabe. [...] Ana trabalhou 4 anos e não descobriu o ano que isso aconteceu. [...] Não deu pra gente saber da época de jeito nenhum. Uns fazem uma base que tem uns 150 anos outros acham que tem mais. Eu até acho que sim, porque meu avô nos anos 50 já ele tinha 70 anos e os pais dele eram também daqui, dessa mesma descendência, aí a gente acha que tem muitos anos, né? (Dona Selma, em 10/07/2018).*

Os músicos zabumbeiros têm um repertório variado, mas tocam, sobretudo no ritmo de forró-pé-de-serra. Após terem tocado várias músicas na porta da igreja, conforme Figura 3, os músicos saíram tocando em cortejo pelas ruas da Vila de Bastiões, acompanhados dos devotos da santa, dos visitantes e dos demais curiosos. Enquanto isso, os *fogueteiros* continuaram soltando muitos fogos. O cortejo seguiu de bar em bar, onde fez as paradas obrigatórias e adentrou os ambientes dos bares, que estavam abertos aguardando a chegada dos caminhantes da Alvorada. Nesses locais os músicos e os acompanhantes foram bem recepcionados pelos donos dos bares, que ofereceram bebidas (refrigerantes e cachaça) e tiragostos gratuitos a todos que desejassem se servir. Enquanto isso, as pessoas presentes cantavam e dançavam à vontade nos ambientes internos e externos dos bares.

Às 5 horas da manhã, após circularem durante duas horas por várias ruas e após pararem em diversos bares, o cortejo animado pelos zabumbeiros dirige-se ao último bar da caminhada, o bar do Sr. Chico Amaro, onde foi feita uma parada mais prolongada em homenagem à sua esposa, aniversariante do dia. No local cantaram os parabéns à aniversariante ao toque da zabumba e o dono da casa e sua esposa ofereceram a todos um caldo de carne de porco. Depois, a festa continuou até se aproximar as 6 horas da manhã, quando os devotos de Nossa Senhora do Carmo voltaram à capela, com o objetivo de fazer uma procissão com a imagem da santa padroeira, conduzindo-a até a casa da família dos primeiros *noitários*<sup>12</sup>. Após a procissão dos devotos com a imagem da santa e após a oração de chegada à casa dos *noitários*, os donos da casa serviram um caldo quente a todos os devotos e acompanhantes da procissão.

Para não precisar descrever elementos repetitivos das nove noites do festejo da padroeira, pretendo descrever de forma condensada numa só “noite modelo” todos os elementos observados nas nove noites das novenas (sejam elementos repetitivos ou diferentes a cada noite). Tal descrição possibilitará ao leitor ter uma ideia de como é a rotina diária do festejo da padroeira de Bastiões.

Durante o festejo da padroeira, o dia começa cedo para as lideranças religiosas e os devotos da santa, os zabumbeiros e os fogueteiros, pois às 6 horas da manhã o sino da capela toca chamando os devotos para a procissão de condução da imagem até a casa da família dos *noitários*. Os devotos dirigem-se à igreja e levam em procissão a imagem da santa peregrina Nossa Senhora do Carmo até a casa da família dos *noitários* que será responsável pela

---

<sup>12</sup> A cada noite da Festa da Padroeira uma família extensa da Comunidade de Bastiões assume a responsabilidade pela organização de tudo que se relaciona à festa e também recebe a imagem da santa na casa do representante da família, onde passa o dia. Essa família é chamada de *Noitória*.

organização da novena daquela noite do festejo. A procissão transcorre sempre com orações, cantos, músicas e benditos, acompanhados dos toques das zabumbas.

Figura 3 – Zabumbeiros de Bastiões tocando na porta da capela.



Foto: José da Guia Marques (2018).

A permanência da imagem da santa na casa de uma família de *noitários* é motivo de alegria para os membros da família, seus vizinhos e amigos. No dia em que a imagem estava na casa do Sr. Chico Lopes, sua família fez uma festa dançante na frente da casa durante a tarde, com uma banda de forró tocando para todos dançarem e beberem. Enquanto a imagem da santa estava entronizada sobre um altar na sala de estar, na frente da casa estava instalado um pequeno palco no qual tocava uma banda de forró e no terreiro da casa muitas pessoas dançavam e bebiam alegremente, conforme Figura 4. Na festa da padroeira de Bastiões se observa o tempo todo, pela sequência dos eventos que a compõe, que há uma mistura entre a dimensão considerada sagrada e a dimensão considerada profana, e essa é uma das razões da persistência do conflito étnico-racial no contexto da festa.

Para esclarecer a distinção entre o sagrado e o profano busquei referência na concepção de Riviére (1995, p. 143) que, ao dissertar sobre o sentido do sagrado, afirma que “é a crença que fabrica o sagrado e que o determina como revelação”. Esse autor ainda acrescenta acerca do sagrado o seguinte:

Uma hierofania não é a manifestação do sagrado em si, mas a crença no facto de que um ser (pessoa, objeto) remete simbolicamente para um significado diferente, tendo uma consistência ontológica. Em resumo, uma experiência interior constitui-se, fantasmagoricamente, em realidades exteriores. Ela pensa-se produzida pela acção exterior de uma entidade valorizada como sagrada pelo próprio homem. É sempre o homem quem decide sobre o investimento, por uma potência que ele considera superior, num ser, num animal, num objecto, que funciona como princípio de conjugação do profano e do sagrado” (RIVIERE, 1995, p. 143-144).

Figura 4 – Festa dançante na casa de uma família de *noitários*.



Fotos: José da Guia Marques (2018).

Para Berger *apud* Pinezi (2010), a relação entre o sagrado e o profano é uma relação de complementaridade e não de dicotomização.

O profano é afetado pelo sagrado na medida em que este último, sendo legitimado e reverenciado como verdade suprema, evita o caos que se evidenciaria no caráter profano das rotinas da vida cotidiana (Berger, 1985). Além disso, a dessacralização do mundo provocaria uma descaracterização do profano que perderia seu contraponto. O cotidiano sem os símbolos religiosos seria um espaço sem um sentido ordenado para a existência humana. Na verdade, não nos é possível pensar o sagrado sem o profano. O contrário também é verdadeiro (PINEZI, 2010, p. 36).

De acordo com Pinezi (2010), o sagrado e o profano não só se relacionam como se interpenetram. Os símbolos religiosos considerados sagrados não estão desconectados da dinâmica da vida social considerada profana. Assim sendo, é possível ao indivíduo participar da organização dos valores que aparentemente são contraditórios, por fazerem parte de “um mundo social impregnado por elementos sacros e profanos que se misturam e se opõem” (p. 36):

Ou, ainda, podemos refletir sobre como o indivíduo constrói sua identidade e a experiência nesse turbilhão de símbolos e significados que se cruzam, mas que também se paralelizam. [...] O profano e o sagrado dialogam cotidianamente e, mais que isso, mostram-se como opostos e complementares a ponto de produzirem uma

teia de significados (GEERTZ, 1978) em contextos determinados (PINEZI, 2010, p. 36).

Na concepção de Eliade (1992), o homem só tem contato com o sagrado porque este se manifesta como hierofonia, como algo diferente do natural e do profano e com poder extraordinário e sobrenatural. Este autor concebe o sagrado, portanto, em oposição ao profano:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 13).

Após permanecer o dia inteiro na casa dos *noitários*, a imagem da santa padroeira precisa voltar para sua “casa”: a capela. Sendo assim, às 18 horas o sino volta a tocar na capela e os foguetes voltam a troar, chamando os devotos para uma nova procissão com a imagem da santa de volta para a capela. Os devotos se dirigem à casa dos *noitários* do dia e conduzem a imagem da santa de volta à igreja, em nova procissão animada pelos zabumbeiros e com muitos fogos, com os devotos rezando, cantando e repetindo benditos para a santa.

Ao chegar à capela, a imagem da santa é levada ao altar, onde é entronizada. Logo após, começa a Novena, com cantos, orações e benditos cantados em português e com a Ladainha de Nossa Senhora do Carmo rezada em latim. Após a novena, que dura em torno de meia hora, começa a missa, celebrada em português pelo pároco de Iracema. Os cantos da missa são puxados por um músico profissional da cidade de Iracema, que toca violão elétrico com muita maestria. A população lota o ambiente interno da igreja e as calçadas no entorno das portas frontais e laterais e participa da missa com muita devoção e empolgação.

Durante os sermões o padre insiste muito na conversão dos participantes da cerimônia, apelando sempre para que os devotos da santa abandonem as práticas profanas e se dediquem somente às práticas religiosas do festejo. Segundo algumas lideranças da comunidade, se dependesse do padre atual não haveria durante o festejo da padroeira nem os fogos nem os forrós, elementos considerados profanos, mas apenas as novenas e as missas, rituais considerados sagrados. A comunidade, no entanto, não aceita essa mudança do festejo, por

considerar que os fogos e os forrós que compõem a parte social do festejo de Bastiões fazem parte das antigas tradições do lugar, além de tornarem o festejo mais animado e mais atrativo para os visitantes. Essa diferença de visão em relação à organização da festa, reflete parcialmente o conflito latente entre os *negros nativos*, os *brancos de fora* e o padre. Esse tipo de narrativa foi bem evidenciado na entrevista de Dona Maria Vitória, a nativa de Bastiões que mora na Europa, mas que vem à sua comunidade de origem sempre que pode no período da festa da padroeira:

*Essa religião já vem de muitos anos. E eu acho que ela tem que continuar. Ela não pode acabar. [...] Além da cultura, que é muito rica e única no nosso país. Eu acho que se acabar essa cultura aqui das novenas, dos festejos, eu acho que vai empobrecer muito. Pra eu vir pra cá só pra ver um padre celebrando uma missa, eu fico onde eu estou. Em qualquer lugar vai ter um padre celebrando. [...] É uma coisa que eu acho que a comunidade de Bastiões não iria aceitar. Eu acho que nós que fazemos parte, que nascemos e nos criamos aqui não devemos aceitar. Eu não tenho nada contra o padre [...]. O padre manda da porta da igreja pra dentro, da porta da igreja pra fora quem manda é a comunidade. E o padre só fica na comunidade até o dia que a comunidade quiser, porque a partir do momento que a comunidade não aceitar, faz um abaixo-assinado e transferem ele pra outro lugar. (Dona Maria Vitória, em 15/07/18).*

Após a missa, todos se dirigem à frente da capela, onde se concentram na calçada para assistir aos shows pirotécnicos que começam em instantes e cobrem o céu de Bastiões com luzes e cores. Dentro de alguns minutos após a missa, começa na frente da igreja uma grande alvorada de fogos de artifícios, conforme Figura 5. Os fogos são variados e multicoloridos, formando vários desenhos nos céus. Após a alvorada de fogos de artifício, segue outro espetáculo, denominado *Telegrama de Fogo*, em que tochas de fogo se deslocam por um cabo de aço de uma ponta a outra da Praça da Capela, de maneira frenética e em movimentos de ida e volta.

Depois disso, todo mundo aguarda com muita expectativa o show pirotécnico mais esperado, pois a cada noite há novidades inesperadas. Trata-se da *Roda de Fogo*, um tipo de show pirotécnico inusitado. Uma estrutura em forma de roda, inventada por um antigo ancestral negro de Bastiões<sup>13</sup>. Ela permite que o fogueteiro proporcione aos presentes um show pirotécnico, com fogos multicoloridos girando em sentido horário, anti-horário e transversal, formando as mais diversas figuras a cada noite do festejo da padroeira. Ao final da queima da *Roda de Fogo*, forma-se no ar figuras luminosas e coloridas como: coração,

---

<sup>13</sup> O Sr. Raimundo Assis, ancestral negro de Bastiões, é reconhecido por todos como o criador dessa tradição das alvoradas de fogos do festejo da padroeira. Ele era o fogueteiro oficial do lugar e criava de forma artesanal os diversos tipos de fogos e as estruturas para executá-los.

estrela, cruz, dentre outras. Embora a estrutura da roda de fogo permaneça artesanal, os fogos utilizados pelo atual *fogueteiro*<sup>14</sup> do festejo de Bastiões são todos industrializados.

Depois desses shows pirotécnicos, a população presente se prepara para o forró noite adentro, às vezes na própria praça da igreja e, em algumas noites, na quadra dançante do Clube Serrano. As noites nas quais o forró acontece na praça da igreja é resultado da escolha da família dos *noitários*, responsável pelas atividades da noite e pela contratação da banda de forró que se apresenta num palco montado na praça pela Secretaria de Cultura da Prefeitura de Iracema.

Quando o forró acontece no Clube Serrano a responsabilidade é do empresário arrendatário do lugar e a entrada é paga. No entanto, quando o forró é de responsabilidade de alguma família de *noitários* a entrada no clube é gratuita, como aconteceu na Noite da Família Assis. Nessa noite se apresentou no palco do Clube Serrano o forrozeiro mais popular da região, conhecido como Zé do Fole. Em uma das noites, a da Família Guerra, também se apresentou na praça da igreja uma banda famosa de Iracema, que já faz sucesso em todo o Ceará e no Nordeste, conhecida como banda do cantor Júnior Viana. Durante o período do festejo, os forrós acontecem todas as noites, perdurando até o amanhecer.

Figura 5 – Fogos de Artifícios e Roda de Fogo



Fotos: José da Guia Marques (2018).

A *Cavalcada de Bastiões* acontece no terceiro dia do festejo, no domingo, durante todo o dia. Desde cedo as pessoas começam a se aglomerar na Praça da Capela aguardando a chegada dos cavaleiros e das Amazonas, uma banda de forró começa a tocar no palco da praça

<sup>14</sup> Com a morte de Sr. Raimundo Assis e, após a comunidade ficar por um tempo sem a animação dos fogos durante os festejos, o vereador de Bastiões (Sr. Erivaldo) descobriu outro grande fogueteiro na cidade do Encanto-RN (Sr. Antônio Vaneilson), passando a levá-lo todos os anos para Bastiões, com o objetivo de retomar e manter viva a antiga “tradição” das *alvoradas de fogos* durante o festejo da padroeira.

e as pessoas começam a beber nos diversos bares instalados no entorno da praça. Enquanto isso, o comboio de cavalos, cavaleiros e amazonas começa a se deslocar desde as primeiras horas da manhã, de Iracema para a comunidade de Bastiões, que fica localizada no topo da serra de mesmo nome. Costumam chegar em tona de meio-dia, todos juntos e alguns com trajes típicos e com faixas em homenagem à padroeira de Bastiões, Nossa Senhora do Carmo. Segundo estimativa dos organizadores da *Cavalgada*, participaram do evento no ano de 2018 cerca de 800 cavaleiros e amazonas. No comboio, pode-se observar a presença de pessoas de todas as idades (crianças, jovens, adultos e idosos) e a presença de homens e mulheres, conforme Figura 6.

Segundo narrativas colhidas durante a pesquisa, a *Cavalgada de Bastiões* não é uma tradição antiga como o festejo em si, mas uma tradição recente. Foi iniciada no ano de 2007 por um político de Iracema que disse ter feito uma promessa e alcançado uma graça por intercessão da padroeira de Bastiões. E a forma de pagar a promessa à santa seria organizar todos os anos, durante o festejo, uma *Cavalgada* sairia da cidade de Iracema e iria até a Comunidade de Bastiões para homenagear a santa padroeira do lugar. A *Cavalgada* também tem atraído outros públicos típicos para o festejo de Bastiões, como grupos de vaqueiros, boiadeiros e motoqueiros, vindos não só de Iracema, mas de outras cidades e localidades da região do Vale do Jaguaribe e até do Rio Grande do Norte. No dia da *Cavalgada*, entrevistei dois boiadeiros que vieram de Pau dos Ferros-RN para participar daquele momento festivo e homenagear a padroeira de Bastiões. Também fotografei um grupo de motoqueiros com trajes típicos, que veio da cidade de Alto Santo-CE, conforme Figura 7.

Embora a festa da padroeira de Bastiões seja atualmente compartilhada por famílias brancas e negras, no imaginário das famílias negras ela representa atualmente o principal traço de sua cultura, de suas tradições e de sua identidade, porque ela evoca a memória de seus ancestrais negros, que foram os “inventores dessas tradições”, conforme narrativas recorrentes dos nativos entrevistados. De acordo com Moura (1996, p. 77), as festas religiosas populares, nos casos das comunidades tradicionais, são “expressão da alteridade e da luta pelos valores intrínsecos à comunidade”. A autora ainda afirma que:

Valorizar o passado e recriá-lo é o modo de sustentar sua identidade. As festas são o momento máximo dessa valorização, quando as diferenças culturais, superpostas, levam os moradores a ter orgulho do que são, numa opção de natureza política [...] Elas (as festas) são um dos modos de expressão da alteridade e da luta pela valorização da cultura, reforçando valores internos e reafirmando-os para os de fora. Viver as tradições reinventadas, realizar as festas dos santos de devoção, conhecer as histórias contadas pelos velhos, dançar e cantar as músicas tradicionais, mesmo quando são introduzidos novos elementos, são traços comuns às comunidades negras (MOURA, 1996, p. 77-79).

Figura 6 – 11ª Cavalgada de Bastiões



Fotos: José da Guia Marques (2018).

Ao entrevistar um senhor negro de Bastiões, Seu Zequinha, sobre as manifestações culturais que envolvem a festa da padroeira (exceto a *Cavalgada*), como os fogos de artifícios, os forrós, as alvoradas, os toques de zumbumbas, perguntei se essas manifestações já eram praticadas na época de Seu Raimundo Assis, o antepassado negro mais citado e mais reverenciado pelas famílias negras de Bastiões. Ao responder minha pergunta, Seu Zequinha afirmou o seguinte:

Figura 7 – Motoqueiros e boiadeiros participantes da Cavalgada



Fotos: José da Guia Marques (2018).

*Começou por ele. Ele era o fogueteiro daqui. [...] O chefe daqui era ele. Tudo foi fundado por ele. Ele era o fazedor de fogos e o irmão dele, Chico Assis, era o batedor de zabumba. E o Joaquim Assis [...] era o tirador de esmola pra santa. A festa era deles, era dos negros, foi começada pelos negros (Seu Zequinha, em 16/07/2018).*

Questionei Seu Zequinha por que atualmente só tem uma noite sob responsabilidade de família negra (Família Assis), se antigamente a festa da padroeira era totalmente comandada pelos negros? Ao que ele respondeu deixando claro os conflitos e as mudanças sociais que aconteceram ao longo do tempo:

*Só tem uma noite porque os outros foram chegando... mas nesse tempo não eram desunidos não. Nesse tempo era assim: quem era daqui dos Bastiões não comprava chão de casa, [...] só era falar com o outro, fazia uma casa pra ele aqui, brocava um roçado ali: “Fulano, vou brocar um roçado acolá naquele pedaço de terra”. Era tudo daqui. “Pode brocar”. [...] O cemitério era público, essa igreja foi fundada na nação negra. [...] A igreja passou uns anos assim com outras pessoas, mas agora voltou de novo para as mãos dos negros e aí eu acho que a gente não vai mais abrir mão disso não. (Seu Zequinha, em 16/07/2018).*

Todos os elementos diferenciadores da festa da padroeira (alvorada de abertura, novenas em latim, procissões, fogos de artifício, rodas de fogo, forrós) são atribuídos aos ancestrais negros do lugar. A festa da padroeira de Bastiões é considerada pelos nativos como sendo a maior festa popular e sociorreligiosa do Vale do Jaguaribe, atraindo e encantando moradores das localidades vizinhas e de diversas cidades do Ceará e do Rio Grande do Norte. Porém, ela também é reveladora de um conflito social e étnico-racial que subsiste em suas entranhas e que só pode ser compreendido a partir de uma análise retrospectiva da história e da dinâmica social desse lugar, o que tentarei fazer ao longo desta dissertação.

De acordo com Cavalcanti (1998), as grandes festas populares são atrativas e integradores da diversidade social e cultural. Não solucionam os conflitos, mas proporcionam uma confraternização das pessoas, apesar de suas diferenças e divergências:

*Assim são as festas populares: atraem, encantam e integram participantes e admiradores. Envolvem ricos e pobres; brancos, mulatos, caboclos, pretos; distintas origens étnicas; sagrado e profano. Não resolvem conflitos e desigualdades sociais, mas expressam uma face da coletividade que se superpõe a essas diferenças (CAVALCANTI, 1998, p. 1).*

A Festa da Padroeira Nossa Senhora do Carmo representa para a população de Bastiões um patrimônio cultural imaterial, porque é vista como um lugar de memória, de construção e atualização de um passado que não pertence mais apenas a seus cidadãos, mas a todos que reconhecem a identidade das pessoas do lugar. Ao analisar a performance e o significado das grandes festas populares, Cavalcanti (1998) também defende que elas são reflexos da cultura local e da temporalidade histórica:

A natureza simbólica das festas e seu forte apelo aos sentidos humanos estão na base de sua notável dimensão estética e capacidade de resistência à usura do tempo. Das mais simples às mais elaboradas, elas são desde sempre multimídia muito *avant la lettre*. A plasticidade e a multiplicidade de meios de expressão tornam-nas particularmente adequadas à expressão da história, dos valores, conflitos e da dinâmica social dos grupos e das regiões que as promovem (CAVALCANTI, 1998, p. 2)

Em Bastiões, a dimensão sagrada e a dimensão profana<sup>15</sup> da vida social se relacionam o tempo todo. Essa característica fez com que o pároco de Iracema viesse a concluir “que não há catolicismo que consiga separar essa mistura”. O padre disse ainda discordar da forma como a comunidade de Bastiões organiza o festejo da padroeira, mas não consegue mudar porque, segundo ele, em Bastiões “se tem que dançar conforme a música da tradição local, que é muito forte e que mistura muito o sagrado e o profano”<sup>16</sup>.

O referido religioso chegou a essas conclusões após uma experiência de 15 anos de trabalho pastoral junto a essa comunidade, tentando sempre enquadrar as práticas religiosas das pessoas do lugar aos cânones oficiais da Igreja Católica, mas jamais conseguiu alterar as arraigadas tradições sagrado-profanas, baseadas num catolicismo popular camponês do Século XIX praticado pelas famílias tradicionais do lugar, que até hoje persistem em manter essas tradições durante o festejo da padroeira de Bastiões, com suas novenas em latim, suas procissões e missas diárias, suas *alvoradas* festivas, seus *zabumbeiros* e devotos andando em cortejo de bar em bar, seus fogos de artifícios e seus forrós-pé-de-serra noite adentro e até o dia raiar.

A festa da padroeira de Bastiões, apesar de aparentemente passar uma aura de paz, concórdia e união de todas as famílias do lugar, na realidade, revela em suas entranhas um contexto social conflitivo, sobretudo em relação à dimensão étnico-racial. Há uma situação de conflito latente, subjacente às práticas que fazem parte da festa da padroeira. Essa situação se expressa na disputa entre as famílias brancas e negras pelo controle da festa e dos ritos religiosos, a exemplo da novena em latim<sup>17</sup>, e pelo controle dos recursos financeiros que são arrecadados durante a festa. As famílias negras reclamam que o padre toma partido a favor das famílias brancas e tenta acabar com as tradições criadas pelos ancestrais negros, como descreve Dona Milena, uma moradora negra e idosa de Bastiões:

<sup>15</sup> Estes conceitos já foram discutidos teoricamente nas páginas 36 a 38 desta dissertação.

<sup>16</sup> Entrevista feita no dia 11/07/2018, com o Pe. José Ernandes Leite de Lima, sjc, Pároco de Iracema.

<sup>17</sup> Todos os interlocutores negros entrevistados nesta pesquisa são unânimes em afirmar que só há uma pessoa na comunidade capaz de manter a *tradição* das novenas em latim, que é Dona Zilene, pois esta teria herdado essa tradição de seus ancestrais negros. E essa tradição, segundo eles, não pode ser transmitida aos brancos.

*Ele queria tirar fora as novenas [...] As do Mês de Maio. Que a gente tira novena no mês de maio todinho desde quando eu me entendi no mundo. São os 30 dias e no tempo do Raimundo Assis eram 31 dias ou 31 noite de novenas no mês de maio. Ele queria tirar, não era mais pra ter. [...] “Não padre, não pode terminar com isso aí não. Isso aí é uma tradição que vem dos antigos, que vem de longe [...]. Ele disse: “Venha a tradição de onde vier, mas quem manda na igreja é o padre”. [...] Somos nós, porque quando eles apareceram aqui - ele e as pessoas que trabalham mais ele - quando eles chegaram aqui esse lugar já existia, que quando eu me entendi, que já tô com 78 anos, já existia essa tradição. Porque ele quer mudar tudo, mas aí a gente briga e não aceita. [...] Ele só acredita na mulher que trabalha lá com ele. [...] Faz tempo que ele sempre tem vontade de acabar com as novenas em latim. [...] Pelo gosto dele, ele já tinha acabado as tradições daqui. É porque a gente briga e não é de agora não. [...] Pelo gosto deles lá ela não entrava na igreja, a Zilene, que é uma pessoa da igreja, sempre foi da igreja. Pra tirar novena [em latim] não tem outra pessoa igual a ela, sempre ela foi a melhor de todas. (Dona Milena, em 09/07/2018).*

Segundo narrativas de representantes das famílias negras<sup>18</sup>, o padre tentou alterar a forma tradicional de celebrar o mês de maio, considerado o mês dedicado a Nossa Senhora ou mês mariano. Os representantes dessas famílias reagiram e foram reclamar ao Bispo de Limoeiro do Norte, ao qual o padre é subordinado, exigindo participação nas deliberações da Capela de Bastiões que, segundo Seu Jaime Assis, morador de Bastiões e descendente da Família Assis, durante 12 anos estava dominada exclusivamente por representantes das famílias brancas:

*Veio um advogado de São Paulo, um dos melhores. Quem deu a maior força pra esse negócio do Conselho da Igreja foi ele. E procurou o direito, porque aqui se sabia, a Zilene conhecia, mas ela não quis procurar diretamente o bispo pra chamar o padre à atenção. Mas eles lá, o Valdemar e o Regilson - que são de família daqui também - eles foram e comunicaram ao Bispo e o bispo mandou chamar o padre e o padre foi em reunião com o bispo, aí foi aceitou reunião com eles. Aí o que ele fez no terceiro domingo, ele veio pra fazer reunião, pra fazer o Conselho como eles fizeram. [...] Devida a revolta, eles foram ao bispo, falaram com o bispo na Diocese de Limoeiro, aí o bispo chamou a atenção do padre, que voltou aqui pra fazer a reunião. (Seu Jaime Assis, em 09/07/2018).*

Havia bastante tempo em que as famílias negras vinham se sentindo excluídas da participação na organização e no controle das finanças da festa da padroeira. Daí resolverem recorrer ao Bispo da Diocese de Limoeiro do Norte, que exigiu do pároco de Iracema que criasse na comunidade um Conselho da Capela de Bastiões, com a participação de representantes de todas as famílias extensas do lugar (tanto brancas quanto negras) e que esse conselho ficasse responsável pela organização e o controle das atividades religiosas e também das finanças da festa da padroeira. O Conselho é presidido pelo Pároco de Iracema, mas o

---

<sup>18</sup> De acordo com Bezerra (2002), os moradores negros de Bastiões em geral são descendentes das famílias extensas tradicionais: Assis, Jacob, Rafael e Tomé, o que foi confirmado por Dona Selma, uma das minhas interlocutoras.

vice-presidente do Conselho é um representante das famílias negras de Bastiões, escolhidas por seus membros. Segundo o representante das famílias negras há sempre muitas divergências no interior do conselho, em virtude da disputa entre as famílias brancas e negras pelo controle da festa e da arrecadação financeira.

Outro aspecto dessa disputa tem caráter mais simbólico. Diz respeito à origem da festa da padroeira e às práticas que fazem parte da festa, como as *alvoradas* de fogos de artifícios e os *zabumbeiros*. Enquanto o padre e algumas famílias brancas defendem o fim dessas tradições profanas, as famílias negras, porém, insistem em mantê-las como forma de resistência cultural e como forma de manter viva a memória de seus ancestrais negros, que para essas famílias foram os verdadeiros inventores dessa festa popular e dessas tradições culturais. As famílias negras atribuem tanto a origem como as tradições culturais da festa da padroeira ao seu antepassado mais famoso, Seu Raimundo Assis (falecido). Segundo narrativa dessas famílias, teria sido ele o grande inventor dessa festa sociorreligiosa multicolorida, que impressiona a todos que a conhecem e que atrai visitantes de muitos lugares de perto e de longe. Seu Fernando e Seu Zequinha, moradores de Bastiões, descreveram em suas narrativas esse sentimento das famílias negras do lugar em relação ao legado da festa da padroeira, deixado pelo ancestral Raimundo Assis:

*Quem fazia os fogos era ele, quem fazia as zabumbas era ele, que eram feitas de madeira como disse pra você, feito do tronco do cumaru, era tudo artesanalmente.* (Seu Fernando, em 15/07/2018).

*Começou por ele. Ele era o fogueteiro daqui. [...] O chefe daqui era ele. Tudo foi fundado por ele. Ele era o fazedor de fogos e o irmão dele, Chico Assis, era o batedor de zabumba. E o Joaquim Assis [,,] era o tirador de esmola pra santa. A festa era deles, era dos negros, foi começada pelos negros.* (Seu Zequinha, em 16/07/2018).

Com a desistência ao reconhecimento e à demarcação de um território étnico, as famílias negras de Bastiões parecem ter mudado o foco do território para a festa da padroeira como principal elemento marcador de sua diferença identitária e de sua pertença ao grupo negro original, uma vez que esse evento não somente remonta às origens do grupo étnico, como evoca também o sentimento de pertencimento ao grupo de descendentes dos ancestrais negros que foram os fundadores do lugar e os inventores dessa festividade. Essa foi também a percepção de Bezerra (1999) quando realizou sua pesquisa etnográfica em Bastiões, conforme observa:

A terra parece ter sido durante muito tempo o que definia a pertença ao grupo. Hoje, pode-se pensar em outros aspectos para identificar as fronteiras desse pertencimento, como a festa da padroeira Nossa Senhora do Carmo, tendo sido também legado dos ascendentes. A identidade calcada no território comum é sinônimo de liberdade, como diz Maria Zilmar, faz parte da memória coletiva e é constantemente retomada na representação que fazem do passado, mas não é uma prática organizada para se definirem enquanto diferentes e enquanto grupo negro. (BEZERRA, 1999, p. 43).

Ainda de acordo com Bezerra (1999), ao se pensar sobre a identidade dos negros da comunidade de Bastiões, há que se considerar o seguinte:

[...] uma das fronteiras que demarca a pertença é sua memória social, memória percebida por meio de um *corpus* de narrativas e tradições como as festas de santo, especialmente Nossa Senhora do Carmo e São Sebastião, e outras festas religiosas, como a celebração da Santa Cruz. A memória social exerce papel central na manutenção das fronteiras, uma vez que elas não são apenas territoriais, mas também simbólicas. Se a cultura não é o princípio através do qual se define um grupo e sim a organização social, penso que esta deve ser entendida como um complexo de representações sociais em que a cultura e a própria memória social das associações grupais são informadas. Assim, se estabeleceria uma relação entre identidade, cultura e memória, categorias sem as quais não se apreenderá o fenômeno étnico. (BEZERRA, 1999, p. 52).

No caso da comunidade de Bastiões, como em outros contextos sociais semelhantes, a identidade do grupo negro tem uma relação muito forte com a cultura local e com a memória social, na medida em que foi construída socialmente ao longo da história do grupo e à base dos valores transmitidos por seus ancestrais, o que inclui as tradições religiosas dos rituais que celebram em honra dos seus santos prediletos: Nossa Senhora do Carmo, São Sebastião e Santa Cruz.

## CAPÍTULO 2

### IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE EM BASTIÕES

As categorias de análise que considero relevantes para o entendimento da realidade que me propus a estudar são: identidade étnica e territorialidade, abordadas neste capítulo não só do ponto de vista teórico, mas em diálogo com os dados empíricos colhidos em minha pesquisa etnográfica de campo, no contexto específico da comunidade de Bastiões. Procuro, portanto, neste capítulo discutir essas categorias analíticas, em articulação com o contexto social em estudo. Busco informar ao leitor sobre o debate teórico que envolve essas categorias analíticas e sobre como elas se relacionam com minha temática e meu objeto de estudo. Também procuro descrever sobre o processo de construção teórica desses conceitos nas Ciências Sociais brasileiras em geral e na Antropologia em particular, demonstrando um pouco sobre o “estado da arte” de cada um deles.

Meu propósito neste capítulo é apresentar um panorama dessas temáticas para informar ao leitor sobre como se construiu teoricamente nas Ciências Sociais, e em particular, na Antropologia os conceitos de identidade étnica e de territorialidade, com a finalidade de analisar o processo identitário quilombola e sua reviravolta no caso específico da comunidade de Bastiões. A descrição da trajetória dos estudos sobre identidade étnica e territorialidade que farei aqui visa demonstrar como os autores do campo da Antropologia desenvolveram suas reflexões sobre a compreensão da realidade dos grupos sociais portadores de diferenças étnicas, como é o caso da comunidade de Bastiões. A ideia é a de se perceber a contribuição desses estudos na compreensão dos grupos étnicos existentes no Brasil.

#### 2.1 Identidade étnica e processo identitário dos negros de Bastiões

A noção de etnicidade está para além da definição de culturas específicas. Ela é composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses do grupo em questão e de acordo com o momento histórico que os indivíduos estão vivendo, como aconteceu e continua a acontecer no contexto social de Bastiões, em que as famílias negras nativas e as famílias brancas de fora, ainda que dividindo o mesmo espaço geográfico e social, insistem em manter “mecanismos de diferenciação e identificação” próprios de cada grupo. Conforme Luvizotto (2009), as noções de grupo étnico, identidade

étnica e etnicidade têm passado por uma longa e controvertida trajetória teórica no campo das ciências sociais e, em especial da antropologia, desde a década de 1970.

A unidade concreta de análise – o grupo étnico – tem sido definida por diferentes combinações de características que vão da cultura comum à identidade étnica simbolicamente construída. A revisão do conceito de grupo étnico realizada com base em trabalhos de autores como Abner Cohen (1969) e Fredrick Barth (1969), por exemplo – resultou na incorporação das noções de identidade étnica e etnicidade, com críticas contundentes à concepção tradicional que concebia o grupo étnico como unidade cultural distinta, separada. (LUVIZOTTO, 2009, p. 30).

Essa perspectiva teórica sobre grupos étnicos vem desde Max Weber que, em 1922, expôs em seu livro *Economia e Sociedade*. De acordo com a abordagem de Weber, “identidade étnica consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos” (WEBER *apud* ATHIAS, 2007, p. 42). Essa noção weberiana de identidade étnica sempre esteve presente na trajetória das famílias negras de Bastiões, na medida em que elas sempre se representaram como um grupo social negro, com uma forte crença em uma origem comum e com uma ênfase em determinados elementos culturais diacríticos, que as distinguem da sociedade envolvente, inclusive dos *brancos de fora* com quem convivem no mesmo espaço geográfico e social.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) atualizam essa definição weberiana afirmando que a identidade étnica é uma forma de organização social cujo sistema de categorização fundamenta-se em uma suposta origem comum. A questão da origem é fundamentada na concepção weberiana sobre os grupos étnicos, para a qual a crença subjetiva na origem comum constitui um traço característico da etnicidade.

As famílias negras de Bastiões têm consciência de sua trajetória histórica, enquanto grupo de parentes negros que se reportam a uma origem comum: a ascendência de duas mulheres negras de origem africana, Feliciano e Bribiana, que teriam vindo fugidas de uma fazenda escravista da Bahia no início do Século XIX. Esse mito de origem sempre foi contado por todas as gerações anteriores das famílias negras de Bastiões e continua a ser reproduzido pela geração atual, visando assegurar a continuidade histórica do grupo e sua coesão. Segundo Oliveira (1999), a etnicidade de um grupo pressupõe uma trajetória histórica e uma origem, ainda que construídas de forma mítica:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar).

O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1999, p. 30).

Foi Fredrik Barth, um antropólogo social norueguês, que nos anos 1960 formulou a noção de grupo étnico vigente atualmente, como tipo específico de organização social ou, em suas próprias palavras, como *organizational type*. Foi ele quem mais contribuiu para consolidar essa concepção relacional de identidade étnica. Barth influenciou bastante o pensamento antropológico brasileiro em relação a essa temática, sobretudo os antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha, Carlos Rodrigues Brandão e Sylvia Caiuby Novaes, dentre outros. Ele propôs que os estudos sobre identidade se voltassem para a compreensão de como os grupos sociais se atribuem identificações. Para isso, deslocou o foco de sua análise das características culturais do grupo para as relações interétnicas que se dão em suas fronteiras.

Para Barth, a ênfase tradicional nas diferenças culturais de língua, religião, filiação etc. levava a uma classificação de grupos enquanto portadores naturais espontâneos de heranças culturais que os distinguiam empiricamente. Ora, as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura. Seriam, ao contrário, consequência de um processo simbólico de autodesignação de traços culturais - mesmo daqueles que podem ser fisicamente aferidos como ausentes - que retire a sua inspiração de um repertório cultural disponível entre parentes (próprio ou alheio). Desse modo, a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que os distinguem dos grupos vizinhos (MONTEIRO, 1997, p. 62-63).

A partir dos estudos de Barth (1969) foi possível definir grupo étnico como um tipo de organização social (*organizational type*) que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade envolvente. De acordo com sua perspectiva teórica, a identidade étnica se define nas fronteiras do grupo e na coesão de sua solidariedade interna. Segundo Barth (1969, p. 15), “deste ponto de vista, o ponto crítico da investigação torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a essência cultural que ele encerra”. Distanciando-se da postura culturalista, Barth conceitua grupo étnico como um tipo organizacional, no qual seus membros utilizam suas diferenças para estabelecer fronteiras entre si e os outros grupos, com quem interage. Um grupo étnico não pode ser definido apenas por sua origem ou por sua cultura – embora essas características estejam presentes em sua definição – mas pelas fronteiras que estabelece situacionalmente na relação com os outros grupos e com a sociedade

envolvente. Isso tira o foco da cultura para os processos identitários, a serem analisados em contextos específicos e percebidos como “atos políticos” (OLIVEIRA, 1999).

Na perspectiva de Barth (1998), a continuidade dos grupos étnicos não depende da manutenção de sua cultura tradicional, mas sim da manutenção das fronteiras e da coesão do grupo, da permanente distinção entre os membros e os não-membros do grupo (nós/eles). Os aspectos culturais que a princípio diferenciam um grupo de outro podem mudar, sua cultura herdada de seus antepassados pode se transformar, mesmo assim sua identidade étnica pode permanecer e ser reafirmada. A etnicidade, portanto, resulta, conforme Luvizotto (2009, p. 30), “de processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais”.

É bastante perceptível esse tipo de lógica no contexto social de Bastiões, em que apesar da convivência no mesmo espaço geográfico, há na percepção das famílias negras, uma permanente dicotomização entre as identificações de “Nós” (os *negros nativos*) e “Eles” (os *brancos de fora*), como podemos perceber na narrativa de Dona Zélia que, ao se referir ao sobrenome africano de seu avô (Francisco de Assis Crispó), tenta marcar a diferença étnica entre os *negros nativos* e os *brancos de fora*:

*Um dia nós estávamos conversando [...], aí foi quando ele, o Pe. Leonardo, disse que essa origem de Crispó vinha da África. É família africana. Ele me falou isso. [...] Francisco de Assis Crispó, né, o meu bisavô. Aí, tio Manoel Assis foi e disse que nós daqui éramos de família africana. Meu tio Manoel Assis - ele já morreu também - ele falou que compadre Raimundo Assis não vendia isso aqui a ninguém, nada desse território, porque nós negros era das famílias quilombolas. O início da nossa família foi de refugiação, de gente que refugiou da escravidão. [...] Ele também disse que bem ali no Santo Antônio tinha um engenho onde os negros eram escravizados. Eu acho que é por isso que aqui ninguém aceitou ser “remanescente de quilombo”, porque ninguém que ser resto não. E hoje a maioria são “eles, os brancos”, mas eu não temo a nenhum. Quando é pra lutar por alguma coisa dos “negros”, eu luto mesmo. [...] Padrim Raimundo dizia que não aceitava outras famílias entrarem aqui, porque disso podia surgir uma guerra entre os “brancos” que entrasse e nós “negros”. Porque “eles” não iam aceitar “nós”. O que na verdade foi o que aconteceu: eles não aceitam mesmo. (Dona Zélia, em 24/06/2019).*

Para Gomes (2009), identidade étnica consiste, portanto, numa soma nunca concluída de um aglomerado de signos, referências e influências que definem o entendimento relacional de um determinado grupo humano, percebido por contraste, ou seja, pela diferença ante aos outros. Portanto, identidade está sempre relacionada à alteridade, ou seja, é necessário existir o outro e seus caracteres para definir por comparação a diferença com os caracteres pelos

quais me identifico. Por essa razão Cardoso de Oliveira (1976) afirma que a identidade étnica é uma identidade contrastiva:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 120).

Nessa perspectiva teórica, quando se fala de *Nós* e dos *Outros* não se trata de indivíduos isoladamente, mas de coletividades, nas quais está presente a ideia de relação social, de interação entre grupos sociais que têm traços culturais diferenciados. As culturas também estão em relação contrastiva, pois elas expressam a vida das pessoas que formam esses grupos sociais ou étnicos.

Do ponto de vista da Antropologia, o Eu referido não é o indivíduo em si; nem tampouco o é o Outro. O Eu é sempre um ser coletivo, transcendental, é a cultura que está embutida em cada indivíduo; o Outro é simplesmente uma outra cultura, uma cultura que se coloca como objeto de entendimento (GOMES, 2009, p. 53).

Um grupo étnico se configura enquanto tal quando cria categorias e seleciona traços culturais para se identificar e para se distinguir dos outros, instituindo dessa forma as fronteiras étnicas entre o *Nós* e os *Outros*. Um grupo étnico é, conforme Barth (1998), um tipo de organização social em que seus membros se identificam e são identificados pelos outros de determinada forma, com base numa suposta origem comum e na ênfase a determinados traços culturais que os distinguem de outros grupos. É nessa perspectiva teórica que insiro minha reflexão sobre a identidade dos sujeitos por mim pesquisados: os negros da comunidade de Bastiões. Nesse sentido, reafirma Bezerra (2002, p. 49) que:

A “auto-identificação” e a “identificação pelos outros” é o pressuposto da identidade étnica em Fredrik Barth (1976). Para este autor, grupos étnicos são "categorias de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos". O destaque dado a *adscripción* vem romper com as definições que tomam como ponto de partida a cultura, embora em nenhum momento se prescindia desta. Com efeito, é negro quem assim se considera e é considerado pelos outros (aspas e grifos da autora).

Segundo Barth (1969), toda vez que grupos de indivíduos recorrem à identidade étnica como forma de classificar a si próprios e os outros no processo de interação, eles passam a formar grupos étnicos no sentido de organização social.

É importante reconhecer que embora categorias étnicas levem em conta diferenças culturais, podemos presumir que não há uma simples relação biunívoca entre unidades étnicas e semelhanças e diferenças culturais. Os traços que são levados em conta não são a soma de diferenças 'objetivas', mas só aquelas que os próprios atores consideram significativas (BARTH, 1969, p. 14).

Para Fredrik Barth (1998), os indivíduos precisam estar conscientes de sua identidade étnica e precisam ter uma atuação dinâmica a favor de seu grupo identitário. Isso quer dizer que cada indivíduo contribui com sua atuação para a etnicidade de seu grupo, constituindo-se como ator da trama cultural. No caso de Bastiões, mesmo havendo consciência dos membros das famílias negras em relação à sua identidade étnica, as pressões, os conflitos e as interações interraciais fizeram com que o grupo relativizasse suas diferenças culturais e raciais em relação aos membros das famílias dos *brancos de fora*, com quem convivem diariamente e, em alguns casos, até em relacionamento afetivo ou familiar.

Nem sempre as pessoas de um grupo participam da formação de sua identidade étnica conscientemente. Muito do que aprendem a respeito de sua identidade étnica é inconsciente e faz parte de sua educação desde seu nascimento. A etnicidade é uma entidade relacional, pois está sempre em construção, de um modo predominantemente contrastivo, o que significa que é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. A forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confronto e diferenciação. Tudo isso acentua a natureza dinâmica da identidade étnica que se constrói no jogo de confrontos, oposições, resistências, como também, e sobretudo, no jogo da dominação e submissão. Barth também ressalta que o caráter contraditório da relação entre grupos étnicos aparece mais claramente quando se trata de minorias em suas relações de sujeição para com as sociedades que as envolvem. (LUVIZOTTO, 2009, p. 32).

Como já observado, a influência do pensamento de Barth sobre os antropólogos brasileiros foi muito grande, fazendo com que surgissem entre nós novas abordagens em torno dessa temática. Alguns dos principais expoentes do pensamento antropológico brasileiro desenvolveram suas próprias categorias analíticas, a partir da matriz do pensamento barthiano.

No que respeita aos estudos dos grupos étnicos no Brasil, Darcy Ribeiro (1970), com a noção de 'transfiguração étnica', Roberto Cardoso de Oliveira (1976), com o termo 'fricção interétnica' e Manuela Carneiro da Cunha (1986), com o conceito de 'etnicidade', deram significativas contribuições. Embora estejam os três preocupados em compreender o universo das relações interétnicas entre grupos indígenas e sociedade nacional, o desenvolvimento teórico de suas pesquisas traz luz ao entendimento de outros grupos sociais, que ficaram muitas vezes sob o prisma de

análise das teorias raciais, como figuram historicamente os estudos sobre o negro no Brasil (BEZERRA, 2002, p. 48).

Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga brasileira bastante conhecida, ao ser demandada na década de 1990 a definir critérios de identidade étnica para reconhecimento dos direitos territoriais dos índios Pataxó Hã-hã-hã da Bahia, elaborou um *Parecer sobre os Critérios de Identidade Étnica*, no qual rechaça os critérios biológicos, raciais e culturais como definidores da identidade étnica e enaltece o critério da autoatribuição como o critério fundamental para essa definição.

Segundo Carneiro da Cunha (1987: 117),

Grupos étnicos distinguem-se de outros grupos, por exemplo, de grupos religiosos, na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado separação geográfica. Entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem dos outros: origem e tradições são, portanto, o modo como se concebem os grupos: em relação ao único critério de identidade étnica, o de serem ou não identificados como tais, origem e tradições são, porém, elaborações ideológicas, que podem ser verdadeiras ou falsas, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica.

Essa autora, ao relacionar etnicidade e cultura, esclarece que embora uma não seja decorrente da outra, a etnicidade se constrói e se alimenta da tradição cultural, transformando-a em ideologia para fins de identificação étnica. Etnicidade só pode ser vista como ideologia, segundo a autora, no sentido de “fazer passar o outro pelo mesmo”.

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas. (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 102-103).

Essa perspectiva abordada por Carneiro da Cunha (1997) pode ser verificada empiricamente no contexto social por mim pesquisado, a exemplo da festa da padroeira de Bastiões, a qual é representada pelos membros das famílias negras como sendo uma *tradição* que atualiza o passado no presente, mantendo viva a memória de seus ancestrais fundadores e inventores dessa tradição. Meus interlocutores insistem em dizer que os principais elementos culturais que compõem a festa da padroeira foram criados e transmitidos às gerações

seguintes por seu ancestral mais reverenciado, Sr. Raimundo Assis. A ideologia do grupo faz com que todos acreditem que o que está acontecendo no momento presente é reprodução fiel do que acontecia no passado, na época de seus ancestrais, sem levar em conta que o sentido dos fatos se alterou ao longo do tempo.

Adoto neste trabalho uma perspectiva processualista com relação ao tema da identidade étnica, referenciada sobretudo em autores como Fredrik Barth e Roberto Cardoso de Oliveira, que diferem substancialmente do estruturalismo francês referenciado no pensamento de Lévi-Strauss. Também procuro atualizar a discussão da noção de identidade étnica, a partir dos estudos sobre globalização e multiculturalismo, seguindo a trilha descrita por João Pacheco de Oliveira, na introdução da obra *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*.

Os esforços para a dessubstancialização das unidades de análises (“sociedades”, “culturas”, “etnias”) - características dos anos 1970, e hoje revigorados com os estudos sobre a globalização, seus limites e contradições (Appadurai, Canclini, Hall, entre outros) – conduziram a uma ênfase crescente no estudo das identidades, vistas então como cambiáveis e eletivas. O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, anteriormente descritas como “novas” ou “emergentes” (Bennett, 1975), qualificadas a seguir como parte de um fenômeno geral de “invenção de tradições” (Hobsbawn & Ranger, 1983), e agora particularizadas como integrantes de um contexto pós-moderno, de mundialização econômica, política e cultural. (OLIVEIRA, 1999, p. 8).

Para Stuart Hall (2004), um dos grandes expoentes da corrente teórica conhecida como *Estudos Culturais*, a identidade de um grupo étnico é resultado de uma construção social, que se dá ao longo de um processo histórico e identitário. Ela se forma através da interação contrastiva entre grupos diferentes e da afirmação de traços culturais diferenciadores. Sendo assim, a identidade é algo dinâmico e em constante processo de (re)construção ou (re)formulação (VERAS; BRITO, 2012).

Montes (1996), por sua vez, afirma que a construção da identidade é um processo que não é compreensível fora da dinâmica de vida de um grupo social na sua interação com outros grupos distintos. Observa a autora:

É um processo de construção que não é compreensível fora da dinâmica que rege a vida de um grupo social em sua relação com os outros grupos distintos. Assim, percebemos que é impossível pensar a identidade como coisa, como permanência estática de algo que é sempre igual a si mesmo, seja nos indivíduos, seja nas sociedades e nas culturas. Ao contrário, é preciso pensar que, uma vez que as sociedades são dinâmicas e a vida social não está parada, também a identidade não é só uma coisa fixa, mas algo que resulta de um processo e de uma construção. E não

podemos entender essa construção sem o contexto onde ela se dá (MONTES, 1996, p. 56).

Stuart Hall (1997) define um grupo étnico pelos traços culturais que o caracterizam e o distinguem de outros grupos, tais como: língua, religião, costumes, tradições e sentimento de pertencimento a um lugar. Mas chama a atenção para o fato de que a identidade de um grupo étnico não é algo naturalizado e estático, mas se reconstrói e se reconfigura no processo histórico. Para Kreutz (1999), a construção da identidade étnica é fruto de um processo social e histórico e expressa o contraste das relações de poder:

O fundamental, no entanto, é que se perceba o étnico como um processo e não como um dado resolvido no nascimento. O étnico constrói-se nas práticas sociais, num processo de relação. Por isso é fundamental estar atento para as relações de poder entre os diferentes grupos sociais e culturais. Meyer (1998, p. 76) realça que o importante é entender a forma pela qual estes fenômenos manifestos são produzidos por intermédio de sistemas de significação, estruturas de poder e instituições (KREUTZ: 1999, p. 82).

## **2.2 Territorialidade negra de Bastiões**

Procuró neste item fazer uma abordagem teórica sobre a categoria analítica de territorialidade, visando compreender o processo histórico vivenciado pelas famílias negras de Bastiões, que ao longo de mais de um século tentaram construir e manter sobre seu controle um território étnico e de uso comum. Entretanto, depois de muito tempo, tal processo foi interrompido e alterado substancialmente, em função da reconfiguração étnica e da fragmentação territorial.

O termo territorialidade é definido por Little (2002: 3), no campo da antropologia, 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”. O território é, portanto, nessa concepção, “um produto histórico de processos sociais e políticos” (LITTLE, 2002, p. 3).

Segundo o referido autor,

Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. [...] No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para

estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2002, p. 254).

Levando em conta o contexto histórico do grupo estudado nesta pesquisa – a comunidade de Bastiões –, pode-se constatar que o grupo étnico negro dessa comunidade construiu no contexto geográfico da Serra dos Bastiões uma territorialidade específica, marcada por características culturais e raciais típicas da população rural afrobrasileira, ou seja, um regime de terras de uso comum, tido como *terras de pretos*, possibilitado pela apropriação coletiva das terras pelo grupo extenso de parentes, com transmissão hereditária informal e consensual, e com controle rígido sobre a preservação do território nas mãos do grupo de parentes negros. Daí a existência de regras proibitivas de venda das terras para pessoas de fora do grupo (ALMEIDA, 2006).

Paul Little (2002) afirma que os territórios demandados pelas comunidades tradicionais se justificam por décadas e, em alguns casos, por séculos de ocupação efetiva. Essa continuidade histórica e essa permanência por muito tempo de extensos grupos de parentes na mesma área dá uma grande relevância para suas reivindicações territoriais. Mesmo que seus territórios tenham ficado excluídos do “regime formal de propriedade”, tanto no período da Colônia como do Império e, até mesmo, da República, isso não desqualifica suas demandas, mas as situa numa lógica histórica e demonstra sua força política e sua resistência cultural. O valor desses territórios demandados por esses grupos não está na formalidade dos títulos ou registros cartoriais, mas na memória coletiva que revela as dimensões simbólicas e identitárias da relação do grupo com suas terras de ocupação tradicional, o que dá consistência às reivindicações territoriais do grupo.

Para Godoi (2014), o grande desafio das Ciências Sociais e, da Antropologia em particular, ao discutir a noção de territorialidade é reconhecer que ela envolve “as dimensões sociais, simbólicas e físicas e seu caráter é processual” (p. 10):

E aí está o desafio para o trabalho científico das várias áreas de conhecimento que se valem da noção de territorialidade, e penso especialmente na Antropologia: investigar processos por meio dos quais grupos e pessoas acessam, apropriam, usam, controlam e atribuem significados a parcelas do espaço, transformando-as em território. O território é, portanto, um produto histórico. Assim, para que as Ciências Humanas e Sociais possam construir um conhecimento sobre a territorialidade humana, os processos devem ser descritos e analisados considerando que eles envolvem dimensões materiais e simbólicas da vida social. (GODOI, 2014, p. 14)

A noção de territorialidade refere-se, portanto, ao vínculo de significado criado e perpetuado culturalmente. O sentido de territorialidade nessa perspectiva é dado como lugar que significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p. 134).

Para Godoi (2014, p. 10), devemos entender a noção de territorialidades, como “processos de construção de territórios”. Essa noção envolve duas dimensões diferentes: por um lado se refere ao vínculo histórico e existencial a determinados lugares, “resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações” (GODOI, 2014, p. 10). E por outro lado, refere-se aos princípios de organização do espaço físico e geográfico como sendo: “a distribuição e os arranjos dos lugares de moradia, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos”. (GODOI, 2014, p. 10). A territorialidade entendida enquanto processo de construção de um território é algo processual, que está em permanente transformação. Ainda de acordo com a autora:

Há um atributo da territorialidade que precisa ser enfatizado. Ela é plural, uma vez que se reporta, como propomos, a processos de construção de territórios, isto é, de apropriação, controle, usos e atribuição de significados – não necessariamente nessa ordem - sobre uma parcela do espaço que é transformada em território. Mais justo é, portanto, falar em territorialidades. Dessa concepção já se depreende um aspecto importante, também enfatizado por vários estudiosos: o território não diz respeito somente à materialidade do espaço, pois não há território exterior a relações sociais (ideia presente também em Haesbaert, Rogério, 2009 [2004]). (GODOI, 2014, p. 9).

Conforme observa Godoi (2014), não se pode entender o conceito de territorialidade sem estudar os processos que a geraram. É preciso se levar em conta o contexto social, o momento histórico e o ambiente biofísico, além dos atores sociais envolvidos no processo. A autora também enfatiza a importância de se compreender no mesmo contexto a desterritorialização do grupo, que implica em processos de exclusão e expropriação das famílias, que são impossibilitadas “de construir e de exercer efetivo controle sobre seus espaços de vida e trabalho, isto é, seus territórios” (GODOI, 2014, p. 11). Godoi lembra que o sentido que Lefebvre dá à ocupação de um território por um grupo étnico é de um “ato de atribuição de significados”, ou seja, trata-se da apropriação de um espaço “ocupado por símbolos”.

Nesse entendimento, a apropriação se distingue da propriedade, sobretudo, por esta última implicar no *usus*, *fructus* e *abusus* definido pela possibilidade de alienação

através do mercado, que nem sempre é o caso da apropriação. Ainda sob esse aspecto podemos dizer que se a noção de territorialidade pode nos ajudar a compreender a “questão fundiária”, posto que também se refere à terra e seus usos, não se reduz a ela. A dimensão sociológica e, claro, simbólica, escapa ao entendimento da territorialidade, próprio do Estado, como sendo apenas uma “questão fundiária”. Esse fato explica por que o Estado-nação tem dificuldades em reconhecer territorialidades existentes no seu interior, construídas e regidas por outras lógicas que não a propriedade individual, mas pela lógica do pertencimento e do parentesco, por exemplo. (GODOI, 2014, p. 12).

A partir das narrativas dos interlocutores negros de Bastiões pode-se perceber que as relações sociais entre negros e não-negros passaram a ser conflitivas desde a década de 1970, em decorrência não só da discriminação racial, mas sobretudo da apropriação das terras dos *negros* pelos *brancos*. De acordo com esses interlocutores, os moradores que vieram de fora “se acham superiores e melhores porque são brancos”, enquanto os negros se consideram os verdadeiros “donos do lugar”, porque são os descendentes das “fundadoras” de Bastiões, conforme destaca Bezerra (2002, p. 89):

É fato que existem facções entre os próprios negros, o que não impede que se solidarizem e formem bloco em defesa do membro do grupo, criando uma situação similar àquela observada por Norbert Elias em *Os Estabelecidos e Outsider* (1994) quando em conflitos com os de fora, ou pessoas do seu entorno. Através da fala de Antônia Assis, pude apreender aspectos das relações sociais que os descendentes negros desenvolvem com as pessoas que vieram de "fora", os *outsiders*. O argumento de Antônia é de que os que não são da "origem" se acham superiores e melhores porque são brancos. Os possíveis conflitos se dão justamente entre eles, que se estabeleceram depois da década de 1970 e os descendentes há muito tempo estabelecidos. As relações não são harmônicas, em virtude das "disputas" por terra e por outros bens, como a água e o trabalho remunerado. Penso que ao manipularem os recursos materiais de sobrevivência - terra, água, trabalho e elementos simbólicos - rituais religiosos, desenham uma representação baseada no critério étnico.

A referida autora também destaca uma fala de uma de suas interlocutoras, Dona Antônia Assis, que narra um acontecimento que comprova essa ideia:

*A gente não vai obedecer. A gente já era daqui, já tava aqui e eles chegaram. Não pode chegar dando ordem a nós porque são brancos e nós somos pretos. Eu disse numa reunião que tinha muita gente (...) eu disse: "olhe, eu sou dessa cor, mas não vou obedecer a um branco que chegou aqui que não tem nem a metade do meu conhecimento. Chegar dando ordem a mim e eu obedecer. Não, não obedeço nem a força. Eu tive um debate com Chico de Inácio sobre isso porque os da família dele bebem, fazem absurdo e tal. E da minha família se beber, acha que é para bater nele ou matar. Aí eu perguntei a ele por que ele não parava para dizer. Ele disse olhe: "eu estou entendendo porque a minha família é de família". Aí eu disse: "Você acha que é de família e você para ter respeito da sua família você precisa respeitar a outra família, seja ela da cor quer for. Quando você chegou aqui já encontrou nós aqui" (...) Ele acha que vale muito por causa da cor e dos bens materiais que tenha*

*mais do que a gente. Eu entendo assim.* (Dona Antônia Assis, entrevista feita por Sulina Bezerra em janeiro de 2000)<sup>19</sup>.

Os não-negros tentam construir uma hegemonia política baseada no controle do comércio, das terras e dos empregos, mas não conseguem suplantar a hegemonia cultural, que vem da ancestralidade negra, a exemplo da festa da padroeira de Bastiões, Nossa Senhora do Carmo, conforme descreve Bezerra em sua dissertação:

Convém esclarecer que há entre os descendentes negros e “os de fora” algumas tensões e conflitos envolvendo a posse da terra. Mas é importante dizer que no passado, anterior à década de 1970, os descendentes afirmam ter sido os donos exclusivos da terra e tinham como estratégia não aceitar brancos no lugar. Isso posteriormente se modifica, através da introdução de um modo de apropriação da terra, conseqüentemente, de produção material. O que era de uso comum passou a ser privado, processo desencadeado pela venda de terra tanto para fixação de moradias na vila de Bastiões como para plantação. Ainda que isso venha ocorrendo, a terra ainda está envolta de simbolismo para os descendentes, o que a torna um “território de sentido”. Os descendentes negros se sentem intimamente ligados à terra de seus antepassados, e por isso, a modificam e a transformam em espaço de vida e de existência material e social, sendo também o espaço onde ancoram sua memória e sua identidade étnica. (BEZERRA, 2002, p. 13).

Sulina Bezerra acrescenta ainda o critério étnico como parte da explicação do conflito:

Os possíveis conflitos se dão justamente entre eles, os que se estabeleceram depois da década de 1970 e os descendentes há muito tempo estabelecidos. As relações não são harmônicas, em virtude das "disputas" por terra e por outros bens, como a água e o trabalho remunerado. Penso que ao manipularem os recursos materiais de sobrevivência - terra, água, trabalho e elementos simbólicos - rituais religiosos, desenham uma representação baseada no critério étnico. (BEZERRA, 2002, p. 89).

A relação que se estabeleceu entre os *negros nativos* e os *brancos de fora* foi uma relação de alteridade, em que as *terras de preto*<sup>20</sup> foram num primeiro momento o fator gerador de conflito, na medida em que nesse contexto a terra se constituía como um:

Espaço físico e social marcado por formas de organização próprias, investido de uma história particular e ideologizada, um território. Como território, a terra torna-se um ente vivo que reage ante a conduta humana e, investe-se de um universo

---

<sup>19</sup> BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastiões: Memória e Território.** (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza: 2002, p. 90.

<sup>20</sup> “Tal denominação compreende aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante a prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-las e sem delas se apoderarem individualmente” (ALMEIDA, 2006: 113).

simbólico particular e próprio. Torna-se um “território-história, território-cultura”.<sup>21</sup> Realidade indivisa entre ela e o grupo que dela usufrui, a terra representa uma forma particular de apropriação cuja realidade se aproxima da noção de patrimônio.<sup>22</sup> Ao mesmo tempo é terra camponesa, que a sociedade inclusiva tende a incorporar como mercadoria. [...] A consequência dessa incorporação é a produção de relações sociais geradoras de desigualdade social e confronto. (GUSMÃO, 1995, p. 16).

Para Gusmão (1995), quando a terra é o foco da dinâmica das relações sociais e políticas entre grupos sociais antagônicos, geralmente ela se apresenta por um lado como *terra de preto* (ou seja, como terra etnicizada) e por outro como mercadoria. De acordo com essa autora:

A terra enquanto território e enquanto mercadoria, constitui-se como realidade construída e, como tal, engendra universos próprios, dependentes dos grupos em presença. A partir da natureza do enfrentamento entre eles e das reações que elaboram, determinam-se suas diferenças. O contexto, portanto, é de confronto e o confronto coloca em jogo as bases em que se funda a reprodução social do grupo étnico e camponês. A relação entre grupos sociais diversos e, quase sempre antagônicos, no âmbito do sistema global, revela uma dinâmica cultural não homogênea. Isso mostra que o capitalismo não dá conta da diversidade social, étnica e racial existente no interior da proposta homogeneizadora. O fato, visível na questão indígena, é também comum ao segmento negro, apesar das diferenças históricas entre eles. (GUSMÃO, 1995, p. 17).

No campo da Antropologia há uma diferenciação entre os conceitos de territorialidade e territorialização. Como já foi demonstrado anteriormente a territorialidade é o processo histórico de construção social e política de um determinado território, enquanto a territorialização implica numa ação ou intervenção do Estado-nação para definir ou demarcar os limites geográficos de um determinado grupo étnico ou as fronteiras da própria nação. Segundo Oliveira (1999, p. 21):

A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial — trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) —, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político — constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) — que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica.

<sup>21</sup> BATALHA, Guilherme B. México Profundo, uma civilização negada. México, CIESAS/SEP, Foro 2000, 1987, p. 64/65.

<sup>22</sup> MEILLASSOUX, Claude. Mulheres, celeiros e capitais. Crítica e sociedade 7. Porto, Afrontamento, 1997, p. 66/67.

### 2.3 Territorialidade quilombola de Bastiões, uma possibilidade negada

Pretendo fazer agora uma abordagem sobre a categoria territorialidade quilombola, a partir de um recorte do conceito de territorialidade, aplicando esse conceito ao contexto das terras ocupadas tradicionalmente pelas famílias negras que formam as comunidades remanescentes de quilombos. O objetivo desta reflexão é analisar o processo de construção social da territorialidade quilombola no contexto da comunidade de Bastiões e, posteriormente, a abdicação dessa ideia pelos mesmos sujeitos em função de uma série de fatores que serão examinados neste trabalho.

Segundo Barros (2007), para comunidades tradicionais, como as indígenas e quilombolas, a terra possui um significado completamente diferente daquele que tem para a cultura ocidental dominante. Não se trata apenas de se ter uma área individual de terras para moradia ou cultivo, que pode ser trocada ou vendida pelo indivíduo sem maiores traumas. Na realidade, a terra nesse tipo de comunidade representa um bem de uso comum, apropriado por famílias extensas e parentelas, além de ser um elo que mantém a união do grupo e que permite a sua continuidade no tempo através de sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar de vida da comunidade étnica. Foi esse o *modus operandi* que predominou no caso de Bastiões, desde a origem da comunidade – no início do Século XIX - até a década de 1970, quando os *brancos de fora* passaram a privatizar e a dominar as terras de ocupação tradicional das famílias negras, tirando delas as características de terras de uso comum e transformando-as em terras mercantilizáveis e privadas.

O território tem uma dimensão sociocultural. É um espaço geográfico de um determinado grupo étnico, que tem uma organização social específica e que faz uso de seus recursos naturais de acordo com suas regras de convivência coletiva e com seus valores e tradições culturais. Todo território é constituído historicamente, é fruto de um processo histórico de construção de uma identidade social coletiva. De acordo com Almeida (2007), um território quilombola é um espaço geográfico e social ocupado e vivenciado por uma comunidade negra, com laços de parentesco, origem comum e fortes vínculos com o lugar, como observa o autor:

...com amplas significações para a existência e a sustentabilidade de um grupo de parentes próximos e distantes, que se reconhecem como um todo por terem vivido ali por várias gerações e por terem feito deste espaço um lugar, com um nome, com uma forte referência no imaginário do grupo, compondo as noções de pertencimento e de auto-adscrição. Trata-se, portanto, de um espaço conquistado pela permanência, pela convivência e que vem sendo identificado por todos como seu, ou seja, pelos de dentro e também pelos de fora, de tal modo que o próprio sujeito só se reconhece

através da projeção desse espaço – lugar marcado e demarcado, domesticado pela nomeação e pelo amplo reconhecimento – ganha a importância de uma tradição ao servir de suporte para a existência de um grupo de pessoas aparentadas pela afinidade e consanguinidade ou até mesmo por afiliação cosmológica (ALMEIDA, 2007, p. 5).

Enquanto buscam o reconhecimento de sua identidade negra, as comunidades quilombolas constroem socialmente seus territórios de ocupação tradicional, a partir de sua memória social e de sua identidade, buscando identificar e enfatizar aspectos históricos que ressaltem sua especificidade enquanto grupo (FERREIRA, 2008). Desta forma, a construção da territorialidade de um grupo étnico não pode ser compreendida fora do seu contexto político, relacionado a um processo de territorialização (OLIVEIRA, 1993). É no processo de territorialização que se dá a tentativa de garantir o reconhecimento do território étnico pelo Estado-nação. De acordo com Ferreira (2008), é possível constatar nesse processo que:

A população toma como estratégia política o fato de se representar como uma comunidade etnicamente diferenciada dentro do Estado-nação e um conjunto de indivíduos inseridos em um grupo geograficamente delimitado e legitimado por uma ancestralidade encontrada na memória social, em busca por direitos étnicos renegados no passado. A construção dessa territorialização se dá, portanto, nessas diversas formas de organização e reorganização socioculturais dos membros desse grupo, tomando-as enquanto mecanismos políticos de luta pelo território. (FERREIRA, 2008, p. 121)

As famílias negras da comunidade de Bastiões tentaram viabilizar essa alternativa política de buscar o reconhecimento oficial do Estado-nação para sua condição de grupo étnico e para a construção de sua territorialidade e de seu território étnico, mas foram vencidas pelas circunstâncias sociais e políticas do momento histórico em que estava ocorrendo seu processo de territorialização quilombola, que seria a garantia do território étnico pelo Estado-nação. A correlação de forças políticas foi desfavorável à autoafirmação identitária, bem como à demanda territorial ancestral.

Para Almeida (2006), as territorialidades específicas são decorrentes de processos de territorialização, que se delimitam na medida da correlação de forças políticas presentes e atuantes num determinado contexto social contrastivo e conflitivo. Para este autor, tanto a Constituição Federal de 1988 como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) visaram em suas formulações sobre grupos e territórios étnicos contemplar as mais diversas situações sociais, desde as ocupações de terras oriundas de antiga colonização como as áreas de ocupações mais recentes. Ao situarem no tempo presente o significado de terras tradicionalmente ocupadas, as libertaram da condição de imemorialidade e da relação

com a origem e com o passado. É no processo de territorialização que se dá a busca pela garantia do território. Esse é um processo mais amplo, conforme demonstra Leite (2000):

A terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive, não têm com ela uma dependência exclusiva. Tanto é assim que temos hoje inúmeros exemplos de grupos que perderam a terra e insistem em manter-se como grupo, como o caso do Paiol de Telha, no Paraná. Trata-se, portanto, de um direito remetido à organização social, diretamente relacionado à herança, baseada no parentesco; à história, baseada na reciprocidade e na memória coletiva; e ao fenótipo, como um princípio gerador de identificação, onde o casamento preferencial atua como um valor operativo no interior do grupo (LEITE, 2000, p. 344-345).

Ainda de acordo com Almeida (2006), é o fator identitário que leva as pessoas a se agruparem em torno de uma mesma unidade coletiva e em torno de valores e objetivos comuns, que as fazem declarar seu pertencimento a um grupo e a um território específicos, que as levam a apresentarem demandas comuns ao Estado, reivindicando o reconhecimento oficial de seu direito às “terras tradicionalmente ocupadas” por seus membros.

No ato das disposições constitucionais transitórias foi instituída, inclusive, consoante o Art. 68, nova modalidade de apropriação formal das terras para povos como os quilombolas baseada no direito à **propriedade definitiva** e não mais disciplinada pela **tutela**, como soa acontecer com os povos indígenas. Estes processos de rupturas e de conquistas, que levaram alguns juristas a falar em “Estado Pluriétnico” ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma política étnica e nem tampouco em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica. Mesmo levando em conta que o poder é efetivamente expresso sob uma forma jurídica ou que a linguagem do poder é o direito, há enormes dificuldades de implementação de disposições legais desta ordem, sobretudo em sociedades autoritárias e de fundamentos coloniais e escravistas, como no caso brasileiro. (ALMEIDA, 2006, p. 26-27 – grifos do autor).

Silva (2006), por sua vez, faz uma análise de como se deu o processo histórico de ocupação e apropriação do território brasileiro, em detrimento dos direitos das populações negras e indígenas. Segundo esse autor, a ocupação do território brasileiro pelas oligarquias rurais brancas foi fruto de um processo que começou no período colonial de nossa história e perdura até os dias atuais. O modelo de ocupação e domínio territorial implementado em nosso país pela Coroa Portuguesa foi o de concentração das terras nas mãos de poucos, através do regime de sesmarias.

Esse modelo de ocupação e distribuição das terras reproduziu uma ideologia de superioridade e estratificação étnica que era representada pela oposição entre colonos

portugueses (cristãos, civilizados) versus índios e negros (pagãos, selvagens, primitivos ou bárbaros). A superioridade do colonizador português em relação aos índios e aos negros era considerada indiscutível. Para os colonos portugueses e seus descendentes, as outras etnias (índios e negros) não só eram consideradas inferiores como sujeitas naturalmente à escravidão e à expropriação.

Segundo Silva (2006), a dominação dos brancos e a subordinação dos não-brancos reproduzia não somente a lógica da expansão colonial, mas se refletia também na lógica da produção de um espaço social branco pelo país e da negação da possibilidade efetiva de constituição de um espaço social indígena ou negro. Na medida em que as etnias consideradas inferiores estavam virtualmente sob domínio dos brancos colonizadores, também o território e o espaço social desses outros inferiorizados, eram considerados virtualmente dependentes da etnia hegemônica, ou seja, eram embranquecidos, etnicizados. A consequência dessa etnização branqueadora do território brasileiro foi a fragmentação da identidade original dos índios e dos negros e a impossibilidade de sua territorialização, ou seja, de seu reconhecimento territorial pelo Estado. Na realidade, o que se operava com esse sistema e com essa ideologia era a total impossibilidade desses grupos se constituírem em sociedades autônomas ou de se autodeterminarem.

As relações interétnicas estabelecidas entre brancos e não brancos levavam a uma pretensa desetnicização (brancos genéricos de um lado, índios e negros genéricos de outro). Ao tentar impedir a percepção e a construção social da diferença contrastiva e distintiva entre brancos e não brancos, a ideologia vigente transformava aquilo que era discrepância em complementaridade. Nesse contexto até era possível a um negro ou índio como indivíduo ter uma apropriação pura e simples de uma pequena faixa de terras, mas jamais se poderia conceder a territorialização a um coletivo étnico tido como inferior. Há registros históricos de mulatos ou pardos livres à frente de uma pequena posse ou gleba de terra. Um dos fatores explicativos desse tipo de concessão era a condição de liberdade e a descaracterização completa de uma apropriação coletiva da terra, etnicamente matizada (SILVA, 2006).

A Lei de Terras de 1850 perdurou através de outros mecanismos, a lógica perversa e excludente que predominou no regime colonial. A terra foi transformada em mercadoria e o acesso a ela, a partir de então, só era possível através da compra e venda. No caso das terras devolutas até se permitia uma apropriação pelo apossamento puro e simples, com o compromisso de posterior resgate, ou elas eram incorporadas automaticamente ao patrimônio da União. A esse respeito, Silva (2006) afirma que:

A ideia genérica subjacente à Lei de Terras era de que a todos (os livres) era permitido o acesso à terra, desde que tal apropriação se desse a partir dos critérios definidos pela lógica igualitária do mercado. Todavia, para além da desigualdade óbvia entre brancos e negros, no que tange à capacidade de geração e posse de recursos para a compra de terras - legado da escravidão -, a prática social, a estrutura e as formas de domínio político e jurídico da sociedade branca ainda tornavam praticamente inviável à população negra a luta coletiva pela terra. Basta dizer que a escravidão, como instituição social e jurídica, subsistiria ainda por quase quatro décadas à Lei de Terras (SILVA, 2006, p. 39).

Essa dificuldade de acesso à terra por parte da população negra só veio a se modificar com a Constituição Brasileira de 1988, que incluiu em seu texto um importante artigo sobre a questão do reconhecimento e titulação das terras quilombolas. Trata-se do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que diz em seu texto: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Esse dispositivo constitucional introduziu uma inovação na legislação brasileira que foi a de reconhecer a existência de uma pendência fundiária relacionada à trajetória das comunidades negras que se formaram ao longo da história do Brasil e que tem algum tipo de vínculo com as antigas comunidades de quilombos, espalhadas por todo o país.

Esses grupos mantiveram ao longo de suas trajetórias históricas modos de vida tradicionais, que reproduziam e cultivavam antigos costumes, práticas, crenças e outros elementos da cultura negra africana e afrobrasileira. Não eram donos das terras, mas se sentiam senhores dos lugares onde moravam ou onde se escondiam, na medida em que muitas dessas comunidades viviam isoladas em lugares de difícil acesso.

O principal argumento de legitimação da identidade étnica quilombola é a existência de um território, conquistado no passado e perpetuado ao longo do tempo pelas sucessivas gerações de famílias, ligadas pela consanguinidade e pela manutenção de seus hábitos nos mesmos locais que seus antepassados. Por isso, a fim de fornecer as bases de uma concepção precisa sobre quem são os remanescentes de quilombos, cumpre compreender o que eles significam nos termos de uma territorialidade própria e quais são os possíveis desdobramentos jurídicos do reconhecimento dessa territorialidade. (ROCHA, 2005, s/p).

Todas as características descritas por Rocha (2005) estão presentes no contexto histórico e cultural das famílias negras de Bastiões. Apesar disso, não foi possível a essas famílias garantirem a continuidade de seu território étnico e de uso comum, em virtude da influência do sistema capitalista dominante em seu meio e da pressão imobiliária pela qual passaram, após a morte de seu grande líder ancestral Raimundo Assis, que detinha o poder de representação do grupo negro nativo e o controle do território em benefício de todo o grupo

étnico. Para isso, estabeleceu regras que restringiam a venda das terras para pessoas de fora do grupo, o que veio a ocorrer somente após sua morte, em 1974, por deliberação de seus descendentes e herdeiros. Essa mudança de paradigma na forma de uso das terras da comunidade de Bastiões contribuiu para a desterritorialização do grupo de descendentes negros.

De acordo com Paul Little (2002), desde a década de 1980 houve um incremento da ideologia neoliberal no Brasil, o que levou à inserção na economia mundial de grupos sociais antes excluídos dela. Isso teria agravado as pressões sobre os territórios dos povos e das comunidades tradicionais, dificultando o acesso e a utilização dos seus recursos naturais. Diante dessas novas pressões, os grupos tradicionais viram-se obrigados a pensar e a desenvolver novas estratégias políticas para defender suas áreas territoriais. Isso, segundo o autor, teria desencadeado uma verdadeira onda de territorializações em todo o país. O foco dessa onda foi o de pressionar o Estado brasileiro a reconhecer em seu marco legal a existência das mais diversas formas de ocupação territorial - incluindo os regimes de posse coletiva. Essa pressão política feita pelos grupos tradicionais criou uma agenda política, que favoreceu a luta pelo reconhecimento das novas categorias territoriais. Um dos principais resultados dessa onda foi a criação e consolidação de categorias fundiárias do Estado.

Por causa da grande diversidade de formas territoriais desses povos, houve a necessidade de ajustar as categorias as realidades empíricas e históricas do campo, em vez de enquadrá-las nas normas existentes da lei brasileira. A consolidação dessas categorias fundiárias só foi possível com o surgimento dos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980, e o apoio que esses movimentos receberam de diferentes Organizações Não Governamentais (ONGs). Paralelamente, o fim da ditadura militar em 1985 e a instalação de governos civis também abriram novos espaços de atuação política para os povos tradicionais. A Constituinte de 1987-1988, fruto de uma década de mobilizações, debates e *lobbying*, representa um marco importante nesse período, na medida em que aglutinou muitos dos movimentos sociais e ONGs para a incorporação de novos direitos e de questões sociais e ambientais na nova Constituição. Com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, distintas modalidades territoriais foram fortalecidas ou formalizadas. São os casos das terras indígenas e dos remanescentes das comunidades de quilombos (LITTLE, 2002, p. 268)

A partir da década de 1980 surgiu um forte movimento social ancorado na ideia de consciência negra, decorrente de uma conjuntura política favorável. Os quilombos contemporâneos começaram a ganhar visibilidade e a atrair a atenção dos pesquisadores, principalmente dos antropólogos. Surgiram em várias partes do Brasil inúmeras associações voltadas à luta pela afirmação dos direitos étnico-raciais. Também passaram a ser realizados diversos eventos regionais voltados à discussão dessa temática, a exemplo do I Encontro de Raízes Negras no Pará (1988). Na sequência surgiram eventos de caráter nacional, a exemplo

do II Seminário Nacional sobre Sítios Históricos e Monumentos Negros em Goiás (1992) e o I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (1994). Esse processo político teve seu ápice em 1995 com as comemorações em todo o país dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares. Segundo Little (2002, p. 270):

Em meio a esse processo, a categoria de “remanescentes das comunidades dos quilombos” ganhou reconhecimento formal por parte do Estado na Constituição de 1988. Apesar disto, a regulamentação dessa modalidade territorial demorou sete anos e só em 1995 a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale de Trombetas (PA), foi o primeiro remanescente de quilombo a ser reconhecido pelo Estado sob a figura jurídica da nova Constituição. Nos sete anos seguintes, 29 desses territórios conseguiram reconhecimento formal, dezoito do governo federal e onze de órgãos estaduais. A partir da implementação dessa categoria legal, as lutas das distintas comunidades negras foram redirecionadas na tentativa de serem reconhecidas nessa categoria e, no processo, a noção de comunidades de remanescentes de quilombo começou a se ampliar e a incorporar um conjunto de outros fatores. Em outro processo de antogênese [sic], diretamente vinculado a essa nova onda de territorialização, o número de comunidades remanescentes de quilombos aumenta aceleradamente, chegando a considerar a existência de entre setecentos e novecentos no país.

As lideranças negras de Bastiões participaram de alguma forma desse processo de mobilização política dos movimentos sociais a que se refere Paul Little (2002), o que fortaleceu não só a consciência negra das lideranças locais, mas também sua luta pela conquista do reconhecimento oficial de um território étnico em Bastiões. No capítulo três desta dissertação apresento de forma mais detalhada como se deu a participação dessas lideranças em eventos estaduais e regionais dos movimentos negro e quilombola, nas quais se discutia a temática étnico-racial e as questões de interesse dos grupos negros e quilombolas do Ceará e da Região Nordeste em geral.

## CAPÍTULO 3

### **REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS: UMA POLÍTICA PÚBLICA MÁ SUCEDIDA NO CASO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES**

Procuró neste capítulo desenvolver uma reflexão sobre a noção de políticas públicas no campo da antropologia brasileira, fazendo uma revisão da literatura referente a este conceito. Meu propósito com esta análise diz respeito à apropriação do conhecimento dessa categoria analítica para poder abordar de forma crítica, a partir de pressupostos teóricos, a tentativa de implementação de uma política pública específica – a política de regularização fundiária de territórios quilombolas – no contexto social da comunidade de Bastiões, onde se situa o objeto de estudo desta pesquisa.

Busco também responder ao problema desta pesquisa, demonstrando como se deu o processo de renúncia da comunidade de Bastiões a direitos étnicos e territoriais a que teria acesso, com base no Artigo 68 do ADCT da CF-88. Para isso, elenco os fatores e os agentes sociais e políticos que contribuíram para o desfecho negativo do processo de regularização fundiária das terras de Bastiões como território quilombola. Analiso ainda neste capítulo o papel do MPF em judicializar a questão fundiária de Bastiões, visando obrigar o INCRA a implementar a política pública de regularização fundiária de territórios quilombolas nesta comunidade, à revelia do interesse da coletividade, e sem levar em conta a dinâmica social, o conflito étnico-racial e a renúncia da comunidade ao processo de reconhecimento estatal de sua identidade e de sua territorialidade.

#### **3.1 Políticas Públicas no contexto da comunidade de Bastiões**

A partir da redemocratização do Brasil, após o regime militar instaurado em 1964, surgiram inúmeros estudos acadêmicos sobre as políticas públicas enquanto ações do Estado. Embora constituindo-se, inicialmente, como uma área da Ciência Política, as políticas públicas passaram, posteriormente, a ser discutidas também por outras áreas das Ciências Sociais, dentre elas a Antropologia. Spiess (2016, p. 188) observa que:

Se durante muito tempo a antropologia esteve relativamente distante de uma abordagem do Estado e de suas ações, atualmente, diante da propagação de políticas públicas, muitos antropólogos vêm desenvolvendo trabalhos que consigam abordar tanto a formulação, implantação, avaliação e impactos das políticas governamentais. Além disso, de outra forma, passou-se a colocar o próprio Estado como objeto de

discussão antropológica, possibilitando compreender as políticas públicas não apenas como o resultado de um processo racional e burocrático, mas também, principalmente, como um campo de relações e de interesses.

Para Jobert e Müller (1987) as políticas públicas refletem o “Estado em ação” e para Arretche (2003, p. 8) a pesquisa sobre esse tema “tem como objeto específico o estudo de programas governamentais, particularmente suas condições de emergência, seus mecanismos de operação e seus prováveis impactos sobre a ordem social e econômica”. Numa abordagem clássica e instrumental:

[...] uma *política pública* consiste, pois, na identificação de um problema, na formulação de um argumento racional, ou em um conjunto de respostas científicas para o “problema”, que acaba sempre sendo traduzido em última instância como aquele de natureza essencialmente econômica. A partir desta visão, para ser implementada, uma *política pública* necessita não apenas de um *saber específico* (com seus modelos e aparatos metodológicos e teóricos próprios), mas também de *profissionais específicos* (SOUZA LIMA; CASTRO, 2015, p. 21 – grifos dos autores).

Para Meny e Thoenig (1989), é papel do Estado dar respostas às demandas dos grupos sociais. Isso norteia a visão e as escolhas feitas pelos governantes. Trata-se de ações planejadas e focadas na solução de determinados problemas sociais. À frente dessas ações encontram-se “os técnicos e os especialistas da gestão pública, capazes de eleger ainda outros especialistas para desenvolver propostas específicas” (SOUZA LIMA e CASTRO, 2015, p. 22). Na Ciência Política se define política pública como sendo:

“[...] o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, ‘colocar o governo em ação’ e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real” (SOUZA, 2006, p. 26).

No contexto dessa abordagem teórica sobre as políticas públicas pode-se inserir o caso de Bastiões, em que o Estado-nação, através de sua agência fundiária, o INCRA, tentou implementar nessa comunidade a política pública de regularização de territórios quilombolas, atendendo a uma demanda da própria comunidade ou, para ser mais preciso, a uma demanda da associação quilombola da comunidade de Bastiões, existente à época. A implementação dessa política visava assegurar à comunidade os direitos étnicos e territoriais previstas na Constituição Federal de 1988, especialmente os descritos no Art. 215, § 1º, Art. 216, § 5º e Art. 68 do ADCT. Entretanto, uma série de contratemplos e fatores intervenientes contribuíram

para que a implementação dessa política pública fosse má sucedida no caso específico dessa comunidade, o que tentarei descrever e analisar ao longo deste capítulo.

Estudar políticas públicas era tido antes como algo indevido para o campo da antropologia, uma vez que esta ciência costumeiramente se voltava ao estudo das minorias e grupos sociais periféricos. Acreditava-se também que a Antropologia não deveria estudar o Estado, cabendo esse estudo às outras áreas das Ciências Sociais, enquanto cabia à primeira apenas buscar compreender o funcionamento das sociedades não ocidentais, rotuladas como sociedades sem Estado. Por essa razão prevaleceu durante muito tempo a ideia de que não caberia à Antropologia:

etnografar de maneira sistemática os impactos e a eficácia das ações da administração pública sobre os segmentos sociais que incidiam, ou de tomar ela própria, a administração pública - ou como alguns preferem chamar, o Estado enquanto objeto de sua investigação (SOUZA LIMA e CASTRO, 2008, p. 353).

Nos últimos anos, porém, “não apenas os impactos dos programas estatais passam a ser problematizados, mas o próprio Estado é tomado como objeto de investigação pela antropologia” (SPIESS, 2016, p. 173). Passou-se a se refletir e a se analisar criticamente no campo da antropologia sobre as ações do Estado que impactam na vida das comunidades ou grupos sociais vulneráveis ou diferenciados. Essa análise, de natureza teórica e metodológica, buscou problematizar não somente a formulação das políticas públicas, mas também sua implementação e os impactos gerados sobre os grupos atingidos por elas.

Spiess (2016) considera que a implementação dos programas sociais do Governo, que visam a aplicação das políticas públicas, nem sempre se dá de forma neutra, racional e bem-sucedida, muitas vezes esses programas apresentam problemas durante sua aplicação e geram impactos negativos, como aconteceu no caso de Bastiões. Nesse sentido, Spiess (2016, p. 173) afirma o seguinte:

A fim de superar esses problemas presentes nos estudos de políticas públicas, Sousa (2003: 17) aponta a necessidade de considerar os processos de formulação e implantação de políticas públicas eivados de caracteres políticos e não somente racionais e lineares. Em última instância, é preciso fazer uma análise de baixo para cima, a fim de identificar e problematizar o papel dos implementadores, bem como analisar a natureza dos problemas que as políticas públicas buscam resolver e identificar as redes de relação que essas políticas criam entre os atores sociais envolvidos.

Reis (2003) defende a tese de que é preciso analisar as políticas públicas como práticas políticas eivadas de interesses, valores e normas. Por isso, é preciso considerar não

só a análise institucional, mas também a forma de agir dos agentes do Estado que estão envolvidos tanto com a formulação como com a implantação e avaliação das políticas públicas. Para Reis (2013, p. 13), “é nesta articulação e comparação entre o individual e o institucional que consiste o desafio tanto teórico quanto metodológico para a formulação de uma agenda de pesquisa” em políticas públicas.

Pude constatar, por meio do presente estudo, que a forma de agir dos agentes do Estado foi inadequada e desprovida de fundamento teórico, no caso da tentativa de implementação da política de regularização fundiária do território de Bastiões. Os agentes do Estado atuaram nesse contexto sem o suporte do conhecimento antropológico, o que é imprescindível para esse tipo de trabalho, além de ser previsto pela legislação pertinente. Na época, o INCRA no Estado do Ceará não dispunha de antropólogos em seu quadro de pessoal. Assim, os trabalhos técnicos de regularização de territórios quilombolas eram iniciados por pessoas leigas ou por profissionais de outras áreas acadêmicas, a exemplo de agrônomos, geógrafos e economistas, como aconteceu no caso de Bastiões.

De acordo com Souza Lima e Castro (2015), a aproximação da Antropologia com a área temática das políticas públicas, a partir dos anos 1980, deveu-se a uma série de fatores:

Mudanças expressivas instalaram-se no período de meados dos anos 80 a inícios dos anos 90, abrindo muitas portas novas de entrada e saída na disciplina. Para nos referirmos impressionisticamente ao período, e focando no tema “políticas públicas”, podemos dizer que alguns elementos tiveram importância decisiva: a disseminação das obras de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu no contexto anglo-saxão, com a reflexão acerca do poder em sua positividade capilar para além dos modelos repressivo-coercitivos de análise dos fenômenos políticos, no caso do primeiro, e das lutas por classificações e do “poder simbólico”, no caso do segundo. Outras referências, ainda, foram fundamentais, dentre elas a presença de Clifford Geertz no cenário da antropologia e a chamada “virada pós-moderna”, bem como a conexão com os chamados “estudos culturais” (SOUZA LIMA & CASTRO, 2015, p. 30).

Teixeira e Souza Lima (2010) fazem uma revisão da literatura sobre a Antropologia das políticas públicas que já se produziu no Brasil, onde reconhecem que há uma dispersão desses estudos. Apesar disso, defendem a importância de se fazer novas pesquisas etnográficas acerca desse tema no campo da Antropologia, mas sempre em diálogo com as outras Ciências Sociais.

### 3.2 Política pública de regularização de territórios quilombolas

Essa política pública foi instituída no Estado brasileiro a partir da aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que diz em seu texto: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”. Essa inovação em nosso arcabouço jurídico trouxe à tona uma problemática social que estava adormecida e na invisibilidade, além de resgatar uma dívida histórica da sociedade brasileira com os agrupamentos negros que se consideram remanescentes de antigos quilombos. Isso foi possível graças às pressões dos movimentos sociais da época da Constituinte, especialmente do movimento negro.

Muitos desses agrupamentos negros tradicionais – agora reconhecidos pelos constituintes como remanescentes de quilombos – mantiveram ao longo do tempo seus modos de vida tradicionais, mantendo costumes, práticas culturais e crenças próprias da cultura negra, como é o caso de Bastiões. Em geral não eram proprietários formais das terras que ocupavam de forma coletiva, mas eram posseiros seculares dos territórios onde viviam há décadas ou há séculos, lugares muitas vezes de difícil acesso, que não despertavam no passado interesse da especulação imobiliária nem da exploração capitalista. Neste sentido, Silva (2006, p. 31-32) faz a seguinte reflexão:

Contudo, quando essas comunidades começaram a ser alcançadas pela chamada “civilização” – isto é, quando lá chegaram estradas, meios de transporte, empresas, órgãos governamentais etc. -, as terras dos negros, valorizadas, passaram a ser alvo de cobiça por parte de vários setores sociais. Entre esses, destacaram-se os grileiros, falsos proprietários que, à custa de ações armadas, tentaram (e muitas vezes conseguiram) expulsar os antigos habitantes, destruindo-lhes os meios de vida e a cultura. Essa situação desesperadora principiou a apresentar perspectivas de mudança a partir de 1988/89, quando, com base no Artigo 68 da Constituição, vários grupos rurais negros, começando pelos do norte do país, deram início aos procedimentos para obter os títulos legais das terras que ocupavam e, assim, ficar a salvo da ação de grileiros e congêneres, defendendo suas terras e sua cultura. Para tanto, as comunidades precisam provar, entre outras coisas, que seus habitantes são descendentes de antigos quilombolas estabelecidos na região.

De acordo com Silva (2012), foi a partir da década de 1980 que surgiu a mobilização política favorável à formulação e a institucionalização da política de regularização de quilombos, o que seria assegurado a partir da inclusão de um dispositivo legal na Constituição Federal de 1988, ano em que se comemorava o Centenário da Abolição da Escravatura. Nas duas décadas seguintes aconteceram grandes eventos voltados à discussão da temática étnico-

racial, a exemplo da Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida (1995) e a Conferência de Durban contra o Racismo (2001).

Voltando à década de 1980, Silva (2012) aponta que o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) passou a desenvolver pesquisas sobre as comunidades negras rurais, cujas áreas são conhecidas como *terras de pretos*. Esse centro também realizou em 1986 o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, visando discutir a articulação política a ser feita em torno do reconhecimento dos direitos territoriais na Constituinte de 1988. O tema do encontro foi “O Negro e a Constituição Brasileira”. Foi desse encontro que surgiram as propostas que embasaram a formulação do Artigo 68 do ADCT da CF-88.

Em 1994 foi criada no Estado do Maranhão a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ), que passou a protagonizar a luta pelo reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas naquele Estado. Em 2000 essa entidade promoveu o I e o II Encontro das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão (veja que já se acrescenta o adjetivo quilombola ao nome do evento). Como desdobramento desse processo de mobilização surge em 1995, durante o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Brasília, a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas, que passa a ser a interlocutora do movimento quilombola nacional junto ao Governo Federal em Brasília. Em 1996, durante um Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Bom Jesus da Lapa, no Estado da Bahia, a Comissão Provisória mudou de nome e passou a se chamar Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

A primeira conquista da CONAQ no Governo Lula foi a revogação do Decreto 3.912/2001, editado pelo Governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), que representava um entrave para a luta quilombola pela conquista de seus territórios de ocupação tradicional. Primeiro, porque exigia que fosse comprovada a ocupação ininterrupta do território pleiteado por um período de 100 anos, isto é, que se provasse que as famílias sempre estiveram no mesmo espaço territorial desde 1888 até 1988, quando foi promulgada a nova Constituição Brasileira. A outra razão do entrave era que delegava à Fundação Cultural Palmares (FCP) a atribuição pelos trâmites técnicos e administrativos de reconhecimento étnico, demarcação e titulação dos futuros territórios quilombolas.

A segunda conquista da CONAQ, junto ao Governo Lula, foi a do reconhecimento dos quilombos como parte da estrutura fundiária do país, com a valorização da história, da luta política e da cultura negra como patrimônio brasileiro. Isso foi muito importante porque não

bastava o autorreconhecimento das próprias comunidades, era necessário o reconhecimento público, como afirma Silva (2012, p. 184): “A identidade surge como uma construção social, dialógica, e que, portanto, requer um reconhecimento público, uma confirmação do outro”.

A esse respeito, Veras e Brito (2012, p. 121) observam o seguinte aspecto:

A emergência étnica tem uma relação direta com a política estatal, pois as políticas públicas são fomentadas por necessidades. Os grupos não surgem necessariamente com as políticas, mas são restituídos em seus territórios tradicionais, onde podem reorganizar suas coletividades com a ajuda do Estado. Ter esse olhar para os grupos étnicos contribui na ação em prol do pagamento de uma dívida que a sociedade nacional tem com esses povos que foram obrigados a deixar para trás suas histórias e raízes e se submeter a diferentes formas de relações e governo.

Em 2003 o Governo Lula, visando atender as demandas do movimento negro e quilombola, cria a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) com o objetivo de promover a igualdade e a proteção de grupos raciais e étnicos afetados pela discriminação e demais formas de intolerância, com ênfase na população negra. A essa Secretaria foi dada a atribuição, entre outras, de criar e implementar o Programa Brasil Quilombola (PBQ), o qual foi instituído em 2004. O PBQ surgiu como desdobramento de dois processos políticos precedentes: o programa governamental Brasil sem Racismo, de 2002, e o Relatório de Transição entre os governos FHC e Lula, de 2003.

O PBQ passou a ser o carro chefe da SEPPIR na formulação da política pública de reconhecimento e efetivação dos direitos da população negra e quilombola do país. Ele foi concebido como um programa transversal e descentralizado de gestão pública e suas propostas de ação foram incorporadas ao Plano Plurianual do Orçamento da União, perpassando por todos os ministérios do governo. Apesar disso, foram constatadas algumas limitações em sua execução, como a “insuficiência de pessoal e de recursos financeiros, além da instabilidade política de sua gestão” (SILVA, 2012, p. 191).

Para Veras e Brito (2012), há uma relação direta entre a assunção de identidades políticas de natureza étnica e as possibilidades de reconhecimento pela política estatal. Montero (2012) afirma que a assunção de uma identidade étnica é resultado de um processo político de luta por reconhecimento de direitos anteriormente negligenciados:

Diversos estudos sublinham o fato de que a questão da autoidentificação étnica é sempre o resultado de uma luta política por direitos, e a definição dos pré-requisitos que darão razoabilidade aos pleitos (provas históricas, por exemplo, da escravidão e fuga no Século XIX, registros de continuidade na ocupação de determinado território etc.) se constrói na linguagem do direito e na lógica de sua argumentação. Essa “juridificação” do processo de produção de identidades - dinâmica discursiva que se apropria da gramática do campo do direito para produzir a legalização dos

grupos étnicos - retira, evidentemente, o fenômeno das identidades do campo da cultura (enquanto emanção do modo ser de um grupo) e o projeta no campo da política. Por essa razão, o que aos olhos do senso comum poderia parecer um escândalo moral ou uma fraude - a produção social e simbólica das identidades para finalidades políticas - é percebido pelos agentes envolvidos como um modo negociado de lançar mão das leis existentes para promover uma justiça redistributiva não mais apoiada no paradigma da desigualdade de classes. French propõe o conceito de “legalização da identidade” como modelo analítico para a compreensão desses processos nos quais as instituições legais e políticas de uma nação interagem com elementos de identidades locais, transformando-as e dando-lhes visibilidade. (MONTERO, 2012, s/p).

### 3.3 O surgimento da ideia de Quilombo em Bastiões

Pretendo neste item analisar como surgiu entre as famílias negras nativas a ideia de Bastiões se configurar enquanto um Quilombo. Busco verificar qual foi o papel dos outros agentes sociais e políticos, além das lideranças locais, tanto no processo de assunção da identidade quilombola e de demanda pelo reconhecimento de um território quilombola em Bastiões, quanto no processo de desistência dessa identidade e dessa demanda territorial.

Há nas narrativas dos moradores de Bastiões referências à interação da comunidade com agentes de pastoral, militantes negros e pesquisadores acadêmicos no processo de construção social da identidade quilombola, bem como no processo reivindicatório pelo reconhecimento e demarcação de um território quilombola. Assim como há referências também à atuação negativa dos agentes do Governo Federal (servidores do INCRA) e à interferência de agentes políticos do Município de Iracema – narrativas que serão descritas no Capítulo 3, item 3.4 – como fatores que contribuíram para a desistência e a renúncia aos direitos étnicos e territoriais, os quais a comunidade poderia acessar. O diálogo que tive com uma das principais lideranças negras de Bastiões, Dona Zélia, a respeito de como as lideranças foram se apropriando dessa ideia de Quilombo, é elucidativo:

PESQUISADOR: Quando e por que a comunidade de Bastiões resolveu assumir a identidade de comunidade remanescente de quilombo e solicitar da Fundação Palmares o registro e a certificação?

INFORMANTE: *Por quê? Eu não sei. Mas tudo foi a partir de 2003.*

PESQUISADOR: A pesquisadora Analúcia Sulina fala em sua dissertação que vocês tiveram uma participação em uns eventos quilombolas em Recife.

INFORMANTE: *Eu fui, fui duas vezes, levei Zermar uma vez. Eu fui pra Brasília, fui pra...*

PESQUISADOR: Foi aí que você conheceu toda essa discussão sobre quilombos?

INFORMANTE: *Sim, conheci.*

PESQUISADOR: Quando vocês voltaram, promoveram discussões na comunidade sobre essa questão de Bastiões se reconhecer como um “quilombo”, de reivindicar direitos?

INFORMANTE: *Eu não fiz não, Ana foi quem veio e fez. Ela fazia reuniões e explicava tudo direitinho. Se não tivesse havido aquele conflito sobre as terras [...].*

*até hoje caminhava da mesma forma, mas houve aquilo e aí as pessoas desistiram.*  
(Entrevista com Dona Zélia, em 25/06/2019).

Na continuação do diálogo, essa mesma liderança também fez referência a interação da comunidade com outros agentes sociais, que contribuíram para aprofundar e disseminar essa discussão sobre a questão étnico-racial na comunidade:

PESQUISADOR: Nesse período, quais foram as pessoas, entidades ou instituições que contribuíram com esse processo da comunidade assumir a identidade quilombola, de lutar por isso?

INFORMANTE: *Foi a Ana mesmo e a Liduina.*

PESQUISADOR: A Paróquia também apoiou?

INFORMANTE: *Sim.*

PESQUISADOR: O padre da época era o Pe. Leonardo?

INFORMANTE: *Era.*

(Entrevista com Dona Zélia, em 25/06/2019).

Como surgiu a ideia de Bastiões se configurar enquanto um Quilombo? Essa ideia foi construída socialmente pelo grupo étnico aqui estudado – ainda que depois o mesmo grupo tenha abdicado dessa ideia –, a partir da confluência de vários fatores: seu processo histórico, sua interação com outros agentes sociais (agentes de pastoral, militantes negros e pesquisadores acadêmicos), a participação de suas lideranças em eventos políticos de discussão sobre a temática étnico-racial, a construção de uma identidade política voltada à conquista dos direitos étnicos e territoriais, previstos pelo Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, dentre outros.

Quando falo do surgimento da ideia de um quilombo em Bastiões, estou falando de uma ideia que surgiu no seio das famílias negras de Bastiões por volta de 2003 e que foi tomando corpo pela confluência de vários fatores – os quais descreverei a seguir – e que acabou se transformando numa demanda étnica e numa reivindicação territorial, que foram abandonadas no ano de 2007, em decorrência de uma série de conflitos e antagonismos surgidos no seio da comunidade.

Descrevo a seguir um conjunto de fatores que reverberou no processo de construção da identidade quilombola das famílias negras de Bastiões e em suas demandas por reconhecimento étnico e por direitos territoriais. Aponto também os fatores que impactaram o processo de construção identitária e de conquista territorial de Bastiões, levando a comunidade a abdicar de sua identidade quilombola e de sua demanda territorial.

Não se deve ter como pressuposto que um grupo social seja autossuficiente e que fique restrito somente às ideias de seus membros internos. As redes de relações para além das fronteiras físicas e sociais do grupo fazem parte de sua dinâmica. O círculo de interação dos

moradores de Bastiões ampliou-se a partir da década de 1970, incluindo além de agentes de pastoral, pesquisadores acadêmicos, antropólogos, militantes do movimento negro, técnicos governamentais, gestores de políticas públicas, agentes políticos etc. Assim, é necessário indagar sobre o desdobramento dessas interações no desenrolar dos acontecimentos internos e na configuração atual de Bastiões.

### 3.4 Redes de relações

Desde a década de 1960 a Paróquia de Iracema tem desenvolvido uma forte atuação pastoral na comunidade de Bastiões, principalmente a partir de 1967, quando tomou posse como Pároco de Iracema o padre holandês Leonardo Jetten, que atuou durante 35 anos na Paróquia de Iracema e na comunidade de Bastiões. Esse padre, apesar de ser europeu e de ter, a princípio, dificuldade de entender e aceitar os rituais religiosos típicos dos negros de Bastiões, foi com o tempo se transformando num grande parceiro e aliado da comunidade em suas causas sociais e em suas lutas por reconhecimento de sua identidade negra e de seus direitos de cidadania, conforme afirmou Dona Liduína, que era uma das integrantes da equipe de agentes de pastoral da Paróquia de Iracema na época, conforme ela mesma descreve:

*Eu trabalhava com o Pe. Leonardo. [...] Mas no começo eles eram muito fechados nos rituais deles. [...] Eles tinham as festas de São Sebastião, mas eles rezavam da forma tradicional deles, o 2 de maio era tradicional deles. E essa figura era estrangeira, um holandês, que queria muito a emancipação das pessoas, mas não entendia muito bem os processos, de como as coisas deviam andar [...]. Eles tinham a religiosidade deles, por exemplo, no 2 de maio com fogos e negócio de se ajoelhar – eles se ajoelham 100 vezes e se levantam e dizem “Arrenego Satanás!” - e não sei mais o que<sup>23</sup>. Ele nunca engolia essas coisas porque no mundo dele europeu ele tinha outra formação. Era a cultura dele. [...] Embora ele fosse avançado com a questão da emancipação do leigo, a emancipação humana e a participação do leigo na igreja e, principalmente, o papel da mulher - ele era um dos que levava isso em frente na diocese - mas essa questão aí ele não entendia muito bem. [...] Qualquer coisinha diferente ele confundia como se fosse sincretismo religioso, macumba, adorar Deus e o diabo, acender uma vela pra Deus e outra pro diabo. Essas coisas que europeu não entende bem. [...] Fora isso, era uma relação muito boa, ele gostava muito dos negros e os negros gostavam muito dele. Havia uma fidelidade muito grande. [...] Eles queriam manter as tradições deles. Não sei se lhe falaram ou se você conheceu, mas lá tem um Zabumba que tem mais de 200 anos. É um tambor de couro que eles batem na época da festa. [...] Era o ritual deles. É tanto que eles faziam isso e diziam: “Padre, você celebre sua missa, mas nossa novena nós fazemos, e era em latim, ninguém sabia nem o que eles diziam. [...] Eles ainda rezam em latim, ainda tem alguns que sabem. [...] Uma coisa muito interessante, muito bonita, que se tivesse sido trabalhada de outra forma, teria sobrevivido a tradição deles (Dona Liduína, em 07/10/2015).*

<sup>23</sup> A entrevistada se refere à Festa da Santa Cruz, que é celebrada em Bastiões no dia 2 de maio e que é composta de um ritual tradicional, em que os devotos da Santa Cruz repetem por 100 vezes vários gestos descritos numa antiga oração rezada durante a festa.

Dona Liduína afirmou que o padre da época e seus agentes de pastoral sempre procuraram trabalhar com os moradores de Bastiões a questão da consciência política, por isso acredita ela que se o Padre Leonardo ainda fosse vivo e atuante na época do processo de regularização fundiária do INCRA, provavelmente o desfecho do caso poderia ter sido diferente.

Nas décadas de 1980 e 1990 alguns pesquisadores acadêmicos da Universidade Federal do Ceará (UFC) desenvolveram pesquisas sobre a presença negra em algumas comunidades rurais do Estado do Ceará, dentre elas a comunidade de Bastiões, levantando pela primeira vez a discussão sobre o quilombamento desses agrupamentos negros e tentando desconstruir a ideia difundida por outros estudiosos de que “no Ceará não tinha negros”. Dentre esses pesquisadores, destacam-se os professores universitários Alecsandro Ratts<sup>24</sup> e Eurípedes Funes<sup>25</sup>.

Segundo Dona Liduína, moradora de Iracema que em 2007 atuava em Bastiões como Agente de Pastoral, a identidade quilombola das famílias negras de Bastiões já era defendida pelo antigo grande líder do lugar, Seu Raimundo Assis, que se baseava não só na trajetória das famílias negras, mas também na abordagem acadêmica do Prof. Eurípedes Funes, historiador e pesquisador da UFC, de quem se dizia amigo:

*Sobre essa questão quilombola, eu lembro que o senhor Raimundo Assis tinha uma ligação muito forte com o historiador [...] Eurípedes Funes. Ele sempre falava nesse homem. [...] Foi ele que fez essa ligação – não sei como – com a Fundação Palmares. [...] O senhor Raimundo Assis, que era um dos velhos que já morreu [...] era um dos pilares da comunidade. Quando ele discutia com o padre, ele dizia: “Eu sou amigo do Professor Eurípedes, da Universidade!” Ele queria dizer: “Eu também quando eu falo alguma coisa, eu falo com autoridade. É que eu tenho amigos que são estudiosos, que sabem das coisas”. Pra ele, isso era uma forma de dizer: “Eu estou em pé de igualdade com o senhor”. [...] Era muito interessante isso, porque ninguém tinha dado nada para a Fundação Palmares e Bastiões já estava lá nos registros da Fundação Palmares. Supõe-se que tenha sido o Prof. Eurípedes em seus relatórios de pesquisa que tenha encaminhado isso. [...] Ana já encontrou essas pessoas se interessando pelos Bastiões lá na Universidade. Aí ela pegou a decha. [...] Ana encontrou isso lá pela universidade e achou que seria interessante ela daqui dar início a uma outra discussão, não ficar só pelos estranhos (Dona Liduína, em 12/07/2018).*

A antropóloga e pesquisadora Analúcia Sulina Bezerra também atuou na comunidade durante um longo período, primeiramente como agente de pastoral e depois como pesquisadora acadêmica, segundo narrativas das próprias lideranças quilombolas, já descritas

<sup>24</sup> RATTTS, Alecsandro. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2009.

<sup>25</sup> Eurípedes Funes é professor e pesquisador na área de história, sendo Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Ceará (UFC).

ao longo deste trabalho. Sulina Bezerra realizou pesquisas em Bastiões no período de 1996 a 2001, segundo ela própria afirma em seu artigo intitulado “Reconhecimento étnico da Comunidade de Bastiões – Ceará (Brasil): rumores e conflitos”, publicado em 2012, na Revista de Ciências Sociais da UFC. Em minha incursão técnica na comunidade de Bastiões, em 2015, entrevistei Dona Liduína, moradora de Iracema e parceira de Sulina Bezerra na época de sua atuação pastoral. Dessa entrevista destaco uma narrativa sobre as incursões acadêmicas de Sulina Bezerra em Bastiões:

*A Analúcia trabalhou sempre com a gente. Ela começou o trabalho [...] foi a partir de uma discussão na universidade, na UFC, a partir de uns estudos encontrados por ela de autoria do Prof. Eurípedes Funes. [...] Ele já tinha escrito sobre eles. A Fundação Palmares já tinha informações de Bastiões antes do trabalho de Ana. Ela foi quem encontrou pela universidade esses escritos do Prof. Eurípedes. Aí se interessou em conhecer, porque a universidade conhecia Bastiões e ela sendo daqui, inclusive, até fazendo um trabalho de pastoral lá, não conhecia. [...] Aí se interessou já na graduação pra fazer esse trabalho. [...] mas foi só até o mestrado pesquisando sobre Bastiões. (D. Liduína, em 07/10/2015).*

Sobre a interação da pesquisadora Analúcia Sulina Bezerra com a comunidade de Bastiões e sobre sua possível contribuição para a assunção da identidade quilombola pelas famílias negras do lugar, Dona Liduína afirmou o seguinte:

*Ela não quis fazer a comunidade quilombola. Ela quis que o povo se reconhecesse como negro e que, após essa identificação, passasse a reivindicar direitos que outras comunidades tinham. Daí a necessidade da organização, mas não ser uma comunidade quilombola ou remanescente de quilombo, como se dizia na época. [...] Não era isso, era uma questão de identidade, das pessoas se autoafirmarem como cidadãos que produzem, que são respeitados, que tem direitos como todos os outros. [...] E foram muitas reuniões, muitos trabalhos. [...] O que a Ana fez lá foram duas pesquisas acadêmicas. (D. Liduína, em 07/10/2015).*

Desde o final da década de 1990, a comunidade de Bastiões passou a ser visitada por militantes do movimento negro<sup>26</sup> que estimularam a discussão sobre a questão étnico-racial, despertando na comunidade o interesse em fazer um resgate de suas origens e de sua trajetória histórica, buscando reconstruir uma identidade negra dos descendentes dos ancestrais fundadores da comunidade.

A partir do início da década de 2000, esse processo se intensificou com as visitas de representantes da Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará (CEQUIRCE) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

---

<sup>26</sup> Militantes do Fórum de Entidades Negras e do Projeto de Agrupamentos Negros (PAN) visitam Bastiões em 1998, visando mobilizar suas lideranças a participarem do 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, realizado nesse mesmo ano em Quixeramobim/CE.

(CONAQ), que além de fomentarem a formação de uma consciência negra, também estimularam a comunidade a lutar pelos direitos étnicos e territoriais, previstos no Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, o que desembocaria na fundação de uma associação quilombola em 2005 e no encaminhamento da demanda por reconhecimento e demarcação territorial ao INCRA. Segundo o Sr. Renato Baiano, militante quilombola e coordenador estadual da CEQUIRCE, tanto a coordenação estadual como a coordenação nacional do movimento quilombola visitaram a comunidade de Bastiões em várias ocasiões, visando fortalecer a identidade das famílias negras e a luta pelo território quilombola:

*A coordenação estadual do movimento, a CEQUIRCE, esteve lá. Nós fomos lá conversar com a comunidade sobre o processo de identificação, sobre o resgate histórico da cultura, o resgate histórico da identidade do povo lá de Bastiões. A coordenação nacional, a CONAQ, já esteve lá também algumas vezes conversando com algumas pessoas da comunidade, buscando fortalecer a identidade do povo. (Renato Baiano, em 08/08/2019).*

### **3.5 Participação das lideranças negras em eventos quilombolas**

Outro fator que contribuiu para o fortalecimento da construção da identidade quilombola das famílias negras de Bastiões foi a participação das lideranças negras da comunidade em eventos estaduais e regionais de discussão sobre a temática étnico-racial. Segundo Ratts (2009), o reconhecimento da existência de agrupamentos negros e quilombolas no Ceará já começa no final da década de 1970 e início da década de 1980, a partir dos estudos de vários pesquisadores acadêmicos (VOGT & FRY, 1981; NUGA-UECE, 1983; RATTS, 1996; BEZERRA, 1999; RATTS, 2001).

A propósito disso, Ratts (2009, p. 102) faz o seguinte relato:

*[...] para quem é militante do movimento negro, este reconhecimento se faz há mais tempo. Em 1992, o Fórum de Entidades Negras organiza na Universidade Federal do Ceará o seminário “Negrada negada: o negro no Ceará”, no qual é lida uma lista com mais de 50 localidades de maioria negra distribuídas em todo o estado. Em setembro de 1998, o PAN – Projeto de Agrupamentos Negros realiza em Quixeramobim, com apoio do IMOPEC e da CESE, o 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, com a presença de representantes de Conceição dos Caetanos, Goiabeiras, Bastiões, Mundo Novo e de outras localidades.*

Bezerra (2002), por sua vez, nos informa sobre a participação das lideranças negras de Bastiões no Encontro “Vozes Quilombolas”, ocorrido em Recife no ano de 2003. Também encontrei entre uns manuscritos de Dona Zermar, moradora antiga de Bastiões, cujas cópias

me foram doadas, a informação sobre sua própria participação e sobre a participação de outras lideranças negras da comunidade de Bastiões no Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas, realizado nos dias 6, 7 e 8 de abril de 2005, em Caucaia/CE. Esse tipo de encontro é realizado anualmente pela CEQUIRCE, com a participação de representantes das comunidades remanescentes de quilombo de todo o Estado do Ceará. As lideranças da comunidade de Bastiões participaram de várias edições desse evento quilombola.

Essa participação política das lideranças negras de Bastiões em eventos quilombolas em nível estadual, regional e nacional contribuiu para a assunção da identidade quilombola das famílias negras de Bastiões durante a primeira metade da década de 2000, tendo havido em 2007 uma reviravolta identitária e uma renúncia ao processo de reconhecimento étnico por parte do Estado-nação, decorrente dos antagonismos surgidos no seio da comunidade e do conflito social que se estabeleceu entre os moradores do lugar.

### **3.6 Tentativa de implementação da política de regularização de quilombos**

Em setembro de 2005 a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Francisco de Assis Crispó – Bastiões (associação comunitária da época) requereu do INCRA o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras ocupadas tradicionalmente pelas famílias negras. Foi instaurado um processo administrativo na instituição com o objetivo de atender a demanda da associação quilombola, porém, quando o INCRA constituiu uma equipe técnica e mandou a campo para iniciar o trabalho de reconhecimento e delimitação do território quilombola pleiteado pela referida associação, vozes e posições dissidentes entram em cena, moradores da comunidade reagem, não aceitando o encaminhamento do processo de reconhecimento, principalmente porque o processo de regularização fundiária que seria implementado pelo INCRA tinha como base a titulação coletiva das terras. O descontentamento com as consequências do processo partiu principalmente dos proprietários e moradores brancos que se estabeleceram no lugar desde a década de 1970

Enquanto outras comunidades quilombolas do Estado do Ceará<sup>27</sup> já se encontravam nas fases finais do processo de regularização fundiária de seus territórios, já tendo conquistado inclusive Portarias de Reconhecimento e Decretos de Desapropriação dos

---

<sup>27</sup> Até o final do ano de 2016, pelo menos sete comunidades quilombolas do Estado do Ceará já haviam conquistado o reconhecimento de suas terras de ocupação tradicional pelo Governo Federal, através de portarias de reconhecimento e de decretos para fins de desapropriação por interesse social. Trata-se das comunidades de Sítio Arruda, Encantados do Bom Jardim e Lagoa das Pedras, Alto Alegre e Base, Brutos e Três Irmãos.

imóveis privados incidentes em seus territórios, estando aptas à demarcação e à titulação de suas terras, os moradores da comunidade de Bastiões ao se aproximarem da real possibilidade de ver suas terras de ocupação tradicional serem reconhecidas e demarcadas como território quilombola pelo Governo Federal, decidiram de forma coletiva desistir do processo de regularização fundiária quilombola instaurado pelo INCRA, em decorrência da reação contrária de vários membros da comunidade, inclusive moradores negros, que não tinham interesse no processo e que se posicionaram contra a titulação coletiva das terras.

O INCRA recuou do trabalho de reconhecimento e delimitação do território quilombola de Bastiões ainda em 2007, em virtude do desacordo e da resistência de boa parte dos moradores da referida comunidade. Apesar do recuo do órgão de terras, em setembro de 2015 o Ministério Público Federal (MPF) insistiu na aplicação da lei e no reconhecimento dos direitos territoriais das famílias autorreconhecidas como quilombolas e, em razão disso, entrou com uma Ação Civil Pública na Justiça Federal de Limoeiro do Norte<sup>28</sup>, na qual requeria que a Justiça Federal obrigasse o INCRA, sob pena da aplicação multas, a demarcar e a titular as terras ocupadas tradicionalmente pelas famílias negras do lugar, que haviam se autodefinido anteriormente como remanescentes de quilombo e que haviam requerido do órgão fundiário o reconhecimento e a titulação das referidas terras no ano de 2005.

Segundo o Sr. Jorge O'Grady (falecido), servidor do INCRA que participou da equipe técnica que atuou em Bastiões no ano de 2007 com o propósito de fazer o reconhecimento e a delimitação do território quilombola, a primeira fase do trabalho de campo da equipe técnica foi tranquila, mas depois que os proprietários de Bastiões ficaram sabendo que haveria desapropriação de terras e de que o território ao final seria titulado de forma coletiva em nome da associação quilombola, começaram a haver muita reação e rejeição ao trabalho do INCRA, além de pressões e ameaças às lideranças negras:

*No início não teve problema porque eles não estavam sabendo ainda o que ia acontecer. Com o decorrer do trabalho, eles foram vendo como é que era, aí começaram a ameaçar o pessoal da associação quilombola. [...] Isso aí é devido a área lá ser uma área nobre, uma área de serra e de veraneio. Tem várias pessoas influentes, tanto de Iracema como dos municípios vizinhos, que têm casas de veraneio lá. [...] Delegado tem casa lá, prefeito, vereador... Então, eles foram se juntando e tal. No início tinha umas 50 famílias que se diziam quilombolas, aí nós começamos a fazer o cadastro. Na 3ª viagem o negócio já começou a complicar, o pessoal de lá estava com medo, já não queria mais fazer. Quando foi numa das últimas viagens nossas lá, a presidente disse que ia embora porque estava sendo ameaçada de morte. Ela tinha uma filha em Goiás que estava pra ter neném. Ela ia também pra isso, pra ajudar a filha, só que ela antecipou com medo, foi embora e*

<sup>28</sup> Processo nº 0000113-94.2015.4.05.8100, instaurado na 15ª Vara Federal do Ceará, localizada em Limoeiro do Norte/CE.

*renunciou à presidência. Quem assumiu a liderança foi a tesoureira. Aí começaram também ameaçar a tesoureira. Aí pediram uma Audiência Pública.* (Jorge O'Grady, em 21/06/2018).

Como afirmou o senhor Jorge O'Grady, no trecho da entrevista transcrito acima, as terras de Bastiões são muito valorizadas e cobiçadas por pessoas influentes, a exemplo dos políticos de Iracema e de municípios vizinhos. Muitos desses políticos têm vínculos de parentescos ou vínculos eleitorais com famílias de Bastiões e, por essa razão, se acham no direito de interferir no processo de decisão da comunidade sobre seu futuro. Muitos deles passaram a estimular os moradores de Bastiões, inclusive os moradores negros, a se posicionarem contra o processo de regularização fundiária que estava sendo implementado pelo INCRA no ano de 2007.

Para esses agentes políticos e para o sistema da sociedade envolvente em geral não há que se discutir a questão étnico-racial num contexto social como o de Bastiões, pois na visão deles o negro no meio rural brasileiro atual é apenas um pequeno produtor da subsistência e um camponês como qualquer outro à disposição do capital, conforme argumenta Gusmão (1995, p. 13):

Na visão do sistema o negro no rural é pequeno produtor da subsistência e força de trabalho disponível para o capital. A dupla dimensão vivida não é, porém, seu limite. Proletarizado e enormemente empobrecido, o homem negro, no rural [sic], atualmente estaria igualado a todo e qualquer trabalhador pobre, no campo ou fora dele. Sua realidade e sua condição nada teriam de particular ou de específico com relação a ser ele um negro. A condição étnica e a história do segmento étnico, no tecido das relações sociais, pouco ou nada teriam a dizer. O campo étnico possibilita compreender que o grupo camponês não é apenas mais um no “anonimato coletivo da força de trabalho”.<sup>29</sup> O desafio é, então, descobrir a existência de mecanismos próprios de uma condição historicizada que permitiu não só a existência de grupos negros, mas também sua persistência no tempo. Com isso, a condição étnica no rural torna-se um campo ainda pouco explorado no contexto brasileiro e exige incursões a campo empiricamente observáveis e análises cujos parâmetros estão em processos de constituição.

Ainda segundo o senhor O'Grady, um vereador de Bastiões solicitou que a Câmara de Vereadores de Iracema organizasse uma Audiência Pública na comunidade de Bastiões para discutir o assunto com todos os interessados:

*A Câmara fez uma Audiência Pública. Foi o Procurador do INCRA, foi o Flávio, Chefe da Divisão Fundiária, foi a equipe técnica toda, foi o Procurador do MPF. Foi uma Audiência Pública fortíssima, lá mesmo, dentro da Igreja de Bastiões. Deu muita gente, muito protesto, cartazes... Aí disseram que de maneira nenhuma o INCRA deveria continuar o trabalho, que eles não aceitavam. Se continuasse ia*

<sup>29</sup> MATTOSO, Katia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 11.

*morrer gente lá. [...] Aí o Flávio disse: “Enquanto tiver uma pessoa aqui que se diga quilombola o trabalho do INCRA vai continuar”. [...] Aí só ficou a tesoureira, que tinha assumido o cargo. [...] Depois dessa audiência pública, quando nós tentamos voltar pra continuar o trabalho, foi quando ela chegou e disse que também não ia mais fazer nada porque estava correndo risco de vida. [...] Eles dissolveram a associação, não ficou mais ninguém. Aí nós paramos o trabalho. (Sr. Jorge O’Grady, em 21/06/2018).*

Após a paralização dos trabalhos técnicos dos servidores do INCRA e após a Audiência Pública promovida pela Câmara Municipal, o clima de tensão social, de conflito e de ameaças contra as lideranças negras aumentou muito, contribuindo para que houvesse um recuo total e uma desistência coletiva do processo de regularização fundiária por parte das lideranças, que decidem acabar com a ideia de continuar lutando pela demarcação de um território quilombola, pelo reconhecimento e legalização do Quilombo de Bastiões. Isso demonstra que a renúncia das famílias negras ao processo de reconhecimento oficial de sua identidade étnica e de sua territorialidade não foi algo pacífico, mas foi uma decisão tomada sob grande pressão social.

A partir deste evento significativo houve uma mudança na “estrutura da conjuntura” da comunidade de Bastiões, conforme conceito desenvolvido por Sahlins (2011, p. 16), que afirma que "um evento se transforma naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por e através do esquema cultural é que adquire uma significância histórica”. Este evento – o fim da luta pelo reconhecimento oficial do Quilombo de Bastiões – determinou o futuro da comunidade, a partir de uma mudança de paradigma em relação à forma de uso das terras, sem, no entanto, alterar por completo a estrutura da cultura tradicional dos negros de Bastiões, que foi preservada por inversão lógica, como aconteceu com a tradicional cultural havaiana após a morte do Capitão James Cook, conforme os estudos de Marshall Sahlins.

Para Sahlins, “estrutura da conjuntura é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação” (SAHLINS, 2011, p. 17). Disso pode-se inferir que a estrutura da conjuntura tanto envolve a ação prática (o evento) dos sujeitos em um determinado espaço e no tempo, como também dissemina essas ações (ou mudanças) produzidas pelos sujeitos no tempo e no espaço. Neste sentido, pode-se dizer que a estrutura da conjuntura é a síntese entre a sincronia e a diacronia, entre a cultura e a história, porque é a partir dela que se dá ao mesmo tempo a reprodução cultural e a transformação social, como afirma Sahlins (2011, p. 179) ao analisar a história havaiana:

A história havaiana certamente não é única em demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática também é uma reprodução cultural. [...] Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. [...] Não quero dizer apenas estabilidade e mudança ou estrutura e história, mas o passado enquanto radicalmente diferente do presente, sistema vs. evento, ou até mesmo o contraste entre infraestrutura e superestrutura. [...] A possibilidade do presente vir a transcender o passado e ao mesmo tempo lhe permanecer fiel depende tanto da ordem cultural quanto da situação prática. (SAHLINS: 2011, p. 179).

Em outubro de 2015 fui designado pelo Superintendente do INCRA no Estado do Ceará para fazer uma incursão na comunidade de Bastiões, visando levantar dados e informações sobre o interesse da comunidade naquele momento histórico pela retomada ou não do processo de demarcação das terras da localidade como território quilombola. Após a visita à comunidade elaborei um Parecer Técnico que serviu de subsídio à Procuradoria do INCRA na defesa da instituição diante do processo movido pelo MPF na Justiça Federal de Limoeiro do Norte. Com a constatação de que não havia mais na comunidade nenhum grupo de pessoas interessado na continuidade do processo de regularização das terras como território quilombola, elaborei um Parecer Técnico contrário à continuidade do processo administrativo do INCRA e pelo seu arquivamento. Também juntei ao parecer documentos reivindicatórios da comunidade, que requeria do INCRA o arquivamento do referido processo. Além disso, fui ouvido em audiência pelo Juiz Federal da 15ª Vara Federal de Limoeiro do Norte (CE) sobre a ACP nº 0000113-94.2015.4.05.8100 que, diante de meu testemunho favorável ao arquivamento do processo administrativo, decidiu pelo arquivamento do processo judicial sem julgamento do mérito. Na sequência, o processo administrativo também foi arquivado.

### **3.7 Descompasso da intervenção do Ministério Público Federal (MPF)**

Desde o final de 2007 o INCRA já havia recuado do trabalho de reconhecimento e delimitação do território quilombola, em virtude do desacordo e da resistência de boa parte dos moradores de Bastiões. Apesar do recuo do órgão de terras, ocorrido há cerca de oito anos, em setembro de 2015 o Ministério Público Federal (MPF) insistiu na aplicação do Artigo 68 da CF-88 à comunidade de Bastiões, visando o reconhecimento dos direitos territoriais das famílias negras que em 2007 tinha se autodefinido como quilombolas e, em razão disso, entrou com uma Ação Civil Pública (ACP) na Justiça Federal de Limoeiro do Norte (Processo nº 0000113-94.2015.4.05.8100 - 15ª Vara Federal), na qual requeria que a

Justiça obrigasse o INCRA, sob pena de multas, a demarcar e a titular as terras ocupadas tradicionalmente pelas famílias negras do lugar, que haviam se autodefinido como *remanescentes de quilombo* e que haviam requerido do órgão de terras o reconhecimento e a titulação das referidas terras.

A peça jurídica formulada pelo Procurador da República, em nome da Procuradoria da República em Limoeiro do Norte (MPF-CE), chega a ser uma peça primorosa do ponto de vista do arcabouço legal e constitucional. Porém, não factível nem verossímil, do ponto de visto prático e operacional. Não é aconselhável se impor a um grupo étnico ou a uma comunidade tradicional a aplicação de uma legislação, por mais perfeita e bem-intencionada que seja, se esse grupo não se sente contemplado por essa legislação e nem se dispõe a legitimá-la. Foi o que aconteceu no caso da comunidade de Bastiões, em que se tentou aplicar o Decreto 4.887/2003, baseado nos princípios estabelecidos pelo Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e pelos Artigos 215 e 216 da mesma Constituição.

Mesmo com toda a eloquente defesa feita pelo Procurador da República do direito quilombola como direito fundamental a ser aplicado à comunidade de Bastiões, na prática a peça jurídica ministerial<sup>30</sup> não se sustentou por falta de lastro na realidade concreta. Ao visitar a comunidade em 2015 para colher dados e produzir um parecer técnico antropológico sobre a viabilidade de se retomar o processo de regularização fundiária do suposto território quilombola da comunidade de Bastiões, cheguei à conclusão de que não havia ninguém mais naquele momento histórico disposto a protagonizar a continuidade do processo, por essa razão propus ao INCRA o arquivamento do referido processo administrativo.

Ao ser ouvido em audiência pelo Juiz responsável por julgar a Ação Civil Pública, proposta pelo MPF, também defendi a mesma tese da inviabilidade prática e operacional do reconhecimento e demarcação de um suposto território quilombola no contexto social da comunidade de Bastiões, à época. Meu depoimento à Justiça Federal de Limoeiro do Norte contribuiu para que o juiz decidisse pelo arquivamento do processo judicial.

---

<sup>30</sup> A ACP do MPF e a sentença final do referido processo podem ser acessadas na íntegra no link abaixo: <http://www.jfce.jus.br/consultaProcessual/resconsproc.asp>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política de desetnização do negro no Brasil, praticada ao longo de nossa história, apesar de ter dificultado a “apropriação e fixação sobre a terra de uma população negra livre a partir de padrões étnicos, culturais e históricos, não foi capaz de inviabilizar por completo a territorialização negra” (SILVA, 2006, p. 42). Essa população desenvolveu ao longo do tempo diversos modos de apropriação e de enraizamento sobre a terra nas mais diversas regiões do país. Agrupamentos de camponeses negros livres se formaram por todo o interior do Brasil, sobretudo na fase pós-abolição, ocupando áreas que ficaram conhecidas como *terras de pretos*, comunidades negras que se organizavam de acordo com suas relações de parentesco e de sua relação com a terra, imprimindo assim uma diferenciação étnica em relação aos seus vizinhos, “a partir de uma tradição histórica e cultural partilhada por grupos de descendência comum, articuladas pelo parentesco, por hábitos, costumes e crenças” (SILVA, 2006, p. 42). O quilombo foi apenas uma dessas formas específicas de territorialidade negra. Há outras que também precisam ser reconhecidas:

Talvez disto advenha o fato, quase sempre presente com muita força no senso comum (e também no campo jurídico), de se entender o quilombo como a modalidade histórica de organização da resistência étnica mais original ou pura. A política de esquecimento e esvaziamento da história do negro tornou o quilombo, aos olhos da lei, representante por excelência da resistência negra, peça de resistência às tentativas de desetnização, desistoricização e desterritorialização do modelo colonial português e, por consequência, estandarte da contrastividade e distintividade étnica entre negros e brancos. Popularizado como praticamente o único modelo histórico de territorialização negra, o quilombo (isto é, provar que se é remanescente de quilombo) tornou-se no âmbito legal praticamente a única forma de acesso da população negra, enquanto coletividade, à terra (SILVA, 2006, p. 42).

Não se pode negar ou negligenciar a importância do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 para a conquista do acesso à terra por parte da população negra brasileira, porém, não se pode também deixar de admitir “a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo quilombo [...], para dar conta da diversidade das formas tradicionais de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo” (SILVA, 2006, p. 43). Isso se constitui como um dos limites para a superação da invisibilidade das terras de uso comum ocupadas por agrupamentos negros. O conceito de quilombo, mesmo tendo se demonstrado viável no discurso político do movimento negro, é um conceito que se apresenta no contexto político contemporâneo como um conceito

“unificador e generalizante daquilo que é historicamente diverso e particular” (GUSMÃO, 1992, p. 121).

Neste sentido, Silva (2006, p. 43) faz uma observação de extrema importância:

Não nos parece desejável, o que querem alguns, fazer passar, a qualquer custo, pelo gargalo estreito do Artigo 68 a variedade da história do negro ou do não-branco como uma história exclusivamente quilombola. O pressuposto metodológico que isso acaba enfatizando, muitas vezes, é a procura ou recuperação de traços culturais entendidos como “primordiais”, mais “puros” ou “originais”, do ponto de vista étnico e histórico, sempre com o intuito de visualizar os grupos negros como espécies de “pequenas Áfricas rebeldes”. Isso pode criar, como contrapartida, uma cristalização da história negra, uma simplificação da ideia de resistência social e étnica ancorada na perspectiva da conservação ou de um retorno mítico a um passado idealizado.

Gusmão (1995) também relativiza o conceito contemporâneo de quilombo, afirmando que ele não dá conta da variedade histórica da formação e organização dos grupos negros rurais. Neste sentido, a autora observa que,

A especificidade do modo de vida demonstra existirem elementos comuns ao universo camponês brasileiro, ao mesmo tempo que existem elementos que os diferenciam pela condição étnica e histórica particular de sua constituição. No entanto, os estudos realizados na USP demonstram que o conceito de quilombo não responde suficientemente pela diversidade histórica de constituição e organização dos grupos rurais negros.<sup>31</sup> A análise desses grupos hoje existentes coloca-se a partir da condição camponesa, entendida como resultante das diversas formas de apropriação da terra, de seu uso e do trabalho determinando tais grupos como coletividade. Como coletividade constroem, então, a particularidade de suas vidas. A maioria dos grupos rurais negros está constituída de posseiros e, por vezes, pequenos proprietários, que constroem coletivamente a vida sob uma base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade negra. Dentro dela, elaboram-se formas específicas de ser e existir como camponês e negro (GUSMÃO, 1995, p. 14)

O exemplo analisado no presente estudo, referente ao caso da comunidade de Bastiões, ilustra um pouco a ideia desenvolvida por Silva (2006), ou seja, de que quando se leva em conta a história do grupo e sua dinâmica social, incluindo aí sua rearticulação identitária, suas relações de poder e seu esforço de adequação às novas regras do jogo político, percebe-se que o contexto social local não se encaixa no formato uniformizador e generalizante da legislação quilombola, estabelecida pelo Artigo 68 do ADCT da CF-88 e pelo Decreto 4.887/2003. Como bem demonstra Silva (2006) em seu estudo intitulado “Identidade, territorialidade e futuro das comunidades negras no Brasil”, o caso de Rio das Rãs, que ele estudou – e que se assemelha ao caso de Bastiões –, mostrou que a

---

<sup>31</sup> Pereira, João B. B. “Estudos antropológicos das Populações negras na Universidade de São Paulo.” In: *Revista de Antropologia*, Vol. 24, S. Paulo, 1981, p. 63/64.

implementação indiscriminada desse tipo de política pública de caráter fundiário pode alterar por completo a dinâmica social da comunidade, como ele próprio explica a seguir:

[...] a mobilização desses elementos de identidade, a reapropriação de antigos elementos de cultura, os conduziu a uma nova relação com o passado e com suas reminiscências, e como, finalmente, os orientou para novos fins. Neste processo, o passado histórico serviu como repositório de símbolos, repertório de rituais, orientados e manipulados para recriar ou reinventar o passado, em tudo adaptado às exigências do presente. Por outro lado, com conformações históricas muito diversas, inseridos em contextos políticos e sociais muito particulares, mas sempre com o objetivo precípua de alcançarem a posse definitiva de suas terras, tais grupos, ao submeterem-se às exigências e aos critérios de inclusão deste dispositivo legal - critérios estes que, por sua vez, são todos referentes a uma realidade sócio-histórica muito particular, o quilombo - correm muitas vezes o risco de ver esvaziarem-se os conteúdos próprios de suas práticas culturais tradicionais específicas e o sentido original de suas trajetórias históricas (SILVA, 2006, p. 43).

A política pública fundiária que o INCRA tentou implementar na comunidade de Bastiões, visando reconhecer, delimitar e demarcar um território quilombola nessa comunidade rural cearense, não levou em conta a questão da territorialidade, enquanto processo histórico de construção social das identidades dos moradores do lugar. Daí o equívoco cometido pelos agentes estatais, que no afã de implementar uma política pública que visa assegurar direitos étnicos e territoriais a comunidades negras que se autodefinem como remanescentes de quilombos, não consideraram as mudanças ocorridas na composição étnica do conjunto dos moradores que habitavam na comunidade de Bastiões naquele momento histórico e nem as novas relações de poder que ali se estabeleceram desde a década de 1970 entre os *negros nativos* e os *brancos de fora*, em função do processo de reconfiguração étnica e transformação social ocorrido na comunidade, nas últimas quatro décadas.

Além disso, o representante oficial da gestão do INCRA afrontou a coletividade ao afirmar em Audiência Pública, segundo o Sr. Jorge O'Grady, "que enquanto houvesse uma única pessoa se dizendo quilombola em Bastiões, o INCRA continuaria o trabalho de regularização fundiária do quilombo". Esse foi mais um equívoco dos servidores da autarquia agrária federal ao lidarem com o complexo processo de regularização fundiária da comunidade de Bastiões.

O representante do Ministério Público Federal (MPF), por sua vez, ao propor uma Ação Civil Pública (ACP) para obrigar o INCRA a reconhecer e a demarcar as terras da comunidade de Bastiões como território quilombola, também incorreu no mesmo equívoco. Ainda que muito bem fundamentada juridicamente a peça elaborada pelo representante do MPF, o Procurador da República, autor da ACP contra o órgão fundiário responsável pela

regularização do suposto Quilombo de Bastiões, jamais visitou o lugar ou jamais teve qualquer contato com seus moradores, nem mesmo com aquelas lideranças que em 2007 resolveram se identificar como remanescentes de quilombo, mas que depois renunciaram a essa identidade política em função do impacto e das graves implicações que esse processo de identificação trouxe para si e para a coletividade. Isso mostra que a lei precisa se adequar à realidade social e não o contrário. Os operadores do Direito não podem querer enquadrar uma coletividade aos ditames da lei a qualquer custo, sem antes requerer um estudo científico para que se analise a viabilidade técnica e política da aplicação dessa mesma lei.

No caso específico da comunidade de Bastiões, a tentativa de implementação da política de regularização fundiária quilombola prescindiu da presença de um antropólogo (que é uma exigência legal), o qual poderia ter detectado a problemática relacionada à territorialidade do grupo negro e as novas relações de poder estabelecidas entre os *negros nativos* e os *brancos de fora*, bem como ter se dado conta da reconfiguração étnica e política da comunidade e, a partir disso, ter estabelecido um processo de mediação de conflito entre as partes, capaz de ter tornado viável (ou não) naquele contexto social o reconhecimento dos direitos assegurados pela Constituição Federal às comunidades remanescentes de quilombos.

Com base em um eficiente processo de mediação antropológica e resolução de conflitos, os *brancos de fora* poderiam também ter sido incluídos ou contemplados na proposta de reconhecimento e titulação de um possível território quilombola, uma vez que já estavam vinculados aos negros nativos através de relações de parentesco e afinidade. Isso talvez tivesse evitado o conflito fundiário que eclodiu em 2007 e evitado também a desistência das famílias negras em relação à suas demandas identitárias e territoriais. Do ponto de vista prático, os antropólogos que atuam no INCRA já vivenciaram diversas situações pelo país afora em que tem sido possível a manutenção de não-negros na composição demográfica e no contexto fundiário das comunidades quilombolas (por decisões das próprias comunidades), desde que haja um entendimento para uma convivência pacífica e harmoniosa entre esses grupos.

Por fim, concluo retomando o problema que levantei no projeto de pesquisa, o qual diz respeito ao porquê da desistência das famílias negras da comunidade de Bastiões em relação à sua demanda identitária quilombola e aos direitos territoriais correspondentes. Com base nos resultados desta pesquisa, posso inferir que os principais fatores que explicam a reviravolta identitária e territorial da Comunidade de Bastiões foram, por um lado, a rigidez e a uniformização da legislação quilombola, a pressão social sobre as lideranças negras, o conflito étnico-racial que ampliou-se em decorrência do processo de demarcação territorial e,

por outro lado, a inabilidade dos agentes públicos que atuaram na comunidade no ano de 2007, em nome do INCRA, com o propósito de implementar a política pública de regularização de territórios quilombolas.

Por falta da expertise do saber antropológico, os técnicos do INCRA que atuaram no processo de regularização quilombola da comunidade de Bastiões não foram capazes de levar em conta a dinâmica social da comunidade, decorrente do processo histórico de reconfiguração étnica e política ocorrido nas últimas quatro décadas no interior da comunidade. Também não foram capazes de mediar o conflito social que eclodiu, à época, entre os *brancos de fora* e os *negros nativos*, decorrente da tentativa de implementação nesse contexto social específico da política pública de regularização de territórios quilombolas. O presente estudo demonstra para o poder público o quanto é imprescindível a presença de um profissional da área da Antropologia nesse tipo de processo de regularização fundiária, sob pena da implementação da política pública ser má sucedida por falta da expertise teórica e prática de um profissional que seja habilitado nesse tipo de estudo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, Fundação Ford, 2006.
- \_\_\_\_\_. O intransitivo do intransitado: o Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1965-1988). **Antropologia e Indigenismo**. Rio de Janeiro, ed. UFRJ, v. 1, p. 177-138, 1990.
- ALMEIDA, Inácio Romeu Diógenes. **Bastões: luta e resistência de uma comunidade negra**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação e Multidisciplinaridade). Programa de Mestrado Profissional da Faculdade do Norte do Paraná (FACNORTE). Iracema: 2016.
- ALMEIDA, Roberto Alves de. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Família Magalhães**. 1997. (Relatório de Pesquisa). Superintendência Regional do DF e Entorno. Brasília: INCRA, 2007.
- AUGÉ, Marc. et al. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- ARRETCHE, Marta. Dossiê agenda de pesquisas em políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 18, n. 51, p. 7-10, fev. 2003.
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- BARROS, Edir Pina de. **Laudo Pericial Histórico-Antropológico: Comunidade Negra de Mata Cavalos**. Cuiabá: Justiça Federal, Seção Judiciária do Mato Grosso, 2007.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. London: George e Allen & Unwin, 1969.
- \_\_\_\_\_. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp. 1998, p.187-227.
- BATALLA, Guillerme Bonfil; IGREJA, Rebeca Lemos; RAMOS, Alcida Rita. **México Profundo, uma civilização negada**. México: CIESAS/SEP, 1987.
- BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastões: uma comunidade de origem negra**. (Monografia). Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza: 1999.
- \_\_\_\_\_. **Bastões: Memória e Território**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza: 2002.
- BRAGA, Renato. **Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará/UFC, 1967.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: artigo 68 do ADCT e artigos 215 e 216. Brasília-DF: Senado Federal. 1995.

\_\_\_\_\_. **Decreto n.º 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br), acesso em 05/05/2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, Jul./Dez. 2003, p. 117-131.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível” In: **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense. 1987, p. 97-108.

\_\_\_\_\_. “Parecer sobre os critérios de identidade étnica” In: **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 113-119.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. Carnaval carioca: o rito e o tempo. **Ciência Hoje**. Rio de Janeiro: v. 23, n. 135, p. 22-30, 1998.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOBAR, Arturo. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?” In: Edgardo Lander (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, set. 2005, p. 133-168.

FERREIRA, Francisco Marcelo Gomes. **Serrote do gado brabo**: identidade, territorialidade e migrações em uma comunidade remanescente de quilombos. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

GERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade: trajetória e usos do conceito. **Revista Raízes**, Campina Grande, v. 34, n. 2, jul-dez 2014.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**: ciência do homem, filosofia da cultura. São Paulo: Contexto, 2009.

GUSMÃO. Neusa Maria Mendes de. **Terra de Pretos, terra de mulheres**: terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Ordenamento da Estrutura Fundiária/Quilombola**. Brasília: INCRA, 2018.

Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/quilombola>> Acesso em: 12 dez. 2017.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ, **Ceará em Mapas**. Fortaleza: IPECE, 2016.

Disponível em: <<http://www2.ipece.ce.gov.br/atlas/capitulo1/11/154x.htm>>

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Territórios remanescentes de quilombos**. São Paulo: ISA, 2018.

Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/territ%C3%B3rios-remanescentes-de-quilombos>> Acesso em: 12 jan. 2018.

JOBERT, Bruno & MULLER, Pierre. **L'Etat en Action**. Paris: PUF, 1987.

KREUTZ, Lúcio. Identidade étnica e processo escolar. **Cadernos de Pesquisa**, São Leopoldo, nº 107, p. 79-96, jul. 1999.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. iv (2), p. 333-354, 2000.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropológica**, Brasília, n. 322, UNB, p. 1-32, 2002.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: UNESP/Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 20 out 2019.

MATTOSO. Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MEILLASSOUX, Claude. Mulheres, celeiros e capitais. **Crítica e Sociedade**, Porto, n. 7., p. 66-67, 1997.

MENY, Yves; THOENIG, Jean-Claude. **Les Politiques Publiques**. Paris: PUF, 1989.

MONTERO. Paula. Globalização, Identidade e Diferença. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p. 47-64, nov. 1997.

MONTES, M L A. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia. **Raça e Diversidade** [S.l: s.n.], 1996.

MOURA, Glória. A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In: SCHWARCZ, Lilian Moritz; REIS, Leticia Vidor de Souza (orgs.). **Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo, Estação Ciência / EDUSP, 1996.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. **Contribuição do estado integrado da paisagem e dos ecossistemas da área do município de Aquiraz-CE**. Fortaleza: NUGA-UECE, 1983.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. In: 3ª REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE NORDESTE. **Conferência...** Belém: ABA, 1993.

\_\_\_\_\_. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PINEZI, Ana Keila Mosca. Sagrado e profano em contextos culturalmente particulares: a favor do trabalho de campo e da etnografia. **ANTROPOS – Revista de Antropologia**, Brasília, v. 4, ano 3, out. de 2010.

POUTIGNAT, Philippe; STREFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

RATTS. Alecsandro José Prudêncio. **Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

RATTS. Alecsandro José Prudêncio. **O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros**. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009

REIS, Elisa Pereira. Reflexões leigas para a formulação de uma agenda de pesquisa em políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n.51, p.11-14, 2003.

RIVIÉRE, Claude. **Introdução à antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1995.

ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. **A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/417#article-417>> Acesso em: 17 Jul. 2019.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SILVA, René Marc da Costa. Identidade, territorialidade e futuro das comunidades rurais negras no Brasil. **Revista Jurídica**, Brasília, v. 8, n. 80, p.31-46, ago./set., 2006.

SILVA, Samia Paula dos Santos. **A juventude remanescente de quilombo da Comunidade Bastiões (CE): tensões e identidade**. Dissertação. (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza: 2016.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. **Entre Quilombos e Pelenques**: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SPIESS, Marcos Alfonso. Relações entre antropologia e políticas públicas no Brasil: uma análise da institucionalização do campo de pesquisa. **Perspectivas em Políticas Públicas**, Belo Horizonte, v. ix, nº 17, p. 169-191, jan/jun 2016.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: Uma revisão da literatura. **Sociologias**. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, p. 20-45, jul/dez 2006.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo. Política(s) Pública(s). In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2 ed., Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. Notas para uma Abordagem Antropológica da(s) Política(s) Pública(s). **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 19, n. 26, p. 17-54, 2015.

TEIXEIRA, Carla Costa; LIMA, Antonio Carlos de Souza. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito. **Horizontes das ciências sociais no Brasil**: antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 51-95.

VERAS, Marcos Flávio Portela; BRITO, Vanderli Guimarães de. Identidade étnica: a dimensão política de um processo de reconhecimento. **Revista ANTROPOS**. Brasília, ano 4, v. 5. mai. p. 106-125, 2012.

VIANA, Cláudia Maria Pontes (Org.). **Perfil Básico Municipal**: Iracema. Fortaleza: IPECE, 2009.

VOGT, Calos; FRY, Peter. Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da Calunga de Patrocínio (ou como fazer falando). **Revista de Antropologia**, São Paulo, nº 26, p. 65-92, 1981.