

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“De gente da Barragem” a “Quilombo da Anastácia”:
Um Estudo Antropológico sobre o Processo de Etnogênese em uma
Comunidade Quilombola no Município de Viamão/RS.**

Vera Regina Rodrigues da Silva

Porto Alegre, março de 2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“De gente da Barragem” a “Quilombo da Anastácia”:
Um Estudo Antropológico sobre o Processo de Etnogênese em uma
Comunidade Quilombola no Município de Viamão/Rs**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Vera Regina Rodrigues da Silva

Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre, março de 2006.

Dedico esse trabalho ao Quilombo da Anastácia, especialmente, aos troncos velhos Chico, Marcilio e Reni in memoriam.



AGRADECIMENTOS

Esta dissertação resulta de uma caminhada coletiva, sendo assim desejo agradecer a todos os caminhantes que estiveram ao meu lado, às vezes me apontando por aonde ir, em outras me reerguendo nos tropeços diante de uma ou outra pedra, ou simplesmente estando ali.

Obrigada,

Ao Quilombo da Anastácia e demais interlocutores pela acolhida e disponibilidade em partilhar memórias, vivências e expectativas de vida.

À minha orientadora Prof^a Dr^a Denise Fagundes Jardim, pelo incentivo e parceria depositados neste trabalho.

Ao CNPQ e NACI por terem me propiciado condições de aprendizado que resultaram neste trabalho.

Aos meus pais, irmã e sobrinha, minha família terrena, por me amarem.

À minha família ancestral, por me guiar.

Ao Paulo, por todo companheirismo e dedicação.

Aos amigos e colegas Ana Paula C. Carvalho, Dulce Mungoi, Ieda Ramos e Luciano Costa, pelo inesgotável senso de amizade e coleguismo.

RESUMO

Esta dissertação busca, através do estudo antropológico sobre o processo de etnogênese, inserir-se na ótica de produções científicas que abordam a temática dos territórios quilombolas no Brasil. Para tanto, se propõe a investigar, a partir do método etnográfico, o processo que engendra as identidades étnicas produzidas pelas ações protagonizadas por distintos agentes sociais. O universo de pesquisa abrange o território do *Quilombo da Anastácia*, no município de Viamão/RS, o qual vem construindo uma trajetória de resistência e luta naquilo que as falas nativas denominam como *a busca pelas terras perdidas*. A proposta é a análise do processo de etnogênese a partir do pleito reivindicatório de reconhecimento da posse territorial e do auto-reconhecimento como quilombolas, analisando como diferentes agentes sociais – as comunidades quilombolas, o movimento social negro em sua multiplicidade e agentes do poder público – atuam e contribuem para a (re) fabricação de identidades coletivas e étnicas. Este projeto atém-se na singularidade desse pleito, pois o RS – é um estado agrário e de majoritária população não negra – fato que contrasta com outros estados da nação, por conta disso ressalta-se, também, o processo de territorialização protagonizado pelo retorno dos parentes ao território de origem comum.

Palavras-chave: identidade étnica, movimento negro, quilombos, etnogênese.

ABSTRACT

This paper looks for; through of the anthropologic study on etnogenesis process, insert itself in the view of scientific productions that board the subject of the quilombolas territories in Brazil. For so much, we propose to investigate, from the ethnographic method, the process that engenders the ethnics identities produced by actions developed by differents socials agents. The universe of search comprehend the territory of the Anastacia's Quilombo, in the municipality of Viamão/RS, that has been building a trajectory of resistance and struggle that the natives speeches denominate as the search by lost lands. The proposal its the analysis of the etnogenesis process from the revendicatory lawsuit of recognition of the possession territorial and of the auto recognition as quilombolas, and analyses how differents socials agents - the quilombola community, the black socials movements and agents of the public power - act and contribute to (re)construction of collectives and ethnics identities. This project stick to the singularity of this lawsuit, because o RS is a agricultural state and the majority of the population is no black - fact that contrast with others states of the nation -, by count of this, rebound, also, the territorialization process, developed by the return of the relatives to the territory of common origin.

Key-words: ethnic identity, black movement, quilombos etnogênese.

SUMÁRIO

Introdução	06
1.0 Trabalho Antropológico	10
1.1 Olhar e Ouvir: Inserção e Trajetória no campo	14
1.2 Escrever: Ética e Política no Fazer Antropológico	25
2. A Gênese do debate e do conceito de Quilombo	36
2.1 Olhares de fora: Os Debates sobre Raça e Etnia	37
2.2 Olhares de dentro: Os estudos sobre o Negro no Brasil	46
2.2.1 Raça é Raça	47
2.2.2 Raça é Cultura	48
2.2.3 Raça é social	52
2.3 Olhares que se cruzam: Historiografia, Antropologia e Movimento Social Negro	55
2.3.1 Quilombos na visão de intelectuais e Militantes do Movimento Social Negro	57
2.3.1.1 Entre os anos 30 e 60: Quilombo e história	59
2.3.1.2 Os anos 70: Quilombo, história e cultura	63
2.3.1.3 Entre os anos 80 e 90: Quilombo, contemporaneidade e identidade	69
3. Identidade: Gente da Barragem	73
3.1 Gente da Barragem: Família, Território e Parentesco	75
3.1.1 O Trabalho na roça: Entre o capim e o arroz	84
3.1.2 Os Bailes de “Preto” e de “Gringo”: As fronteiras simbólicas e suas atualizações	94
3.2 Anastácia : Etnografia de uma trajetória	103
4 . Etnogênese: Quilombo Anastacia	116
4.1 Antonio: Etnografia de um quilombola	118
4.2 “Nós” e “os “ outros”	123
4.2.1 Terras perdidas, troncos velhos e “ esteio da casa”	126
4.2.2 Os parceiros e interlocutores	128
4.3 De “Gente da Barragem” à Quilombo da Anastácia	135
Considerações Finais	151
Referências Bibliográficas	154
Anexos	161

INTRODUÇÃO

Esta dissertação se constrói em um tempo que reflete um ponto de vista, fruto de uma ressemantização de olhares, escutas e vivências entre a pesquisadora e os sujeitos que lhe abriram portas e caixas, confiaram informações, enfim a acolheram. Esse tempo cronológico e simbólico tem início em 2001, quando como aluna de graduação em ciências sociais, tencionava uma pesquisa centrada nas categorias de etnicidade, território e trabalho, perceber questões relativas à autonomia cultural e mobilidade social em uma comunidade negra rural no município de Viamão/RS. Era a *Gente da Barragem*, um grupo familiar negro marcado por histórias de trabalho nas granjas de arroz, por bailes de “preto” e de “gringo” e por uma relação intrínseca com aquele território e a figura da ancestral-fundadora Anastácia.

Esse era o cenário e os atores vislumbrados naquele momento, porém em 2004, já como aluna do mestrado em antropologia social, percebo que a *gente da Barragem* remetia a um amplo e complexo cenário e não somente ao fato circunscrito da construção de uma barragem na década de 50 que visando ampliar as condições do plantio de arroz dos granjeiros locais, havia provocado à perda de terras daquela família, tendo em vista que foram parcialmente submersas. Revendo aqueles meus primeiros passos na construção do meu objeto de pesquisa, venho a refletir que a *Gente da Barragem* nomeia e constitui uma ampla rede de parentes e outros atores não circunscritos aquele território. E, ainda mais, que essa rede se constitui em vínculos construídos geracionalmente e (re) atualizados no presente via, também, os primeiros passos do pleito quilombola como *Quilombo da Anastácia*.

Esse quadro ao qual encontro correspondência teórica com os debates sobre o processo de etnogênese¹, em que se enfatizam sujeitos construindo a sua história, bem como emergências de identidades étnicas é o que delineia o momento vivido pelo *Quilombo da Anastácia*. Por essa via, destacam-se o pleito de reconhecimento como comunidade quilombola e os direitos sociais, especialmente territorial, advindos desse pertencimento. A análise desse quadro orienta-se por uma perspectiva relacional em que é relevante pensar como as pessoas estão organizando sua vida, atribuindo sentido as idéias de quilombo e quilombola, bem como estão se relacionando com os

¹ Ver Banton (1977) e Arruti (2003).

demais atores envolvidos nesse processo, no caso movimento social negro e instituições públicas encarregadas da oficialização da demanda quilombola.

Para descortinar esse processo é que iniciamos no primeiro capítulo, uma leitura empírica e teórica do fazer antropológico baseada nas dimensões conexas desse trabalho que são o olhar, o ouvir e o escrever². Empírica porque retoma um “olhar” e um “ouvir” da inserção e trajetória no campo, quando ainda os primeiros interlocutores foram os *troncos velhos*, aqueles que viríamos, a saber, mais tarde, serem assim nominados pela família, em função de aspectos relativos à descendência e parentesco no grupo. Também nesse momento, o universo de pesquisa, ainda se restringe ao território da *gente da Barragem*, localizado em área rural do município de Viamão/RS, ampliando-se durante o mestrado para os parentes moradores de Gravataí, além de outros locais pertinentes ao pleito quilombola.

Em relação ao trabalho de campo em área rural, faço referência às dificuldades e limites impostos pelas dificuldades de acesso e permanência no local, bem como da necessidade de compatibilizar na graduação e no mestrado, agenda de aulas com trabalho regular e a necessidade de estar em campo. Da mesma forma, isso se reflete na preocupação em aprofundar o diálogo, a interação com as pessoas, em face da possível perda do ritmo com que os acontecimentos se sucediam, agravado pelo distanciamento que a irregularidade da presença em campo, poderia vir a acarretar para a apreensão das relações em curso.

Ainda nesse capítulo, o “escrever” é tratado, a partir do contexto de discussão do fazer antropológico, relativo a questões de ética e política que o contínuo debate sobre o papel da antropologia, a escrita de relatórios e laudos antropológicos coteja com a temática quilombola. Por essa via, discuto o que os antropólogos vêm trazendo para esse debate, tanto na sua produção teórica, quanto institucionalmente através da ABA – Associação Brasileira de Antropologia e NACI – Núcleo de Antropologia e Cidadania da UFRGS, para pensarmos em termos de um olhar global e local para essa problemática.

O capítulo seguinte percorre a gênese do debate e do conceito de quilombo, a partir da contribuição dos primeiros debates teóricos sobre raça, etnia e o indivíduo negro do século XIX até os debates contemporâneos que envolvem intelectuais e militantes do movimento social negro dos séculos XX e XXI. Isto porque, conforme proponho para esta reflexão, os questionamentos sobre o que são quilombos ou quem são os quilombolas, vem precedido por quem são os negros e qual seu

² Ver Cardoso de Oliveira (2000)

papel na sociedade brasileira. Considero, ainda que dentro do fazer antropológico, o estudo sobre identidade étnica constitui um longo traçado já percorrido por inúmeros autores, mas que não se esgota nas possibilidades de interpretação, haja vista que, assim como o próprio conceito, reveste-se de um caráter processual e dinâmico, assim também ocorre com a pesquisa científica e a realidade social.

Ao longo desse traçado a identidade étnica foi, por vezes, compreendida a partir da ênfase na cultura dos indivíduos ou na organização social (Barth: 1969), ou na partilha de um sentimento de origem comum (Weber 1922). Por conta disso, essa poderia ser essencializada ou situacional, fruto de lealdades comuns (Geertz: 1988), ou ainda uma fusão de ambas as dimensões (Pacheco: 1998), sendo assim o debate teórico sobre identidade étnica propicia pensar o fenômeno étnico que se apresenta protagonizado por atores sociais inicialmente inseridos na lógica jurídica e acadêmica como remanescentes de *quilombos*, mas que vem ao longo de uma trajetória social, negociando, ressemantizando e dialogando com lógicas diversas de reconhecimento, como bem nos apontam a auto-identificação como *comunidades negras rurais, terras de preto, territórios negros, quilombo urbano*, ou apenas *Quilombo da Anastacia* como no presente caso dos atores sociais que protagonizam esse olhar etnográfico.

A ênfase no protagonismo ou nas palavras de Banton (1977:159) em pessoas que estão escrevendo a sua história é apresentado no capítulo três, relativo a essa *gente da Barragem* e os vínculos sociais que uma extensa rede de sociabilidade construiu, através do parentesco e de eventos festivos como os bailes de “preto” e de “gringo”. Esses são pontos que nos ajudam a compreender como e por que o território agrega parentes residentes em municípios como Gravataí, inclusive com a liderança de um parente afim oriundo deste mesmo local. Todos protagonizando um processo de retorno às *terras perdidas*, para dizer da reivindicação em curso de *busca o que foi dos antepassados*, como enfatizam falas nativas.

Entrecruzando o contexto da família, território e parentesco, estão além dessa rede de sociabilidade dos bailes, também o trabalho na roça exercido por homens e mulheres nas granjas de arroz e no corte do capim santa-fé. Algo que nos leva, conjuntamente com os demais aspectos, à organização social do grupo, bem como a produção e atualização de fronteiras simbólicas promovidas no cotidiano vivido, em que essas vivências ressaltam o nexos e a dimensão simbólica presente no processo de reconhecimento e pertencimento étnico.

O capítulo final analisa a etnogênese do Quilombo da Anastácia, trazendo nas falas dos moradores, agentes institucionais e militantes do movimento social negro a pluralidade de olhares e vozes que constituem a trajetória do pleito quilombola. Enfatizam-se, as noções de quilombo e identidade étnica acionadas pelos sujeitos, como forma de agregar diferentes olhares que refletem aquilo que Linhares (2003), observa como relevante: a constante redefinição das relações sociais e dos sujeitos envolvidos como fios condutores da construção da identidade e de um princípio de autonomia desses grupos sociais.

Capítulo 1

O TRABALHO ANTROPOLÓGICO

Na busca pela compreensão desse processo, levando em conta as especificidades de cada experiência, torna-se fundamental no âmbito dessa dissertação a opção teórica e metodológica pelo método etnográfico como eixo condutor da análise que reflete sobre o fazer antropológico relativo às comunidades quilombolas. Entende-se que o método etnográfico privilegia o encontro dialógico entre pesquisador e interlocutores, permitindo a interface com a subjetividade desses sujeitos, presente na dinâmica das relações sociais. Nesse sentido, possibilita capturar a estrutura das relações sociais, além das tensões, conflitos e empatias advindos do campo relacional, que viabilizam uma produção textual, capaz de trazer ao leitor o cenário, vozes e trajetórias das vivências dos indivíduos como possibilidades de entendimento dessa dinâmica.

Para se chegar até esse ponto do fazer antropológico, o objeto de estudo é construído através do processo de investigação no campo e dos referenciais teóricos pertinentes à problematização motivadora da pesquisa. Foi assim que os referenciais relativos à identidade étnica e à territorialização passaram a circunscrever o âmbito da dissertação, enquanto resultados construídos a partir do método etnográfico. Para pensar a metodologia, avalio como ponto de partida a trajetória inicial da inserção em campo, ainda na graduação (2001).

Naquele momento, foi fundamental uma pesquisa exploratória que propiciasse aproximação com o campo de pesquisa, no caso o grupo familiar negro conhecido como “Gente da Barragem”, moradores na área rural do município de Viamão/RS, com o qual viria a ter contato, através do colega pesquisador Luciano Costa, conforme será explicitado no decorrer deste capítulo. Esse início do fazer antropológico teve como linha metodológica a busca da produção de uma etnografia não distanciada, mas imersa na relação etnógrafa/interlocutor. Essa concepção do método etnográfico se mostrou valiosa, tanto nesse percurso inicial da pesquisa quanto hoje nos seus desdobramentos em nível de pós-graduação, pela possibilidade de que, ao realizar a produção textual, haja um enriquecimento, já apontado por Geertz (1988), entre o “estar lá”, e o “estar aqui” como faces de um discurso que se complementam.

A necessária complementaridade das etapas do fazer antropológico se evidenciou a partir da inserção em campo. Quando para além de todo o texto de dimensões políticas e científicas, relativas ao tema das comunidades quilombolas, impunham-se o captar do ponto de vista do “outro”, em um exercício do olhar e do ouvir, segundo Cardoso de Oliveira (2000), como etapas do processo cognitivo do trabalho do antropólogo.

E foi olhando e ouvindo que se buscou, desde a inserção em campo, construir um canal dialógico³, marcado pela observação participante como técnica de pesquisa que possibilita capturar a estrutura das relações sociais, bem como os idiomas que estão construindo essa gramática social. Talvez resida no ponto da possibilidade de captura a vantagem e a finalidade do método etnográfico o qual, no âmbito dessa dissertação, torna-se essencial para o desenvolvimento do tema e objeto propostos.

O período em que desenvolvia meu projeto de pesquisa para a monografia de conclusão do curso de ciências sociais, apesar dos seus limites e do seu caráter exploratório, tornou possível construir o objeto de investigação para o mestrado. A continuidade do aprendizado trouxe as ferramentas de trabalho necessárias para dar conta dessa nova fase, em que se ampliava o universo de pesquisa, englobando os parentes e outros atores sociais, tornando-se mais acessível devido ao caminho já construído anteriormente.

Na graduação (2001), as categorias de análise eram: *trabalho, etnicidade e pobreza*. Essas categorias direcionavam para um olhar mais interno à trajetória e constituição do grupo na sua relação com os padrões, perda gradativa da terra, mudança ocupacional (de trabalhadores rurais a trabalhadores urbanos), bem como ao deslocamento para regiões periféricas de cidades vizinhas. Em 2004, a análise vislumbra novas dimensões do universo de pesquisa, a partir do processo de (re) configuração identitária étnica, aliado ao pleito político de reconhecimento como quilombolas.

Este processo levou-me a buscar perceber outros aspectos relacionais que envolviam a formação de redes de reciprocidade entre os moradores do local e os “parentes”. Ou seja, aqueles que se deslocaram para as cidades vizinhas em busca de trabalho e/ou melhores condições de vida, mas que ainda mantêm vínculos com aquele território e com os que lá ficaram no caso os “troncos velhos” representantes da primeira

³ Ver Cardoso de Oliveira (2000)

geração. Outro dado vem das uniões matrimoniais endógenas, trazidas na perspectiva de Costa (2003) e que viriam a revelar inclusive as relações existentes com a comunidade de Manoel Barbosa em Gravataí/RS, por meio de alianças entre os parentes nas duas comunidades, sejam nas relações de amizade, seja na reciprocidade existente entre membros das primeiras gerações desses grupos familiares.

Estes vínculos nos possibilitam pensar noções como território e identidade étnica que mostram a diversidade de experiências identitárias e caminhos que evidenciam conexão entre os diferentes grupos locais, bem como “arranjos” visando à coesão do grupo bastante convergente. Além disso, essa pluralidade de atores vem a complexificar o próprio campo de pesquisa, enquanto objeto de estudo politizado e que vem se ampliando nas redes de relações. Essas redes estão expressas nas alianças e no encaminhamento dos pleitos reivindicatórios comuns, através da constituição de uma rede de comunidades quilombolas, no formato de uma Associação Estadual, cuja participação de suas lideranças se dá em espaços comuns de disputa e deliberação. Esse contexto relacional aponta para a continuidade do método etnográfico com o uso de técnicas de entrevista e história de vida para construção da trajetória social do grupo.

Através da revisão bibliográfica, especialmente nas etnografias, busco perceber teórica e empiricamente os passos que constroem a reflexão teórica e a prática no campo. Para fins de operacionalização da pesquisa utilizo roteiros para entrevistas semi-diretivas destinados a três categorias de entrevistados: a) Os troncos velhos – a 1ª geração pós-ancestral-fundadora do grupo; b) Os parentes da 2ª geração composta por netos (as); c) Movimento Social negro e Agente do Poder Público, sendo que se fez uso do gravador, sempre que consentido e dentro da viabilidade do momento. O recorte geracional agregado ao estudo etnográfico visa melhor enquadrar temporalmente os processos constitutivos de identidade, o que traz não uma idéia de linearidade absoluta, mas também as rupturas e descontinuidades que caracterizam essas relações.

As condições de trabalho de campo foram similares àquelas vivenciadas na graduação, no tocante ao acesso e permanência no campo, por tratar-se de área fora do perímetro urbano, além das agendas simultâneas de aula, trabalho e pesquisa.

Essas condições eram o difícil acesso ao território em Viamão, tanto pela ausência de transporte público até o local, quanto pelo fato de não possuir veículo próprio para os

deslocamentos. Para chegar até o território, é preciso seguir pela RS 118 e após percorrer estradas vicinais, o que totaliza aproximadamente 22 quilômetros rodados. Outra via de acesso é fluvial, pelo rio Gravataí, mas isso seria ainda mais inacessível, pela necessidade de se conseguir um barco. Para superar essa dificuldade, foram fundamentais as caronas oferecidas pelos parentes quando em visita aos familiares, os *troncos velhos*, bem como do colega Luciano que se dispunha a ajudar-me, e continuar acompanhando os desdobramentos de sua pesquisa iniciada na graduação.

Quanto à permanência no local, esta também era viabilizada via os parentes com a hospedagem na casa de uma parenta residente na RS 118, além da possibilidade de ficar no galpão recém-construído como futura sede da Associação do Quilombo da Anastácia. Essas foram questões enfrentadas de forma mais aguda no mestrado, em virtude da necessária conciliação entre uma carga horária crescente de trabalho e aulas, ambas diurnas agora, com as demandas do campo. Isso se torna mais ameno, a partir do segundo ano do mestrado, quando a obtenção da bolsa CNPq tornou possível a dedicação exclusiva, amenizando o descompasso da carga horária. Isso vem a colaborar também nos deslocamentos para Gravataí, ou outra localidade que eu fosse levada a estar em função da circulação das pessoas na concretização do pleito quilombola.

Essas dificuldades são aqui trazidas por constituírem parte do trabalho antropológico, quanto à preocupação e reflexão sobre como superá-las, além de não perder ou fragilizar o vínculo com as pessoas, em virtude de uma irregular presença no campo, limitada aos fins-de-semana e feriados como tempo livre para vivenciar aquele cotidiano. Contornadas essas dificuldades, a continuidade do trabalho criou outras possibilidades de estar desenvolvendo a proposta de apreensão daquela realidade social.

Uma dessas possibilidades foi a fonte documental, tais como fotos e documentos dos membros do grupo, utilizada como ferramenta de interface com os relatos pessoais, buscando auxiliar na reconstituição de fatos e elementos que permitam traçar o quadro da trajetória social do grupo. Salienta-se, ainda, que esse material, especialmente as fotos, foi desde a inserção em campo, evocativo de lembranças e valorizado pelo grupo, além de ser um dos fatores de proximidade entre pesquisadores e interlocutores.

Soma-se à idéia de uma interface com a análise documental da conjuntura histórica formal do universo pesquisado com a memória coletiva e individual, em que pode vir a

descortinar outras possibilidades de entendimento que conduzam a uma etnografia⁴, com base em processos experienciais, interpretativos, dialógicos e polifônicos através dos quais se problematiza hoje a prática etnográfica.

Nessa perspectiva constroem-se os elementos para explorar as possibilidades que as narrativas dos diferentes sujeitos envolvidos na experiência de construção dessa análise pudessem expor e enriquecer com seus olhares o encontro a que nos propomos. Quando pensamos em diferentes atores, também pensamos nos diferentes lugares de onde cada um está falando, por isso busca-se trazer essas co-autorias textuais, que são as vozes quilombolas, como também agentes do poder público e militantes que trazem questionamentos, entendimentos e posições, as quais, acreditamos, contribuem para elucidar, nos limites dessa proposta, o processo de autoconstituição de sujeitos que escrevem a sua história. Por isso, iniciamos nossa caminhada dialogada, a partir dos primeiros passos no campo até a reflexão e produção textual resultante.

1.1 Olhar e Ouvir: Inserção e Trajetória no campo:

Era, coincidentemente, véspera de um 13 de maio do ano de 2001, quando pisei pela primeira vez na então localidade conhecida como dos “Negros da Anastácia”, ou então “Gente da Barragem”. A referência a essa data, qual seja referendada pela história oficial como o marco legal (Lei Áurea) da abolição da escravidão negra no Brasil (1888) e ressemantizada pelo movimento social negro⁵, no deslocamento de sua força histórica para o “dia da Consciência Negra”, o qual se refere à morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares (20 de novembro de 1695), empresta, simbolicamente, um aproximar entre um tempo histórico, cronológico com um tempo presente, contemporâneo que eu buscava perceber em relação à realidade social daquela comunidade.

Porém, este não foi o único motivo. Posteriormente, meu colega de pesquisa naquela ocasião, escreveria em sua monografia⁶ que aquele fora um momento que denotava nossas diferenças étnicas, ou nossos lugares de onde estávamos falando. Isto porque, em seu diário, nossa primeira ida a campo foi registrada como na “véspera do dia das mães”, enquanto minhas anotações

⁴ Ver Eckert e Rocha (1998:13)

⁵ Essa ressignificação pode ser sentida no documento *Manifesto do Dia Nacional da Consciência Negra* (1988) do MNU-Movimento Negro Unificado, conforme citado em Cardoso (2002:49): “(...) Por isso negamos o 13 de maio de 1888, dia da abolição da escravatura, como um dia de libertação. Por quê? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrindo uma situação de dominação em que até hoje o negro encontra (...) é necessário à participação de todos, afirmando o 20 de novembro como DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!”.

⁶ Ver Costa (2003:11)

referiam-se à “véspera de um 13 de maio”. Creio ser este um ponto interessante que me acompanha até hoje na reflexão sobre a bagagem social que carregamos, e da qual não nos despimos simplesmente como em uma troca de roupa que já não nos serve mais. Prefiro pensar que nessa roupa, fazem-se ajustes, trocam-se botões, mas ainda a vestimos. Tudo isso para dizer que entre eu e meu colega pairava um “eu negro” e um “eu branco” presentes nas nossas subjetividades e que teve lugar, especialmente, em nossos primeiros passos em campo.

Os passos seguintes demarcaram não somente minha inserção em campo, mas toda uma trajetória que resulta hoje nesta dissertação. Lembro-me da porteira fechada e dos rostos desconfiados como uma espécie de fronteira entre “nós”, os outsiders, e eles, os “nativos”. Esta fronteira, aos poucos, se tornou permeável e a acolhida passou a demarcar nossos passos e falas.

Esta dissertação resulta dessa troca, para além de todo o texto de dimensões políticas e científicas, relativas ao tema das comunidades quilombolas e sua etnogênese que enquanto pesquisadora eu carregava, a troca propiciou um contexto nativo que é um conjunto de outros textos com outras dimensões políticas e outros saberes. Esses outros textos remetem a um olhar que não pode ser perdido de vista, já que dialogam e corrigem os textos científicos que eu carregava de início, numa troca que é simultaneamente processo de legitimação de saberes.

Antes de chegar a essa porteira, outros caminhos foram percorridos. Em 2000 eu era aluna do curso de graduação em Ciências Sociais na Ufrgs e já me interessava pelo tema das comunidades quilombolas. Interesse esse, resultante de um diálogo, anterior, instigante com o Movimento Social Negro em Porto Alegre, o qual se articulava, naquele momento, com a Universidade e o Governo Estadual, em uma proposta de capacitação para atuação junto a comunidades quilombolas, com especial ênfase em políticas públicas específicas a esse público⁷.

Durante o processo de capacitação, tive oportunidade de integrar o trabalho inicial das equipes que desenvolveram ações junto às comunidades de São Miguel e Martimianos na localidade de Restinga Seca/RS, além da Comunidade de Casca, em Mostardas/RS. Essa foi minha primeira experiência com as comunidades, sendo também o processo embrionário que me levaria a optar pelo tema da identidade étnica, bem como pela antropologia como caminho intelectual a seguir. Apesar de não ter podido acompanhar todo o desenrolar do projeto, por não dispor do tempo

-
- ⁷ Tratava-se do “Curso de capacitação para formadores em políticas públicas para uma atuação junto às comunidades remanescentes de Quilombos”, promovido pela UFRGS, **STACS**-Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social e **CODENE**-Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra.

necessário para tal - eu era aluna do curso noturno e trabalhava em um emprego regular durante o dia – foi possível acalentar a idéia de seguir as motivações do curso e buscar continuidade no aprendizado acadêmico.

Isso se tornou possível, quando no ano seguinte, 2001, fui convidada pelo colega Luciano Costa⁸ a me lançar com ele no que ele chamou de “caminho de pesquisadores aprendizes”. E lá fomos nós. Sem bolsa de iniciação científica, orientador, mas determinados a seguir em frente. Paralelamente a esse caminho, também iniciei contato com a comunidade do Quilombo da Família Silva, não pela via acadêmica, mas via trabalho desenvolvido junto a CCDH - Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do RS, esfera pública na qual a família Silva formulou denúncia de despejo, e que obteve amplos desdobramentos, resultando na sua demanda por reconhecimento como comunidade quilombola.

Considero que a experiência com a Família Silva foi o primeiro indicativo para pensar o processo relacional que constitui a identidade étnica, pois as ações e reflexões trazidas pela interface da comunidade durante o seu pleito com representantes governamentais, ativistas do Movimento Social Negro, Pesquisadores, advogados, Imprensa e, mais recentemente, com outras comunidades quilombolas evidenciaram esse aspecto.

Outro aspecto relevante, também fruto dessa experiência, foi atentar para a conjugação entre o pleito das comunidades quilombolas com os direitos sociais, culturais e territoriais, a partir da ótica da cidadania e dos direitos humanos. Nessa perspectiva, começou a desenhar-se como reflexão e debate o papel da antropologia nesse contexto, razão essa que veio a suscitar meus questionamentos no campo com o grupo familiar negro, “Gente da Barragem” e que procuro trazer na elaboração dessa dissertação.

Retomando o processo de inserção no campo, devo dizer que a escolha do universo de pesquisa se deu em função do conhecimento prévio que Luciano tinha da comunidade, através dos relatos de um tio materno que nos anos 80 chegara até lá para comprar capim Santa-fé e, posteriormente voltara outras vezes para guiar outras pessoas, especialmente ambientalistas. Naquela década, segundo relatado, havia, aproximadamente, 50 (cinquenta) pessoas residindo na área e tendo como ocupação o trabalho nas lavouras de arroz em fazendas próximas.

Passados vinte anos, o cenário era outro, segundo nosso informante Laurení que também guiara o tio do colega Luciano. Sobre nosso informante, soubemos que este fora criado pelas

⁸ Luciano Costa é atualmente mestrando em antropologia social no PPGAS/UFRGS.

“negras da Anastácia”, conforme relatou, sendo assim teria convivido com elas até os oito anos de idade, já que o pai, peão de fazenda, ficara viúvo e só retornara tempos depois para buscá-lo. Sobre sua família de criação, nos disse que eram “gente boa, mas sem cultura”. Para ilustrar o que dizia, contou-nos que certa vez, um familiar fizera “picadinho de um garnisé”, pois o canto do pequeno galo era entendido como a frase “Sai pra rua corno!”.

Esse breve relato nos foi feito, enquanto percorríamos no carro do Luciano os últimos 20 quilômetros entre o centro de Viamão e a área rural de Estância Grande, até onde residiam a *Gente da Barragem*. A estrada de chão ladeada por lavouras de arroz, um escasso capim Santa-fé, vista do banhado e algumas propriedades, levou-nos a última fronteira, uma porteira zelosamente guardada por algumas crianças pertencentes, viríamos saber mais tarde, à terceira geração da comunidade.

Era o começo desse novo cenário, aquelas cinqüenta pessoas eram agora sete, a maioria acima dos sessenta anos de idade. Lá estava Dona Eli, à época com 71 anos, viúva, filha da Anastácia, Dona Noerci, ou Chica como é mais conhecida, também à época com 66 anos, filha da Anastácia, casada com seu Marcílio (falecido em 2003, aos 75 anos). O último casal era formado por Dona Dila, 63 anos, casada com seu Reni (falecido em 2004, aos 68 anos), filho de Anastácia e os filhos do casal Renato, 42 anos e o irmão Osvaldo com 43 anos de idade, ambos solteiros e sem filhos.

Iríamos conhecê-los em breve. Algumas moedas⁹ e uma breve conversa com as crianças, e o caminho foi indicado. Logo adiante, uma outra porteira, um cadeado e do outro lado, tranqüilamente sentados em um banco de madeira, nossos interlocutores, dois homens adultos, um deles aparentando quarenta anos de idade e o outro mais velho, entre sessenta e setenta anos. Não houve menção de abrirem à porteira, apenas olharam com algum interesse, mais nada. Passamos por baixo da cerca de arame farpado. A área vislumbrada apresentava, à primeira vista, três casas simples de madeira, um tanto distanciadas, cercadas pelo mato abundante e por algumas cabeças de gado. Ninguém mais por perto.

Laurení fez as apresentações, fomos convidados a sentar num banco de madeira à sombra de uma árvore próxima. Ali estavam Dona Chica e seu Marcílio. Nosso diálogo iniciou tímido, devagar, como o tempo que transcorria entre o silêncio e um olhar mais demorado. Tínhamos a

⁹ As crianças que estavam na porteira nos disseram que ali onde nós estávamos vendo as ruínas de uma casa, outrora moravam Dona Cida e seu Chico, mas que eles foram embora, mas não para muito longe. Em relação ao caminho a seguir, depois da porteira, este nos foi mostrado em meio a brincadeiras e um pedido de moedas para comprar algumas balas, no que foram atendidas por nós.

preocupação de nos fazer entender, queríamos transmitir simplicidade e confiança. Foi assim que iniciamos falando quem éramos e o nosso objetivo ali. Dissemos “Somos estudantes e desejamos fazer uma pesquisa, ou melhor, escrever sobre a história da Anastácia, seus descendentes e este lugar”.

Isso não suscitou maiores comentários, além de um “Ah!” do seu Marcílio e Dona Chica.



Ilustração 1 Maio de 2001: Laurení, Dona Noelci (Chica) e seu Marcílio em fotografia de Luciano Costa/Ufrgs¹⁰.

A nossa fala seguinte já suscitou outra reação. Perguntamos sobre a terra, se havia papéis e se eles eram os donos. Seu Marcílio, de semblante fechado, disse um “sim” e, logo em seguida, mudou o rumo da conversa; nesse instante, percebemos que havíamos tocado em um ponto nevrálgico da história deles, o que viria a se confirmar tempos depois, quando conhecemos o casal Cida e Chico. Por enquanto, permanecemos ali olhando e ouvindo. Um cachorro aproximou-se, espantou algumas vacas e surgiu o primeiro comentário do nosso interlocutor mais velho, seu Marcílio, 70 anos, sobre a agilidade do animal no trato com o gado. Do gado passamos a conversar sobre a terra e a história de vida dos indivíduos.

Seu Marcílio relata ser natural da localidade de Barro Vermelho, em Gravataí/RS onde durante um baile, conheceu a esposa, vindo, após o casamento, mudar-se para as terras dos sogros, Anastácia e Olímpio, onde permaneciam até então. As lembranças permeiam bailes, o trabalho na lavoura e os bons tempos em que era ágil domador de cavalos. Os novos tempos têm a marca dos

¹⁰ As demais fotografias apresentadas neste capítulo, também são de autoria de Luciano Costa/PPGAS/UFRGS.

problemas da velhice e da precariedade das condições materiais de vida, não há água encanada ou luz, mas tem o rio Gravataí que supre as necessidades básicas de abastecimento e pesca.

Somos convidados a caminhar um pouco por lá, ver o rio de perto, e tomar um café quente. Antes da caminhada, as primeiras fotografias do local e a promessa de retornar com as fotografias reveladas e uma boa disposição para conversar. Saímos de lá, inquietos, questionando nosso agir, nossas primeiras impressões. A única certeza que tínhamos, era que voltaríamos, por ora precisávamos refletir esse momento¹¹.

Retomando os primeiros passos, como pontos de partida e descobertas, penso hoje que a inserção em campo é o momento delicado em que o antropólogo encontrará o outro, seu interlocutor, podendo ou não haver a abertura de um canal de diálogo, de uma *fusão de horizontes*, como propõe Cardoso de Oliveira (2000), assim a aproximação, *o estar lá* é envolto em toda uma trama de representações e evocações. Nas primeiras idas à Barragem descobrimos que as fotografias tiradas das pessoas, ou a reprodução de fotografias familiares ou aquelas tiradas no local tornaram-se o que Costa (2003) denominou nossos “espelhos e miçangas”, ou seja, em uma perspectiva de troca/reciprocidade era a “nossa oferta de algo significativo para o grupo”, à medida que essas imagens eram na sua fala portadoras de representações e possível evocadoras de memórias e lembranças.

O fato de fazer circular essas imagens e de reintroduzir essas lembranças no grupo teve mesmo impactos inesperados quanto à auto-imagem do grupo. Apenas para ilustrar situações desse tipo, uma das netas mais velhas de Anastácia, Claudeci, reconhece-se em uma das fotos em companhia da avó e quando ofereço a foto a ela, ela exclama: “Ah! Mas isso é uma jóia que tu ta me deixando”. Ou então o Sr. Marcílio que afirma, apesar de todas as dificuldades que apresenta de visão: “Não tem ninguém que gosta mais de vê fotografia do que eu”. (Costa, 2003:20)

¹¹ E foi, exatamente, o que eu e Luciano fizemos ao longo da nossa formação, ainda na graduação do curso de Ciências Sociais. Desenvolvemos um trabalho conjunto no mesmo universo de pesquisa, porém com temáticas diferenciadas. Meu colega Luciano analisou para a sua monografia de conclusão do curso as relações de parentesco e alianças entre duas gerações daquela família, tendo como problemática a etnicidade, a partir da endogamia ou exogamia de cor nos casamentos ocorridos. Eu busquei perceber, centrada nas categorias de etnicidade, território e trabalho como se constituía uma autonomia relativa, enquanto grupo social que se reconhece e é reconhecido pelo seu entorno como diferente, ou detentor de uma alteridade, mas que, possivelmente, via relações de trabalho, perpetuava uma relação de imobilidade social, representada pela construção e manutenção da pobreza. Essas reflexões iniciais vieram a apontar novos questionamentos e desafios em relação ao campo, por exemplo, questões sobre família e parentesco, tema pretendido por Luciano para o mestrado.

Foi assim, mediante a entrega das fotografias tiradas com posterior troca entre os agentes sociais, que lembranças e imagens circularam como partes do processo de interpretação dos atos de destruição/reconstrução das formas de vida social do trabalho do antropólogo¹².

Essa experiência de troca entre “nós” e nossos interlocutores, ocorreu na nossa segunda ida a campo, em junho de 2001, sem a presença de Laureni, que não pôde nos acompanhar naquele dia. Fomos conhecer o casal Cida e Chico, respectivamente nora e filho da Anastácia, os quais residiram por cerca de trinta anos na comunidade, e agora moravam na RS 118, caminho entre o centro de Viamão e as terras da Anastácia, ou como nos foi dito “lá fora”. O casal residia em um amplo terreno onde a primeira casa de madeira, vista logo por quem chegava, era habitada pelo filho Rogério e sua família, composta de esposa e um filho de aproximadamente cinco anos de idade. Na casa do meio, também de madeira, com uma pequena varanda onde se viam algumas cadeiras e plantas, moravam aqueles a quem, mais tarde, o filho Rogério chamaria de “trancos velhos”. No final do terreno, havia uma pequena metalúrgica, onde Rogério trabalhava fabricando ornamentos funerários.



Ilustração 2 Jun./ 2001: Seu Chico (Carlindo) e Dona Cida. (Adoríntia).

Encontramos simpatia e acolhimento à nossa chegada, um pouco menos de desconfiança, mas ainda com precauções, conforme notamos com a chegada do filho do casal que tão logo percebeu nossa chegada e entrada na casa, aproximou-se, conversou e revelou-se interessado em

¹² Ver Eckert e Rocha (2003).

dialogar conosco, assim como seus pais. A primeira coisa que ficamos sabendo sobre nossos interlocutores é que estes se chamavam na verdade Adoríntia e Carlindo, mas todos os conheciam e tratavam por Cida e Chico, e era assim que queriam que os chamássemos.

Feita a vontade deles, iniciamos nosso diálogo fazendo uso das fotografias que havíamos tirado na primeira ida a campo, ao lado da dona Chica e seu Marcílio do trabalho do antropólogo. Eles demonstraram gostar bastante, até porque não viam os parentes com frequência, devido à distância e a dependência de quem pudesse levá-los até lá de automóvel, pois não há transporte coletivo até “lá fora”.

As fotografias suscitaram um diálogo sobre os tempos da “Vó Anastácia”, como disse Dona Cida, tanto suscitaram que saímos de lá com uma reprodução de uma fotografia da Anastácia e seus netos, a qual Dona Cida e seu Chico guardavam com carinho. Neste momento, ouvimos o primeiro relato sobre a vida e a morte daquela que seria a ancestral-fundadora do grupo e que teria herdado terras do avô, um liberto do sistema escravocrata, dando assim, origem à família. Sobre ela, nos disse Dona Cida, que era “forte, robusta, sempre trabalhando descalça na roça”, mas veio o dia em que adoeceu e foi então que Dona Cida disse: “Chico, tua mãe não vorta, e foi assim, em 1983 ela morreu”.

A fotografia da Anastacia foi depois mostrada a outros parentes que viemos a conhecer, alguns que inclusive nunca tinham visto aquela imagem da Anastácia, sendo que no contato com as gerações mais novas, especialmente netas (os), alguns se reconheceram naquela imagem, demonstrando o referencial que se constitui a figura dela. Referencial este que tem permeado a trajetória do grupo, desde as lembranças dos *trancos velhos* em 2001 até a constituição do discurso das lideranças e parentes na atualidade.

Esse processo permite pensar o campo na atualidade, bem como a trajetória do grupo de “*Gente da Barragem*” a “*Quilombo da Anastacia*”. Dentre os fatos marcantes que abrangeram o período de 2001 a 2005, cabe destacar a morte de três desses *trancos velhos*, sujeitos dessa pesquisa, dois deles filhos de Anastácia e o outro genro. Em 2002 falece seu Chico, no ano seguinte, seu Marcílio e em 2004, seu Reny.

Essas mortes trouxeram obviamente, além da noção de perda das pessoas, o acirramento em torno das discussões sobre a terra, a herança das terras existentes e a busca pelas terras perdidas. Esse enfoque configurou-se, principalmente a partir de 2004, quando se definiram alianças,

objetivos e projetos para o futuro do grupo que iniciava sua articulação na arena das reivindicações quilombolas. O foco nessa problemática permitiu que agora no mestrado desenvolvesse a análise sobre o processo de constituição da identidade étnica, direcionado à conquista de um pleito reivindicatório de direitos sociais e culturais advindos desse pertencimento.



Ilustração 3 Jun./2004: Encontro na comunidade reúne troncos velhos e parentes.

Na perspectiva relacional evidenciaram-se tensões no campo envolvendo lideranças, parentes consangüíneos e afins, *troncos velhos*, pescadores e caçadores que passaram a disputar capital político e simbólico nos encaminhamentos do pleito reivindicatório como quilombolas - as terras perdidas. Nesse tensionamento, cabe citar os entendimentos diferenciados que há entre as jovens lideranças e os chamados “troncos velhos”. Isso se expressa no debate sobre o destino da chamada “casa da vó Anastácia”, que é a casa onde viveu o casal Anastácia e Olimpio Gomes e seus filhos, sendo a primeira casa construída no local, onde posteriormente à medida que os filhos do casal foram crescendo, e formando famílias, outras casas foram sendo agregadas em torno. Segundo os mais velhos, a casa “tem mais de duzentos anos”, sendo, também, local de sociabilidade do grupo, pois ali se realizavam os bailes que reuniam amigos, familiares e conhecidos do local e das redondezas.



Ilustração 4: Casa da “Vó Anastácia”

No debate sobre a casa da “vó Anastácia”, os primeiros entendem que devam ser tomadas medidas de preservação da mesma, já que está em condições materiais precárias, além de ser de livre acesso aos “de fora”, ou seja, àqueles que não pertencem à família, mas freqüentam o local para fins de pescaria e caça há várias décadas.

Do outro lado, parte dos troncos velhos entende que a preservação da casa vai lhes tolher o acesso e que esta deixará de ser deles para ser “do governo”, referindo-se ao possível processo de tombamento histórico; além disso, as reformas feitas na casa pelos “de fora”, para fins de uso como abrigo e para guardar barcos e materiais de caça e pesca, além de objetos pessoais, é entendida como o cuidado que é preciso ter com a casa, e que os “parentes”, até o momento, não tinham manifestado interesse em zelar.

Entremeados nessa discussão, há também os aspectos relacionados ao meio-ambiente, em questões como o lixo acumulado, consumo excessivo de bebidas alcoólicas pelos “de fora”; caça e a pesca indiscriminada e culminando com a ausência de controle pelos “donos da terra”, como disse um parente afim, sobre quem entra e sai do local, tanto pelo rio Gravataí quanto pela estrada de acesso. Esses fatores somados são entendidos como justificativa para uma maior intervenção dos parentes consangüíneos e afins na manutenção do local e circulação de pessoas.

Tais medidas vão de encontro às relações de reciprocidade e amizades já estabelecidas entre os “de fora” e os “troncos velhos”- reorganizando relações já existentes - já que, dentre os primeiros, existem aqueles que também se entendem portadores de legitimidade advinda do tempo

de vivência no local, pois alguns afirmam irem lá desde os tempos da “Anastácia” e dela terem permissão para lá estarem. No contraponto dessa legitimidade, alguns “parentes” argumentam que “a velha nunca permitiu abusos” e que “isso que tem hoje de caçar passarinho e beberagem, não tinha, não!”.

A legitimidade dos “de fora” teria se construído, desde os tempos da “vó Anastácia”, quando alguns deles, freqüentavam o local e estabeleceram relações de troca de presentes e ‘ajutórios’. Segundo relatos dos “*troncos velhos*” e mesmo de alguns parentes, era costume receber utensílios domésticos, tecidos e outros produtos industrializados, alguns usualmente inacessíveis, quer pelo custo ou pela ausência de locais próximos de compra, que eram trocados pelo acesso à caça e a pesca no território. Após a morte da Anastácia, essas relações foram se estreitando com os descendentes dela, filhos (as), noras e genros, os quais à medida que iam envelhecendo, foram se tornando crescentemente dependentes dos ajutórios, especialmente medicamentos, alimentos e transporte.

Os *troncos velhos*, segundo estes mesmos dizem, viram-se, em alguns momentos, abandonados pelos parentes que já não os visitavam com freqüência ou prestavam-lhes maiores auxílios materiais.

A partir do *continuum* dessa relação entre “os de fora” e os *troncos velhos*, torna-se aguda a questão de quem vai poder viver na terra, haja vista que alguns desses “de fora” já construíram moradias no local e, dentro da ótica de legitimidade de trocas e ajutórios, reivindicam permanecer nessas terras. Essa legitimidade é questionada pela maioria dos parentes e lideranças que buscam, atualmente, juntamente com os *troncos velhos* definir critérios internos de ocupação territorial. Esse é um dos pontos dinamizadores do campo, o qual se desloca para uma concepção maior quando se pensa no momento da captura dessas e outras relações pertinentes ao processo vivido pelos sujeitos.

Nesse sentido, também fazem parte dessa reflexão, as diferentes possibilidades de que esta se reveste e as implicações trazidas entre uma etnografia que busca reconstruir uma dinâmica social, trazendo as lógicas interativas com seus tensionamentos, descobertas, rupturas e continuidades e um dos produtos etnográficos: o laudo antropológico do qual se espera que exponha “certezas” ou “provas” na mediação de conflitos, algo a considerar no horizonte dos

possíveis desdobramentos do processo de reconhecimento territorial¹³, gerando assim questionamentos e expectativas para os envolvidos. Essas possibilidades da escrita antropológica, bem como o papel do pesquisador (a) em campo, denotam o pensar nessa antropologia brasileira contemporânea, demandada pelo Estado, Movimentos Sociais e Sujeitos que buscam o aporte científico como parte das legitimações a serem construídas durante o processo reivindicatório de direitos sociais, culturais e territoriais, por essa razão a continuidade dessa reflexão passa pela discussão sobre ética e política no fazer antropológico.

1.2 Escrever: Ética e Política no Fazer Antropológico: Pensando no trabalho antropológico desde a inserção no campo, em que o antropólogo mergulha em novas e diferentes realidades, e no momento em que é preciso vir à tona, novamente, e refletir sobre o que viu e ouviu, e que agora deve consolidar na transcrição dessa experiência, cabe retomar quais são as possibilidades dessa escrita.

Motiva-me, também, a continuidade da pesquisa no campo que aponta para o laudo, bem como os trabalhos desenvolvidos na atualidade e que dialogam com essa perspectiva. Isso se faz necessário se pensarmos que tanto esse antropólogo pode estar sendo chamado a produzir uma etnografia ou um laudo antropológico relativos às comunidades tradicionais de indígenas ou quilombolas, portanto essa escrita ganha novos contornos e perspectivas imersas nesse fazer antropológico que, como bem nos traz Peirano (1992:11), podem nos fazer pensar que o “o trabalho do antropólogo também reflete a heterogeneidade de diferentes configurações sócio-culturais”.

Pensando nessas configurações sirvo-me de um ponto de reflexão trazido por ocasião de evento comemorativo aos cinquenta anos da ABA¹⁴ – Associação Brasileira de Antropologia. Um dos pontos trazidos pelos antropólogos presentes à mesa foi o momento contemporâneo vivenciado pela antropologia brasileira. Tal momento pode ser pensado em relação à interlocução com o Estado, bem como com os desafios suscitados pelas demandas advindas desse e de outros agentes sociais.

¹³ Cabe ressaltar que não se está realizando a elaboração de um laudo, neste momento, para o quilombo da Anastácia, sendo que esta discussão pretende apenas aprofundar a análise da complexidade do processo de reconhecimento como comunidade quilombola.

¹⁴ O evento citado realizou-se em 17/06/05 na sala Pantheon do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Ufrgs. Nessa ocasião estiveram na mesa os antropólogos Miriam Grossi e Peter Fry, atuais presidente e vice-presidente da ABA na gestão 2004-2006, bem como representantes da casa, professores Ruben Oliven (gestão ABA 2000-2002), Maria Eunice Maciel, Cláudia Fonseca, Bernardo Lewgoy, dentre outros convidados.

Se até os anos 70, tínhamos a formação de profissionais voltados para o trabalho em museus, seguido do trabalho direcionado para a licenciatura e pesquisa nas universidades do pós anos 70, tem-se agora, especialmente a partir dos anos 90, antropólogos atuantes em instituições governamentais e organizações não governamentais. Essa reconfiguração profissional insere-se no processo de redemocratização do país e da emergência de pleitos diferenciados de cidadania e direitos humanos, fundados nas desigualdades de gênero, raça/etnia e classe, protagonizados pelos movimentos sociais e novos sujeitos de direitos, como é o caso dos quilombolas no cenário nacional.

Essa antropologia, a partir dos anos 90, na qual se inscreve essa dissertação, dialoga com questões prementes para o ofício do antropólogo, tais como o papel desse profissional, o contexto sócio-político e as possibilidades da produção textual, resultantes do encontro entre pesquisadores e seus interlocutores. Tendo o contexto como algo “bom para se pensar”, encontramos em Laraia (1998:90) um debate sobre ética e antropologia em que o autor ressalta as configurações sócio-culturais, relativas ao trabalho antropológico, nos anos 60 e nos anos 90 no Brasil, como espelhos para problematizar a relação que se estabelece entre o antropólogo e os sujeitos de sua pesquisa em termos de ética.

Em 1960, quando comecei a fazer pesquisas em antropologia social, existia apenas um código de ética muito simples que poderia ser resumido em três pontos: a) o antropólogo não pode se envolver sexualmente com seus informantes; b) o antropólogo deve respeitar seus informantes e defender seus interesses, agindo como um mediador entre eles e a sociedade nacional; c) o antropólogo tem um compromisso com a verdade científica. (Laraia, 1998: 90).

A postura ética dessa antropologia nos anos 60, segundo o autor, não trará maiores inquietudes quanto a temáticas como privacidade e impacto da presença do antropólogo, talvez, ainda imaginado como um “outro”, sendo esse “outro” encapsulado no que Laraia (1998) trata como o “estudo das sociedades ditas tribais e relativamente bem isoladas da sociedade nacional”, perfazendo assim uma legitimação da autoridade etnográfica, bem como usufruindo de um distanciamento político entre as duas sociedades.

Já no final dos anos 80, o país vivencia novo contexto sócio-político e a antropologia não fica imune aos novos questionamentos e demandas suscitadas. No biênio 1986-1988 a ABA reformula seu código de ética e este reflete essas inquietações, através da explicitação dos direitos e deveres comuns aos antropólogos e às populações que são objeto de pesquisa. Nesse sentido, na atual versão do código, cabe trazer alguns pontos que traduzem essa perspectiva:

a) Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica; b) Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais; c) Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado; d) Direito de acesso aos resultados da investigação; e) Direito de autoria das populações sobre sua própria produção cultural. (Código de ética do Antropólogo – ABA 2004)

Os pontos evidenciados no código denotam a complexidade da relação antropólogo/nativo, bem como abrem caminho para os debates que se seguirão no campo científico, sobre antropologia, política e cidadania. Especialmente, no que concerne às comunidades quilombolas, no mesmo período em que o código de ética é formulado, também se inserem na agenda nacional, artigos da Constituição Brasileira que prevêm o reconhecimento de direitos sociais, culturais e territoriais desses grupos, à época nominados como remanescentes de quilombos, demandando os antropólogos a atuar em perícias e pleitos judiciais.

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”; **Artigo 215** “O estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais; **Artigo 216**” Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. (O’Dwyer 2002: 86-88).

Nesse limiar entre o código de ética dos antropólogos e as novas demandas produzidas pela constituição brasileira, entrecruzam-se olhares do campo antropológico e jurídico, o que nos sugere uma encruzilhada entre a etnografia e um de seus produtos, o laudo antropológico. Isto porque se exige do antropólogo uma travessia da situação etnográfica em que este dialoga e compromete-se com respostas pontuais, e encontra outros interlocutores numa situação em que o diálogo amplia-se com outros agentes e o compromisso outrora assumido deságua na expectativa de produção de uma “prova” que embasará ou participará das decisões no campo do direito.

Um exemplo são as situações marcadas pelos conflitos fundiários decorrentes do reconhecimento e titulação de terras. Além disso, a priori, e de acordo com os debates sobre ética do fazer antropológico, tem-se a noção de que a investigação científica do antropólogo não poderá vir a prejudicar o grupo pesquisado. Em outras palavras, tem-se que os antropólogos não deverão trabalhar para a parte contrária em caso de conflito ou atuar nos dois campos, ao contrário do que prevê a norma jurídica de indistinção das partes, tal qual nos aponta Laraia (1998), referindo-se aos

laudos periciais de áreas indígenas, mas que pode ser pensado em relação aos laudos de áreas quilombolas.

O Ministério Público Federal, os juízes e os advogados têm uma grande dificuldade em aceitar a persistente recusa dos antropólogos de servir como peritos para ambas as partes envolvidas na questão. Os antropólogos aceitam, com facilidade, a elaboração de laudos periciais que servem para subsidiar o trabalho dos advogados que defendem os interesses indígenas; mas recusa-se a realizar o mesmo trabalho para a parte oponente. Tal procedimento, como dissemos, causa uma grande estranheza no meio jurídico, desde que os advogados costumam trabalhar para uma parte ou para a outra. (Laraia 1998:94)

As provocações trazidas pelo autor nos remetem à tradição etnográfica de um escrever clássico, direcionado aos pares, não necessariamente, também, aos sujeitos da pesquisa. No aqui e agora em que se dialoga para além dos pares, deparamo-nos com outra possibilidade de escrita como é o caso do laudo antropológico. Como nos diz Gomes dos Anjos (2005:108) uma intervenção mediadora, a qual se destina à apreciação de outros sujeitos como juizes, advogados, gestores de políticas públicas, ativistas de movimentos sociais, entre outros.

Essas possibilidades da escrita e a perspectiva de uma pluralidade, bem como os envolvidos nela e os fins a que se destina são assim elementos de um campo dialógico que reflete uma pluralidade de atores sociais, demandas, questionamentos e interpretações. Estas podem vir a trazer novos elementos de reflexão e construção para a produção textual do pesquisador. Partindo desse viés, retomo alguns olhares que vêm redefinindo a escrita antropológica, situando no contexto dessa antropologia permeada pelos debates entre etnicidade, cidadania e direitos humanos, em que o antropólogo é chamado à arena científica e política dessas demandas, para buscar perceber esse contexto, a partir do fazer antropológico.

No debate que se dá no campo antropológico temos no olhar de Cardoso de Oliveira (2000) a noção de que a cidadania deve ser o outro lado da moeda do trabalho do antropólogo, especialmente, o profissional Latino-Americano e mais precisamente o Brasileiro. A realidade macro social que nos atinge e nos coloca numa posição anti-etnocêntrica em relação ao contexto europeu e norte-americano, pois aqui o outro pode não ser o colonizado, mas um “outro” mais próximo como parte do antropólogo e de sua sociedade. Essa antropologia cidadã nasce compromissada com temas como a etnicidade e os direitos humanos.

Esse compromisso, talvez, possa ser entendido através do *processo de autocrítica* (Caldeira 1988) que marca a antropologia contemporânea. Esse processo confronta o fazer científico com a leitura de questões morais e éticas que perpassam as esferas micro (comunidade),

meso (Estado) e macro¹⁵, tornando viável a possibilidade de constituição de um canal de diálogo entre as diferentes esferas, conformando aquilo que Cardoso de Oliveira (2000) propõe como uma *fusão de horizontes* que se alia a uma perspectiva de cidadania defendida pelo autor.

Na esteira dessa reflexão, Leal e Gomes dos Anjos (1999) alertam para as possibilidades e limites da antropologia no que eles chamaram de *ingenuidade perdida* , expressa no paradoxo entre uma ciência que exerce práticas interventoras na realidade social de populações diversas, portanto co-participe nesse processo, e tem como parte indissociável desse exercício a dimensão da autocrítica da sua atuação. Sendo assim, para tentar superar esse paradoxo, os autores sugerem a adoção de uma postura de vigilância radical como forma de contribuir para uma antropologia comprometida com a cidadania de pesquisadores e pesquisados¹⁶.

No pós-constituição de 1988, em que o artigo 68 confere direitos territoriais aos então nominados *remanescentes de quilombos* , abre-se o questionamento sobre quem seriam os remanescentes? Como identificá-los? E ainda, como se articula uma identidade histórica, referendada por um passado com uma identidade étnica ressignificada no presente? No centro desses debates, a antropologia traz como princípio básico, segundo O’Dwyer (2002:14), a noção de que é preciso “fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente”. Tal princípio vem embasar tanto o debate científico quanto a elaboração de laudos antropológicos, a partir da conjugação de dois elementos.

O primeiro conceitua grupos étnicos enquanto “tipos organizacionais”, que se autodefinem com base em critérios próprios de inclusão e exclusão construídas em uma perspectiva relacional com “outros” e não referendados por uma pré-noção de isolamento geográfico ou atribuição exógena. O segundo preceito, que também dialoga com o enfoque de Barth (1969 e 2003) sobre grupos étnicos, mostra a relevância dos sinais diacríticos como marcadores de pertença e da dicotomia entre “nós” e “eles”, partindo das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Tal postura afasta-se de uma idéia de contrastividade cultural construída externamente e fundada na busca de diferenças objetivas.

¹⁵ Um exemplo, apontado pelo autor, são os espaços de deliberações internacionais como o Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas.

¹⁶ Para isso cabe trazer aqui o papel desempenhado pela ABA – Associação Brasileira de Antropologia, a qual vem através do Grupo de Trabalho Terras de Quilombos, posteriormente ampliado pra Comissão de terras de Quilombos, desenvolvendo ações de planejamento, organização e análise da problemática quilombola no país.

Esse é o quadro teórico que vai gestar a criação, em 1994, do GT Quilombos da ABA. Um dos primeiros produtos gerados no grupo é um documento que estabelece os parâmetros da atuação antropológica no campo focado nas perspectivas anteriormente construídas, especialmente quanto à dimensão conceitual e à questão da temporalidade na temática quilombola. Para fins de melhor explicitar o posicionamento antropológico adotado, reproduzo, abaixo, parte deste documento do GT.

(.) 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 e contextos 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. (O'Dwyer 2002:18)

Em 1995, ano seguinte à criação do GT Quilombos da ABA, em meio aos debates e eventos que assinalam o III Centenário da morte de Zumbi dos Palmares, há duas visões em disputa. Uma é o caráter simbólico e festivo dado pelo Estado a outra é o potencial político das ações demandadas ao Estado por entidades do Movimento Social Negro, Organizações Não-Governamentais, intelectuais, lideranças políticas e religiosas que põem na ordem do dia o debate acerca da exclusão social, racismo, democracia racial e efetivação das garantias legais às comunidades quilombolas, buscando configurar estas demandas como pauta da agenda nacional. É nesse contexto que é publicado o primeiro *Caderno da ABA sobre Terra de Quilombos*. Nele, diferentes experiências etnográficas em comunidades quilombolas ao longo do país são retratadas, e constituída uma rede de antropólogos que vêm aumentando a experiência na análise e produção de relatórios de identificação.

Outro dado interessante dessa publicação é que esta vem refletir a pluralidade dos atores sociais envolvidos nessa temática. À medida que se complexifica o quadro de disputas territoriais entre as comunidades e latifundiários, posseiros e outros, há uma entrada em cena de novos mediadores e interlocutores à cena política, tais como órgãos governamentais, Movimento social Negro e a recém criada CNACNRQ – Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Essa interlocução, bem como a intensa intervenção dos antropólogos na processualidade dos direitos étnicos e territoriais no Brasil, vai segundo nos aponta

O'Dwyer (2002:20), fazer com que o “saber local” e a “autoridade experiencial” desses pesquisadores converta-se em instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais.

Essa perspectiva, talvez, possa ser mais bem percebida na continuidade das ações institucionais da ABA que se desdobram em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombo, a qual irá articular e aprofundar as demandas quilombolas em relação à problemática da questão agrária no país envolvendo atores diversos, tais como o Ministério Público Federal e o Sistema Judiciário. Torna-se, então, paradigmático pensar que em 1998, ano em que se celebra uma década do artigo 68 e o 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos do Homem, a ABA eleja os direitos humanos como eixo temático de publicações e encontros¹⁷.

No fechamento do biênio 1998-2000, temos uma análise dos parâmetros para elaboração de laudos, através do acordo de cooperação técnica entre a ABA e a Procuradoria da República. Sendo que desta parceria resultou a elaboração da *Carta de Ponta das Canas*¹⁸, um documento de trabalho, segundo enfatizado no mesmo, e não um documento normativo a orientar discussões e ações entre os campos antropológico, jurídico e administrativo, mas construído com base em um roteiro geral sobre ética, envolvendo aspectos técnicos, teóricos, e o próprio trabalho de campo.

Na tessitura do documento está posto o paradoxo e o tensionamento da discursividade antropológica e jurídica na elaboração dos laudos, tomadas na dualidade de posicionamentos citados no documento, os quais reproduzo textualmente entre: a) *Produzir julgamentos ou produzir inteligibilidade*; b) *Produzir “verdades” ou produzir interpretações* e c) *Operar uma hermenêutica do código legal para aplicação objetiva de um ordenamento jurídico nacional ou realizar descrições densas da realidade local, que dificilmente podem fugir de suas aplicações contextuais*.

Na síntese da encruzilhada dessas visões, o caminho escolhido é o da não eliminação da tensão entre os saberes pela simples subordinação e/ou adequação de um sobre o outro, mas orientar-se por uma concepção dialógica oriunda do campo antropológico e em constante troca com os demais campos do conhecimento humano:

¹⁷ São publicados no biênio 1998-2000, os livros “Direitos Humanos e Cidadania: A Contribuição dos Antropólogos” e “Antropologia e Direitos Humanos”. Também nesse período são realizados o “Seminário Comunidades Étnicas, Políticas de Estado e o Trabalho do Antropólogo” na Universidade Federal Fluminense, seguido do “Fórum de Pesquisa Relatórios de identificação e Laudos Antropológicos” ocorrido durante a XXII Reunião Brasileira de Antropologia na Universidade de Brasília.

¹⁸ Documento de Trabalho resultante da oficina sobre Laudos Antropológicos realizada pela ABA e NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis entre os dias 15 e 18 de novembro de 2000.

O saber antropológico se define pelo diálogo, pela tradução e explicitação de categorias e discursividades nativas, sendo capaz de relacionar as categorias e circuitos de relações próprios aos grupos sociais e aos contextos culturais investigados. (Carta de Ponta das Canas 2000: 01)

Pensando nas tensões presentes no fazer antropológico, frente aos laudos e a situação diante de objetos de estudo altamente politizados, talvez caiba nos perguntarmos se esta produção tem a capacidade de atender a novas demandas, sem cair nas armadilhas de “modelos” exemplares de quilombos e, de outro lado, se ela tem fôlego suficiente para colocar-se em perspectiva, como é exigido academicamente do antropólogo. Por essa via, o diálogo e a vigilância crítica orientarão as recomendações trazidas no documento em relação aos relatórios de identificação étnica, laudos sobre territórios tradicionais e de impacto sócio-ambiental.

No contexto local, surge em 1995, o NACI – Núcleo de Antropologia e Cidadania da Universidade Federal do RS. Neste mesmo ano, a ABA publica seu primeiro caderno sobre a questão quilombola e acirram-se os debates sobre cidadania e etnicidade, por conta do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, porém a demanda por questões territoriais para o NACI só viria a ocorrer em 2001 com a proposta de elaboração do laudo pericial da comunidade de Morro Alto, por força da ação de outros atores, tais como o Ministério Público Federal e o Movimento Negro social. Em um primeiro momento, ainda em 1995, o NACI tem como proposta a “análise crítica e construtiva da noção de cidadania, tal como se manifesta em projetos de intervenção entre grupos populares urbanos, rurais e de minorias étnicas¹⁹”, sendo o viés de “cidadania” em uma pluralidade e em seus problemas entre o “ideal” e a efetivação de políticas públicas.

Essa proposta insere-se nos objetivos do NACI, dentre os quais, o de contribuir e sensibilizar a comunidade científica para a pesquisa na área da cidadania, bem como planejamento e execução de políticas públicas. No início as atividades de pesquisa e interlocução direcionam-se para as relações de gênero e juventude, tendo como parceiras Organizações Não-Governamentais, Movimento Feminista e Entidades Públicas voltadas para projetos com crianças e adolescentes. Esse quadro passa a incluir a temática quilombola no ano de 2001, quando, através de convênio firmado entre União e Estado, por meio da Fundação Cultural Palmares e Secretaria Estadual do Trabalho, Cidadania e Ação Social acolhe-se a demanda por identificação e titulação da

¹⁹ Trecho do texto de apresentação do NACI, contido em www.ufrgs.br/ifch/ppgas/nucleos/naci/index.html

Comunidade de Morro Alto/RS²⁰, bem como se estabelece uma aproximação com o Movimento Social Negro, no caso o Movimento Negro Unificado, intermediado pela experiência anterior das antropólogas Ilka Boaventura Leite (NUER/UFSC) com a comunidade de Casca/RS e Miriam Chagas (UFRGS) no Ministério Público Federal como perita; além de canais de diálogo entre a sociedade civil e governo no tocante as demandas da população negra, como trazido, naquele momento pelo Conselho do Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra.

É nesse contexto que é criada dentre as linhas de pesquisa do NACI, a linha de “Remanescentes de Quilombos no Rio Grande do sul”, na qual se realiza um estudo voltado para a produção do referido laudo antropológico, tornando-se este o primeiro laudo elaborado pelo NACI²¹, bem como abre caminho para a reflexão antropológica naquilo que Barcellos (2005:87) chama de “reescrita da história do negro neste Estado e a História deste Estado a partir do Negro”.

O laudo seguinte será demandado em 2003, através de novo convênio firmado entre as instâncias governamentais Municipal e Federal. Porém, dessa vez a peculiaridade se dá por conta da localização da comunidade não estar em área rural, mas no perímetro urbano da capital do Estado, Porto Alegre. É o caso da “Família Silva” ou “Quilombo dos Silva”, como também ficou conhecido nacionalmente. Em relação à Comunidade de Morro Alto, a Família Silva, também contará no seu pleito com o envolvimento de atores externos, como bem ressalta a responsável pelo laudo apresentado ao poder público em 2004.

Entre os sujeitos envolvidos, primeiramente podemos vislumbrar os meios de comunicação de massa que passam a atuarem também como agentes na construção dos sentidos étnicos de que vai se revestir o conflito entre os Silva e os diversos interessados na propriedade. Em 12 de junho, a seguinte manchete é veiculada nos mais diversos provedores da Internet: “Porto Alegre poderá ter primeiro quilombo urbano do país”. (...) O movimento negro também desempenhou um papel fundamental na etnicização da demanda desse grupo na medida em que respaldou um processo onde uma comunidade negra, pobre que habita “irregularmente” uma zona nobre da cidade passa a se identificar

²⁰ Sobre a comunidade de Morro Alto, tem-se em recente publicação, constante das referências bibliográficas, elementos para se pensar esses grupos sociais, quanto a sua territorialidade, identidade e luta política, sendo assim destaque alguns trechos indicativos desses elementos: “Morro Alto é um território negro etnicamente delimitado, que já luta para afirmar sua identidade negra, pela regularização fundiária e pela atenção das ações de políticas públicas desde a década de 60 (...) A partir de 2001 esta comunidade apresentou sua demanda de regularização das terras ocupadas e a recuperação daquelas perdidas sob diversas formas (...) Morro Alto, localidade situada parte em Maquine e parte em Osório, é percebida pela comunidade que a habita como um espaço de realização de sua vida e de atualização de sua memória”. (Barcellos et al, 2004: 21).

²¹ Esse laudo foi coordenado pela então professora do PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Daisy Macedo de Barcellos, atualmente aposentada. Esse estudo contou com uma equipe multidisciplinar, oriunda não só da antropologia, mas também da história, geografia e do campo jurídico, o que resultou em um trabalho marcado pela pluralidade.

enquanto descendente da antiga colônia Africana que outrora existiu em Porto Alegre. (Carvalho 2000: 15).

O olhar da autora nessas considerações recai de forma interessante sobre a participação dos atores externos na construção da identidade étnica, trazendo inclusive o papel dos meios de comunicação, que ainda não tinham se destacado nesse processo. Essa pluralidade também atua de forma a complexificar o debate, à medida que suscita novas e diferentes interpretações, não necessariamente convergentes, mas que dialoga entre si, tanto por uma necessidade de avançar no debate quanto pelo que instiga na reflexão e na atuação dos envolvidos. Essa interlocução, enquanto um exercício do fazer antropológico é que nos leva nesse trabalho a querer ouvir, dialogar, com base em um olhar possível sobre os aspectos discutidos nesse capítulo - questões como cidadania, identidade étnica, o papel do antropólogo e o trabalho junto às comunidades quilombolas.

Tendo presente que esse quadro é paradoxal no ato de engendrar e ser engendrado pela pluralidade de que se reveste, abre-se caminho para o diálogo e a crítica que revigoram nosso trabalho e permitem ver os nossos próprios limites de atuação. Os pontos levantados ao longo desse capítulo sobre ética, cidadania e política, podem ser vistos como provocações suscitadas ao longo desse caminho diverso a que nos propomos enquanto pesquisadores.

Esses temas, tão caros à antropologia são tratados em publicações recentes do PPGAS²², que promovem a possibilidade de pensar sobre alguns matizes possíveis em relação aos fenômenos sociais contemporâneos, sejam eles ações afirmativas, direitos sócio-culturais, ou mais diretamente a grupos sociais, como o são os quilombolas que estão no foco analítico. Nesse sentido, busca-se perceber proximidades e por que não lacunas, no momento vivido pela antropologia. Retomamos caminhos já percorridos, talvez, vislumbrando novos caminhos e olhares diversos que alimentam discussões como a “relação entre a reflexão acadêmica e a ação política” pontuado na *Horizontes Antropológicos* (2005:12).

Essa retomada se dá no capítulo seguinte via proposta de análise dos estudos sobre etnicidade, a partir da matriz de pensamento européia, bem como no caso Brasileiro em que se tem não

²² O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufrgs edita a revista *Horizontes Antropológicos*, a qual trouxe na sua edição de nº. 23 (2005) instigantes artigos voltados para o debate sobre cotas para negros nas universidades e o papel da antropologia. Há também nas edições de nº 10 (1999) e 15 (2001) abordagens sobre diversidade cultural e cidadania e antropologia e política, respectivamente. Além disso, a formação de antropólogos tem contemplado dissertações sobre identidade negra, não necessariamente entrelaçadas a pleitos políticos na esfera governamental, ver Mariana Balem, Rui Leandro da S. Santos, entre outros.

exatamente uma temática abstrata, mas o indivíduo negro, um sujeito concreto em seu pertencimento étnico/racial dimensionado pelo olhar *outsider*. É o negro, o escravo, o fenômeno histórico da escravidão, que a princípio desemboca hoje na temática da identidade étnica e em sujeitos, grupos sociais que manejam essa gramática do étnico. É nessa resignificação que se entrecruzam olhares acadêmicos ou não, no debate conceitual e político sobre as comunidades quilombolas.

Afinal, são as comunidades patrimônio cultural? Perguntam-se estudiosos e Instituições ligadas ao Patrimônio Histórico Nacional. São focos de resistência e, portanto, da luta anti-racista? Perguntam os movimentos sociais negros. São objetos de Políticas Públicas e de Direitos Sociais? Debatem legisladores e gestores. E os antropólogos a questionar: Quem são esses “novos” sujeitos sociais? Que identidade étnica é esta? Isso é etnogênese, sujeitos construindo sua própria história? Diante desses e outros possíveis questionamentos é que seguimos adiante no capítulo seguinte sobre a *Gênese do debate e do conceito de Quilombo*, não em busca de respostas absolutas e estanques, mas possibilidades de escuta e troca.

Capítulo 2

A GÊNESE DO DEBATE E DO CONCEITO DE QUILOMBO

Para introduzir o debate sobre quilombos, convém percorrer uma conjugação entre velhos e novos debates que vem construindo os alicerces onde repousa a discussão atual, isto porque é essa conjugação, dentro da ótica de processos históricos mais amplos que abarcam o tema racial, que empresta sentido e pluralidade ao olhar contemporâneo. Senão vejamos: os questionamentos de hoje, envolvendo intelectuais e militantes do Movimento Social Negro, podem bem ser pensados em relação aos homens de *sciência do século XIX* e outros que já estavam empenhados em descortinar conceitos e idéias sobre raça, etnia e o negro na sociedade brasileira.

Entendendo que somos tributários desse empenho, trazemos ao longo desse capítulo um balanço desses debates. Iniciamos por um recuo histórico até o século XIX, onde se situam as construções teóricas sobre “raça” e “etnia” que o pensamento europeu cunhou sobre a diversidade humana, constituindo assim os olhares “de fora”, que vieram a influenciar os olhares de “dentro” da sociedade brasileira. Esses olhares dos nossos homens de *sciência* trarão, calcados na idéia de raça, um aporte de significados e implicações para as discussões sobre, por exemplo, cultura e sociedade no Brasil.

O cruzamento desses olhares dialoga no século XX e XXI com as visões de historiadores, antropólogos e militantes que ampliando o debate sobre “raça”, ressemantizam o conceito de *quilombo*. *Quilombo* passa assim a interligar-se com as dimensões da história e da cultura para, enfim, perpassar contemporaneamente noções de identidade étnica, direitos sócio-culturais e pleitos políticos que seguem na esteira dos “velhos” e “novos” debates.

Nesse sentido, o Quilombo da Anastácia deve ser entendido dentro desse escopo científico e político que traz nas constantes (re) apropriações da noção de “raça” um viés possível de revelar algo acerca dos debates sobre racismo e sua relação com os movimentos políticos de ontem e de hoje. Portanto, a temática quilombola é mais um episódio na atualização dos debates políticos e acadêmicos sobre as noções de “raça” no Brasil, o que faz com que esta etnografia se apresente dentro desse tempo instigante.

2.1 Olhares de fora: Os Debates sobre Raça e Etnia.

Dos viajantes, missionários e exploradores do século XVI aos naturalistas e “homens de ciência” do século XIX, tratados por Schwarcz (1993), há o instigante debate sobre a unidade do gênero humano, gerador de controvérsias e teorias que fundamentaram a idéia de “raça”. Por “raça”, tem-se no século XIX, conforme Schwartz (1993:47), a “idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos”, trazendo uma imutabilidade biológica atuando como vetor da formulação de teorias raciais. Tal debate é perpassado pela noção da diferença e da hierarquização social, as quais configuram visões que moldam paradigmas em épocas subseqüentes. Para esse debate Skidmore (1989) nos convida a revisitar as principais escolas de teorias racistas e seus expoentes. Tais escolas emergiram, segundo o autor, com o “beneplácito da ciência” e “plena aceitação de lideranças políticas e culturais dos Estados Unidos e da Europa”, deixando entrever assim a ampla dimensão que o debate sobre “Raça” inaugurava naquele momento.

A primeira escola foi a “Etnológica-biológica”, de tradição norte-americana²³, a qual foi formuladora da hipótese poligenista, em que pressupunha a divisão da humanidade em “espécies diversas”, Schwartz (1993:49), frutos de mutações, sendo que a estas espécies corresponderiam as diferenças raciais. Um expoente dessa vertente não foi um estudioso norte-americano, como se poderia pensar em um primeiro momento, mas o zoólogo suíço Louis Agassiz (1807-1873), que em visita ao Brasil em 1865 - mais propriamente a Bahia - fará uma contundente análise da “degenerescência” mulata, Skidmore (1989:67).

Que qualquer um que duvida que dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por mal entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam – venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama de raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando, rapidamente, as melhores qualidades do branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental. (Skidmore *apud* Agassiz 1989:47-48)

Para Agassiz havia uma correlação entre o habitat dos grupos humanos e qualidades inatas, nessa perspectiva a raça branca (habitante do norte) seria superior a índios e negros (habitantes do sul) e a miscigenação seria fator de degeneração física e mental. A figura do

²³ São representantes dessa tradição os etnólogos Samuel Morton, Josiah Nott e George Glidden, autores de estudos em crânios de múmias egípcias como provas da diferença e da inferioridade entre as espécies humanas.

mulato seria a ameaça cabal à presença e superioridade da “raça” branca, até porque contrariando as leis da zoologia que diziam que um animal, fruto da união de diferentes espécies não poderia procriar. No caso dos mestiços humanos, isto não ocorria daí a preocupação expressada com o caso brasileiro.

Esse determinismo biológico sobre o social fundamentará hipóteses sobre a origem da humanidade, dividida entre os defensores da monogenia ou poligenia. Na contramão da poligenia, o filósofo francês Rousseau (1712-1778) apontava para uma humanidade una, em que a figura do “outro” era o “bom selvagem”, só corrompido em sua “perfectibilidade humana” como nos aponta Schwarcz (1993:44), pelos “vícios da civilização, a origem da desigualdade entre os homens”. Essa visão humanista é contraposta, entre outros, pelo naturalista Buffon (1707-1788) e o jurista De Pawn, os quais personificam uma visão de “inferioridade” e “fatalidade”, em relação aos povos e ao continente americano, expressando o campo das Ciências Naturais e o jurídico, ambos inscritos em uma idéia de normatização da vida social.

A hipótese de cunho monogenista e inspiração bíblica dialogam com a perspectiva humanista de Rousseau, pois propõe uma única origem para a humanidade e pressupõe que as diferenças explicam-se por estágios que os grupos humanos, inevitavelmente, passam até atingir um estágio de perfeição. Essas perspectivas antagônicas, entre a noção de igualdade e diferença entre os grupos humanos, alimentarão o paradigma do século XIX no qual é gestado o conceito de raça.

O Brasil continuaria a ser objeto exemplar para a discussão sobre “raças”, tendo na ilustre visita do diplomata e então ministro francês Arthur de Gobineau (1816-1882), um olhar atento. E assim, quatro anos depois da expedição científica do zoólogo Agassiz, chega ao Brasil em 1869, o autor de “Essai sur l’Inégalité des Races Humaines”, e o que ele vê na sua estada no Rio de Janeiro é *uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia*, Skidmore (1989:46).

Alinhado à perspectiva de seu predecessor, Gobineau expressa o repúdio à figura do mulato, enquanto “raça” inferior, responsável pela perda dos valores morais e sociais que poderiam conduzir o país no caminho das civilizações mais adiantadas, a exemplo da européia.

O pensamento de Gobineau e outros²⁴ eram representativos da segunda escola teórica racista, conhecida como escola “Histórica”. A linha interpretativa seguida era de que havia uma superioridade da raça branca, percebida pelo viés histórico que conferiria, naturalmente, à espécie superior a primazia do conhecimento e do progresso humano. Essa linha teórica será um bom argumento para o desenvolvimento da crença na superioridade Ariana de países como Inglaterra e Alemanha, que obtém assim uma ideologia legitimadora de sua contribuição para a história das civilizações mundiais. Nesse sentido os desdobramentos e encadeamentos para os usos da ciência, podem ser percebidos com os olhos da contemporaneidade como interessantes focos de análise, assim como a idéia de “raça” que atravessa secularmente o pensamento social e científico.

A terceira escola a influenciar o debate racial, foi a “Darwinista social” que diferentemente da visão trazida pela poligenia, entendia que as diferentes raças humanas haviam passado por um processo evolutivo similar, mas que, a exemplo do que ocorria na teoria da “Origem das espécies” (1859), desenvolvida por Charles Darwin, somente o mais apto, leia-se “superiores”, leia-se “brancos” poderiam conferir o status civilizatório ao Brasil, pois o negro seria uma “espécie incipiente”, Skidmore (1989:69), fadada ao desaparecimento.

O eco Darwinista teve como um dos seus porta-vozes o filósofo argentino José Ingenieros (1877-1925), que também não poupou considerações severas à sociedade brasileira, no que chamou de “irremediável inferioridade racial dos não-brancos”, Skidmore (1989:47). Os olhares estrangeiros conformarão um campo fértil para o desenvolvimento científico no campo das ciências humanas, voltado para o questionamento entre o biológico e o social.

É assim que estudos sobre o cérebro humano (frenologia e antropometria), que abordam o tamanho e proporção cerebral de diferentes povos, constituirão o caminho da antropologia física como emergente ciência do homem. Nesse sentido é que em 1876 os cientistas Ladislau Neto (1838-1894) e João Batista Lacerda (1846-1915) organizarão no recém criado laboratório de fisiologia experimental no Museu Nacional (RJ), a primeira exposição antropológica brasileira, tendo como objetos da mostra crânios indígenas analisados, segundo as técnicas frenológicas e antropométricas.

²⁴ São citados na análise de Skidmore (1989) etnógrafos e anatomistas como os ingleses Thomas Arnold, Robert Knox e Thomas Carlyle que defendiam a tese que a história era feita do triunfo de determinadas raças.

Esse é o caminho que levará aos estudos de comportamento e doenças mentais. Afinal se a conformação cerebral poderia explicar diferenças fenotípicas, por que não explicar o comportamento dos indivíduos, especialmente o comportamento considerado anti-social.

Essa será uma tarefa desempenhada pela antropologia criminal, a qual terá no seu expoente máximo, Césare Lombroso (1835-1909), o argumento de que um fenômeno social como a criminalidade, trata-se na verdade de um fenômeno físico e hereditário. Nesse ínterim, o Darwinismo social fundado nas ciências naturais, abrirá caminho para que a problemática da mestiçagem racial, a idéia de degeneração social e oposição entre civilização e progresso estejam na ordem do dia da antropologia cultural ou etnologia social.

Nesse processo cabe ressaltar a abordagem sociológica dada ao tema pelo crítico literário Silvio Romero (1851-1914), autor de “História da Literatura Brasileira” (1888) e um exemplo de pensamento nacionalista, oriundo do darwinismo social.

Muita estranheza causaram em várias rodas nacionais o haverem esta história da *literatura e os estudos sobre a poesia popular brasileira* reclamando o olvido proposital feito nas letras nacionais a respeito do contingente africano e protestando contra a injustiça daí originada (...) Ninguém jamais quis sabê-lo, em obediência ao prejuízo da cor, com medo de, em mostrando simpatia em qualquer grau por esse imenso elemento da nossa população, passar por descendentes de raça africana, de passar por mestiço! ... Eis a verdade nua e crua. É preciso acabar com isto: é mister deixar de temer preconceitos, deixar de mentir e restabelecer os negros no quinhão que lhe tiramos: o lugar que a lês compete, sem menor sombra de favor, em tudo que tem sido, em quatro séculos, praticado no Brasil. (Moura *apud* Romero [1988:19])

Nesse trecho da sua obra, Silvio Romero apesar de expressar “estranheza” quanto à ausência da contribuição africana na produção literária, ressaltar o temor da mestiçagem e o preconceito existente, irá paradoxalmente ser reconhecido como um herdeiro do determinismo biológico, defendendo a tese da hierarquia racial, porém com o diferencial de admitir que não existiam “raças puras”, portanto a miscigenação era uma realidade incontestável, mesmo para a raça Ariana.

Por outro lado, discutindo o papel de negros e índios na formação social do país, atribuía aos primeiros o rótulo de “derrotados” e aos segundos “decaídos”, isso em relação ao seu instrumento de análise comparativo chamado de “escala etnográfica”. Oscilando entre as análises fatalistas e um viés reformista, Romero ora via o brasileiro como “uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da européia”, como cita Skidmore (1989:51), ora como capaz de suplantar, tomando a cor e a preponderância do homem branco.

Por vezes, apregoava a força revitalizadora de “forças criadoras” ante a degenerescência racial, antevendo um “grande destino histórico-cultural para o povo brasileiro”. Entre inconsistências e releituras das teorias racistas, “raça” estará na ordem do dia no Brasil, um país que não podia se olhar no espelho sem deparar-se com a imagem de um país mestiço, fadado ao atraso. Esse é o quadro de uma sociedade com uma população negra e mestiça que no final do século XIX, somava 55% da população total,²⁵. Nesse sentido é que as teorias raciais chegam ao Brasil como ferramentas de análise que juntamente com a especificidade local, acrescem novos contornos ao conceito de “raça”.

(...) Assim, interessa compreender como o argumento racial foi política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação, sobretudo social. O termo *raça*, antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise. (Schwartz 1993:17)

Um desses contornos é o processo da escravidão negra no Brasil e a mácula que esta deixara como legado a um país que se queria branco e moderno. A escravidão era o atraso, assim como o próprio negro era representativo desse contexto mal visto. A solução foi ressignificar o negro e o mestiço, produzindo a autêntica “solução nacional”, tal solução tem no aporte científico um importante pilar, afinal, era *a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades*²⁶. Nessa perspectiva é que serão produzidos modelos teóricos explicativos que procurarão dar conta da noção de raça e suas implicações sociais, bem como, posteriormente, da noção de etnia.

Ontem e hoje o fenômeno étnico desafia os estudiosos, especialmente no campo antropológico, a buscar perceber como os grupos sociais mantêm e atualizam códigos de pertencimento e reconhecimento. Esse questionamento tem acompanhado a análise de outros fenômenos originados no desconforto da “estranheza” da “diferença” em relação ao outro, assim desde os primeiros contatos inter-povos promovidos pelo expansionismo europeu, passando pelo colonialismo, escravismo, até chegar aos estudos sobre migrações, xenofobia, racismo, nacionalismo e multiculturalismo o fenômeno étnico tem

²⁵ Ver Schwartz (1993)

²⁶ Ibidem

tomado novas configurações sociais e conceitualmente, talvez possa ser pensado como expressão da *unidade de um fenômeno social, universal e onipresente simultaneamente nos países desenvolvidos e subdesenvolvidos, no passado e no presente*²⁷. Essa abrangência temporal e científica, do que poderíamos chamar de “Estudos Étnicos”, torna pertinente a discussão proposta por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) resgatando o termo etnia, a partir da sua introdução nas ciências sociais no século XIX. Nesse período, segundo os autores, o debate girava sobre “como abranger princípios sobre os quais se fundam a atração e a separação das populações?” Para tentar responder a essa questão formula-se a idéia de um tipo de solidariedade grupal produzida por laços intelectuais (etnia) em oposição a uma solidariedade produzida por laços biológicos (raça).

A etnia determinaria, então, a aproximação entre os povos muito mais do que apenas as semelhanças físicas seriam capazes de fazer, pois “etnia” compreenderia um âmbito maior das relações humanas como o resultado de uma trajetória social construída e fortalecida ao longo do tempo. Isso é o que permeia o pensamento científico francês da época, expresso por autores como Renan (1887) e Lapouge (1896), mais tarde, já no início do século XX, Weber vai estabelecer uma outra distinção sobre os termos, a partir da noção de que aquilo que realmente “distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é realmente fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a *crença subjetiva na comunidade de origem*²⁸”.

Esse dado trazido por Weber em relação a uma crença subjetiva, baseada na memória coletiva e no mito de origem como elo intragrupal, reforçam a etnicidade ou a identidade étnica como se sobrepondo aos traços físicos e a hereditariedade, além disso, permeia o fundamento sobre atração e repulsa entre diferentes grupos sociais. Exemplificando esse posicionamento Weber (1922), também fazendo uma crítica a antropologia da época, analisa as relações entre brancos e negros na sociedade estadunidense, enfatizando que as diferenças que explicam a repulsa entre esses grupos vão além das questões antropológicas centradas no fenótipo, mas também no legado social da escravidão, que atua como elemento desqualificador na sociedade.

²⁷ Ver Poutignat e Streiff-Fenart *apud* Cohen (1998:31)

²⁸ Ver Poutignat e Streiff-Fenart *apud* Weber: (1998:37).

O enfoque analisado por Weber (1922), também é discutido por Banton (1977) que referirá a importância que os estudos dos anos 30 e 40, sobre as relações raciais na sociedade estadunidense, trouxeram para além do contexto específico, ou seja, uma visão processual passível de ser aplicada nas relações intergrupais de outros países; além disso, construíram-se os referenciais teóricos para que os anos 60 trouxessem o direcionamento analítico para a noção de minoria e da oposição conceitual entre etnicidade e raça.

A abordagem que aqui se defende parte do princípio de que há duas fronteiras, uma de inclusão, refletindo o reconhecimento que os membros da minoria têm uns dos outros como pertencentes a uma unidade, e uma de exclusão, que reflete o modo como a seção mais poderosa da população define uma categoria social menos poderosa como um grupo que deve ser posto de lado (e que pode ser uma maioria numérica).

(Banton: 1977:316)

Esse direcionamento analítico propõe conceitualmente a “eticidade” como tendências positivas de identificação e inclusão; e “raça” como tendências negativas de dissociação e exclusão. Também, a noção de “minoria” é revista, ainda que tributária da análise de Wirth (1945), em que minorias são entendidas como grupos sociais, mesmo que numericamente expressivos objetos de tratamento diferenciado pela sociedade global e que se reconhecem como alvos de discriminação coletiva, reagindo com atitudes diferencialistas em relação à maioria.

Para Banton²⁹, é preciso não só atentar para a sociedade global, mas também explorar o “significado das relações sociais das diferentes espécies de características físicas e culturais que as singularizam”. Nesse sentido, o autor concebe minoria étnica como “uma minoria que cultiva uma diferença baseada na descendência comum e que quer ver este fato reconhecido no Estado em que vivem seus membros”.

Ora, quando pensamos atualmente em conflitos étnicos, xenofobia e no recorte que nos propomos em relação às comunidades negras rurais, percebe-se o quanto esse reconhecimento que o grupo tem de si pode ser algo incompatível com o *status quo* e, portanto, passível de ser estudado na sua dimensão política, especialmente quando este agrega reivindicações de direitos sociais, culturais e econômicos que esbarram na legitimidade que a identidade étnica possui dentro de um Estado nacional.

Na leitura de Barth (1969), quando esse concebe a etnicidade como um processo dinâmico, focado na organização social e não restrita ao fenótipo dos indivíduos, está

²⁹ Ver Banton (1977: 164-165)

presente a noção de que os grupos estão em constante inter-relação num processo contínuo e dinâmico. Isso não significa ausência de fronteiras sociais ou simbólicas, onde o fenômeno étnico não sobressaia, enquanto produção e reconhecimento da diferença entre o “nós” e o “outro”, mas sim que o étnico é um idioma que organiza as relações sociais no sentido pragmático via produção de traços distintivos.

Uma releitura dessa análise realizada por Barth (2003) substitui a noção de traços por sinais diacríticos que evidenciam as discontinuidades e, portanto, favorecem o debate sobre uma identidade étnica relacional, não-essencialista, bem como da observância de uma diversidade descontínua e complexa.

Um outro aspecto proposto nessa releitura de Barth (2003) e que dialoga com Banton (1977) é a correlação entre etnicidade e Estado, a partir da crescente exigência de direitos e acesso a bens públicos, reivindicados por grupos étnicos. Essa correlação passa então a ser observada nos estudos contemporâneos sobre etnicidade, em que o Estado também figura como um ator nesse processo.

Interligando essa proposta com o pleito quilombola, percebo que o campo inicial de estudo das comunidades quilombolas vem ganhando em complexidade e ampliação com a entrada em cena de atores sociais, antes pensados de forma abstrata e não participativa direta no processo de reconhecimento e pertencimento identitário, como é o caso do Estado via agentes e mecanismos públicos.

Esses novos olhares ou releituras sobre o tema da etnicidade como também o fazem Govers & Vermeulen (2003) trazendo uma perspectiva mais interacionista sobre o tema, propondo a abordagem da dimensão genealógica, por exemplo, evocam perspectivas interessantes no trabalho com as comunidades. No Quilombo da Anastácia, os casamentos e a circulação de crianças têm surgido como dados do campo que se interligam com a noção de pertencimento e territorialidade, se antes não se vislumbrava uma possível conexão com outras comunidades, até mesmo pelo desconhecimento da existência destas, percebe-se, através do parentesco a existência desses laços comunitários.

Esse caráter dinâmico do fenômeno étnico tem nas abordagens sobre a identidade uma gama de possibilidades analíticas a serem enfocadas, porém não é objetivo dessa dissertação abarcar toda a produção teórica existente ou fazer desse texto um exaustivo fichamento de autores e obras, busca-se pontuar algumas abordagens que ajudem a pensar

sobre os dados com que nos deparamos. Por essa via, retomo Govers & Vermeulen (2003) em que estes descortinam uma primeira vertente interpretativa, ensejada pela teoria primordialista em que a identidade étnica perpassa uma noção de traços culturais de caráter afetivo e emocional intrínsecos ao indivíduo, desvinculando da análise o contexto social em que essas identidades estão inseridas.

A esse respeito, os autores dirão que para Barth ainda há a se considerar sobre essa teoria sua dimensão fundamental e englobante, já em relação a Geertz há a ressalva de que para este a primordialidade é um dado cultural, que concorre na sua análise sobre lealdades cívicas, não necessariamente em relação à etnicidade.

Outra vertente, citada como uma variante das teorias primordialistas clássicas, atribuída, especialmente, a Van den Berghee e suas teses neodarwinistas, considera a identidade étnica como própria de uma solidariedade biológica, determinada geneticamente e que, em última instância, favorece a coesão e os interesses daqueles indivíduos ligados por laços de parentesco.

Esta vertente se encaixa no que os autores denominam de teorias sociobiológicas com forte apelo para o etnocentrismo, o racismo e o caráter utilitarista da etnicidade. Esse último ponto irá embasar a vertente seguinte das teorias instrumentalistas e mobilizacionistas, as quais se caracterizam, segundo Govers & Vermeulen (2003:95), por constituírem “uma série de abordagens que têm em comum situar a etnicidade como um recurso mobilizável na conquista do poder político e econômico”.

Na mesma linha das teorias instrumentalistas e mobilizacionistas estão aquelas tributárias destas como as teorias de grupos de interesse (Thompson, 1983), também com ênfase no exercício do poder político e econômico, ou ainda as teorias da “escolha racional” (Banton, 1983) que creditam à intencionalidade de aquisição de poder e riqueza como estratégias individuais a determinar o pertencimento étnico.

Merece destaque a observação de que abordagem instrumentalista teve larga utilização pelos africanistas, especialmente citados Skinner e Cohen, para explicar o fenômeno do tribalismo na África contemporânea. Essa observação não pode deixar de suscitar, em relação ao tema de pesquisa, em que medida a busca pelo reconhecimento da posse das “terras perdidas” insere-se em uma conquista de poder no contexto nacional e

regional, em que a questão fundiária é objeto de conflitos e desigualdades. Isso seria suficiente para uma análise instrumentalista dessa emergência étnica?

A resposta parece estar na reflexão proposta por Govers & Vermeulen (2003) em que é preciso não fazer da competição a centralidade do fenômeno étnico, mas sim atentar para as condições sociais em que se desenvolvem esses laços de solidariedade, procurando dialogar com essa proposta reflexiva nos deteremos a seguir sobre os estudos sobre o negro no Brasil.

2.2 Olhares de dentro – Os Estudos sobre o Negro no Brasil:

Por que percorrer os caminhos trilhados por outros pesquisadores torna-se relevante quando nos propomos a realizar nossos estudos? Alguém poderá dizer que essas “pegadas” deixadas por outros não, necessariamente, devem induzir a trilhar o mesmo caminho, mas orientar as nossas escolhas por onde seguir, e na compreensão do estado atual das discussões e proposições teóricas. Por isso esse capítulo foi pensado como uma bússola a guiar a chegada ao momento atual em que discutimos identidade étnica, voltada para as comunidades quilombolas, mas que não se restringe a esse grupo social, justamente por estar inserida em um debate anterior sobre raça e etnia, e posteriormente os estudos sobre o negro no Brasil.

Alinhada nessa perspectiva, a noção de “olhares de dentro” busca se aproximar de uma visão antropológica em que nossos estudos não se dão na aldeia do “outro”, um sujeito distante, isolado social e culturalmente da nossa sociedade, mas de um “outro” que faz parte da mesma sociedade em que os pesquisadores estão inseridos; sendo assim, trago à reflexão, minha e do leitor, a observação de Barth (2003: 23) em que para conhecer uma identidade étnica em particular, o antropólogo deve atentar para as experiências que formam essa identidade. Por isso a experiência do Brasil, aqui expressa nos limites que esse trabalho comporta, procura evidenciar alguns caminhos, descaminhos e cruzamentos formadores do debate étnico.

Todas, ou quase todas, as caminhadas têm um guia. Pensando nisso encontrei nas pesquisas sobre identidade étnica, especialmente territorialidade negra³⁰, de Bandeira (1988), indicativos sobre as vertentes dessa temática, a partir da análise de Borges Pereira (1981) que as identifica e classifica em diferentes possibilidades de abordagens teóricas, relativas à idéia de raça, cultura e grupo social. Outro guia interessante para essas abordagens contemporâneas à esses autores é a contribuição de Moura (1988) que distingue no pensamento social diferentes visões sobre o negro que irão se refletir em diferentes fases desses estudos no Brasil.

Essas visões passam pela concepção do negro, enquanto objeto da ciência, até chegar ao negro “pensante” e “intelectual”, conforme nos aponta Moura. Essa transição irá marcar a primeira fase, dita Africanista, seguida dos estudos culturalistas, até chegar à fase do enfoque no social, para além da busca de “sobrevivências africanas” como salientado por Costa Pinto (Moura 1988:114), evidenciando novas perspectivas que apontem para uma ciência não mais feita de “fragmentos” e “reminiscências”, como critica o autor.

Ainda que não se queira, reproduzir uma visão fragmentária, talvez caiba para fins didáticos e explicativos e até para percebermos como se compôs essa trajetória nos estudos que se detiveram “sobre” o negro até chegarmos (se é que chegamos) aos estudos “do” negro no Brasil, uma leitura linear da produção teórica em foco, começando pelo período da centralidade na idéia de “raça”, mescla olhares não só das Ciências Sociais, mas também das Ciências Biológicas na composição da problemática racial, percebida através da imagem do negro, do mestiço e do legado Africano na identidade brasileira.

2.2.1 Raça é Raça: A primeira vertente concebe o negro como “expressão de raça”, nessa concepção há uma ligação com os pressupostos evolucionistas de hierarquização dos grupos humanos, em face de caracteres físicos e biológicos.

Esses pressupostos marcaram o período e sua obra inaugural, “Os Africanos no Brasil” (1890; 1905) de Nina Rodrigues (1862-1906), um estudo sistemático da influência

³⁰ Destaco essa obra e o enfoque em territorialidade negra, tanto pelo encadeamento com o meu tema de pesquisa, quanto pelo fato de ter sido lançada por ocasião do centenário da abolição e surgimento do artigo 68 relativo à comunidades remanescentes de quilombos, configurando-se assim como um dos primeiros estudos lançados no contexto de uma ampla discussão teórica e política que se estende até a atualidade. Nessa obra a autora realiza um estudo antropológico sobre os Pretos de Vila Bela/MT: “um território negro, espécie de território entre aspas, em meio a um Brasil que se pretende branco de todos os lados”, Bandeira (1988: 14).

Africana no Brasil, percebida regionalmente através da catalogação de fotografias, desenhos, objetos de arte e testemunhos orais que evocavam a assimilação do Africano no Brasil.

A obra de Nina Rodrigues, tida como um clássico desse período apontará a conjugação dos campos da etnologia afro-brasileira e da medicina legal na visão de seu autor, um professor da faculdade de medicina da Bahia, fundador da Revista *Médico-Legal* e o *principal doutrinador racista brasileiro de sua época*, nas palavras de Skidmore (1989:77) ou como se pode perceber nas palavras do próprio, de que *a influência do negro há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo*.

Nina Rodrigues reafirmará os pressupostos das teorias racistas ao aplicar a teoria da inferioridade racial do negro em suas pesquisas³¹. Incorporará a visão da degenerescência do mulato, bem como atribuirá ao comportamento criminoso ou anti-social o pertencimento racial do indivíduo, classificando o negro como “instável socialmente”, influenciando toda uma geração de pensadores sociais. Um diferencial importante em relação aos seus antecessores é que Nina Rodrigues não aposta na miscigenação como caminho que levará ao branqueamento da sociedade brasileira, contrariando a lógica anteriormente defendida por estudiosos como Agassiz.

2.2.2 Raça é Cultura: A aposta no branqueamento estará presente no sucessor de Nina Rodrigues, o também médico, professor de psiquiatria na faculdade de medicina da Bahia e redator-chefe da revista “Arquivos”, do Instituto Nina Rodrigues, Arthur Ramos (1903-1949). Para esse autor a assimilação do elemento negro, ou seja, sua incorporação sócio-cultural ao contexto hegemônico vigente, é a solução para a problemática nacional que pensa sua identidade, a partir da lógica de um país mestiço em que o negro estará fadado ao desaparecimento pelas vias da miscigenação.

O ponto diferencial de Arthur Ramos em relação a Nina Rodrigues estará na sua reformulação da miscigenação racial, não mais como degeneração, mas como “prova de democracia e harmonia”, expressa na convivência entre negros e brancos, tal como enfatizado em Campos (2005:15), talvez abrindo caminho, ainda que não lhe tenha sido

³¹ Exemplo disso é trazido por Skidmore (1989) em relação aos ensaios teóricos de Nina Rodrigues “Antropologia Patológica: Os mestiços” (1890), “Miscigenação, Degenerescência e Crime” (1898) e “Degenerescência Física e Mental entre os Mestiços nas Terras quentes.

conferida tal importância³², para a tese da democracia racial brasileira, trazida pelo seu contemporâneo Gilberto Freire.

Um exemplo da aceitação da idéia de que *a miscigenação não produzia inevitavelmente “degenerados”, mas uma população mestiça sadia capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural quanto fisicamente*, Skidmore (1989:81), é a acolhida científica que recebeu o estudo “Mestiços do Brasil”, apresentado por João Batista de Lacerda (o mesmo que organizou a exposição de crânios indígenas no RJ) e que agora, no I Congresso Universal de Raças (Inglaterra – 1911), apresenta o Brasil como um país a ser transformado, Hofbauer (2003:88-89), pela via da imigração européia e dos casamentos preferenciais com brancos, em um dos principais centros civilizados do mundo, corroborando assim o ideal do branqueamento como discurso e prática da política oficial.

Uma das conclusões do estudo apresentado por Lacerda é que a imigração de população branca européia terá um relevante papel na extinção de mestiços, negros e índios³³, configurando um processo que demandará de um a três séculos para sua conclusão. A partir dessa conclusão, em um período de três gerações haveria uma população majoritariamente branca, demonstrando, enfim, que a miscigenação cumprira o papel de tornar o Brasil, aos olhos do restante do mundo, um país próspero e civilizado.

Até chegar a leitura que Arthur Ramos fará da sociedade brasileira e ter seu momento de notoriedade como “autoridade sobre assuntos negros”³⁴, haverá uma abrangente produção intelectual sobre esse “assunto”³⁵, tendo como marco inicial o discurso médico, voltado para o dilema de sua época - a miscigenação. Esse marco está expresso em sua monografia de conclusão do curso de medicina, a qual tinha como eixo de análise a relação entre primitivismo e loucura. Para a cátedra de psiquiatria, o título do trabalho já nos dá uma pista ou quem sabe diz tudo: “A Sordície dos Alienados – Ensaio

³² Em campos (2005) a autora problematiza o “esquecimento” que teve lugar a contribuição de Arthur Ramos para o pensamento social brasileiro, especialmente em relação a tese da democracia racial brasileira, notoriamente tributada quase que, exclusivamente à Gilberto Freire.

³³ Ver Seyferth (1996)

³⁴ Ver Campos (2005:32),

³⁵ Na leitura de Campos (2005) há referências às seguintes obras: “O Negro Brasileiro – Etnografia Religiosa e Psicanálise” (1934), “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos” e “Folclore Negro no Brasil” (1935), “As Coletividades Anormais” (1939), “Loucura e Crime” e “As Culturas Negras no Novo Mundo” (1937) e “Aculturação Negra no Brasil” (1942).

de uma Psicopatologia da Imundície³⁶”, nessa obra conjugam-se instrumentais psicanalíticos e das Ciências Sociais que buscam dar conta da temática do desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade, tendo como foco os distúrbios mentais e as atitudes decorrentes dessas patologias.

Nada disso impediu que Arthur Ramos, a exemplo do mestre Nina Rodrigues, fosse feito ogã do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá e sócio-benemérito da União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia, expondo assim as costuras entre os mundos da ciência e da cultura, contrariedades e paradoxos do período culturalista, considerado como profícuo para o registro e preservação de dados empíricos sobre as populações negras que vieram para o Brasil, Bandeira (1988), terá sua ênfase na busca por traços da cultura negra no Brasil, tendo a religião, culinária e folclore como lócus preferenciais de investigação científica, além da própria figura exotizada do negro.

Retomando os aspectos referentes ao binômio negro-raça focados nesse primeiro período de estudos, tem-se que há um acúmulo empírico e teórico que vai ajudar a consolidar a segunda vertente de estudos identificada com uma idéia de negro como “expressão de cultura”.

A cultura é concebida como uma realidade supra-social, um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social, sem por ela ser afetada. A dinâmica cultural é tratada mecanicamente, privilegiando a origem do traço ou do padrão cultural como base de correlações e explicações. (BANDEIRA, 1988, p. 16)

Nessas especificidades do culturalismo e seus expoentes, pode-se provocar a reflexão em torno da contribuição de Arthur Ramos (1903-1949) e Gilberto Freire³⁷ (1900-1987). Pois, se em ambos é possível encontrar a ressignificação da idéia de miscigenação, coube a Freire ressemantizar a própria figura do negro, como elemento positivo na conformação da sociedade brasileira, traduzindo o que Campos (2005:23) chama de uma idéia de “ininterrupta miscigenação e interpenetração de valores culturais das diversas raças formadoras que articulam a propagada democracia racial”.

³⁶ O termo “sordície”, constante da análise que Campos (2005) faz da vida e obra de Arthur Ramos, refere-se aos sintomas de incontinência urinária e de matérias fecais decorrentes de distúrbios mentais.

³⁷ Para uma leitura aprofundada do pensamento Freiriano, ver “Casa Grande e Senzala” (1933) e “Sobrados e Mocambos” (1936).

Nessa linha interpretativa talvez possamos reter da abordagem Freiriana a idéia de uma singularidade, presente em uma cultura híbrida, flexível, capaz de acomodar antagonismos diversos e ainda transcender a linha demarcatória entre sociedades e culturas diferentes, sendo essa a força motriz do “bem sucedido” processo civilizatório em terras brasileiras. A cultura seria, então, o pano de fundo da interação social, além de ser a base do discurso da harmonia e coesão inibidora de tensionamentos no plano das relações pessoais.

Essa linha culturalista aponta não para a inexistência de antagonismos, mas para um equilíbrio cultural que perpassa outras esferas da sociedade, explicando assim, no passado e no presente, a realidade social. Esse equilíbrio é ressaltado pela miscigenação que conferiu vigor físico e mental ao país, resultado da mistura branco (português) e negro (africano) – o que tornaria infundável a conexão entre raça e degenerescência, pois aqui haveria no clima quente dos trópicos a natural tendência Africana e Portuguesa para o encontro dos desiguais, porém atraídos mutuamente numa complementaridade biológica e social que faria do Brasil contemporâneo a Freire, “democrático, flexível e plástico” marcado pela mediação cultural num processo de equilíbrio de antagonismos.

Ainda, provocando a reflexão, esse período estimula-nos a pensar o quanto o imaginário social e mesmo os estudos posteriores vêm operando com a lógica da identidade mestiça em oposição a uma identidade negra. Por conta disso, resgato aqui a fala da antropóloga Ilka B. Leite, em recente evento da comunidade científica³⁸, em que a pesquisadora enfatiza que “o discurso da mestiçagem destitui os sujeitos de sua historicidade e constituição de especificidades”. Nesse sentido trago exemplo do imaginário social, em que diferentes *slogans* expressam essa dialética de visões:

O slogan publicitário de um grupo musical em que se lê: “Sou Brasileiro, **sou Mestiço**, sou Pagodeiro”³⁹, evoca a noção de um Brasil mestiço na identidade e na cultura. Em outro slogan de cunho político o “100% **Negro**”⁴⁰, sugere-se o resgate e afirmação de uma identidade étnica, articulada com o deflagrar de processos que se

³⁸ Informação verbal obtida durante o painel “Etnicidades Emergentes e Situação Quilombola”, ocorrido durante o Fórum Social Mundial/Porto Alegre/RS em 27 de janeiro do corrente ano.

³⁹ Grifos meus.

⁴⁰ Grifos meus.

apropriam e ressemantizam signos que podem vir a conferir uma estratégia demarcadora de fronteiras étnicas e culturais.

E por falar em estratégias demarcadoras, os estudos culturalistas vão substituir a idéia de mestiçagem da primeira vertente pela idéia de sincretismo cultural, em que o reconhecimento e valorização do negro como agente cultural encaminharia a solução ao nível das relações sociais e raciais, por definir o lugar social do negro. Essa lógica, apoiada em um determinismo cultural e traços culturais imutáveis conduziria a certo exotismo e folclorização. Essa tendência foi combatida por autores como Herskovitz e Bastide⁴¹, os quais concebem a produção cultural negra em uma perspectiva dinâmica de resistência, o que é ressaltado por Bandeira (1988) como uma nova abertura de caminhos teóricos.

Essa nova abertura trouxe, naquele momento, a percepção social do potencial político do reconhecimento da dimensão cultural, a qual é operacionalizada hoje em relação aos direitos sobre o patrimônio cultural material e imaterial que as comunidades quilombolas detêm, por isso, segundo Bandeira (1988:23), vamos encontrar análises antropológicas sobre os conteúdos culturais das comunidades como fatores “definidores de uma identidade étnica que cimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa”⁴².

Foi assim, também, que essa abertura ou redirecionamento dos estudos teóricos, não mais sobre o indivíduo, mas sobre o coletivo, configura a transição do foco do cultural para o social, do negro como objeto de estudo para as relações raciais como foco de análise.

2.2..3 Raça é social: No bojo dessa transição, veremos que nos anos 50, aos olhos de um mundo estupefato com os horrores da segunda guerra mundial e precisamente com o ingrediente motivador racista, o sistema racial brasileiro surge como o modelo ideal de convivência harmoniosa entre as raças diferentes – Pereira (1996:20). Talvez se possa depreender dessa imagem de Brasil que a vertente dos estudos culturalistas, responsável pelos contrapontos entre harmonia e conflito, miscigenação e pureza racial, tenha por fim

⁴¹ Reproduzimos aqui, como indicativos de obras dos referidos autores citados por Bandeira (1988) os trabalhos “Estrutura Social no Candomblé Afro-Brasileiro” e “Pesquisas Etnológicas na Bahia” de Melville J. Herskovitz; Em relação à Roger Bastide podemos citar “As Religiões Africanas no Brasil – Contribuição a uma Sociologia da Interpretação das Civilizações” e “Estudos Afro-Brasileiros”.

⁴² A esse respeito temos o trabalho de MOURA, Glória “Os Quilombos Contemporâneos e a Educação”. In: Humanidades, Revista da USP, São Paulo, nr. 47, Editora da USP, novembro 1999; Em recente abordagem aqui no sul temos a análise de BITTENCOURT, Iosvaldyr Carvalho Jr. A Dimensão Ético-estética como Modo de Afirmação da Identidade Étnica e da Consolidação Territorial nas Comunidades Negras Rurais. In: Humanas – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Ufrgs, Porto Alegre, RS, v.25, N. 1 / 2, p. 09 – 31, 2002/2003.

consolidado dentro e fora do país não só uma perspectiva alternativa para ver e entender a sociedade brasileira, mas também lançado as bases de uma democracia racial ao alcance de outras experiências sociais de grupos e indivíduos no contexto de outros países.

Então, é para ver e entender o Brasil que a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura – promove uma fértil pesquisa sobre relações raciais no Brasil, sendo que essa fertilidade científica resultará em uma vertente que deslocará o eixo dos estudos sobre o negro da dimensão cultural, para incluí-lo na estrutura social da sociedade brasileira.

Nesse deslocamento, abrem-se caminhos que buscam desvelar a complexidade das relações raciais no Brasil, trazendo olhares sobre essa sociedade que a caracterizarão de forma diferenciada em relação ao contexto norte-americano ou europeu, aqui, dirá Florestan Fernandes (1920-1995), há o “preconceito de ter preconceito”; nosso racismo será oriundo da “marca e não da origem”, na leitura de Oracy Nogueira (1917-1996), essas propostas, entre outras, encadearão as reflexões sobre raça, cor e classe no Brasil.

Um exemplo dessas reflexões está no que Guimarães (2003), enfatiza em relação à tese da democracia racial brasileira nas Ciências Sociais dos anos 40-60, especialmente na contribuição teórica de autores como Donald Pierson⁴³ e Marwin Harris. De forma geral desenvolvem-se idéias de ambigüidade na noção de cor no Brasil, o que se supõe leva à negação da existência de grupos raciais ou comunidade negra e, de certa forma, restringe o fenômeno do racismo ao nível do individual, além das desigualdades raciais como produto da escravidão e das dotações desiguais entre brancos e negros no que tange ao capital econômico, educacional, etc.

Nesse cenário, destacam-se os trabalhos sociológicos produzidos pela intelectualidade da escola paulista⁴⁴, os quais vão trazer o debate sobre o mito da democracia racial brasileira, compreendendo em um sentido mais amplo, também, os estudos sobre religiosidade, identidade e resistência com ênfase na antropologia social.

⁴³ O pesquisador norte-americano Donald Pierson, oriundo da “escola de Chicago”, criou em 1941 o Departamento de Estudos Pós-graduados em Sociologia e Antropologia, o qual teve entre os seus alunos nomes como Florestan Fernandes e Oracy Nogueira. Em 1945, Pierson publica “Branco e Pretos na Bahia”.

⁴⁴ A escola paulista caracterizou uma produção teórica desenvolvida na USP, abordando a teoria de classes e raça. Esse período evidenciou, entre outros, os clássicos “Integração do Negro à Sociedade de Classes” de Florestan Fernandes, “Cor e Mobilidade Social em Florianópolis” de Octávio Ianni e “Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O Negro na Sociedade Escravocrata do RS” de Fernando Henrique Cardoso.

E por falar em sentido amplo, este também alcança o mito da democracia racial revisto e proposto sobre novos parâmetros oriundos da pesquisa UNESCO, ou bem como coloca Pereira (1996:21) é criado e dado corpo a um novo mito, percebido por esse autor como o deslocamento do “racismo exterminador nazi-fascista” para o “racismo contemporizador das jovens nações que se formaram com o braço escravo e com a mão-de-obra do imigrante”. Nessa ótica haveria um distanciamento entre o “verdadeiro racismo”, causador de vítimas fatais, e um “racismo relativo”, não potencializador de conflitos.

Falar numa volta de políticas ou ações racistas, aqui no Brasil, nas décadas de 50/60 era desafiador, desagradável, inoportuno, quase uma expressão de lesa-humanidade. Um novo mito se criara e ganhara corpo: a humanidade entrara, após a segunda guerra, numa fase de sua história, desejável e irreversível, numa espécie de apocalipse, quando o leão e o cordeiro conviviam lado a lado na mais perfeita harmonia. (Pereira: 1996:21)

As diferentes percepções sobre existência ou grau de racismo existente nas relações sociais, inserem-se nas ‘contribuições “e “mal-entendidos” que Guimarães (2003) localiza nas Ciências Sociais desse período. Assim, entre os questionamentos sobre discriminação racial e/ou de classe emergem trabalhos clássicos⁴⁵ que abrangem investigações em diferentes regiões do país, no caso São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Recife.

Entre as decorrências dessas pesquisas sobre relações raciais, há uma produção teórica voltada para o negro na área rural. Essa produção vai privilegiar o tema da identidade étnica no contexto das relações entre campesinato e capitalismo, gerando estudos especialmente nas regiões nordeste e centro-oeste⁴⁶. No início, algumas etnografias pressupõem uma etnicidade compreendida na persistência de traços culturais de matriz africana, o que viria a corroborar, ou não, um potencial de formação de uma identidade étnica forjada na resistência cultural.

Por outro lado, os estudos que se apoiam em visão política e relacional de etnicidade, dos quais os estudos contemporâneos são tributários, há uma tendência em apreender a identidade étnica não pela via de reminiscências, mas de etnicidades emergentes como o Quilombo da Anastácia, em Viamão/RS. Sendo assim, para chegarmos aos debates contemporâneos sobre quilombos, tem-se o somatório dos debates sobre raça, etnia, cultura,

⁴⁵ Ver “Relações Raciais entre Negros e Brancos na Bahia” (1955) e “A integração do Negro na Sociedade de Classes” (1965), ambos de autoria de Florestan Fernandes.

⁴⁶ Destacamos aqui os trabalhos de Carlos Vogt e Peter Fry “A Descoberta do cafundó, Alianças e Conflitos no Cenário da Cultura Negra no Brasil” e “Negros de Cedro: Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás” de Mari Baiocchi.

seguido dos estudos sobre o negro no Brasil. Na continuidade da nossa proposta de buscar perceber os olhares que se cruzam nesses debates, trabalha-se, a seguir, com as discussões de militantes do movimento social negro e intelectuais militantes ou não que dialogam sobre a noção de quilombos no Brasil.

2.3 Olhares que se cruzam: Historiografia, Antropologia e Movimento Social Negro.

O debate contemporâneo sobre quilombos, nos remete a campos diversos do conhecimento e da ação social, que re (elaboram) visões e tecem discursos pertinentes para os propósitos de desvelar algumas nuances da problemática da emergência de identidades étnicas. Iniciando nossos propósitos pelos estudos antropológicos sobre identidade étnica, especialmente em relação aos territórios negros, defrontamo-nos com uma adjetivação, oriunda da interpretação jurídica e do imaginário social, sobre o artigo 68, que enquadra os atores sociais na categoria de *remanescentes*.

Essa categorização implica, predominantemente, na noção de indivíduos congelados no tempo e espaço de uma reminiscência histórica da qual se espera encontrar uma reprodução fiel no presente ou o “reconhecimento de formas atualizadas dos antigos quilombos”, Arruti (1997:21). Por conta disso, compromete-se o olhar sobre os indivíduos como protagonistas de um processo identitário que, além de um passado compartilhado na memória coletiva, também dialoga com o hoje em todas as possibilidades de ressemantização de símbolos identitários e potencial político de ação coletiva.

Em consonância com essa perspectiva, Linhares (2003: 6) ressalta a observância da constante redefinição das relações sociais e dos sujeitos envolvidos como fios condutores da construção da identidade e de um princípio de autonomia desses grupos sociais.

Os grupos sociais, independentes do tempo em que foram estabelecidos, devem ser observados como mantendo um princípio de autonomia (...). É sob a ótica dessas relações continuamente redefinidas, que os grupos devem ser vistos, sem se esquecer, que são sujeitos nestas relações estabelecidas, afirmando uma identidade e se colocando, assim, em oposição à noção de escravo como “coisa”.
(LINHARES. P.6, 2003)

Essa perspectiva de análise nos leva a (re) pensar alguns pontos que se encadeiam nessa proposta. O primeiro ponto é não ser visto como “coisa” ou “escravo”, já que nessa visão carregada de estereótipos transparece a negação da humanidade do indivíduo e impõe o atrelamento a uma condição social subalterna e desprestigiada socialmente. Outro ponto a ser considerado é a noção de

sujeitos que possuem uma existência autônoma inserida em um contexto relacional dinâmico. Esse contexto, portanto não é imutável, mas exprime correlação de forças e tensionamentos inerentes aos interesses em disputa. Esta noção tem demonstrado a complexificação e ampliação do trabalho antropológico junto aos membros do Quilombo da Anastácia.

Assim, tem-se observado, desde os momentos iniciais no campo, em que o contexto relacional envolvia apenas os idosos moradores da área e o entorno ampliar-se para os parentes vindos de municípios vizinhos, até chegar aos agentes do poder público e movimento social negro; configurando novos papéis e demandas que culminam hoje na formação de lideranças quilombolas e o acionamento de recursos simbólicos que os definem como protagonistas de uma ação social coletiva.

Procurando dar conta dessa realidade social, o conceito de etnogênese apreende esse processo de “autoconstituição”, Arruti (1997:24), ou em um sentido amplo, trazido pelo mesmo autor, inspirado em Sider (1976), uma “construção de autoconsciência e identidade coletiva que visa a ganhos políticos e possui uma expectativa de autodeterminação”. A partir desse enfoque conceitual é que a noção de identidades emergentes, e não apenas remanescentes, ganha fôlego e força na busca do entendimento dessa etnicidade. Por isso, torna-se possível pensar essas etnicidades como processos que dialogam com o ontem e o hoje na perspectiva do amanhã.

Esses “quilombos em movimento”, enquanto uma metáfora dessas identidades emergentes projetam-se no cenário nacional e regional como um processo sem volta, em que já não é possível ignorar essa dimensão social. Esse diálogo sobre etnicidades emergentes aparece em Oliveira (1998:47), em que o autor questiona o paradoxo das lacunas etnográficas e dos silêncios historiográficos sobre os povos indígenas do nordeste que se entendem como tal, apesar de serem considerados “misturados” ou “mestiços”.

Em relação às comunidades quilombolas, encontramos uma produção etnográfica, preponderantemente, focada nas regiões nordeste e centro-oeste do Brasil. O sul do país é enfocado, inicialmente, a partir dos trabalhos do NUER-Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina, o qual vem, a partir do final dos anos 80, desenvolvendo em parceria com outras universidades da região Sul, inclusive a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, estudos que se propõem segundo Leite (1996:09) a “repensar as representações sobre os negros e as práticas cotidianas que os constituem como sujeitos do presente, como integrantes do perfil étnico do sul atual”.

Essa invisibilização social e simbólica do negro, Oliven (1996:17), no caso do Rio Grande do Sul, em que as representações sobre o “ser gaúcho” não expressam uma visão pluriétnica, torna-se singular pensar a emergência de processos identitários negros nesse contexto, pois, conforme já propõe Barth (2003:23), é preciso, para conhecer uma identidade étnica em particular, levar em conta as experiências que a formam, nessa lógica situam-se os debates teóricos e políticos sobre quilombos que moldam as experiências contemporâneas.

2.3.1 Quilombos na Visão de Intelectuais e Militantes do Movimento Social Negro:

Em 1988 quando se instaura o debate e embate entre legisladores, constituintes, antropólogos, historiadores e militantes sobre as controvérsias em torno da categoria quilombo, esse contexto de questionamentos, ressignificações e interpretações parece algo novo, surgido da efervescência do momento vivido no país. Momento este de pós-democratização com a retomada dos movimentos sociais na arena política, acirramento das demandas por cidadania e surgimento de novos sujeitos de direitos, no caso, as comunidades quilombolas, na legislação brasileira. Ainda que este quadro situacional tenha, obviamente, sua interpenetração com a atualidade das experiências em foco, torna-se imperioso atentar para este momento como um processo que vem se evidenciando em rupturas e continuidades re (elaboradas) por atores diversos ao longo da trajetória de estudos teóricos, formulações culturais e políticas que ao desembocarem em “O que são quilombos?” ou “Quem são os quilombolas?”, vem antecedido de “Quem são os negros?” ou “Qual o papel do negro na sociedade brasileira?”.

Partindo desse viés de retomada, não com a preocupação de construir um quadro histórico-social sobre quilombos na literatura existente, mas buscando lançar alguns elementos que contribuam para a análise da questão quilombola contemporânea. Nessa retomada privilegiam-se atores e contextos que motivados por similaridades ou oposições, dialogam na elaboração de conceitos e representações sobre quilombos no Brasil, sendo assim vamos buscar na antropologia, na história e no movimento social negro as vozes e olhares que vêm construindo essa trajetória. Um caminho possível para começar é o proposto nas análises de um historiador (Gomes: 1996) e um historiador e antropólogo (Arruti: 2003), já que em ambos há o diálogo com as diferentes interpretações sobre quilombos no Brasil.

Tomando por base a análise histórica primeira, o autor se propõe a perceber, repensar a construção de símbolos de identidade étnica, a partir de “categorizações”, “conceitos”,

“representações” e “significados” que o termo quilombo suscita no pensamento social e militante. Por essa via ele classifica duas correntes interpretativas: a culturalista e a materialista. Na primeira está presente a idéia de quilombos como “persistência da cultura africana”, “recriação de Estados Africanos” e “reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos” no país sob a ótica dos clássicos dos anos 30⁴⁷.

Na contramão da vertente culturalista há a ênfase na resistência produzida na fuga e resistência ao trabalho escravo. Nessa linha materialista, Gomes (1996:201), destaca a obra de Clóvis Moura (1925-2003)⁴⁸, especialmente entre os anos cinquenta e oitenta, que, parafraseando o próprio Moura, pretende “restaurar a verdade histórica e social desfigurada por inúmeros estudiosos”. Permeando essa interpretação, além da idéia da resistência, está o aquilombamento como representativo da não passividade diante do sistema escravista. Esses pressupostos da resistência estarão na análise de Arruti (2003:12-13) que, também, enfatiza a dimensão da cultura, enquanto uma possibilidade de “continuidade com a África” e da política, expressa pelo foco nas “relações de poder” e “difusão do arcabouço marxista na historiografia e nas ciências sociais”⁴⁹ e acrescenta a dimensão da resistência racial, trazida pelo movimento social negro.

Antes de adentrarmos na dimensão da resistência racial, cabe trazeremos algumas noções sobre o que se está entendendo por Movimento Social e precisamente por Movimento Negro. Por movimento social, assumimos a idéia de fenômeno dinâmico, processual, que reúne indivíduos de forma contínua e organizada em prol de perspectivas de mudanças sociais. Nesse sentido, adotamos no âmbito deste estudo, o enfoque trazido por Melucci (1994) no qual a idéia de ação coletiva perpassa a noção de solidariedade⁵⁰ entre os indivíduos, conflito e transgressão do ordenamento social como pluralidade de dimensões analíticas que orientam a análise dos movimentos sociais. Transpondo essas dimensões para uma análise do Movimento Negro e dos territórios quilombolas, talvez, possamos estabelecer um parâmetro entre os atos de reconhecer a si e ao outro como atos inclusivos de pertencimento ao grupo social.

⁴⁷ Nesse escopo culturalista estão os trabalhos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide. .

⁴⁸ O autor cita “Rebeliões da Senzala – quilombos, Insurreições e Guerrilhas” (1972), outro livro interessante para se perceber essa vertente é “Quilombos – Resistência ao Escravismo”, editora. Ática, (1993).

⁴⁹ Além de trazer a obra de Clóvis Moura como referência o autor também retoma a contribuição de Décio Freitas com “Palmares – A Guerra dos Escravos” (1990 [1978]) e diferentemente de Gomes (1996) o autor considera a obra de Edson Carneiro, dentro da ótica de resistência política com “O quilombo dos Palmares” (1988 [1958]).

⁵⁰ Por “solidariedade” o enfoque compreende a capacidade dos atores sociais de reconhecerem e serem reconhecidos como partes de uma unidade social.

Por conta disso, o conflito instaura-se quando, na ordem social vigente, ocorre a resistência ou mesmo negação de demandas e reivindicações sociais e políticas que tenham na base esse reconhecimento e pertencimento orientado por uma dimensão étnica, já que ao nível das relações institucionais e interpessoais esse pleito é ilegítimo, sendo assim há uma tomada de posicionamento transgressora dessa ordem social.

Em relação ao Movimento Social Negro, temos nas contribuições de Marcos Cardoso (2002) e Abdias do Nascimento (2000), ambos intelectuais-militantes, talvez representantes de duas gerações da militância negra no país, olhares que se cruzam, negam, re (escrevem) e revelam interpretações complexas e diferenciadas sobre a construção, lógica e estratégias do Movimento Negro no Brasil, a partir do marco histórico da experiência quilombola e das lutas sociais contemporâneas. A opção por trabalhar a partir desses autores, ainda que correndo o risco de personalizar ou dar um caráter difusionista ao tema, se insere no propósito de perceber a ressemantização conceitual e política da categoria quilombo, ao longo das construções da intelectualidade e militância negra à luz dos acontecimentos significativos que procuram ilustrar não de forma rígida e estanque as linhas demarcatórias entre um tempo cronológico e simbólico que antecede, mas também perpassa o debate contemporâneo.

2.3.1.1 Entre os anos 30 e 60: Quilombo e História

O “velho militante”⁵¹, Abdias do Nascimento, inscreve o referencial do Movimento Social Negro na “tradição de luta quilombola”, Nascimento (2000:204), a partir da sua trajetória política e intelectual⁵², iniciada nas organizações negras dos anos vinte e trinta do século XX, e não apenas a partir dos anos setenta com os protestos político-raciais, conforme veremos na análise de Cardoso (2002). Outro dado interessante é perceber que há na própria experiência de constituição e ação dos movimentos, toda uma diversidade de estratégias que se opõe a uma visão monolítica ou estática inscrita na trajetória das entidades organizadas, neste mesmo sentido, o termo “Quilombo” adquire significados diversos para esses intelectuais-militantes.

⁵¹ Expressão cunhada por Cuti e Leite (1992); Ver Cuti, L. S. & Leite, J. C. 1992. “E disse o velho militante”, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

⁵² Abdias, hoje com 91 anos, traz na sua biografia uma formação teórica com o sociólogo Guerreiro Ramos (1957), histórias de exílio político (1964) e carreira parlamentar (1983), além da notória fundação da Frente Negra Brasileira (1931), Teatro Experimental do Negro (1944) dentre outras entidades. Entre as publicações que evidenciam sua trajetória figura “Dois Negros Libertários – Luiz Gama e Abdias do Nascimento”, editada em 1985 pelo IPEAFRO – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, fundado pelo próprio Abdias do Nascimento.

Situando essa problemática no início no século XX, mais precisamente nos anos 30, com o surgimento em São Paulo da FNB – Frente Negra Brasileira⁵³ (1931), a qual era ideologicamente nas palavras de Guimarães (2002:87), “uma organização étnica que cultivava valores comunitários específicos, recrutando e identificando com base na ”cor” ou “raça” e não na “cultura” ou nas “tradições”, buscando afirmar o negro como “brasileiro” e denunciando o preconceito de cor”, ou ainda, como coloca Nascimento (2000:206), “a maior expressão da consciência política afro-brasileira da época”.

Nos anos 40 surge o TEN – *Teatro Experimental do Negro* (1944), o qual não buscava arregimentar massas como a FNB, mas organizar uma ação com significação cultural, valor artístico e função social. Isto não quer dizer que ambas as experiências não partilhassem da ótica do enfrentamento, daquilo que Nascimento (2000:206) chama de sistemática segregação e exclusão à base de critérios raciais ou gritos de protesto. Há dois momentos que refletem esse enfrentamento na trajetória dessas entidades. O primeiro se dá em 1938, quando a FNB ainda que considerada ilegal pela ditadura do Estado Novo, não paralisou suas atividades e mobilizou-se contra a proibição policial do *footing*, o que consistia no costumeiro passeio dos negros paulistanos aos domingos pelas calçadas do centro da cidade, e que estava “incomodando” os lojistas locais segundo argumentado na época. Outro momento de destaque, quase dez anos depois do evento da proibição do *footing*, foi a discriminação sofrida pela antropóloga negra norte-americana Irene Diggs (1906-1998)⁵⁴ que foi barrada em um hotel carioca, gerando um exemplar caso de segregação denunciado na ocasião.

Porém, enquanto a FNB conserva, nas palavras do velho militante, um caráter de luta integracionista que buscava o lugar do negro na sociedade brasileira, percebe-se que no TEN o discurso contém um apelo à identidade cultural do negro, através do reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afro-brasileira. Juntamente com o TEN, constitui-se outro instrumento de intervenção social dentro da experiência de uma imprensa

⁵³ A FNB reuniu mais de 200 mil negros, número considerável para população do Brasil que era menos de 40 milhões de habitantes naquela época. Fonte: “Movimentos Negros, Sociais e Políticos no século XX” Coletânea de Obras de autores diversos, utilizada como material didático do “Projeto Universidade Livre”, realizado pelo CECUNE – Centro Ecumênico de Cultura Negra, RS, 2001.

⁵⁴ Sobre Irene Diggs consta que foi assistente de Du Bois e concentrou estudos na área de cultura latino-americana e sociedade, especialmente quanto a influência africana em países como Cuba. Para maiores dados, uma fonte possível citada em sites biográficos é: Bolles, A. Lynn 1999 Ellen Irene Diggs: Coming of Age in Atlanta, Havana, and Baltimore. *In African-American Pioneers in Anthropology*. Ira E. Harrison and Faye V. Harrison, eds. Pp. 154-167. Urbana: University of Illinois Press.

negra⁵⁵. Assim teremos o jornal *Quilombo*, que além de enfatizar a sociabilidade e o discurso anti-racista, agrega no olhar de Guimarães (2003:37-38), a inserção da *intelligentsia* negra brasileira no cenário nacional, tornando-se responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista calcada em uma identidade racial e cultural singular.

“Nós saímos – vigorosa e altivamente ao encontro de todos aqueles que acreditam, - com ingenuidade ou malícia -, que pretendemos criar um problema no país. A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (senador Hamilton Nogueira). Porém a luta do QUILOMBO não é especificamente contra os que negam nossos direitos, senão em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura. (Quilombo, nº 5, 1950, p.4).

A posição externada nessa apresentação reflete um tom de discurso mais politizado e nacionalista, segundo Guimarães (2002:92), que se enquadra na lógica de perceber o povo brasileiro como negro, além de, na nossa visão, constituir uma referência à tradição de luta quilombola como refletem as palavras de apresentação do jornal. Ainda, conforme o mesmo autor, Guimarães (2003:50), esta é uma posição adotada pelos intelectuais negros dos anos 50, dentre os quais Abdias e Guerreiro Ramos (1915-1981)⁵⁶, que dialogam com essa perspectiva. Sendo assim, se o povo brasileiro é negro, torna-se fundamental organizar politicamente essa camada da população, em torno de uma idéia positiva desse pertencimento, portanto dissociada de uma idéia de africano ou escravo. Pode-se pensar que isso se constrói dentro da ótica do discurso nacionalista, com a valorização histórica da experiência brasileira do quilombo de Palmares.

Esse sentido histórico prepara o caminho do enfoque do quilombo como resistência cultural e política nos anos 70, pois, ao referendar a luta contra a escravidão trará o conteúdo político e revolucionário que, se nesse momento é associado com a retomada da liberdade, posteriormente será agregado à dimensão da luta contra o Estado opressor. Isso aparece, por exemplo, na tentativa frustrada de publicação do livro sobre o quilombo dos Palmares, que faz o intelectual Baiano, Edson Carneiro, em 1944, sendo impedido pelo governo Vargas, por ter sido considerado, como enfatiza Arruti (2003:13), inoportuno para o momento.

Também fundamental, na construção desse quilombo histórico e sua conversão simbólica nas décadas seguintes, Arruti (2003:08), ou sua ressignificação pelos atores sociais, é o olhar que a obra

⁵⁵ Por imprensa negra, estamos entendendo os veículos de comunicação criados e mantidos por grupos negros, em todo o país, na primeira metade do século XX.

⁵⁶ Ver interessante entrevista concedida por Guerreiro Ramos, em 1981, na qual, dentre outras questões, levanta o rótulo de “mulato metido à sociólogo”, que lhe foi imputado durante a sua cassação política pelo regime militar: Oliveira, Lúcia Lippi. “A sociologia do Guerreiro”, RJ, Editora UFRJ, 1995.

do historiador Clóvis Moura (1925-2003), já citado anteriormente, compôs ao longo de sua produção historiográfica com a ênfase dada sobre os quilombos como focos de resistência ao sistema escravista, especialmente na sua primeira obra “Rebeliões da Senzala”, publicada em 1959, precursora de outras que, na mesma linha, terão nos termos “rebelião”, “insurreições” e “guerrilhas” percepções construtoras desse olhar histórico.

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas favoráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. (Moura 1981:87)

O quilombo, visto como fenômeno nacional, também é outro aspecto trazido no bojo dessas análises que permite insinuar a concretude e presença da população negra em todo o território, em contraposição a uma lógica de invisibilização dessa presença. A discussão sobre a visibilidade da obra de Moura, aparece em Mesquita (2003), quando a autora ressalta o papel que este teve, enquanto revisionista da história do negro no Brasil, a partir dos trabalhos sociológico-historiográficos sobre as rebeliões escravas no país, ainda que, academicamente, sua postura de “intelectual orgânico”⁵⁷ tenha lhe trazido certa exclusão e esquecimento no seio do debate acadêmico. Entre seguidores e críticos, haverá no decorrer dos anos 80, segundo a autora, novos olhares sobre a produção deste autor que retomam a discussão sobre a interpretação e o pioneirismo contido na sua visão histórica da sociedade escravocrata.

Isso, também ocorre em relação ao Movimento Social Negro, que passa a incorporar alguns pressupostos teóricos de Moura, defendidos na sua *sociologia da práxis*, como é o caso da UNEGRO – União de Negros pela Igualdade, conforme se pode observar na avaliação de uma liderança.

Clóvis Moura fez uma análise que a gente acha interessante do racismo brasileiro [...]. Essa idéia que o Estado brasileiro foi formado com base racista. [...]. É também uma homenagem ao Clóvis Moura [...]. A questão racial para Clóvis Moura não é mais um estudo. É o estudo dele. E a gente acha uma injustiça da academia com ele. Eu acho que ele deu grandes contribuições, porque ele sistematizou, ele se debruçou sobre o tema. Outros também se debruçaram, mas tem outros temas também,

⁵⁷ Essa postura de “intelectual orgânico” traduz-se na sua crítica às ciências sociais e ao papel do intelectual na ordem capitalista; Ver MOURA, Clóvis (1978). *A sociologia posta em questão*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.

não foi o tema central. (Mesquita 2003: 17 *apud* Calderano, [2002:100]).

Essa visão de quilombo em constante diálogo com a história formata o conjunto da produção desses intelectuais negros entre os anos 30 e 60. Além disso, demonstra a influência e interlocução do movimento negro com a retomada do enfoque teórico e político sobre o tema, tal qual se apresentam nos efervescentes anos 70.

Os anos 70: Quilombo, História e Cultura. Nesse cenário que Cardoso (2002:14) está qualificando como a “primavera de maio do movimento negro”, o que se tem como movimento social são as organizações de caráter operário e popular⁵⁸, amparadas na idéia de luta contra as desigualdades sociais e solidariedade entre os oprimidos, e tendo uma base discursiva elaborada na experiência da igreja católica, dos grupos de esquerda e sindicatos.

Gestado neste contexto e de certa forma tributário dos antecedentes que marcaram os anos 30 aos anos 60, o movimento social negro agregará o racismo ao horizonte das lutas sociais, trazendo assim para a cena política os debates sobre discriminação e identidade racial como marcas distintivas em relação aos demais movimentos:

A questão da identidade racial se coloca como um desafio ético, estético e político para o Movimento Negro (...) isso nos permite afirmar que a peculiaridade que distingue o movimento negro em relação a outros movimentos sociais, está na compreensão do movimento negro como uma ponte de equilíbrio entre a tradição – nossa herança cultural fundada na ancestralidade e a “modernidade”. Por essa razão, a “matriz discursiva” do Movimento Negro está fundada na herança histórico-cultural-negro-africana (ancestralidade) e daí a sua diferença em relação a outros atores sócias da nossa realidade política, o que marca a singularidade do Movimento. CARDOSO (2000: 19)

Para o jovem historiador Mineiro, a própria idéia de movimento social é construída a partir dos movimentos operários e populares dos anos 70, e a sua referência para pensar a luta anti-racista brasileira inscreve-se neste mesmo período com a fundação do MNUCDR - Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial⁵⁹, em 1978, na cidade de São Paulo.

⁵⁸ Nessa denominação, o autor enquadra os movimentos comunitários como associações de moradores, clubes de mães, comunidades eclesiais de base da igreja católica, grupos de jovens, etc.

⁵⁹ O MNUCDR, posteriormente MNU, surge com a proposta de unificar as diversas organizações negras, em torno da luta política contra a discriminação racial, a qual tem seu foco, naquele momento, no repúdio e denúncia dos atos de discriminação e violência policial, entendido como atos cotidianos contra a população negra brasileira.

Embora não negue a trajetória construída anteriormente pelas entidades da primeira metade do século XX, bem como os jornais que notabilizaram a chamada “imprensa negra”⁶⁰, será no lastro da singularidade da idéia de resistência negra, absorvida na experiência histórica dos quilombos como a metáfora do Estado livre dentro do Estado escravocrata, que parece atender a lógica dos anos 70, em que a liberdade e garantias individuais plenas não fazem parte do cenário sócio-político. Assim como não faz parte a inclusão do negro na sociedade, conforme era a perspectiva das organizações negras pré-anos 70. Torna-se preciso, então, de acordo com Cardoso (2002:35), um discurso e uma prática de auto-afirmação e recuperação da identidade étnica e cultural. Também se configurará em uma reivindicação crescente de uma cultura “negra”, Guimarães (2003:37), não mais mestiça, mas calcada numa apropriação e ressignificação de símbolos identitários étnicos, como a noção de quilombos. Isso pode nos ajudar a perceber a transição que se opera nas entidades do Movimento Negro, as quais tinham nas primeiras décadas um caráter integracionista não questionador do modelo social vigente, mas que agora buscam referenciais próprios de intervenção na arena sócio-política.

Um interessante ponto levantado pelo autor é que tanto a prática quanto o discurso possuem uma influência cruzada entre uma agenda de luta nacional, inspirada na historicidade dos quilombos e uma agenda internacional que dialoga com os processos de independência colonial dos povos africanos⁶¹ e da demanda pelos direitos civis nos Estados Unidos. Esse cruzamento propicia algumas reflexões. A primeira delas é que se atualmente a concepção de quilombo associado a isolamento sócio-cultural, restrito a um espaço geográfico e a uma temporalidade, não se sustenta na realidade social. Também o racismo possa ter sido percebido, naquele período, como fenômeno universal e diverso na sua objetivação.

A segunda reflexão é, a partir desse olhar, relativizar a noção de que o movimento negro brasileiro importou uma lógica ou modelo externo de relações raciais para o país, mas que tenha vislumbrado a intersecção estratégica de ação e discurso em função de um contexto local (repressivo) e global (emancipatório) que ao dialeticamente se oporem criaram condições favoráveis, não só para ampliar o campo de debate, mas também para exercer uma ação política

⁶⁰ Exemplos desse período são, além do próprio jornal “Quilombo”, destacando-se pela constância na periodicidade (algo difícil diante dos poucos recursos de veiculação e manutenção) os jornais “O Clarim da Alvorada” (SP 1924-1932) e “A Voz da Raça” (SP 1932-1937).

⁶¹ Na década de 70, ocorrem a independência de países de língua portuguesa como Guiné-Bissau (1973), Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe (1975).

identificada com uma idéia de resistência à brasileira (quilombos) e uma resistência negra-africana (EUA e África) capazes de dar sustentação ideológica e identitária.

Partindo dessas reflexões e retomando o contexto sóciopolítico, diversas são as entidades que surgem no bojo desse período, pautadas pela reafirmação identitária e resistência quilombola, mas com o diferencial da escolha pelo viés político ou cultural na ação mobilizadora. Este é o ponto em que se agrega à dimensão da cultura a questão histórica já posta pela intelectualidade negra pré-anos 70. Tomemos alguns exemplos, que pelos contextos díspares em que estão inseridas, quanto a visibilidade da população negra e suas organizações, demonstram o alcance, os propósitos e a interface do momento vivido por essas organizações negras: Em 1971, no RS, surge o “Grupo Palmares”, três anos depois na Bahia a “Sociedade Cultural Bloco Afro Ilê Aiyê” e no final da década 1978 em São Paulo, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial.

O grupo gaúcho que se autodenomina “Palmares”, em uma alusão ao famoso quilombo do século XVII, reunirá militantes, intelectuais, poetas e escritores na proposição do deslocamento das comemorações do 13 de maio para o 20 de novembro - data da morte de Zumbi dos Palmares e destruição do quilombo homônimo – esta data passa a ser o “Dia da Consciência Negra”. Passados mais de trinta anos da proposição trazida pelo Grupo Palmares, não só o debate permanece atual como pode nos trazer uma contribuição no tocante a idéia de quilombo. Por essa razão, trazemos um extrato da entrevista feita com um dos principais articuladores daquele momento, o escritor e militante do Movimento Negro, Oliveira Silveira, o qual reflete a visão de quilombos da década de 70, a partir da experiência gaúcha.

A entrevista aconteceu em uma tarde de dezembro em que protegidos do sol e do calor, sentamo-nos em uma das mesas do piso superior do Mercado Público de Porto Alegre. O local escolhido é habitualmente freqüentado por Oliveira e outros militantes para ao sabor de um cafezinho ou água mineral, como foi o nosso pedido, conversar temas afins, planejar atividades em um espaço referência, pois lá segundo a crença popular está um dos marcos da religiosidade de matriz afro-brasileira no RS - o assento do orixá Bará; bem como no entorno ao mercado circulavam em tempos remotos, e ainda no presente, parcela significativa da população negra.

Enfim, o espaço estava demarcado simbolicamente pela ancestralidade e contemporaneidade dessa identidade, assim como estava aquele encontro entre quem muito queria ouvir e alguém que parecia ter muito a dizer. Entre nós, nenhum desconforto e algum

estranhamento, ainda que ambos conhecêssemos e partilhássemos os lugares de onde estávamos falando – meio acadêmico e militante – dentro dos limites de cada um. Nosso conhecimento prévio um do outro provinha de foros de debate e encontros informais, onde na maioria das vezes fui espectadora da fala do escritor, professor graduado em letras pela Ufrgs e militante do movimento negro Oliveira Silveira.

Aquela foi a primeira vez de uma proximidade, para a qual foi dado o primeiro passo na pronta aceitação do convite para aquela conversa. Iniciei expondo-lhe os objetivos do meu trabalho e o que fizera até ali. Oliveira fez-me algumas perguntas sobre a localização e condições de vida das pessoas do Quilombo Anastácia. Nada perguntou de fundo teórico ou político. Na minha vez, perguntei-lhe, ou melhor, disse-lhe que desejava ouvi-lo à respeito da formação do grupo Palmares e da relação com a questão dos quilombos. Assim, ele iniciou a falar tranqüila e pausadamente sobre nosso ponto de diálogo.



Ilustração 5 dez/2005 Oliveira Silveira, 64 anos, em fotografia de Vera Rodrigues PPGAS/UFRGS.

Então, o nome Grupo Palmares surgiu da... de uma opção do próprio grupo em função da... do quilombo do Estado Negro de Palmares. O grupo surgiu em 1971 e justamente porque nós discutíamos a questão do 13 de maio, vendo que não havia motivos para comemorar e passamos a pensar em datas alternativas, eu fiz este trabalho de estudar um pouco mais a história do Brasil e as datas; E então concluí que havia varias datas e que, talvez a principal fosse o 20 de novembro em função de que se referia à morte de Zumbi dos Palmares e a Palmares que, no meu entendimento, tinha sido o momento, a passagem mais importante da história do negro no Brasil. Aquele fato de ter durado um século todo como território livre e com aquela importância toda, não deixavam dúvida a esse respeito. Então, no momento em que pude confirmar a data de 20 de novembro é... eu sugeri ao grupo que então fizéssemos um... que aí nesse caso estávamos formando um grupo em função disso. E aí coloquei algumas sugestões de nomes e o pessoal foi unânime em... na escolha do nome Palmares, já que nossa passagem mais importante tinha sido Palmares, por

isso ficou assim. Agora a relação com quilombos, eu digo os quilombos de Palmares, que na verdade Palmares era formado por vários quilombos, mais de 10, e com território muito extenso que ocupava parte de Alagoas de hoje e penetrando, ainda, no estado de Pernambuco atual. Então era um território muito vasto e que não se limitava a Serra da Barriga, à capital que era o Macaco, era bem maior, muito maior. Bom, na época nós estávamos muito presos à idéia de quilombo como... aquela organização de resistência, bastante militar, e depois ela foi se ampliando, mas para nós, na época então, essa idéia da resistência, da reunião, do agrupamento para resistir, lutar junto, era muito... muito significativo. Na verdade, era a grande simbologia para nós! Nós estávamos vivendo um outro momento, claro, outra época, mas uma época em que nós precisávamos fazer coisas similares ao que os quilombolas faziam, ou seja, nos organizarmos para enfrentar as dificuldades oferecidas pelo racismo, pela discriminação racial, as condições sociais todas do nosso povo, então é nesse sentido que o nome grupo Palmares foi adotado.

Na fala de Oliveira Silveira, o olhar repousa sobre o quilombo histórico em concomitância com o presente que incorpora a ótica e a lógica da resistência política, do quilombo como uma fortaleza militar enquadrando-se no momento vivido pelo país e, mais tarde, ecoando no final da década, mais precisamente em 1978 quando em São Paulo, o MNUDCR incorpora a proposta do 20 de novembro no conjunto de sua pauta política. Além disso, no ano seguinte, é lançado um documento pelo MNUDCR que traz a idéia de resistência como foco de reflexão e atuação crítica, sendo que de acordo com Cardoso (2002:61) são ressaltadas como formas de resistência as revoltas e insurreições negras ocorridas no período escravista e a organização em comunidades quilombolas.

A análise histórica do significado político de quilombo da experiência coletiva de organização dos quilombos como sistema alternativo ao regime escravocrata, constitui-se como um símbolo principal na trajetória do Movimento Negro. Para o Movimento, se antes o quilombo serviu como resistência ao processo de escravização do povo negro-africano, nos anos 70, a idéia do quilombo volta como um símbolo de resistência e de maneira mais ampla, como reação ao neocolonialismo cultural, através da reafirmação da herança africana e da busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural. (Cardoso, 2002:62).

Aqui, nos parece que a idéia de quilombo vai compondo o cruzamento destas diferentes experiências do movimento negro, expondo fissuras e continuidades que embasam o sentido atribuído a cada momento, seja ele político ou cultural como se apresenta ao longo dos anos setenta. Nessa construção de sentidos, o bloco Afro Ilê Aiyê insere no espetáculo do carnaval Baiano de 1974, um discurso identitário de auto-afirmação cultural referenciado na cultura negra de matriz africana, Cardoso (2002:36), traduzido na letra da música “Que bloco é esse”, à qual pelo seu conteúdo, será alvo de críticas da imprensa local que a rotulará como apologia ao “racismo” e

“comunismo”, bem como setores conservadores da sociedade que conferem ao bloco o título de “bloco do racismo”.

Que bloco é esse
 Eu quero saber (bis)
 É o mundo negro
 Que viemos mostrar pra você
 Somos crioulos doidos
 Somos bem legal (bis)
 Temos cabelo duro
 Somos black pau
 Branco se você soubesse
 O valor que o preto tem
 Tu tomava banho de piche
 Ficava preto também
 Eu não te ensino a minha malandragem
 Nem tão pouco minha filosofia
 Quem dá luz a cego
 É bengala branca e Santa Luzia.⁶²

As ações dos grupos “Palmares”, “MNUDRC”, e “Ilê Aiyê”, tem como pano de fundo os debates sobre os usos e sentidos da cultura e da política, Gomes da Cunha (2002), que incidirão na postura adotada pelas organizações negras e na visão de seus intelectuais. Pois o que está em tensionamento é a ênfase na sociabilidade ou na politização como estratégia de mobilização e conscientização das massas. Pois, até que ponto o viés político da proposta do 20 de novembro não dialoga com a proposta cultural do Ilê Aiyê? Essa linha tênue, entre uma rígida separação ou polarização dos discursos, moverá o debate protagonizado por intelectuais negros como Beatriz Nascimento⁶³ (? – 1995), Lélia Gonzalez⁶⁴ (1935-1994) e Eduardo de Oliveira e Oliveira⁶⁵ Encontramos no pensamento de Nascimento (1985) uma reflexão acerca desse debate nos anos 70, interligada com o significado de “quilombo” para o movimento social negro naquele contexto:

Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. Chamamos isto de correção de nacionalidade. A ausência de cidadania plena, de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, implicou numa rejeição do que era considerado nacional e dirigiu este movimento para a identificação da historicidade heróica do passado. Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica.
 NASCIMENTO (1985:47)

⁶² Música de autoria de Paulinho Camafeu, constante do CD “Ilê Aiyê”, Natasha Records, 1999.

⁶³ Historiadora, militante do movimento negro, autora de “O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural”.

⁶⁴ Historiadora, Filósofa, antropóloga, militante do movimento negro, autora de “O lugar do Negro”.

⁶⁵ Sociólogo, autor de “Mulato – Um Obstáculo Epistemológico”, 1974.

O quilombo aqui surge como resistência cultural e étnica sob um enfoque que Gomes da Cunha (2002:34), nos chama a atenção como sendo culturalizante e não culturalista, pois para Nascimento (1985) o referencial de quilombo deveria se prestar ao reconhecimento de uma cultura negra, percebida como de “resistência” e potencializadora de mobilização política. Este enfoque, também revela uma aproximação conceitual com “cultura hegemônica” e “cultura de resistência”, as quais ganhavam espaço nos circuitos intelectuais-militantes do período em foco, como demonstra Gonzalez (2003) ao identificar a necessidade da construção de instrumental teórico em conjunto com a ação política.

Não estamos mais no tempo de só ficar fazendo manifestações de rua. Temos que nos voltar para dentro do quilombo e nos organizarmos melhor para dar um instrumental aos que vão continuar o nosso trabalho. (Gonzalez, 2003: 7).

Nessa ótica, as perspectivas culturais e políticas são complementares, a fim de garantir a eficácia da construção de um movimento nacional, forte e solidário – Gomes da Cunha (2002:339) – unificado na diversidade como demarcação de atributos históricos, culturais e étnicos, o que encontra na cultura, e na referência aos quilombos, um locus privilegiado de reafirmação da presença negra e da idéia de resistência. Ainda, segundo o autor, essa reafirmação estará presente no pensamento sociológico de Eduardo de O. e Oliveira (1974), que considerará necessária a polarização das relações raciais, expressa na cultura como instrumento político na construção de uma negritude, marcada pela alteridade do ser negro, frente a um sistema que nega ou não assume integralmente essa identidade negra.

Essas posturas intelectuais, bem como a dinâmica do movimento social reelaboram o conceito de quilombo, promovendo uma interface entre história e cultura, porém muito mais atenta para o momento vivido, como que ensaiando os primeiros passos em direção a contemporaneidade conceitual e política do tema.

Entre os anos 80 e 90: Quilombo, Contemporaneidade e Identidade.

Por curioso ou paradoxal que seja as últimas décadas do século XX, assim como as primeiras são marcadas pelas iniciativas de um mesmo personagem: Abdias do Nascimento. Se, entre os anos 30 e 60, a Frente Negra Brasileira, o Teatro experimental do Negro e o jornal Quilombo foram parte das matrizes geradoras dos debates e ações da época, agora dentre os relevantes marcos para se pensar quilombos, interligado às demandas da contemporaneidade, entre elas a (re) configuração de uma identidade étnico/racial, está a tese do *Quilombismo*.

Essa proposta de Abdias buscava ser um modelo de articulação ideológica e política para a sociedade brasileira em geral. Essa proposta é apresentada por ocasião do II Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá em 1980, tomando como ponto de partida a experiência histórica dos povos Africanos nas Américas, em especial o Brasil. Tida como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras, tal qual se refere Cardoso (2002:78), esta se orienta no discurso que engloba a sociedade brasileira e não apenas a parcela negra da população em torno de temas como identidade, multiculturalismo, ações afirmativas e cidadania, pois entende que a partir do legado da experiência quilombola é possível articular uma proposta afro-brasileira para o Estado Nacional contemporâneo que contemple um Brasil multiétnico e pluricultural.

Nessa linha é que o *quilombo* de agora não perde o referencial da luta histórica, mas quer dialogar com as lutas contemporâneas que emergem na sociedade brasileira, como indicam alguns princípios do *Quilombismo*⁶⁶.

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.

11. A revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonialista.

Apesar da relevância que o documento traz em termos de instrumentalização teórica e política para o movimento negro, conforme reconhecem seus interlocutores, esta é uma proposta que não avança na sua consolidação. Isto porque, segundo as críticas trazidas por Cardoso (2002:80), a implantação do Estado Quilombista configurou-se como uma “utopia” de ruptura com as estruturas sociais vigentes, além de não tornar explícito se esta vinha como uma alternativa ao movimento já instaurado ou se integrava o mesmo.

A não adoção efetiva da tese *Quilombista* não significou o fim dos marcos emblemáticos dos anos 80, pelo contrário, outros vieram. Em 1988, pensando na interface entre identidade étnica, quilombos e cultura, Lélia Gonzalez propõe a categoria *Amefricanidade* para definir a experiência comum dos negros nas Américas. Nessa proposta, discutida por Bairros (2000:50-51), a

⁶⁶ Ver www.ipeafro.org.br

centralidade teórica reside na compreensão da amefricanidade como um processo histórico, cultural, moldado na experiência africana nas Américas e que nos remete à construção de uma identidade étnica, já os quilombos no Brasil e organizações similares nas Américas, incorporam os pilares de formas alternativas de organização social trazidos como referenciais míticos-históricos para a sociedade contemporânea.

A elaboração dessas premissas teóricas e políticas, desenvolvidas no âmbito do trabalho de intelectuais como Lélia⁶⁷ e Abdias são reflexos da tentativa de retomar fazeres e saberes que conjuguem olhares sobre o Brasil ou os Brasis que desafiam as Ciências Sociais ao longo da sua constituição como campo de conhecimento. Por isso, esse desafio abraçado por esses intelectuais é pertinente para a compreensão desse trânsito de idéias que circunda a problemática da identidade étnica e quilombola, pois podemos perceber que em diferentes momentos esses temas aproximam-se, afastam-se, são ressignificados, mas não deixam de fazer parte dos encontros e desencontros travados no período.

Outro destaque é dado aos embates entre governo e militância, por ocasião do “Centenário da Abolição”, (1888-1988), já que entre as comemorações oficiais havia a expectativa de ganhos para a luta social, em função da conjuntura nacional que, conforme nos alerta Cardoso (2002:81) fez daquele ano um dos momentos políticos mais importantes na história recente do movimento negro. Uma mostra disso se dá anos antes, em 1984, quando Lélia Gonzalez, ao discursar em solenidade de homenagem a Abdias Nascimento, na Assembléia Legislativa do RJ, enfatiza a proximidade do centenário da abolição e o quadro da discriminação racial no país, bem como ressalta o papel político do movimento negro brasileiro. Essa é uma prévia dos desdobramentos futuros, pois ali começam a surgir novos atores nesse cenário, tais como a FCP-Fundação Cultural Palmares, à qual suscita a polêmica de ser um canal de mediação entre sociedade e Estado, ou de servir como “amortecedor” das demandas do movimento junto ao governo, já que se trata de um órgão estatal. Não esquecendo, que à FCP cumpre a atribuição, em um primeiro momento, de identificar e reconhecer as comunidades quilombolas no país, tal qual consagra o artigo 68 incorporado à Constituição Federal naquele mesmo ano.

⁶⁷ A temática dos quilombos, também se fez presente no trabalho de Lélia, quando esta exerceu um diálogo freqüente e vigoroso com a arte e as manifestações culturais; Exemplo disso são a sua participação no roteiro do filme “Quilombo” de Cacá Diegues (1983); no enredo da escola de samba “Quilombo” no RJ (1984) e na autoria do ensaio “Mulher Negra, essa Quilombola”, publicado no jornal folha de São Paulo (1981).

Este quadro assinala a crescente importância que assume o referencial de quilombos nas diversas esferas sociais envolvidas. Na visão contemporânea de quilombos, este assume a perspectiva, também, de se pensar na identidade quilombola. Nos sujeitos que emergem do “passado histórico”, ou “das reminiscências” de um quilombo para fazerem a sua história, opondo-se a visões estáticas e estereotipadas que conferem estritos limites à abordagem do tema. Essa ressemantização conceitual e política de quilombo se inserem na lógica dos anos 90, em que intelectualidade e movimento social ampliam e diversificam sua atuação, encadeando a práxis com discussão e reflexão teórica, sendo o termo “quilombo” instigante para todos e dialogando cada vez mais o presente e a noção de identidade.

Em 1995, por ocasião do “Tricentenário da Morte de Zumbi dos Palmares” e “Marcha Nacional Zumbi dos Palmares”⁶⁸, ocorre o I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, momento em que comunidades e movimento negro assinam um documento⁶⁹ conjunto de reivindicações e diagnóstico social da população negra para o Estado. Em relação à ênfase no pertencimento rural, há de se perceber que ainda está em curso a visibilidade desses territórios negros, quanto a sua localização ou formas de organização, o que vem a se tornar mais factível em função da realidade social que traz as “terras de preto”, “terras de santo”, “quilombos urbanos” como expressões dessa pluralidade do fenômeno quilombola.

Por fim, esta aproximação entre as comunidades quilombolas e o movimento, faz parte do intrincado jogo de relações que operam no pleito de reconhecimento étnico e territorial, que nos faz chegar em 2005, cenário da “Marcha Zumbi + 10”, repensando e ampliando a discussão. Por essa razão, no capítulo seguinte busca-se encadear a discussão trazida até aqui com a experiência de campo, através da etnografia do Quilombo Anastácia, o que pode vir a nos dizer algo sobre essa dinâmica que envolve a trajetória de um grupo social que se constitui como “Gente da Barragem” e ao longo de um processo de etnogênese constitui-se em uma identidade quilombola, o Quilombo da Anastácia.

⁶⁸ Trata-se de manifestação reunindo entidades do movimento negro de todo o país que realizam uma marcha na capital federal, pleiteando medidas governamentais de combate a desigualdade sócio-racial.

⁶⁹ Ver anexos.

Capítulo 3

IDENTIDADE - GENTE DA BARRAGEM

Nosso olhar inicial para uma comunidade quilombola percorre diferentes caminhos através dos quais é possível apontar os elementos que contribuem para o fortalecimento e manutenção da identidade social do grupo. Uma possibilidade é que esses caminhos conduzam à construção dos vínculos que são significativos na organização e trajetória social do grupo, na construção do seu pertencimento, bem como na gramática das suas relações com aqueles que são vistos como do próprio grupo e aqueles que são classificados como “de fora”.

A compreensão de como os indivíduos do Quilombo da Anastacia estão negociando a sua realidade, através de uma identidade quilombola, aparece nos dados de campo referentes à ancestral Anastácia, pois ela constitui um referencial constantemente manejado nesse processo de etnogênese. Ou seja, estes “sujeitos que estão construindo a sua própria história”, elegem esta ancestral como um dado que confere distintividade. Este é o ponto de partida para pensar essa identidade coletiva.

No início da investigação antropológica o grupo se reconhecia como *Gente da Barragem*, mas no decorrer do processo de fortalecimento da identidade étnica o grupo passa a se reconhecer como “quilombo” e passa a acionar mecanismos de distinção que legitimam o seu pertencimento e a reivindicação territorial pelas “terras perdidas”. Nessa trajetória ganha força a figura de Anastácia como elo de coesão do grupo, ou como foi dito por uma de suas netas, “o esteio da casa”. Concomitantemente a ela são associados o território, os laços de solidariedade e reciprocidade e a legitimidade conferida pelo parentesco. Tudo isso passa a compor um quadro de alteridade, marcado pelo fluxo dos tensionamentos, conflitos e interações dos sujeitos.

Esse quadro constrói simbolicamente as fronteiras da identidade e do pertencimento, em que alguns mecanismos são acionados no contexto relacional. Há toda uma disputa ou “lutas simbólicas em torno da designação e da denominação étnicas” como nos colocam Poutignat e Streiff-Fenart (1998:147). Um dos pontos de problematização dos estudos étnicos se refere à atribuição categorial, pois quando o grupo estabelece seus próprios critérios de inclusão ele está delimitando o “nós” e o “eles”, os contornos de sua identidade.

Esse é o momento protagonizado pelos membros do atual *Quilombo da Anastacia*, os quais reivindicam para si o “poder de nomear”. Essa reivindicação se dá no contexto social, conforme nos aponta Poutignat e Streiff-Fenart (1998:142), em que a nomenclatura é produtora de etnicidade e de laços de solidariedade. Cabe ressaltar, que houve uma ressemantização de *Gente da Barragem* para *Quilombo da Anastácia* e esta reconfiguração é acompanhada por uma releitura e reapropriação da historicidade e ancestralidade do grupo.

Portanto, o foco inicial é Anastácia (1896-1983) – aquela que é tida como ancestral-fundadora dessa comunidade Viamonense/RS. Procurando assim trazer com base nas narrativas, documentos e fotografias não uma retrospectiva de um passado mítico, distante que congele Anastácia no lugar comum do mito, mas expressar através da sua trajetória de vida os marcos relacionais que são hoje acionados e ressignificados no pleito identitário e político de seus descendentes.

A constituição da identidade, do perceber o significado da presença naquele território sugere uma reelaboração do olhar de si e do outro, olhar de quem se via e era visto como *gente da Barragem*, mas que é reconfigurado na auto-identificação como *Quilombo da Anastacia*, em face de uma identidade que se apropria e caminhos que favoreçam ao aparecimento do que até então permanecia encoberto, uma coesão inicial e apriore. Algo que permite uma identidade étnica e histórica, conduzida pela territorialidade. Como afirma Arruda (2001), esse território passa a ser como palco das relações sociais, históricas e míticas, enfim como fio condutor de todo um processo demarcatório de fronteiras sociais e simbólicas.

Além disso, a auto-atribuição, já referida anteriormente, configura uma linguagem que comunica⁷⁰ os elementos distintivos do grupo, aquilo que lhes confere pertencimento perante os outsiders é constantemente trabalhada na interação social, sendo por meio desse processo que se comunicam distinções e significados, bem como se evidencia o sentido existencial que o pertencimento comum lhes confere.

⁷⁰ Ver Cunha (1986)

3.1 Gente da Barragem: Família, Território e Parentesco.

Índio, nego e pobre, é cisco!

Seu Chico, filho da Anastácia, falecido em 2003.

O começo desse tópico se dá pelos questionamentos em torno do território vivido, construído e interpretado pela *Gente da Barragem*. Não que este tenha primazia sobre as questões familiares e de parentesco, muito pelo contrário, mas pela ligação com as demais categorias, que esses questionamentos trouxeram, a começar pela frase acima. Esta foi dita em tom de constatação lúcida de uma realidade vivida por alguém que se via incluso em um emaranhado de situações, por vezes conflitivas e que remetiam aos lugares sociais que cada indivíduo ocupava na sociedade local. Foi assim, que nas palavras do seu Chico, vimos perceber tensões e visões, não apenas na história familiar, mas em um âmbito maior das relações sociais que foram emoldurando aquele território, em que história e parentesco se interligam nessa trajetória. Para pensar essas questões, algumas perguntas foram tomando forma. Uma delas era afinal: De que territórios estavam falando? Quem eram os sujeitos e em que condições foram sendo forjadas as existências de cada um?

Perguntas difíceis, respostas também. Em primeiro lugar é necessário pensar sobre os aspectos históricos daquela região, em especial do município de Viamão⁷¹. Não há maiores elementos para uma análise da presença negra, a qual parece estar revestida de uma invisibilidade social e simbólica⁷², que dificulta cotejar os relatos orais com as chamadas fontes documentais. Não se trata de atestar veracidades ou legitimidades de falas de uma ou outra fonte, mas de realmente procurar entender um pouco mais sobre o que se passou na região de Estância Grande, bem como em outras que se têm indicativos de possíveis territórios negros, tais como Cantão das Lombas, Passo dos Negros, e em municípios próximos como Gravataí, onde redes de parentesco estariam constituídas.

Em busca dessa compreensão, na qual o contexto do encontro histórico e as construções de interpretações do mesmo⁷³ podem trazer é que se tentou justapor os dados encontrados na elaboração de uma perspectiva. Partindo da fala de Dona Ely (filha de Anastácia) sobre seu avô, emerge alguns pontos que jogam luzes sobre a obscurecida presença negra na região:

⁷¹ Viamão localiza-se na região metropolitana à 20.6108 km da capital Porto Alegre. Possui uma população de 227.429 habitantes, sendo que 15.817 residem na área rural do município. Fonte: www.viamao.rs.gov.br

⁷² Ver Oliven (1996:17)

⁷³ Ver Eckert (1996/97: 27)

O falecido Patrício não era escravo. Só que ele cuidava duns que eles queria matar. E ele, então botou eles dentro de um caíque dentro da enchente. Então ele agarrou, ficou com pena que eles iam matar eles, colocou eles dentro de um caíque, dentro da enchente, e levava comida pra eles, até acabar essa coisa. O velho ficou com pena, que eles iam matar eles. A mãe contava isso pra gente. A mãe contava que o pai dela contava pra ela, que eles agarravam, sangravam, primeiro castravam, judiavam e depois matavam. (Costa, 2003:79-80)

Ainda que não seja possível precisar se eram ou não escravos fugidos, mas não se exclui esta hipótese, até por outros relatos que se encadeiam não na afirmação da presença desses últimos, mas na de “negros fugidos” como um dado do campo que aparece, ainda no processo de inserção, em que outro tronco velho, o senhor Marcilio, genro de Anastácia e já falecido, nega a existência de escravos, mas falará em outras ocasiões de “uns nego fugido”, ou então outro familiar ao falar da região ali próxima, Passo dos Negros, como uma “cidadezinha que era cheia de negros”.

Os dados sobre Viamão dão conta de uma cidade histórica, por conta de já ter sido capital e por ter no seu patrimônio uma das igrejas mais antigas do Estado, além da colonização lusa como referencial. No meio disso, algumas pistas nos orientam. Para falar disso, precisamos fazer um breve recuo cronológico até o ano de 1741, marco do início da colonização lusa, quando a Coroa Portuguesa, em constante disputa territorial com a Espanha, inicia um processo de resguardo dos seus interesses hegemônicos, através da concessão de sesmarias⁷⁴ aos seus súditos, dentre eles estará o sesmeiro Francisco Carvalho da Cunha, o qual será senhor de terras e escravos na região de “Estância Grande dos Campos de Viamão”, onde erigirá uma capela em devoção a Nossa Senhora da Conceição, atual padroeira da cidade⁷⁵. A construção da capela não faz menção à mão-de-obra utilizada, mas no pedido de exoneração de impostos, encaminhado ao governador da Província há um interessante detalhe:

Senhor governador. Diz Francisco Carvalho da Cunha que ele suplicante é o que fez o patrimônio à capela da Virgem Nossa Senhora da Conceição de Viamão e como para maior aumento do dito patrimônio intenta o suplicante levar de Viamão para São Paulo quinze potros por conta da dita senhora, para com o produto lhe comprar u casal de negros⁷⁶ para cuidado do dito patrimônio e aumento da dita capela. (Ribeiro et al 1988: 24)

⁷⁴ As sesmarias eram terras devolutas com aproximadamente 13.000 há, que foram concedidas pelo governo português no século XVIII. Fonte: Ribeiro et al, 1988, “Viamão Tradição e Identidade”.

⁷⁵ O prédio que hoje abriga a igreja matriz de Viamão, não é o mesmo de 1741, mas um terceiro templo erguido em 1787.

⁷⁶ Griffio meu.

Seria esse casal de negros, parte do que Ribeiro (1988:50) se referirá como “estoques étnicos”, ou seja, parte dos escravos vindos com os primeiros povoadores dos Campos de Viamão, entre os anos de 1730 a 1741, bem como com as populações indígenas locais⁷⁷ e os significados⁷⁸ do nome “Viamão”? Esse autor irá nos falar sobre o “caldeamento ou fusão racial” que imprimirá a marca da “democracia étnica” representada pelo “acasalamento” com mulheres pretas e indígenas, em face da ausência de mulheres brancas. Por outro lado, o processo expansionista português fará desse território um núcleo irradiador dos valores cristãos e europeus, os quais delimitarão fronteiras étnico-culturais em contato com as populações autóctones e pelo ordenamento social com base na privatização da terra e do gado.

Voltando ao casal de escravos, outras indagações surgem interligadas à vinda destes, pois faz pensar se estes teriam formado os primeiros núcleos familiares daquela região; um possível vínculo geográfico com essa “Estância Grande dos Campos de Viamão” com a Estância Grande de hoje, até pela proximidade do rio Gravataí, algo na época considerado estratégico militarmente⁷⁹. Outro dado, por exemplo, se refere ao período de abolição oficial da escravidão na Vila de Viamão, ocorrido em 1884, apenas doze anos antes do nascimento da Anastácia, o que aumenta as chances de seus pais e/ou avós terem sido escravos anteriormente e da herança recebida vir da doação de antigos senhores.

Os dados estatísticos⁸⁰ da época dão conta que em 1870 para uma população de 1028 brancos havia 749 negros em Viamão, algo em torno de 70% do contingente populacional. Se tomado como um dado significativo, abre-se a possibilidade de formas diversas de organização que respondam a essa presença. Também não se exclui desse quadro os tensionamentos entre povoadores, indígenas e negros, passíveis de terem deixado suas marcas na estrutura das relações sociais pós-abolição, as quais aparecem em relatos contemporâneos que falam em “coisas que fizeram com índio e nego”, ou ainda que estes tivessem sido “corridos pra pegá a terra deles”.

⁷⁷ Ribeiro (1988) cita a presença de Minuanos, Charruas e Guaranis como populações autóctones que antecedem a colonização portuguesa.

⁷⁸ Os significados são atribuídos, desde a história oral que concebe a exclamação “Vi a mão!” dita por um colonizador ao avistar o formato do encontro dos rios Caí, Sinos, Gravataí, Jacareí e Jacuí, até o que dizem historiadores que o nome teria se originado na tradição dos índios Ibiangaras que atribuíam aquela região os nomes Mbiaça, Mbiamon ou Ibiamon, o que foi posteriormente traduzido como “Campos distantes” ou “caminho do rio”. Fonte: Ribeiro (1988).

⁷⁹ Não é possível oferecer respostas nem é objetivo maior dessa análise, mas indica-se aí possibilidades de investigação futura

⁸⁰ Fonte: MONTI, Verônica. “O Abolicionismo: 1884 sua hora decisiva no RS”, Martins Livreiro, Porto Alegre, 1985, 169 p.

Na contemporaneidade da configuração do território da *Gente da Barragem*, esta se insere na hoje cidade de Viamão, a qual possui uma população⁸¹ de 250.000 habitantes, sendo 44% destes considerados negros. No tocante à Barragem esta se situa fora do perímetro urbano, próxima à margem do rio Gravataí, entre os limites geográficos dos locais conhecidos como “Passo dos Negros” e “Banhado dos Pachecos”. Sobre esses limites, sabe-se que o Passo teria sido habitado por outro(s) grupo familiar negro, conforme relatos sobre as redes de sociabilidade; Já o Banhado⁸² faz parte de um conjunto maior de área da bacia hidrográfica do rio Gravataí. Ainda, em relação ao banhado este leva o nome de uma das famílias de tradicionais plantadores de arroz da região, conhecidos pela comunidade, já que esta esteve por muito tempo empregada no plantio do arroz, produto que já teve amplo destaque na economia do município.

O rio Gravataí desempenha importante papel no cotidiano local, pois é fonte de pesca e abastecimento de água, já que inexistente saneamento básico. Ainda sobre o rio, em recente descoberta de um mapa da década de 30⁸³, aparece próximo ao rio, um local denominado como “Rincão do Cativo”, talvez um indício, que ainda precisa ser investigado, do local que abrigaria os negros fugidos, citados anteriormente e. Outro dado refere-se a uma lagoa e uma estrada que levam o nome da Anastácia, ancestral dos moradores, sendo que esta última aparece citada em um mapa.

No território da Barragem⁸⁴ existem treze casas entre aquelas que são dos *troncos velhos*⁸⁵, parentes e “moradores de fora”, pessoas que acampam, pescam e caçam na área, ocupando aproximadamente 20 hectares de um total reivindicado como sendo muito superior ao atual. Nesses hectares de terras, hortas e árvores frutíferas dividem o espaço com a criação de animais domésticos como galinhas e porcos, além de algumas cabeças de gado.

Essas terras estão situadas dentro de uma propriedade particular, que cerca os limites e que já resultou na restrição de passagem pelo controle externo sobre a saída e entrada do grupo ao local. Por conta deste e de outros fatos semelhantes, as falas nativas registram conflitos, traduzidos no sentimento de sempre terem sido uma “ferida naquela terra”, como dito por Dona Cida certa vez.

Outros conflitos relatados dizem respeito à ação de terceiros que avançaram sobre os limites das terras, naquilo que em outras comunidades é referido como “as cercas que andam na

⁸¹ Fonte: IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, censo 2000.

⁸² Por banhado entende-se uma área úmida constituída de campos e matas inundáveis com grande diversidade biológica. Fonte: MELLO, Lorétti P. de. “Percepção da paisagem e Conservação Ambiental no Banhado Grande do Rio Gravataí (RS)”, tese de Doutorado do curso de Geografia, USP, SP, 1998.

⁸³ O crédito desta descoberta é devido à Vinícius Oliveira, mestre em história pela Unisinos, ver mapa anexo.

⁸⁴ Ver croqui da área anexo.

⁸⁵ Tratarei dos troncos velhos no capítulo 4.

madrugada”, bem como com a pressão exercida para o abandono de suas terras como foi o caso do casal Cida e Chico⁸⁶. Foi atentando para a dimensão explicativa do conflito que percebemos alguns parentescos rituais como parte das estratégias familiares, que estavam sendo acionadas para lidar com os antagonismos gerados e tencionando fronteiras conhecidas pelos moradores da região.

Por essa via, as relações de parentesco que perpassam a organização social, assumiriam formas variadas que não só dariam a perceber as dinâmicas de coesão social, as lealdades construídas, como também o que as pessoas estavam tecendo nas relações entre “nós” e “eles”, os outros (vizinhos patrões). Mesmo não havendo relações de parentesco entre os moradores e os patrões, os relatos dão a entender que, sempre houve o reconhecimento mútuo da existência dos primeiros, havendo uma convivência consolidada pelo trabalho que perpassou gerações como enfatiza Dona Cida ao comentar que “O Chico criou os filho deles, ensino a monta cavalo e tudo!”.

Essa é uma experiência de buscar nas singularidades e subjetividades das experiências relacionais dos indivíduos, tendo a noção de família como uma instância que pode revelar algo sobre a sociedade, através dos modelos extraídos da experiência social.

Ao falar em modelo de família, somos tentados a buscar um padrão qualquer que possa ter o status de “família quilombola”, a fim de que nossas teorias dêem conta de uma objetividade, por vezes esperada, mas o que se tem são pessoas recriando seus vínculos e auto-atribuição que fazem de si, demonstrando situações heterogêneas em que, por exemplo, aliança e filiação podem não ser excludentes ou prevalecerem uma sobre a outra, mas estariam superpostas na teia das relações sociais que envolvem a *Gente da barragem*. Evidenciam-se os laços sociais fruto das uniões conjugais entre parentes da mesma família, além das alianças com outras famílias, como noções de relações interétnicas sob o prisma de trajetórias relacionais. Ou seja, relações que ao perpassarem o componente étnico são constituintes de laços comuns que dinamizam a organização social e existência dos grupos.

São esses laços que, aparentemente, recriam lealdades que extrapolam limites conceituais de família para alcançarem uma expressão que abarca territórios como se revelam os laços de parentesco que une a família Gomes de Souza (Anastácia/Viamão) com os Ferreira Fialho (Gravataí), muito antes do atual pleito como comunidades quilombolas. Também, em relação à

⁸⁶ Segundo relatado, a expulsão do casal se deu via ação judicial trabalhista, movida pela pelos patrões em função de desacordos quanto a indenizações trabalhistas devidas ao seu Chico e vinculadas à permanência na terra.

família dos “Bia”, como são conhecidos os membros do Quilombo Manuel Barbosa (Gravataí) há laços de conhecimento mútuo entre os mais velhos, bem como a uniões conjugais.

Nessa leitura da vida social, aproximam-se sujeitos e situações que vão dar o tom da lógica da organização social e familiar. Essa lógica comporta a noção de que a abordagem sobre família e parentesco deve ser significativa na exposição da construção dos laços sociais que engendram o processo de construção da identidade étnica. Para isso, partimos de algumas genealogias que ilustram a constituição e o entrelaçamento desses grupos familiares.

Ilustração 6 Primeira geração da família de Anastácia e Olímpio.

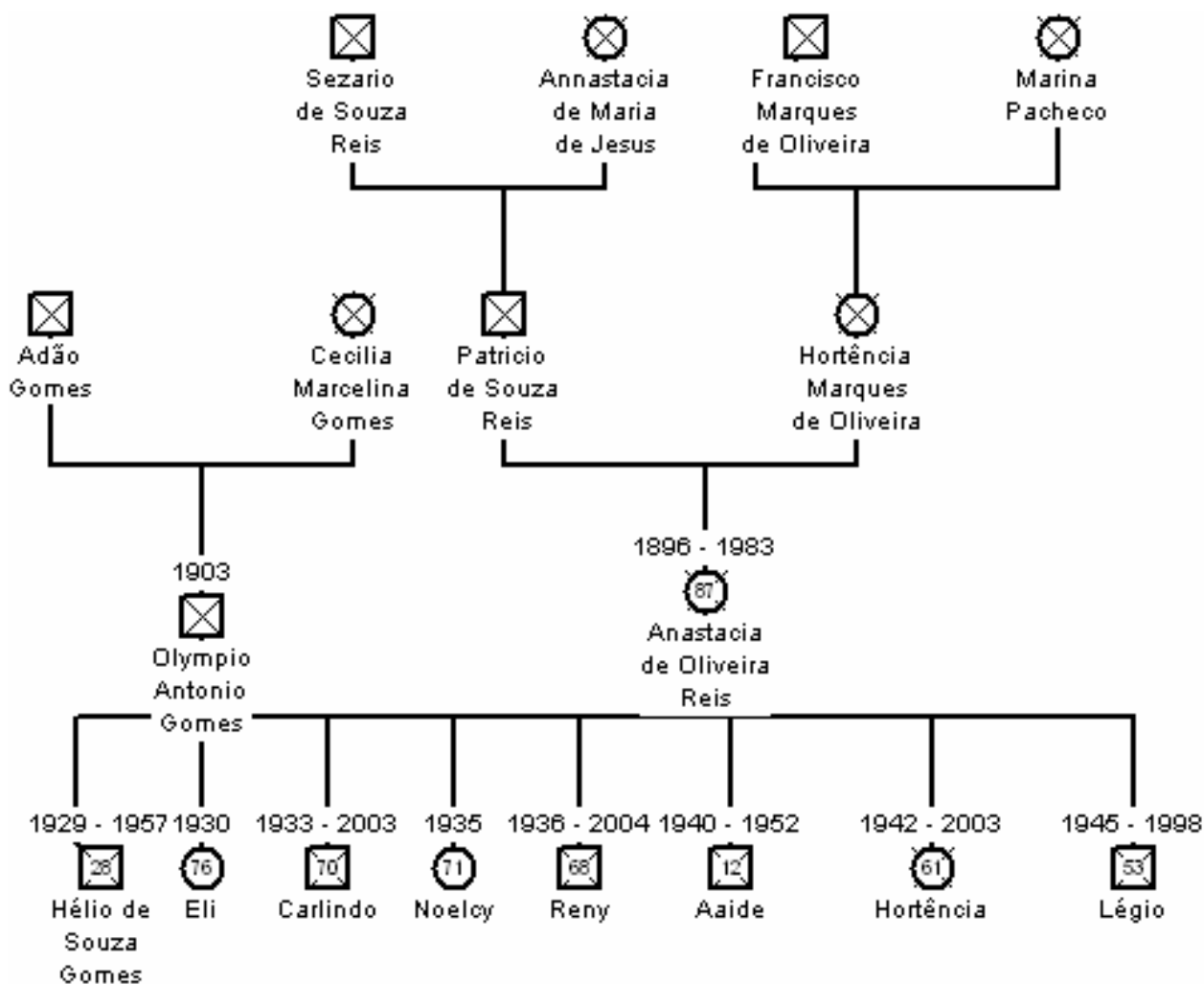
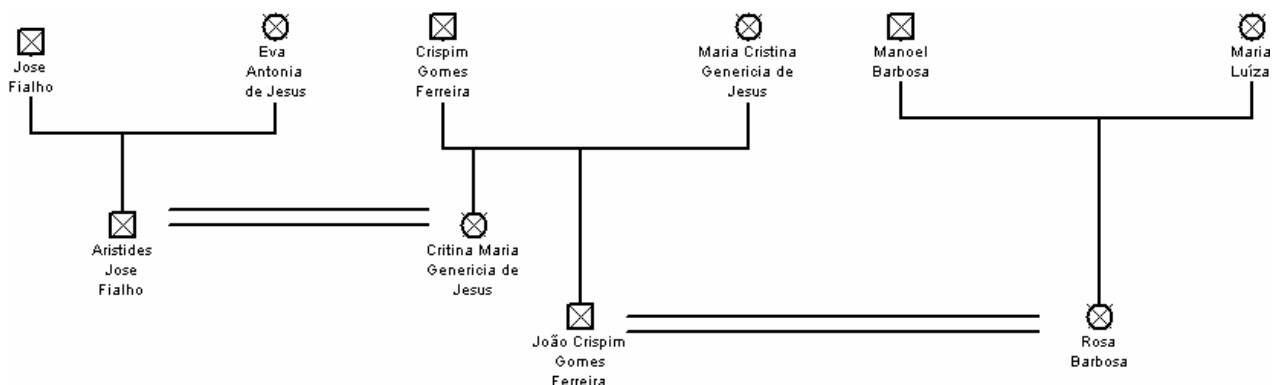


Ilustração 7 Primeiras alianças entre as famílias Ferreira, Fialho e Barbosa.



A primeira genealogia nos traz a filiação e descendência que originou a família Gomes de Souza, a qual remonta ao período da escravidão negra, a julgar pela data de nascimento da Anastácia (1896) e a data da abolição na então vila Campos de Viamão (1884). Na ilustração seguinte, destacam-se as primeiras alianças familiares que ainda não contemplam Viamão, mas sim as famílias Ferreira, Fialho e Barbosa na vila de Gravataí. Nessas famílias, os relatos destacam as figuras de José Fialho, Crispim Ferreira e Manuel Barbosa, os quais teriam sido escravos e combatentes na guerra do Paraguai (1864-1870), sendo que dessa situação de conflito criou-se laços de amizade e compadrio que podem ter favorecido as uniões conjugais entre as famílias; Nota-se, ainda, que em relação às trocas conjugais será a família Ferreira que fornecerá as mulheres nesse momento.

Francisco: Ela foi criada. A dona Idalina tinha falado alguma coisa... o Manuel Barbosa tinha lutado na Guerra do Paraguai, e o pai dele, não sei bem quem é o pai dele, só sei que os dois vieram de lá. Manuel Barbosa e Alberto Ramos, lutou também na Guerra do Paraguai. Depois ficaram por aqui e casaram.

P: Sobre Manuel Barbosa, o que o senhor sabe mais?

Francisco: Ele foi escravo, mas não sei onde morava.

P: Eles se conheceram na guerra ou já se conheciam?

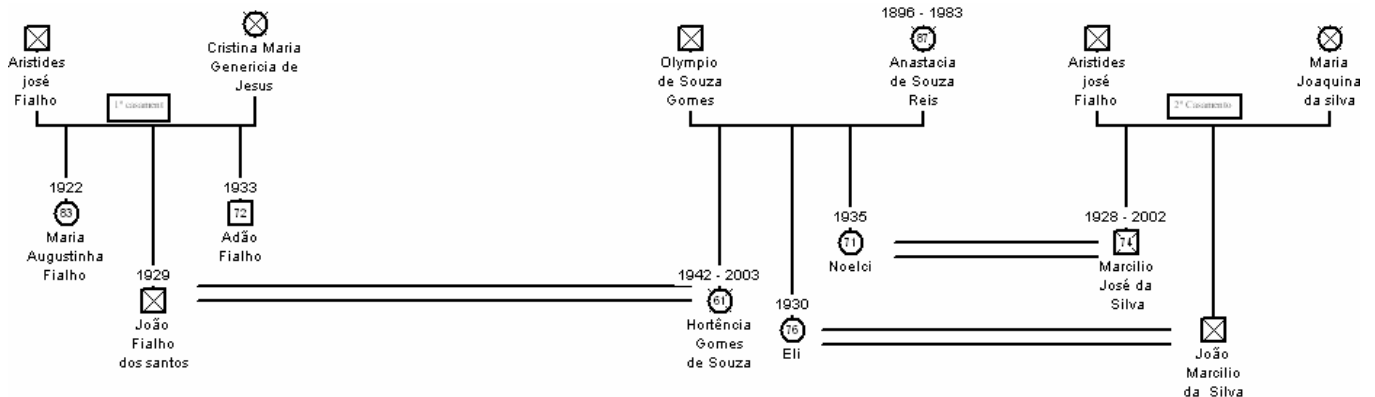
Francisco: Já se conheciam lá do Uruguai, antes da guerra. Quando terminou a guerra eles ficaram aqui e não foram mais embora.

P: O que motivou eles virem para Gravataí?

Francisco: Na guerra do Paraguai, eles lutaram por todas essas terras aí e vieram parar aqui. Ainda, tinha outro que faleceu há muitos anos, que era da mesma equipe deles, do mesmo lote, José Fialho, morava lá em cima no canto, também era da guerra do Paraguai.

P: Ele era branco ou negro?
Francisco: Era tudo negro.
 (Francisco Barbosa, 76 anos, quilombo Manuel Barbosa)⁸⁷.

Ilustração 8 Alianças entre os Fialho de Gravataí e os Gomes de Souza de Viamão.



Nesse segundo momento de alianças, o arranjo familiar traz a singularidade dos casamentos sucessivos de Aristides Fialho, o qual trará por meio das uniões de seus filhos dos dois casamentos com as mulheres da família Gomes de Souza, o vínculo inicial entre eles. Também se destaca a contigüidade territorial que demarca Viamão e Gravataí na combinação de laços de parentesco e solidariedade⁸⁸.

Esses laços são expressos como fazendo parte do cotidiano e da sociabilidade no decorrer do tempo, conforme nos relata Dona Maria Augustinha F. Fialho, 78 anos, ao falar sobre sua infância como filha de criação e empregada na casa de uma família branca da região, ela relata um caso peculiar que exemplifica os laços de solidariedade entre a família dela e os Bia (Barbosa).

M^a Augustinha: Eu apanhava de montão, barbaridade! ... A única vez que eu não apanhava, era quando tava o.. o conhe... tu não chegou a conhecê ele, mais ouviu falá na Otilia Bia?

P: Otilia? Bia, sim eu ouvi falar.

M^a Augustinha: Tinha um irmão dela que era o... João Bia. Então, ele não saía de lá,, ele trabalhava muito nessas casa né, então ele não

⁸⁷ Entrevista realizada em 11/05/05 por Ana Paula C. Carvalho.

⁸⁸ Ver Schusky (1973:129).

saía de lá’, então, quando ele chegava lá, ah! Eu ficava faceira quando o tio João chegava lá... porque aí eu não apanhava, ele não deixava eles dá em mim...então as veiz, ele ficava lá, ficava assim enrolando né.. ele ia pra lá pra picar lenha, (..) Ele ia lá pra trabaiá, então ele ficava lá assim enrolando, enrolando, enrolando que era pra mim ter uma folga, que aí quando ele tava lá eles não davam em mim, ele não deixava. Ele dizia pra eles “Não, voceis.. voceis pegaram ela pra criá, pra que que voceis judiam dela? Se voceis não querem ela, voceis entreguem”.

P: E o que eles diziam?

M^a Augustinha: Eles não diziam nada. Eu acho que eles ficavam brabo com ele, né, mas não falavam nada, porque... eles tinham muito respeito dele(...) Desses Bia, tinham muito respeito. Eles tinham muito medo dele.⁸⁹

Em outro momento ela fala sobre o contato com a família da Anastácia.

Eu morava na época no passo da Cavalhada, aqui mesmo em Gravataí (...) Esse negócio de bailes, vem pra cá, vem pra lá, ia às festas, Barro vermelho, uma coisa e outra e aí ficaram se conhecendo (...) Aí todo mundo se conheceu. Aí, as gurias lavavam a roupa pra minha mãe de criação também. As gurias da Anastácia, a Chica e a Eli. Elas vinham buscá, levavam, lavavam e traziam.⁹⁰

.Esse trânsito entre Viamão e Gravataí era feito, à época, pelo rio ou então se utilizavam de carretas e carroças como meio de transporte, tanto para os bailes quanto para as atividades mais cotidianas. Uma neta de Anastácia recorda-se que seu pai lhes dizia que os cavalos eram deixados amarrados na beira do rio nas idas aos bailes. Algo desse cotidiano está na fala de seu Adão Fialho, 72 anos, irmão de Maria Augustinha.

A única coisa que eu me lembro era da... das nossa brincadeira de criança. Que eles iam lavá roupa numa ponte que tinha aqui embaixo... e também tinha assim uma... não me lembro tudo direitinho..., mas eu me lembro que tinha a divisa que fazia divisa com o Carlos Bia, embaixo tinha uma vertente que lavavam roupa e tinha a outra divisão que tinha uma porteira de vara.⁹¹

⁸⁹ Entrevista realizada em 19/07/05.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Entrevista realizada em 14/06/05.

A fala de seu Adão, além da menção à fonte de lavar roupas, traz as “brincadeiras de criança”, expressando o fato dele e sua irmã serem da mesma geração que os filhos(as) da Anastácia, pois em relação a alguns deles a média da diferença de idade é de três anos. Outro dado que surge nessa trama de alianças, reside na relação de vizinhança com a família Bia, moradores na região do Barro Vermelho em Gravataí, que também serão partes dessa conjugação entre parentesco e território, via o casamento entre Ilza (neta de Anastácia) e Valdemar Barbosa (neto de Manuel Barbosa).

Esse é um dos pontos de reflexão, trazidos pelo binômio território-parentesco, pois se tem, por exemplo, a questão da descendência traçada pelo lado masculino no caso dos Barbosa e Ferreira Fialho, mas sendo feminina no caso dos Gomes de Souza. Outro ponto são as exogamias e endogamias de cor⁹², conformando as alianças, sendo que nas primeiras permanece uma linha de cor atuante, a qual passa a incluir os “gringos”. Na dinâmica dessas relações, o mundo do trabalho como ponto seguinte do nosso olhar, traz outras contribuições sobre o viver e o fazer da *Gente da Barragem*.

3.1.1 O Trabalho na Roça: Entre o Capim e o Arroz.

Então, pra quem qué trabaiá, a roça é um grande investimento, se conseguí, é uma coisa até muito boa!. (Adão Fialho, 72 anos, Gravataí)

Procurando manter o enfoque na perspectiva das relações tecidas no cotidiano, o trabalho na roça se apresenta como aquilo que permite a reprodução e manutenção das unidades produtivas dos sujeitos em foco. No caso, a *Gente da barragem*, pois a atividade do trabalho na roça expressa uma atividade comunitária, mas também um conjunto de técnicas e valores tradicionais transmitidos geracionalmente e que cimentam a unidade social⁹³.

Em relação ao sistema social ou as condições de vida decorrentes deste, deve-se ter em vista que as relações de trabalho nas granjas de arroz e no corte do capim santa Fé, parecem permanecer atreladas a uma lógica de trabalho que perpassou gerações. Inicialmente os homens e mulheres desempenharam ao longo do tempo funções que não lhes permitiram um ganho maior do que o necessário para a garantia da reprodução física. Essa lógica torna-se factível, quando na atualidade

⁹² A esse respeito Costa (2003) debruçou-se com propriedade ao focar esse fenômeno em três gerações da família de Anastacia.

⁹³ Ver Baptista da Silva e Bittencourt Jr. (2004:185).

verifica-se que determinadas famílias de arroteiros da região, para a qual os filhos e netos de Anastácia e Olimpio trabalharam, ainda se perpetuam, tanto na condição de proprietários de terras quanto de patrões. O emblemático nessas relações de trabalho, é que essas permaneceram ao longo do tempo com uma dinâmica estrutural que resguardou as fronteiras da hegemonia sócio-econômica.

Nesse sentido, talvez, caiba pensar a fronteira como uma conexão simbólica com o poder de mando. Nesse ponto Martins (1997), nos remete a uma noção de fronteira incorporada na história contemporânea do Brasil. Para o autor a fronteira é a história das lutas étnicas e sociais, onde as relações de trabalho assumem a modalidade do escravismo e outras formas coercitivas extremadas de exploração do trabalhador. Esse olhar sobre a fronteira entende que a base sobre a qual repousa o aparato de sustentabilidade das relações produtivas, talvez, possa ser compreendida via relações de trabalho que culminam num quadro situacionalmente demarcado.

A demarcação das relações de produção num contexto sócio-econômico em que predomina o latifúndio das grandes lavouras de arroz, direcionadas a produção em larga escala, pode ser sentida pela exigência de ampliação das terras destinadas ao plantio como a sobre-exploração do trabalhador rural, remetendo assim àquilo que este autor chama de relações servis do passado não abolido ou superadas. Essa permanência se sustenta no “costume” de que a geração atual continue a trabalhar para a mesma família de outrora, fazendo com que os descendentes dos antigos senhores de escravos também sejam os patrões de hoje. Esse caráter da perpetuidade presente nas relações entre brancos e negros e/ou trabalhadores e patrões encontra eco na incorporação não apenas do produto do trabalho, mas do próprio trabalhador, naquilo que poderíamos chamar de acúmulo geracional de crédito⁹⁴.

Esse acúmulo presente nos descendentes do entorno encontra-se de maneira oposta na comunidade, lá o acúmulo geracional é de débito. A primeira geração desses trabalhadores encontra-se hoje na categoria dos aposentados por idade, sendo dois indivíduos por invalidez decorrente de acidentes do trabalho. Diante dos valores insuficientes das aposentadorias, cerca de Um salário mínimo, necessitam contar com a ajuda dos parentes que já migraram da comunidade,

⁹⁴ Expressão cunhada pelo economista Hélio Santos na obra “ A busca de um caminho para o Brasil: A trilha do Círculo vicioso”, 2ª ed., SP, Senac, 2003.

bem como dos visitantes que vão até o local para pescar e acampar e costumam deixar alguma ajuda em roupas, alimentos e remédios. Estamos falando de seis indivíduos na faixa etária entre os 60 e 80 anos de idade.

A segunda geração é representada, por cerca de trinta netos do casal e suas famílias que constituem o que Costa (2003) chama de população flutuante da comunidade:

Existem outros que não chegaram a abandonar a vida no campo, mas apenas mudou-se para um “campo” mais próximo ao acesso das escolas, transporte e energia elétrica. Outros não chegam a abandonar o sítio ou para lá pretendem regressar. Já por isso, talvez, possamos mesmo dizer que os indivíduos que lá permaneceram seriam também “remanescentes” em um outro sentido: remanescentes daquele modo de vida, que chegou a ter seu auge no tempo em que tiveram saúde e braços para trabalhar, mas a partir do momento em que a reprodução social deles e de seus filhos tornou-se inviável, isso faz com que os mais jovens deixassem as terras, e os mais velhos passem a contar cada vez mais com o auxílio dos filhos, assim como da aposentadoria ou pensão que alguns conseguiram obter. (COSTA, 2003:54).

Essa ligação entre os últimos moradores efetivos da comunidade e os que já a deixaram, será posteriormente tratado quando discutirmos acerca dos trabalhadores rurais e urbanos. Por ora, é importante salientar que quando se fala no acúmulo geracional de débito, objetiva-se contrapor a uma visão de naturalização da pobreza. Essa visão não permite pensar na pobreza como um legado construída das relações estabelecidas entre diferentes grupos sociais, inclusive as relações de trabalho. Assim uma interpretação alternativa, entende que os trabalhadores (as) de Barragem não apenas foram mãos-de-obra geradoras de riqueza, mas converteram-se em parte da reprodução do capital, à medida que esses compunham a cada geração um lastro de acúmulo transferido para a geração seguinte, tal qual ocorre com a propriedade da terra.

No tocante a terra esta se reveste de divergentes lógicas de posse e uso para o trabalho, vamos encontrar o corte do capim Santa-Fé, criação de animais e hortas no âmbito da produção para o sustento familiar, enquanto que o trabalho desenvolvido nas terras dos patrões destinava-se a cumprir a produção mercantil. Este contexto pode ser um lado da moeda, o outro está na medida de como esse trabalho na roça, esteve presente em quem chegou, ficou ou saiu das *terras perdidas*, por isso impõe-se a fala de quem vivenciou estes momentos. Para quem chegou, ainda nos tempos da vó Anastácia, os relatos sugerem algumas noções de como os homens e mulheres organizavam a vida familiar. Lembrando que, anteriormente, trouxemos o ato de trançar a cerca de taquara como

um dos primeiros aprendizados das mulheres que ingressavam na família, agora é o cultivo da horta que aparece em seguida nessa ótica.

Aí quando foi um dia, ta chegou a época da prantação, eles foram fazê prantação e eu fiz a horta com a falecida, e era mais ou menos nessa época, e era tempo de prantá... era o mês de se prantá... era na parte do inverno, aí eu fiz a horta, prantei, arrumei muda, o falecido trazia muda, fizemo um galinhero, ela me ensinou a fazê, ensino uma veiz. Também não precisava, porque aí eu já sabia, ela já tinha me ensinado, eu fiz a horta linda, bah! Deu um monte de verdura naquela horta, prantei aipim naquela horta. (Dona Cida, 69 anos, Viamão)

Aquilo que era aprendido não podia ser esquecido até porque se inseria no cotidiano dos afazeres e demarcava relações de divisões do trabalho e de gênero como sugere o relato de Dona Maria Augustinha, a qual morou em terras próximas à Barragem após casar-se com um homem que trabalhava, como ela diz, de granja em granja plantando e colhendo arroz.

Naquela época, assim, os trabalhos... tinha trabalho que era mais a mulher que fazia e tinha outros que era mais os homens, por exemplo, cortar arroz era mais homem... Lá eu não fazia nada, lá não tinha... só fazia cuidar da horta. Plantava pra casa. Plantava cove, criava galinha. (M^a Augustinha, 78 anos, Gravataí)

Sobre o trabalho, especialmente, o feminino no âmbito da família, é novamente Dona Cida que nos oferece um olhar sobre como este se dava.

P: Bom, outra coisa que eu quero perguntar para a senhora é sobre o trabalho na roça, normalmente para as mulheres? O que vocês faziam?

Cida: Cuidava da casa, cuidava das criança e prantava pra nós.

P: O que vocês plantavam?

Cida: Prantava aipim, prantava feijão, prantava mandioca. Eles faziam as roça e nós prantava.

P; os homens faziam a roça?

Cida: É, faziam as roça e nós prantava, porque eles iam trabaiá num serviço pra ganhá o dinheiro e nós prantava pra nós.

P: Como era fazer a roça?

Cida: É lavrar. Lavrar pra prantá. Aí eles tinham trator, eles mesmo metiam o trator, lavravam, riscavam, e nós encaserava e prantava. Então nós fazia pixuruca, dava o dinheiro pra roça...

P: Cada um..?

Cida: Que dizê que o falecido meu véio fazia a roça. Fazia uma pra mim, uma pra mãe dele, uma pra Chica e uma pra Eli.

P: Então cada mulher tinha a sua roça?

Cida: Tinha a sua roça, é.

P: Que era feita pelo marido...

Cida: Pelo meu nego veio que trabaiava, que tinha trator que não era dele... mas era do patrão. E ele fazia as roça pra nós prantá. Então, quando chegava a prantação, tempo de prantá, prantava, aí uma comparação: Se juntava a Chica, me ajudava e os negrinho que eram pequeno ajudavam a prantá a minha roça. Aí quando não... era da Chica e nós se juntava tudo e ia lá e prantava a da Chica, prantava da vó Anastácia, qué dizê que nós se unia tudo e prantava aí depois nós ia capinando, aquela que terminasse primero ajudava a outra, as outra que tivesse atrasada. Nós sempre se unia. Agora... Nunca! Mas Deus o livre, qualqué coisa que acontecesse com uma, acontecia com tudo. Nós era muito amiga.

P: E o que vocês colhiam era pra todo mundo?

Cida: Não, cada um colhia pra si.

P: Vocês vendiam alguma coisa ou era só para o sustento da casa?

Cida: Não, era só pra sustento da casa. O que nós vendia era santa Fé.

O modo como as mulheres organizavam, com a ajuda de um parente masculino, a produção doméstica chama nossa atenção, especialmente pela classificação nativa que lhe é dada: *pixuruca*. Esse é um dado interessante, pois pode designar uma variação de gênero do *pixurum* que se caracteriza pelo trabalho com base no auxílio mútuo e solidário orientado pelos laços de parentesco geralmente associado ao trabalho dos homens. Ou então, apenas indica uma variação lingüística da

palavra *pixurum*, de qualquer forma destaca formas de expressão que articulam a vivência do grupo.

Outro trabalho executado, preferencialmente pelas mulheres, é o corte do capim Santa-Fé o qual é valorizado como cobertura paisagística de residências e outras construções, sendo que ao contrário da horta que é uma produção voltada para o consumo familiar, este é um trabalho vendido a terceiros como fonte de renda alternativa.

P: Quando o seu marido tinha forças ele trabalhava junto com a senhora no capim Santa-Fé ou era só as mulheres?

Cida: Não, as mulheres. Ele trabaivava no serviço de fora, com o patrão. O capim Santa-Fé só nós mulhere, é pra nós mulher, os home não! Os home trabaivavam, eles tinham os serviço deles pra trabaiaí, ele trabaivava com a velha Luísa (arrozeira) nos campo, nas lavora.

P: Como era o trabalho com o capim Santa-Fé?

Cida: Nós cortava. A falecida vó pegava, empreitava o Santa-fé, que as pessoas que queriam eram aqui de Viamão, de Porto Alegre, até lá em Guaíba tem... tem palha... garpão de palha cortado com os nossos braço, dicerto ainda existe até hoje, não sei. Então, a falecida vó empreitava, ou o Marcilio (genro da Anastácia), quando o Marcilio não tava trabalhando, ele empreitava e os caminhão iam buscá, aí nós tirava, eles diziam a quantia, nós derrubava... E aí marcava mais o menos o tempo, que o falecido marcilio, tinha muito cárculo, carculava, eles carculavo, a falecida vó Anastácia também, qual era o tempo que ia levá pra tirá aquela carga, aí nós descascava, cada um cortava pra si, nós chegava a tirá 50 (cinqüenta) feixe por dia, parmo e meio de artura da cabeça.

P: Cada uma?

Cida: Sim. Cada uma de nós tirava pra nós. A Chica tirava pra ela, a Eli tirava pra ela, a vó Anastácia tirava pra ela, quando ela ainda podia e depois de uma certa idade ela começou a pesar e aí ela não foi mais, então aí eles pegaram as empreitadas. Nós tirá, era eu, a Chica, a Dila e a Ely que tirava... nós tirava Santa-Fé que se lavava toda! Ganhava nosso dinheirinho pra comprá roupa pros filho, comprá roupa... coisa pra dentro de casa que nós queria, e ganhava dinheiro mesmo, eu acho que naquela época, acho que era dez (10) centavo, não era mais que isso o feixe... E nós ganhava dinheiro, tirava cinqüenta (50) feixe por dia, pra nós era um dinheirão! Comprava as coisa pra casa, comprava alimento... não, alimento não, alimento os veio davam, os home, os macho da casa davam. Comprava roupa pras criança, tinha os caderno que a gente tinha que

compra pras criança, a gente comprava alguma coisa, uma panela, uma chaleira, uns bules, eu tenho até hoje. Eu tenho... ta novinho, ta direitinho ali. Eu tenho uma colcha, há muitos anos, que eu ainda comprei com o dinheiro do Santa-fé. Comprei uma colcha, uma toalha, um jogo de lençol, ta guardado ainda.

Dona Cida irá trabalhar no corte do capim Santa-fé, desde a sua chegada na Barragem nos anos cinqüenta até o final dos anos 90 quando por motivos de saúde e saída do local deixará esta atividade. As outras mulheres que lá permaneceram deixarão também esse trabalho , devido a problemas de saúde, bem como aos limites impostos pela idade avançada,. Outro motivo é a escassez do capim, o qual já não existe em abundância como antes. Ainda, sobre o capim Santa-fé, nota-se que apesar de ser oriundo das terras da comunidade, isto não lhes assegurou um lucro maior, pois era vendido a intermediários que obtinham lucros vantajosos na revenda para comerciantes locais, de outros municípios e mesmo de outros estados, como São Paulo, por exemplo.



Ilustração 9 out./2001 Capim Santa-Fé e ferramentas usadas no corte.

Fotografia de Luciano Costa .

Cabe ressaltar que esta era uma atividade que pela singularidade de ser executado pelas mulheres da família, nos permite pensar em algumas questões quanto a isso. A comparação entre o que seria hoje o valor pago nos dá uma idéia, também, da quantidade necessária para alcançar um bom rendimento. Além disso, à medida do tamanho dos feixes tinha como parâmetro o porte masculino, o que nos leva a crer que, além do pouco valor, havia um sobre-ganho em face da quantidade adquirida a partir dessa regra. O corte do capim, também, trazia o risco da periculosidade, devido ao manejo de facões e outras ferramentas de corte, bem como acidentes com animais peçonhentos no campo.

Entre o capim Santa-Fé das mulheres e o trabalho nas granjas de arroz dos homens da família, há todo um percurso que se inicia lá na Barragem da década de 50, onde as crianças da comunidade, com uma média de idade de 12 anos, percorriam os oito quilômetros que os separavam da casa materna e da escola. Nenhum deles completará a escolaridade mínima da época, pois a distância a percorrer é grande, não há transporte ou estrada de acesso. O caminho é feito por caminhadas no mato, entre os banhados que cercam a região e as, ainda incipientes, lavouras de arroz.

Se o caminho até a escola é difícil, o mesmo não acontece com o acesso ao trabalho. Logo, eles vão trocar cadernos e lápis por enxadas e facões. Até aquele momento a família sobrevive do trabalho do pai, peão de fazenda, especialista no trato com o gado. A mãe, Anastácia, mantém horta, pomar e a criação de algumas cabeças de gado e outros animais de pequeno porte para a manutenção da família.

Os banhados compreendem o “Complexo do Banhado Grande do rio Gravataí”. Esse complexo reúne três banhados⁹⁵, cerca de 45.000 hectares de áreas de diversidade ambiental com flora e fauna abundante. Essas condições permitem a prática da caça e pesca como atividades afins da família, porém a inexistência de água encanada ou luz elétrica, situação que parcialmente perdura até os dias de hoje, dificultava a vida familiar. Era e é preciso coletar água da chuva ou então do rio Gravataí, tanto para beber quanto para as atividades domésticas.

Outra dificuldade dizia respeito à saúde precária do seu Olimpio, afetada por problemas respiratórios. Isso contribuiu para agravar as situações familiares, já que o dificultava a obtenção de trabalho nas fazendas da região. Além disso, as despesas com remédios ou transporte para consultas médicas em Porto Alegre, em algumas ocasiões são pagas com algum pedaço da terra, negociado em pagamento dessas dívidas e favores para com os vizinhos da região. Em relação a terra naquele período, essa não era valorizada, pois somente na década seguinte com a drenagem dos banhados haveria a conversão de 78% da terra em área cultivável para o arroz:

Após as drenagens iniciadas pelo DNOS, na década de 60, e continuada pelos proprietários de terras adjacentes, os banhados sofreram uma significativa diminuição, restando, atualmente, menos de 50 km. (MELLO, p. 16, 1998).

⁹⁵ São os banhados do Chico Lomã, Dos Pachecos e Banhado Grande do rio Gravataí, conforme registros do Comitê da bacia do Rio Gravataí – metroplan.

Os jovens Carlindo, Reni e Lézio vão, quase que simultaneamente, trabalhar na colheita do arroz, pois a lavoura ainda não era mecanizada e o pequeno porte físico dos trabalhadores não permitiria o uso do maquinário, no caso trator e colheitadeiras, que mais tarde viriam a compor o cenário do trabalho.

*Naquele tempo a gente trabalhava muito. Comecei cedo. Cuidei do gado, era bom nisso. Ensinei os filhos do patrão a montar e tratar com o gado. Na lavoura, era muito arroz, arroz pra todo lado e gente também, **mas depois isso mudou.*** (Chico, filho de Anastácia, falecido em 2002).

O salário pago aos trabalhadores era regulado pelo costume, pagava-se normalmente o equivalente ao salário mínimo da época, sendo que no caso dos jovens, o comum era que estes recebessem o equivalente à metade do salário de um adulto. Quando se fala em costumes refere-se ao que os patrões ofereciam e na ausência de outra norma efetiva de regularização salarial, era isso o que valia.

Um dado interessante a esse respeito, trazido pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Viamão, dá conta de que mesmo após com a normatização via convenções coletivas de trabalho que estabeleciam o piso da categoria, isso não ofereceu garantias de mudanças efetivas para os trabalhadores em geral, seja pela falta de organização dos mesmos ou por outras deficiências, talvez da conjuntura do momento. Agrega-se, ainda que, segundo o sindicato, havia diferença de salário pago aos trabalhadores brancos e negros, porém isso é algo que, conforme foi relatado, não se falava abertamente sobre isso, tanto que nada disso foi mencionado nas entrevistas, talvez por desconhecimento ou por ser esse um assunto pactuado pelo silêncio.

Retomando o enfoque sobre o trabalho infantil, especialmente no corte do capim santa-fé, há nas lembranças, especialmente das mulheres, um retrato vivo da época:

*A vida era muito triste. Nós tudo tinha que ajudar a trabalhar para poder viver. O serviço que o pai tinha era pouco. Não tinha estudo pra trabalhar em firma. **Nós trabalhava e dava o dinheiro pro pai. No meio da semana já tinha que comprar comida.** Às vezes, a gente dava o dinheiro todo, se sobrava era pra comprar roupa e calçado. Faltavam as coisas.*(Eli, 76 anos, Viamão).

Essas dificuldades acompanharam a trajetória desses jovens até a idade adulta, a qual correspondeu à mudança estrutural no trabalho nas lavouras de arroz. Foi na década seguinte, anos 60, que irrompeu a chamada “Revolução Verde”, um conjunto de medidas que tinha como objetivo aumentar a produção das lavouras do mundo e combater a fome das populações pobres. No RS aconteceu via modernização da agricultura, trazendo como conseqüências danos ao meio-ambiente, incentivo à monocultura e supervalorização do preço da terra, acirrada pela concentração e a necessária expansão aos moldes capitalistas.

Essas conseqüências, segundo Rodrigues (2001) podem ser analisadas no período entre 1939 e 1980 como o período em que a agricultura aumentou 3,6 vezes a sua produção, enquanto a mão-de-obra no mesmo período decresceu de 70% para 32% no Estado. Além disso, a década de 60 caracteriza-se pela modernização com políticas agrícolas capitaneadas pela intervenção estatal e voltadas para o incentivo de grãos exportáveis, onde o Rio Grande do Sul é pioneiro com o trigo e a soja. Para os trabalhadores de Barragem as mudanças vieram a agravar as dificuldades já vividas, conforme relembra Dona Eli, 76 anos, “não havia mais emprego para os pobres, só para as máquinas”, algo semelhante também foi dito por seu Marcilio..

Bah! Naquele tempo, eram turmas de homens. Na época de colher arroz, vinha àquelas turmas, de Cachoeira, de Palmares, de todo lado, vinha cem, duzentos homens, fora os daqui. Agora, acabou. Com a máquina, o mesmo serviço desses homens é feito por dois ou três homens com uma colheitadeira, que já faz tudo, já trilha e ensaca o arroz “(...) Eu trabalhei muito com gado e no arroz”. (Marcilio, genro de Anastácia, falecido em 2003).

Esse novo arranjo do trabalho, chega num momento em que a comunidade se amplia. Acontecem os primeiros casamentos, alguns deles entre primos ou pessoas conhecidas de outras localidades com presença de famílias negras, ou não. As alianças formadas⁹⁶ resultam nos netos de Anastácia, cerca de vinte e nove crianças que ali foram criadas, sendo que algumas permaneceram até meados da década de 90. As perspectivas de trabalho permanecem as mesmas para a nova geração. O trabalho nas granjas de arroz é o caminho natural, já percorrido por seus pais e agora também por eles.

⁹⁶ Ver “Barragem: Casamento, Família e etnicidade em uma comunidade Negra rural de Viamão”. Nessa monografia o colega Luciano Costa faz uma interessante análise desses aspectos.

O nível de escolaridade não se altera, pois às condições de acesso à escola permaneceram a mesmas, ou seja, não há transporte e o limite do ensino oferecido corresponderia hoje ao ensino fundamental incompleto. Diante da reprodução do quadro social faz-se necessário à busca de alternativas e essas surgem no caminho que leva à cidade e ao trabalho urbano. Os homens da família começam a procurar trabalho em localidades como Gravataí e Cachoeirinha. Esse foi o caso de Lézio, o filho mais jovem do casal, e o primeiro a deixar a comunidade, ainda na década de 60 em busca de novas oportunidades de trabalho. Lézio sai e vai para Gravataí, onde se torna operador de guindastes e de máquinas de dragagem.

No caminho aberto por Lézio seguem, aos poucos, os demais familiares. O trabalho na roça dá lugar aos empregos regulares como operários e domésticas. Essa transição, se por um lado significa rupturas, por outro evoca continuidades no desejo do retorno ao território expresso por alguns desses parentes. Esse desejo de retorno é apreendido, também, a partir das redes de sociabilidade que sempre fizeram parte da trajetória do grupo, em especial aquela vivida nos bailes “de Preto”, conforme veremos a seguir.

3.1.2 Os Bailes de “Preto” e de “Gringo”: As Fronteiras simbólicas e suas atualizações.

Naquele tempo era baile de nego não de branco. Branco não! Branco só tocador. Aquela época não entrava nego no baile do branco, neim branco no baile de nego!
Dona Cida, 69 anos, Viamão.

Os vínculos estreitados via redes de parentesco e alianças matrimoniais encontram nos bailes um espaço de exercício da sociabilidade, se estivermos de acordo com o que nos traz D’Adesky (2001:54) ao pensar o espaço como uma rede relacional com representações coletivas que o caracterizam e atribuem-lhe significados e reconhecimento. Dessa forma os bailes de “preto” ou de “gringo” compreendem a inclusão e atribuição de características próprias orientadas pelo pertencimento identitário construído.

Por isso, ao revisitarmos o que a memória coletiva aciona como fio condutor da dinâmica social do grupo, descortina-se lembranças, especialmente dos *troncos velhos* no sentido daquilo que marca e que para Halbwachs (1968) são as vivências representativas, ou seja, *uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente*. O rememorar dos interlocutores traz as

marcas dos bailes, do trabalho, conflitos e perdas, além disso, evoca toda uma gama de possibilidades de interpretação dessas marcas. Nesse sentido cumpre destacar o papel que esses eventos festivos consagram na construção da alteridade desse espaço.

(.) São as grandes festividades na comunidade que inscrevem a memória coletiva nos corpos. No ritual festivo, tanto nos profanos como nos religiosos, a cadência ritmada dos corpos compassa a liberdade de se possuir um território para percorrer, ocupar e dançar (...) É por essa história incorporada através dos rituais festivos que a unidade da comunidade se faz território. (Gomes dos Anjos & Almeida , 2003, p. 56).

Essas festividades aparecem nos relatos trazendo elementos de um cotidiano que envolve o transcorrer do baile, os namoros e os preparativos para as festas como partes desse entrelaçamento entre território e parentesco. É assim que ficamos sabendo que existiram o baile da Chita em Alvorada, o baile da Anastácia em Viamão, o baile de salão no Barro Vermelho, o do Butiá, da igreja e no Passo Fino, estes últimos todos em Gravataí, bem como uma tênue linha entre o profano e religioso nas festas de São José e Nossa Senhora do Rosário, também em Gravataí.

Os bailes que “duravam uma noite inteira” podiam acontecer na casa daqueles que ofereciam a festa, ou ainda em um barracão especialmente construído para este fim, sendo que a motivação festiva não residia, necessariamente, na comemoração de casamentos ou aniversários, mas ao que tudo indica pelo prazer do encontro comunitário. Também podiam ser chamados de “forrozinhos”, “juntamento” e “bailezinho”, em que se dançava a “Marca da Dama”⁹⁷ e outros ritmos musicais ao som de pandeiros, gaitas e violões. Em comum essas festividades trazem a marca de relações de reciprocidade em que havia o envolvimento de todos, desde o início de espalhar a notícia que haveria baile, em tal lugar até organizar os preparativos finais. Nas falas de seu Adão e Dona Cida uma breve descrição desses bailes.

***P: Esses bailes eram a noite toda? Como eram? Fim-de-semana?
Adão: É. No fim-de-semana aquilo ia até amanhecê!***

⁹⁷ Esta era uma dança só para mulheres, sendo que cabia ao homem interessado em uma delas, vir separar aquele par e sair dançando com a escolhida, foi assim que seu Chico e Dona Cida começaram a namorar no Baile da Chita, em 1953.

P: Alguém avisava?

Adão: Não, mas a gente tava sempre em contato com eles, era perto, não era longe. Tinha os rapaiç que eu me dava bem com eles, os filhos da Anastácia, me dava bem com eles... tinha um forrozinho, a gente sabia, mas não era todos que a gente sabia, é por isso que eu disse, surpresa né. As veiz, a gente perdia algum! (Adão Fialho, 72 anos, Gravataí)⁹⁸

P: Onde aconteciam os bailes da Anastácia?

Cida: Na Anastácia era dentro de casa. Agora no falecido João não (genro da Anastácia). O falecido João a casa dele era pequinininha, eles faziam barracão pra dança no terrero. Da Anastácia foram os primeiro... aí depois a Anastácia parô de fazê, o veio (Olimpio) morreu, um home novo...

Quanto tempo durava o baile?

Cida: Durava a noite inteira.

P: O que se comia e bebia nesses bailes?

Cida: Coisa boa! Leitão assado, lingüiça cozida, que coisa mais boa! Cuca, cada cuca que vo te dizê! Meu Deus! Não gosto neim de me alembra daquele tempo.

P: E bebida?

Cida: Bebida tinha bastante. Era vinho, era cerveja, era tudo.

P: Como era organizado o baile? Todo mundo ajudava com dinheiro ou cada um fazia um prato?

*Cida: Não, não. **Uma comparação: o João fazia o baile e os outro davam o porco, ajudavam ele, aí depois o lucro era repartido.***

P: Era cobrado, então para entrar no baile?

Cida: Sim, claro. Tinha que cobrá.

(Cida Gomes, 69 anos, Viamão)⁹⁹

Os bailes da Anastácia estão presentes na maioria dos relatos constituindo um paradigma dessas festividades, pois se nota que estes tiveram inicio com o casal Anastácia e Olimpio, tendo continuidade nas gerações seguintes, talvez, por isso estejam tão presentes, ainda, na memória coletiva.

P: Quando a senhora casou e foi morar lá, os bailes já aconteciam?

*Cida: **Antes de eu ir pra lá, já faziam baile.** Aí depois, quem fazia baile era o falecido João. Depois que eu me casei, quem fazia baile era o falecido João da Ely, filha da falecida Anastácia. Fazia os bailes. Fazia os bailezinho..*

⁹⁸ Entrevista em 14/06/05.

⁹⁹ Entrevista em 14/07/05

P: Quem ia para os bailes?

Cida: É, aquela gente do Barro vermeio tudo. Ë, óia lá os quilombos deles (risos)

P: Todos iam para os bailes?

Cida: Ia tudo... aquela gente antiga tudo vinha. Vinha de carreta, vinha ali pelo Passo dos Nego, por cima, “Você sabe onde é o Passo dos Nego?”. Tinha uma barca que passava no rio, então eles passavam de carreta ou de carroça, pela barca pelo Passo dos Nego e vinham pra festa da vó Anastácia.

P: E era seguido que tinha baile?

Cida: Não. Era longe... de tempo em tempo. Inventavam de fazê. Não era seguido não.

P: E esses bailes eram pra comemorar alguma coisa? Tinha aniversário? Casamento?

Cida: Não. Era baile mesmo. Não era por aniversário Era baile mesmo que inventavam

P: Quem tocava nos bailes? Os músicos eram dali mesmo?

Cida: É. Vinham do Barro vermeio. Falecido meu veio também tocava. Os amigos dele que era o falecido Cido, o falecido Germano que eram gaitero e até hoje os que tão vivo ainda¹⁰⁰.

Pelo que nos traz Dona Cida esses bailes tinham o caráter de agregar vizinhos, familiares e amigos em torno de um momento festivo que não precisava de um motivo específico para acontecer. Era essa *Gente da Barragem, Barro Vermelho e Passo dos Negros* que exercitavam uma sociabilidade muito própria, criadoras de laços e lembranças como as que se seguem das famílias Fialho e Barbosa que vivenciaram os bailes da Anastácia.

P: E nos bailes, o senhor lembra como Olímpio e Anastácia participavam das festas?

Adão: Claro! Participavam lá nos bailezinhos, quê dizê, eles eram os donos da casa... fervia todo mundo junto.

P: dançavam? Quem tocava?

Adão: Tinha uns turneiro de igreja lá... arrumava um violãozinho e um pandeirinho e tava feito o baile, era dali mesmo, a turma dos granjeiros ali.

P: E o baile acontecia no terreiro ou dentro da casa?

Adão: Dentro de casa mesmo, arredava as mesa, tirava da sala, já o baile tava formado. (risos) Adão: Lá mesmo, era esses baile de candiero, né, se juntava as família ali e já tava feito o forró. È que naquela época... naquela época o camarada fazia um forrozinho aqui, convidada o outro lá: vinha. Queria fazer lá: convidava

¹⁰⁰ Entrevista realizada em 14/07/05

daqui, ia todo mundo... naquele tempo se fazia os forrozinho.

P: O senhor lembra quem ia aos forrós? Quais eram as famílias?

Os Bia também se encontravam lá?

Adão: Não. Os Bia parece que nunca foram lá. Era só mesmo a família deles lá e os vizinhos, os conhecidos e os que a gente não conhecia também se encontravam lá, vinha gente lá da... Naquele tempo ela (Anastacia) tinha um filho que era casado com uma lá da São Geraldo (Gravataí) e vinha a família dela, tudo pra li, se juntavam...

P: Naquela época, nos bailes era onde o pessoal se conhecia, faziam amizade, namoro, casamento?

Adão: É.

P: eram bailes bons?

Adão: É dava um baile... bailinho... juntamento coisa boa mesmo! Naquele tempo era assim, não é essa ignorância de agora, todo mundo brincava, bebia e não... não existia briga, mas de vez em quando aparecia um besta no meio, né...

P: E aí o que acontecia? Dava-se mal?

Adão: As vez se dava... porque uma ovelha no meio de uma cachorrada, o que pode acontece!? (Adão Fialho, 72 anos, Gravataí)¹⁰¹

P: Tinha baile em Viamão? A senhora lembra da Anastácia?

Eva: Tinha por tudo lugar... lembro que ela ia de vestido nos bailes e tudo. Não esperava essa foto... De primeiro era outra coisa muito diferente do que ta agora, era outra vida. Tudo dançavam, tudo brincavam, tudo cuidavam uns dos outros, não brigavam era uma paz, tinha música... (Eva Barbosa, 84 anos, Gravataí)¹⁰²

P: E aí a senhora conheceu a Anastacia e então...

M^a Augustinha: É... eu conheci. Ia lá nos baile dela, as minhas tia também iam. E as... minhas tia iam poucas vez lá... que eles convidavam esses povo do Barro vermeio, né, então, algumas pessoa iam, otras não.

P: Como eram esses bailes?

M^a Augustinha: Era... não era baile... era assim: naquele tempo eles não chamavam assim... essas reuniões chamavam dança, né...

P: Dança?

M^a Augustinha: É. Eles não chamavam baile. Era dança. Baile era num salão. Eles chamavam baile era no salão e nas casas, assim era dança né!

P: Então o que acontecia lá na Anastácia eles chamavam de dança?

M^a Augustinha: É.

¹⁰¹Entrevista concedida em 14/06/05.

¹⁰²Entrevista em 23/05/05, realizada por Ana Paula A. carvalho, Vinicius Oliveira e Vera Rodrigues.

P: Onde acontecia a dança?

M^a Augustinha: Lá na casa dela.

(M^a Augustinha Fialho, 78 anos, Gravataí)¹⁰³

O fato da maioria das pessoas ali se conhecerem, deveria ser um facilitador para esse clima de coesão social que transparece nas falas, o qual quando abalado era restabelecido pelo próprio grupo. Nesse clima é que se ressaltam os laços entre os territórios, as inclusões e exclusões de quem estava de fora, assim é que se davam os bailes “dos pretos” e dos “gringos”, em que mesmo não havendo a exclusão absoluta da presença de um grupo no baile do outro, haviam interditos que delimitavam papéis e alianças. Por “Gringos” as falas nativas dão conta de que estes eram famílias brancas em geral, de origem italiana e alemã com as quais mantinham relações de vizinhança e trabalho nas granjas de arroz.

A lógica ou acordo tácito não-verbal de quem podia dançar, tocar instrumentos ou apenas olhar, parecia estender, de forma invisível, a famosa corda que em outros locais dividia salões partilhados por “pretos” e “gringos”, ou ainda definia um sábado para cada grupo como nos bailes de salão em Alvorada. Esses mecanismos restringiam uma proximidade maior, possível caminho para uniões conjugais e deslocamentos dos lugares sociais que o pertencimento a um ou outro grupo lhes conferia, sendo assim essa “corda” invisível reflete algumas tensões possíveis no terreno da sociabilidade que nas falas a seguir, transparecem.

Cida: Do Barro vermeio pra cá vinha tudo... Sabiam que tinha porque naquele tempo era baile de nego não de branco. Branco não! Branco só tocador. Aquela época não entrava nego no... baile do branco, neim branco no baile de nego. É! Hoje não. Hoje não tem nada a ver com... essa separação. Antigamente tinha. No baile que tinha lá perto do portão do falecido Ivan, eles faziam baile ali ... Então, mais Deus o livre! Entrava nego pra toca, mas não pra dança!

P: E a mesma coisa lá nos bailes...

Cida: É. Assim como eles não faziam nos deles, a gente também não fazia nos da gente também, ah! Não deixava, não entrava, era só pra oiá. Qué Oiá, óia!

P: Tinha alguém da família da Anastácia que tocava nesse baile de

¹⁰³ Entrevista em 19/07/05.

branco?

Cida: É. Esses baile da vó da Fabiana, esse já era mais de agora, o Lézio acho que tava com uns 15 ano mais ou menos, tinha 13 a 15 ano quando ele começo, que ele tocava.

P: Nesses bailes da vó da Fabiana já entravam negros?

Cida: Não! Ela não deixava. Não aceitava. É ela nunca aceito!

P: Por que será? Nesses bailes geralmente se davam os namoros?

Cida: É claro! Que ela tinha um monte de filha mulher! Ela ia querer que os nego entrasse e se engraçar das fia. Era um monte (risos)... Já pensou? Não aceitava! (Cida Gomes, 69 anos, Viamão)¹⁰⁴

Pensar nos bailes e nas alianças possíveis entre as famílias torna-se um canal possível para perceber as reconfigurações de como as pessoas ordenavam as suas vidas e imprimiam sentido ao que faziam. Nesse sentido é que a “separação”, citada por Dona Cida, parece mais aguda nos primeiros tempos da geração contemporânea à ela e mais permeável nas gerações seguintes, quando por exemplo uma neta daquela senhora que fazia os bailes de branco, vem a casar-se com um filho de Dona Cida, ainda que isso não tenha se dado sem resistências de ambas as partes.

Por outro lado, se internamente aquela “corda invisível” da separação afrouxa seus laços, externamente ocorre o processo inverso. Isto se dá via controle policial sobre os bailes.



Ilustração 50 Autorização policial para baile em 1962.

¹⁰⁴ Entrevista em 14/07/05

Algo que passa a reger essas ocasiões, conforme se verifica na autorização da Delegacia de Viamão, para que seu Reny (filho mais velho de Anastácia) realize um baile no local, datada de 1962. Esse controle policialesco é um interessante indício dos limites exercidos sobre a sociabilidade, os quais vão aparecer, ainda, quando nos reportarmos ao relato de M^a Augustinha Fialho sobre as festas religiosas.

P: Então, dona Maria, a senhora estava falando sobre as festas no Barro Vermelho, onde? Era na casa de alguma família?

M^a Augustinha: Não, não foi baile. Era na festa da igreja do barro Vermeio.

P: que igreja era essa?

M^a: São José.

P: Então, era uma festa em homenagem ao santo.

M^a Augustinha: É... São José. Acho que era São José, porque essa aqui do parque... é a do Morada gaúcha, é Santo Antônio... São José, sim, é São José que sempre fazem a festa, às vezes cai no dia, outras não cai!

P: E essa festa de São José, era uma festa que todos faziam e...?

M^a Augustinha: Não. Os morenos não metiam o bico!

P: Não?

M^a: Não. Era só os gringos.

P: Como vocês foram à festa, então?

M^a Augustinha: Não, festero era só os gringo. Agora, para ir a festa, todo mundo ia... lá do Barro vermeio, todo mundo ia, mas o festero era só os gringo.

P: O que era o festeiro? O que fazia? Era quem carregava o santo, organizava?

M^a Augustinha: Não, eles faziam a festa. Pra carregá o... carregá, assim, a bandeira, coisa assim, era os preto, era o falecido pai que carregava da igreja de Gravataí, a igreja do Barro vermeio era ele que carregava, mas o festero era os otros.

P: E ele não podia ser festeiro se quisesse?

M^a Augustinha: No barro vermeio, não. Ele só era festero no Gravataí.

P: Em Gravataí?

M^a Augustinha: Na igreja do Rosário.

P: Na igreja do Rosário ele era festeiro?

M^a Augustinha: É. Ele era festero. Ele e meu padrinho.

P: Na de São José?

M^a Augustinha: Não. Na de São José era só os gringo

P: E quem não era festeiro era chamado de...

M^a Augustinha: É. Convidado, né... da festa.

(M^a Augustinha Fialho, 78 anos, Gravataí)

A festa religiosa aparece aqui recortada pelo lugar que cada um, “pretos” e “gringos” ocupavam na vida social, ser “festeros” ou “convidado”. Ainda que a devoção aos santos fosse única, há uma percepção da diferença que demarca simbolicamente a interdição relativizada, por exemplo, no mundo do trabalho, em que reunidos na categoria de trabalhadores nas granjas de arroz, “pretos” e “gringos” se encontravam.

O profano e o sagrado também perpassam as atividades comunitárias, apontando assim para o que Eckert e Rocha (2000) chamam de uma unicidade de atos rituais e atos cotidianos. Insere-se nessa perspectiva o terno de Reis, realizado até a década de 60 no período relativo entre o natal e a quaresma, culminando no dia 06 de janeiro.

O Terno constituía-se numa dupla de moradores locais que percorriam as casas cantando e tocando instrumentos como o banjo, cavaquinho, violão, flauta e gaita de boca, sendo que ao término da cantoria os donos da casa ofertavam alimentos como pão feito em casa. Dona Cida, conta que certa vez houve o encontro de grupos de diferentes localidades, eram os “alemãozinhos da vila” e os “neguinhos do barro vermelho” A maneira pela qual, por vezes, o grupo evoca a si parece agregar, também, as diferentes dimensões com que são reconhecidos pelos brancos.

O terno de Reis, os bailes, as festas religiosas encerram assim significados partilhados de uma memória individual que se conjuga com uma memória coletiva dentro do viver comunitário, assim encadeiam-se as observações dos interlocutores sobre esse período das suas vidas e de suas famílias. Falam de “saúde” de um tempo que foi “terminando”, mas não esquecem das amizades e casamentos ocorridos, como o de Dona Cida e seu Chico, dos tocadores que vinham de todos os lados, culminado assim em traços marcantes dos laços estabelecidos.

O coletivo denota a marca maior do que é apreendido com o entorno, pois na interação com o “outro”, evidencia-se a fronteira que relativiza os papéis sociais, as normas, condutas e olhares. Na lembrança desses homens e mulheres, ocorrem rupturas e encontros que ora os aproximam do todo, ora os conformam na parte, naquilo que entendem como parte de si, da sua história e assim o é com as lembranças nunca esquecidas, sempre revividas em relação a ancestral fundadora Anastacia.

3.2 Anastácia: Etnografia de uma Trajetória.



Ilustração 11 Anastacia e netos em imagem datada dos anos 50; Fotografia familiar, reproduzida por Luciano Costa/Ufrgs/2001.

As falas sobre Anastácia estão repletas de olhares distintos que perpassam gerações, em que ela é por vezes a “vó”, o “esteio da casa”, nas palavras de alguns dos seus dezessete netos(as) e vinte um bisnetos((as) espalhados pelas cidades de Gravataí, Viamão, Santo Ângelo e Santo Antonio da Patrulha no RS; Já para as gerações mais antigas, aqueles a quem os mais jovens chamam de “troncos velhos”, moradores de Viamão e Gravataí, e que se compõem de duas filhas e duas noras de Anastácia, além de outras pessoas dessa mesma geração unidas por laços de parentesco ou amizade à família, ela é lembrada como “a falecida mãe”, uma mulher “forte”, “uma guerreira”, “possante” e “brava”.

Viu como a mãe é bugra? Ela é negra, mas ela é raça de bugra. Não sei se era o pai ou se era a mãe. Eles eram aí de viamão. Ele devia ser preto, mas não devia ser muito preto. Devia ser assim da minha cor. O velho tinha só ela de filha e tinha uma irmã de criação. Quando os pais morreram, ela foi morar com um irmão de criação em Viamão. (Dona Eli, 75 anos, filha da Anastácia – Trecho de entrevista constante em Costa 2003: 95).

Ela era uma pessoa boa... uma pessoa legal, baixinha, bem gorda, bem disposta! E o marido dela era bem magrinho! Ele era mais claro, ela era assim...mais escura, bem fortona. (Maria Augustinha, 78 anos, “conhecida” da família, moradora de Gravataí – Trecho da entrevista que me foi concedida em 19/07/05)

Ah, e ela embrabecia quando a gente inventava de bater num filho, ala droga! Ela ficava lá, pisava miudinho e vinha, que a nossa casa era pertinho: “Onde e que se viu judiando das criança, ora ! pra que isso? Pra que judia das criança?”, agente baixava a bola, ficava bem quietinho, não respondia pra ela e por ali terminava. ***Ficava braba, daqui a pouco, quando a gente vê, já amansava e a gente via que a gente tava errada...***
(Dona Cida, 69 anos, nora – Trecho da entrevista que me foi concedida em 14/07/05).

Pra mim, quando ela morreu foi um aparte do mundo que caiu. Eu perdi a guerreira das terra dentro da fazenda! Ela era minha mãe, minha madrinha e minha vó. Era tudo que eu tinha na vida. Minha vó era bugra, do sangue azul que ela tinha. De pé no chão, sempre plantando, tirando leite, capinando. (Clarice, 51 anos, neta, - Trecho da entrevista que me foi concedida em 14/01/06)

Essa distinção entre os olhares que a descrevem como uma “mulata veia não muito clara”, “uma bugre forte e baixinha”, “uma negra”, denotam um pertencimento que se organiza não de maneira fixa ou rígida, mas que toma emprestado percepções que se cruzam entre um ser “bugra” e um ser “negra” como formadores de uma identidade étnica que constrói o “nós”, trazendo como ponto de debate o caráter mais dinâmico que estático da etnicidade, tal qual problematizam Poutignat e Streiff-Fenart (1998:124). Não dá para esquecer que se há a construção do “nós”, também há a construção do “eles”, em que essas mesmas percepções são acionadas em um processo de redefinição e transformações das relações sociais, como buscaremos trazer, mais adiante, na leitura da sociabilidade do grupo que conforma o “nós” dos “bailes de preto” e o “eles” dos “bailes de gringo”.

Por ora, vamos nos direcionar para a trajetória da Anastácia, sua história familiar e os fatos marcantes de sua vida que os relatos evidenciam. Antes disso, cumpre dizer que por trajetória está se adotando a perspectiva de Bourdieu, contida em Eckert (1997:24) que a constrói como uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou grupo, em um espaço que ele próprio é um devir, sujeito a incessantes transformações. Esta é uma perspectiva que nos parece interessante pelo diálogo que faz com o aspecto relacional, além do que se está buscando refletir em relação ao sujeito da Anastácia e sua família, tendo na etnografia um exercício interativo/reflexivo onde sujeitos, objeto e contexto são pensados como uma totalidade relacional¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Ver Eckert (1997:30)

Ela ocupa as posições de herdeira de terras, referencial familiar, referência identitária e territorial, bugra e negra, já a família é a gente da barragem, o Quilombo da Anastacia, enfim, é o que nos leva a outro conceito, o de etnogênese, sujeitos que estão construindo a sua história.

Voltando aos relatos, alguns contam que ela teria sido filha “de criação” de uma família branca, logo após a morte de seus pais biológicos. Outros não trazem essa possibilidade, apenas sabem ser ela filha e neta de escravos, mas o que fica latente é a sua indissociável ligação com aquele território, através da herança recebida do pai, um liberto do sistema escravocrata, ou então herança materna, conforme registrado em documento cartorial que aponta para “um pedaço de campo e uma casa de moradia encravada nessas terras¹⁰⁶”.

P: Ela não falava alguma coisa se era filha ou neta de morenos, índios, negros ou bugres? Ela dizia alguma coisa?

Dona Cida: não. Ela não dizia de que família ela era, de que cor era a família. Eu sei que é a família é dos quilombo, dos escravos... Sei lá eu... do tempo da escravidão.

P: Isso ela falava?

Dona Cida: É. Ela falava pra nós. Diz ela que os pai dela foram escravo.

P: Os pais dela foram escravos?

Dona Cida: Sim. E os avô dela também.

P: A terra que ela herdou...

Dona Cida: Sim. Dos pai.

A casa ainda existe, e as terras foram parcialmente dispersas em atos de venda, apropriação por terceiros e parte ficaram submersas pela construção de uma barragem que por muito tempo deu nome ao local e às pessoas que ali estavam.

Nesses cruzamentos que nos trazem as interpretações sobre ela, vamos procurar conjugar essas narrativas, não em busca de respostas efetivas aos possíveis questionamentos surgidos, mas tecer um quadro das relações e momentos vividos considerados significativos nos relatos que o grupo elege como referencial para a compreensão de sua trajetória, por isso parte-se de alguns depoimentos. Para começarmos a conhecer um pouco dessa trajetória, vamos ao encontro de Dona Cida, 69 anos, viúva, nora de Anastácia e atualmente residindo com um filho casado na cidade de Gravataí/RS.

Dona Cida conviveu com sua sogra por quase 30 anos, período em que, como diz, morou “lá fora” e teve nela “uma mãe” com a qual aprendeu, por exemplo, a arte de construir uma cerca de

¹⁰⁶ Ver anexo, conforme descrito em certidão do registro de imóveis de Viamão, datada de 1919.

taquara e também a de *partejar* o nascimento dos seus filhos e das outras mulheres da família. Essas outras mulheres são as cunhadas Eli, hoje com 75 anos, Noelci, com 70 anos e Dila com 67 anos, sendo que esta última também é irmã de criação de Dona Cida e veio, também, a casar-se com um dos filhos da Anastácia, seu Reny, falecido em 2004.

A razão da escolha de Dona Cida, uma parenta não consangüínea, como informante principal, deve-se ao encadeamento de dois fatores. Primeiro que a dificuldade de acesso e permanência no local onde viveu Anastácia, e onde ainda hoje vivem suas filhas e uma nora com filhos, impôs limites à obtenção de dados. Em contraposição ao local de moradia de Dona Cida, mais próximo do perímetro urbano da cidade de Viamão. Outro fator é que sempre houve uma disposição maior de Dona Cida em partilhar suas memórias, coisa que para as demais parece doloroso por evocar a perda, a morte que, mesmo depois dos anos, associa-se com as perdas recentes de seus companheiros nos últimos três anos e as faz calarem, preferirem o silêncio, conforme pude observar em alguns momentos.

Dona Cida também ficou viúva recentemente, mas após um período de “recolhimento”, voltou “à vida”, como o véio havia de gostar”, além disso, sua posição de ex-moradora da Barragem e favorável às discussões sobre a posse e uso da terra trazida pelos mais jovens, mesmo não deixando de fazer críticas e questionamentos vários, aproximou-a dos debates familiares onde geralmente se manifestava, o que já não se dava com os outros “troncos velhos”. Esse pode ser um outro fator chave, que se dá por conta da tensão que se estabeleceu entre os “troncos velhos” e parte da família quando se iniciaram os entendimentos para o pleito de reconhecimento como comunidade quilombola.

As falas sobre quem sai e quem fica na terra, o destino da “casa da mãe”, o destino delas nesse processo todo, gerou um certo desgaste e um clima de desconfiança quanto ao que “os parentes” poderiam fazer com informações e documentos liberados por elas. Esse comportamento de desconfiança pode ser entendido, também, como legado das experiências mal sucedidas com jornalistas, advogados, patrões e outros que protagonizaram situações conflitivas que os fazia adotar precauções, como a guarda e sigilo com documentos, tal como aqueles que já faleceram o faziam.

Dentro desse contexto relacional é que a fala de Dona Cida, obtida em recente entrevista,¹⁰⁷ dialoga com o viver e o fazer do que foi e do que é, a partir do referencial da Anastácia, a vida de seus familiares naquele território. Sobre a sogra, a primeira coisa que tem a dizer é:

Anastácia, minha sogra, pra mim, era mesmo que uma mãe que eu tinha, me casei fui morar perto dela. Morreu, e eu nunca tive nada que dize dela. Foi uma pessoa muito legal pra mim, ajudou a criar meus filhos. Eu tinha um filho muito doente. Ela me ajudava a cuidar dele. Fazia chá, levava pra mim dá pra ele. Uma pessoa muito legal, bem gordinha que era, bem forte. Pezinho sempre no chão, não usava carçado! Só quando ia sair, botava um tamanquinho antigo, desses tropero como chamavam. Era o carçado dela. Era aquele, né, era só os poquinho que ela botava, ela não botava assim o dia inteiro, botava um pouquinho e pronto tirava, e aí ia pras roça trabaiá, cortá de machado, fazê cerca de taquara... ela me ensinou a fazê; cerca de taquara eu não sabia fazê.

As falas assim se sucedem em torno da figura de Anastácia com diferentes ênfases no que ficou de marcante no relacionamento dos sujeitos. Por exemplo, Dona Cida nos traz a proximidade entre elas, quando, também, em outro trecho da entrevista vai assim se referir à relação entre as duas: *Porque eu canso de dizê, a minha mãe sempre foi muito querida, não tenho o que me queixá dela, mas agora, a maioria dos sacrifícios da minha vida foi ela, a Anastácia, que luto comigo.* Essa outra ênfase está na idéia de “luta” e “sacrifício”, presente ainda, nos tempos que Anastácia, nascida em 1896 na então localidade de Estância Grande dos Campos de Viamão, fica órfã de pais e passa a conviver na companhia de um irmão.

Os pais... os veio é morto, a veia também morreu. No fim ela ficou com 15 anos, soltera, fazendo a vida sozinha só na companhia de um irmão. Irmão mais velho que já era casado e tinha um monte de filhos, mas era companheiro, esse irmão.

Recentemente verificou-se que esse irmão chamava-se João e nasceu em 1901, conforme certidão de nascimento que apesar de se encontrar pela ação do tempo em precárias condições, razão pela qual não está legível o nome completo da criança, traz dados quanto aos pais de Anastacia e Olimpio, algo que a memória dos parentes e troncos velhos já não retinha, sendo por isso valorizada como um referencial na trajetória da Anastacia.

¹⁰⁷ Entrevista realizada em 14 de julho de 2005 na residência de Dona Cida, ainda, em Viamão.

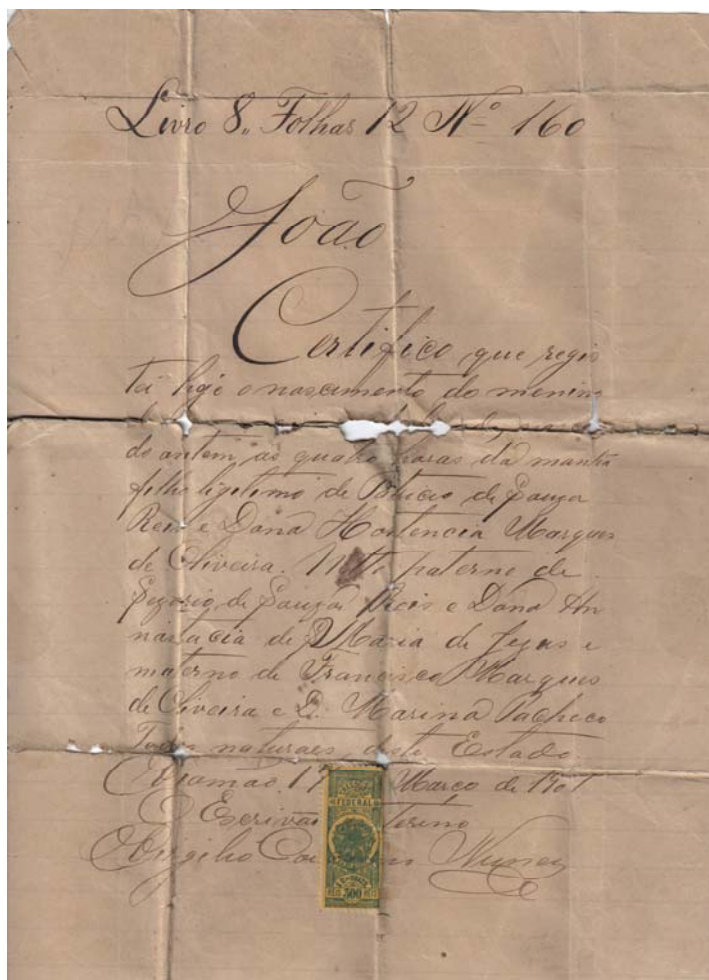


Ilustração 12 Certidão de nascimento de João, irmão da Anastacia.

Pouco se sabe do período de convivência dela com o irmão, mas o fio da meada é retomado quando aos 23 anos, ela recebe a sua herança, conforme registro cartorial já referido anteriormente; sua vida ganha novos rumos quando, alguns anos depois, em 1928¹⁰⁸, aos 32 anos, casa-se, na igreja matriz de Viamão, com Olimpio de Souza Gomes. Sobre o noivo os relatos dão conta que este era um homem mais jovem e de pele mais clara, algo, talvez, não muito usual para a época, até porque Anastácia já seria uma “temporona”, segundo um informante, uma mulher que já estava passando da idade ideal para o casamento.

O perfil do marido da Anastácia é alvo de interpretações diferenciadas dentro e fora do grupo familiar, embora não se saiba até que ponto. Porém Costa (2003:57) traz um breve comentário feito

¹⁰⁸ Conforme registro nº 121 da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

por uma pessoa “de fora” do grupo, mas que conheceu o casal e afirma que o seu Olimpio, morador da região, sabia que ela era a única herdeira de um pedaço de terra e de uma casa, por isso propõe-lhe casamento “*pra depois vender as terras e o gado, já que não era muito chegado ao trabalho*”.

Ainda sobre o seu Olimpio, Dona Cida retoma mais uma vez o tom de proximidade para falar dele, pois ela já o conhecia, antes de se tornar sua nora, quando ainda era uma “guria da cidade”, moradora do beco do Sebo, no bairro Sarandi em Porto Alegre.

P: Em 1953, a senhora conheceu o seu marido, seu Chico. Então, antes disso a senhora já conhecia o seu Olimpio e a Anastácia?

Dona Cida: Conhecia o Olimpio.

P: o velho Olimpio, a senhora já conhecia?

*Dona Cida: O veio, a família não. Porque ele tinha uma irmã dele lá do Sarandi(...) Então ele vinha em casa passeá... lá ele levava feijão, levava batata, levava laranja, o véio levava e arrepartia com ela, que nós era vizinho da Miguersina, aí, ele levava pra Miguersina e levava pra mim, ele dizia ”Não vô arreparti com ela, que ela vai ser minha nora!” (...) **O veio me conheceu lá, o pai do Chico me conheceu lá na Miguersinha. Aí um dia, nós tudo lá conversando, tomando chimarrão, e ele disse pra Miguersinha: “tu sabe que eu to gostando dessa moça aí, eu acho que essa moça vai tê que sê minha nora”.** Ela disse, pra diverti né: “É mesmo seu Olimpio, é verdade, dá pra fazê um casamento daqui, tem o Chico, tem o Hélio..” (...) Quando é um dia, inventô um baile lá na Alvorada, e o falecido Olimpio, veio em casa e disse pro filho “Chico, o Breno mandou te convidá pra ti ir no baile lá na alvorada”, e deu... disse onde é que era, qual era o salão, onde é que... qual local era, e ele vai te esperá lá. Deu o caso, que nós fomos no tal de baile também , quando Deus faz o destino não adianta querê discorda. (...) Quando ele adoeceu mesmo, que ele ficou mal pra morrê, ele já me conhecia, nós dois junto, ele viu nós dois junto, ele queria vê, ele viu! Aí, ele ficou mal, aí depois que o veio ficou mal, eles mandaram avisá que os médico tinham desenganado ele na Santa Casa e tinham mandado trazê ele pra casa, pra morrê em casa, que não tinha mais volta a doença dele.*

O relato de Dona Cida não faz menção a possíveis arranhões na imagem do seu Olimpio, mas evidencia os laços de parentesco e reciprocidade que o uniam à parentela do Sarandi, seja nas visitas constantes, no ato de repartir alimentos, provavelmente oriundo da produção familiar em

Viamão, ou exercendo o papel de mediador na formação de alianças matrimoniais que reforçam os vínculos familiares. Não fica explícito se ele era natural de Porto Alegre ou Viamão, mas é interessante atentar para esse circulo de relações familiares e afins que lhe permitiu casar-se

com Anastácia, e posteriormente encaminhar o casamento de um de seus filhos com uma mulher pertencente a esse círculo. Seu Olimpio virá a falecer, provavelmente, ainda na década de 50, ocasião em que a viúva Anastácia assumirá a criação dos oito filhos do casal, três mulheres e cinco homens nascidos entre os anos de 1929 e 1945. Residindo, talvez também nesse fato, o que Costa (2003:56) aponta como a admiração e fama desta mulher que faz com que seus familiares a tratem por “santa” ou digam o quanto “todo mundo gostava dela”.

Para perceber esse quadro que a constituiu dessa forma, torna-se interessante o que os relatos do cotidiano vivido, das práticas que entrelaçam saberes na interpretação do social, têm a nos dizer sobre como as pessoas expressam o seu viver. Por conta disso, vamos mapear esse cotidiano da Anastácia e sua família, via falas sobre a arte de cuidar e curar que o manejo de chás e ervas, além do ofício de *partejar* traduzem como um conjunto de significados, comecemos pela arte de curar.

P: Dona Cida, a senhora lembra de outras coisas como se tinha... alguém que fazia benzeduras, chás? Quando alguém adoecia?

Dona Cida: A Anastácia que ensinava pra nós qual era o chá que era pra fazê. Ela tinha, ela plantava.

P: A senhora lembra quais eram os chás que ela plantava?

Dona Cida: Era os mesmo que eu tenho em roda da casa.

P: Quais?

Dona Cida: Erva cidreira, cidró, capim cidró, é marva cherosa marva lisa, tem um monte de chá que até já neim me alembro mais...

O como é que e o nome mesmo pra gripe... pé de marva. E pra fazê xarope de banana do mato, mel de abelha, era muito difícil tê gripe.

(...) Ah, doenças mais grave nós ia pro médico, mas era muito difícil.

P: E quando as mulheres ganhavam nenê também tinha chá? A senhora tinha falado de um chá antes que era para apressar a dor?

Dona Cida: Loro. Chá de loro, marcela, tudo isso era pra apressá a parí! Tudo isso. Tomei muitas dose de chá, ainda me lembro.

P: E depois que ganhava tinha algum chá especial pra tomá?

Dona Cida: Não. Aí a gente cuidava do jeito que Deus queria.

P: E esses chás?

Dona Cida: Era do jeito nosso! O cravo da índia, canela era os chá que a gente tomava.

Ela me fazia toma mel de pau da abelha, ela fazia no pé da figueira e nós cortava as árvore... ela me curou de bronquite e nós aprendemo. Ela morreu e eu fiquei fazendo simpatia pra bronquite. Ela benzeu o gado, uma vez que tavam com bicho no

campo, benzia dor de dente, íngua benzida na porta, várias coisa eu herdei dela. Muita coisa eu tenho dela, que ela me ensinou, sempre que eu vou usar a meta que ela me ensinou, eu uso e consigo chega lá naquilo que eu quero fazer.

(Clarice, 51anos, neta)

Anastácia está no centro desse aprender, transmitindo saberes que ganham contornos de um “jeito nosso”. Jeito esse que ainda encontra lugar no canteiro de chás plantado “em roda da casa”. Uma nova casa, em outro território, mas que continua a fazer parte das práticas desse cotidiano. Entre essas práticas, está a primeira coisa que Dona Cida aprende ao ingressar na família, a fazer a cerca de taquara, a qual ainda é encontrada hoje.

Eu nunca me esqueço é quando eu me casei que eu fui pra lá pra perto dela. E eu não sabia fazê horta, prantá... Eu não sabia prantá, aí, quando foi um dia eu perguntei pra ela: “Ô Dona Anastácia, a senhora me ensina a fazê uma cerca pra mim fazê uma hortinha pra mim? A senhora me dá um lugarzinho pra mim fazê uma horta?” “Te dô, minha fia, pode fazê ali”, ela disse, que era na frente da minha... do lado da minha casa assim, mas aí tá. “Tirá... eu te ajudo a tirá a taquara e nós vamo trança a cerca”, eu digo, “Não, mas eu não sei trançá”, diz ela, “Não, mas tu vai aprendê”. Aí nós fizemo uma horta grande, e daí ela tinha muita criação de porco, então ela disse pra mim: “Cida, vamo... fizemo a cerca e depois nós botamo gravatal em roda da cerca de taquara pros porco não chegá; pra não metê os fucinho e abri pra tirá as planta”.E assim, nós fazia. Agora ta lá o Antoninho passando trabalho pra arrancá o gravatal que inço! “Rapaiz o culpado foi eu”, “Porque tia Cida?”, eu disse assim, “Porque esses gravatá foi eu e a falecida Anastácia que prantemo em roda da cerca pros porco não fuça na cerca de taquara que ela me ensinou e eu fiz.”.

O plantar, cuidar da horta aparecerá nos relatos, referentes ao trabalho na roça, como uma atribuição feminina, sendo assim ganha relevância para Dona Cida aprender algo valorizado pela família. Além disso, por ser uma “guria da cidade”, não habituada aquele tipo de trabalho, isto lhe confere certa aceitação e respeito, como ela deixa entrever quando cita um vizinho que teria dito à família do marido “*Onde é que se foi arrumá uma guria da cidade pra trazê aqui pro mato pra casá. Guria de lá não véve aqui de jeito nenhum!*”. Esse mesmo vizinho verá depois sua horta e a criação de animais com admiração e surpresa, pois como ela diz “*No fim da história, as fia dele que veio que não prestô, nenhuma!*”, referindo-se aos casamentos mal-sucedidos dessas “gurias do mato”. Nesse sentido é que a aliança com a sogra expressa no ato de ensinar a fazer a cerca, bem como dar permissão para o uso da terra, são demarcadores no seu ingresso à família.

Essa aliança se dará também em outro momento fundamental: O nascimento dos netos da Anastácia. Ali, na relação de continuidade do grupo e reciprocidade residem outros significados, pois é a “vó” que ensina os cuidados na hora do parto, bem como faz circular esta arte de cuidar entre suas filhas e noras,.

*Ela nunca saiu pra fora, mais pros vizinho ali da vorta, ali perto do Garcia, pra cá tudo aquelas muié adoeciam pra ganhá neném, ela que atendia. Era poucas pessoa, não tinha muita gente. Meu, deixa eu vê! Treis. Treis parto meu ela fez e sete da filha, cuma filha. Das filha dela só uma, deixa eu ver quantos filhos... seis filho. **Eu acho que se ela não foi parteira de todos eles, só um pode ser que ela não fez, os outro tudo passo pelas mãos dela.** Eu me alembro até hoje, dos preparativos. Ela, quando chegava a hora da pessoa adoecia pra ganhá a criança, ela deitava na cama da pessoa. Arrumava, forrava tudo direitinho. Botava o plástico, tudo certinho. Pegava cordão, arco, uma bacia bem limpinha, uma toalha e ali lavava as mão, desinfetava com arco. Ah! E o umbigo da criança era cortado com a tesoura da gente costurá. O umbigo era guardado, eu tenho até hoje. Dos meus eu tenho (...) Nos primeiro dias do parto era sopa que a gente... sopinha, canjinha, não comia comida forte. Agora de uns ano pra cá é que tem a história que comem até feijão, mas eu nunca comi! No tempo dela não, ela não deixava a gente comê, nem peixe a gente não podia comê, quando tava amamentando, ela não deixava. Tu podia morrê de vontade de comê um peixe, mas ela não deixava.*

Sobre com quem Anastácia aprendeu a *partejar*, Dona Cida dirá que “*é a necessidade, minha filha, oh! mas capaiç do céu! A necessidade que fazia isso aí, obrigava a pessoa a aprender*”. Por necessidade ou não, o fato é que na hora dos seus próprios partos, Anastácia contava com a ajuda do marido e, às vezes, de uma vizinha, pois “*quando chegava na hora dela ganhá as criança ela já sabia e ganhava! Ela mesma sentava e cortava o umbigo, mandava lavar, o véio lavava, quando a vizinha não tava, senão a vizinha ajudava ela*”.

Nesse cotidiano de quem aprendeu a “fazer a vida sozinha” é que também ocorrerão problemas com a posse de gado e terra. Enquanto solteira Anastácia irá administrar sua herança com certa autonomia e independência, como nos traz esse registro de impostos sobre venda de gado em seu nome.

INDUSTRIA  PASTORIL

N. 20

EXERCÍCIO de 1923

Imposto 2\$ 00
 Adicional 2\$ 00
 Multa 5\$ 60
 Total 9\$ 60

CERTIFICO que o sr. *Anastácia de Oliveira Reis*
 deve a Intendencia Municipal a quantia
 de Rs. *9\$ 60* proveniente de *4* cabeças de gado vacum e
 ovelhum no corrente exercicio.

Thesouraria da Intendencia de Viunão *1*º de *Dezembro* de 1923

O Escripturario
Capacem

Recebi em *31* de *Dezembro* de 1923

O Thesoureiro
V. J. Souza

Ilustração 13 Recibo de impostos sobre a venda de gado.

Durante o casamento, essa herança passa também às mãos do marido, o qual segundo relatos, irá praticar vendas irregulares de terra e gado. O primeiro desses relatos dos conflitos vividos, vem de uma neta da Anastácia que expõe seu olhar acerca dos problemas vividos pela avó:

Quando o falecido... esse meu avô morreu, eu não o conheci porque, quando ele morreu, a mãe tava grávida e o pai dela morreu. Eu só conheci bem a minha vó. Ela falava muito que eles tinha bastante terra... que eles tinha bastante terra, mas é que ele... e ela tinha bastante de gado também, e ele pegava os gado... ele trabalha na roça... e ele trabalhava na roça e no inverno, quando era preciso ele vendia o gado dela. Tinham bastante gado. Ia vendendo gado. Aí, quando ela via que aqui na Cavallhada tinha um armazém do tio Marcilio, que tinha um armazém, então ele vinha no armazém, comprava fiado e aí... aí prometia pro dono do armazém que quando tivesse uma quantidade de dívida grande, aí ele dava uma vaca ou um novilho dela no valor. (Ilza, 50 anos, moradora no quilombo Manuel Barbosa em Gravataí/RS)¹⁰⁹

¹⁰⁹ Esses dados foram obtidos durante entrevista realizada em 23/05/05 no quilombo Manuel Barbosa em Gravataí, onde ela e o marido residem. Realizaram essa entrevista: Ana Paula C. Carvalho (antropóloga), Vinícius Oliveira (historiador) e eu na qualidade de assistente.

As atitudes do marido desencadeiam tensionamentos entre o casal, segundo Ilza:

“Quem é que vendeu esse bicho?”, ela falava, “Ah, eu vendi pra pagá umas coisa que eu comprei lá”. Aí ela dizia “Pois esse animal era meu, que foi herança dela que ficou”. Ela deu uma tunda nele... por não pedi pra ela tirá o arado, pegá uma corda, botá no bicho e já ir levando. Ela dava uma tunda nele, diz que ela brigava com ele... aí, ele vendeu, vendeu, vendeu tudo até o último boi que ela tinha vendeu tudo... Aí, depois as terra. Ela disse que ele pegava, pegava as terra e vendia... toda aquelas terra que tem... tem lá na faixa, que tem lá... vendia sem documento, sem nada... no fio de bigode!

A mãe de Ilza, Dona Ely, já havia se referido em Costa (2003:57), sobre os problemas enfrentados pela mãe Anastácia:

*Aquela outra parte, na calha, tem um pedaço de terra que é nosso. Quer dizer, o falecido pai vendeu(...) Foi vendido de boca (...) Agora quando foi pra vender aquela fazenda ali, tem parece uns 20 há que não tem escritura, esses 20 ha foi vendido, decerto pagaram naquele tempo uma mixariazinha. **O falecido pai foi vendendo as terra da mãe, foi vendendo de pedacinho em pedacinho.** Ela tinha gado. (...) Esses bois eram da mãe. Quando foi uma vez, falecido pai tirou os bois da canga pra vender. Pra fazer dinheiro para viver. A mãe ficou braba, começou a chorar... que o que dava o que comer pra ela... tirou da canga, ela tava trabalhando. O home chegou, tirou os boi da canga e deu pro home levar. (Ely, 75 anos, filha de Anastácia)*

Anastácia vai continuar reagindo à perda gradativa de sua herança, mesmo após a morte do marido no final dos anos cinqüenta, ocasião em que passa a receber sistemáticas ofertas de compra da terra por plantadores de arroz da região. Porém soma-se a esse quadro, nas décadas seguintes, dentre outros fatores, a mecanização das lavouras de arroz, que obrigará os homens da família a buscarem outras formas de trabalho fora dali; a saída dos mais jovens em busca de melhores condições de acesso à saúde, educação e empregos, já que há uma precariedade desses equipamentos sociais na região.

Na década de 80, essa situação se torna mais aguda com a morte de Anastácia, momento que Dona Cida presenciou e sobre o qual comenta:

Ela era forte, robusta, sempre trabalhando descarça na roça e naquele dia se queixou de um mal-estar, mas não quis ir ao médico. Tomo chás, passou a madrugada e amanheceu na mesma. Na hora do almoço me chamaram a pedido dela para acompanhá-la no hospital, mas estava preparando a comida do pessoal da fazenda e não podia sair. Fiquei de ir depois, porém mais tarde quando Chico voltou dizendo que ela saiu carregada em um carro, sem conseguir andar, falei “tua mãe não vorta”, e foi assim em 1983, ela morreu. (Dona Cida, entrevista em 14/12/2003)

A partir desse momento, aos poucos, vai ficando efetivamente só a primeira geração, os *troncos velhos*. Os demais recriam seus laços por municípios da região metropolitana, visitando ocasionalmente os que ficaram, e mantendo suas casas no local, talvez como forma de marcar seu pertencimento a aquele território. Lá, também fica a casa onde Anastácia viveu, “a casa da vó” onde os netos(as) conviveram com ela e onde os troncos velhos nasceram, fizeram seus bailes, enfim imprimiram suas marcas àquele território e constituíram uma identidade, configurando aquilo que busca-se expor a seguir sobre o processo de etnogênese do quilombo da Anastácia e os sujeitos que o estão protagonizando, o quilombola Antonio, parentes, troncos velhos e os interlocutores do movimento social negro, do poder público e da academia.

Capítulo 4

ETNOGÊNESE – QUILOMBO DA ANASTÁCIA

No capítulo anterior o foco esteve na *gente da barragem*, na organização e trajetória social do grupo que não se descola do que eles são hoje o *Quilombo da Anastácia*. Por isso não se tratam de grupos diferentes, mas da construção da diferença, do “nós”, enquanto grupo, em relação aos “outros” com os quais interagem na vida social. Esse é o ponto que chama atenção para a pesquisa científica, o encadeamento entre o processo de constituição de uma identidade e o pleito de reconhecimento de direitos como ingredientes temáticos do conceito de etnogênese, aqui compreendido na perspectiva apontada por Arruti (1997:2003) como processos de “autoconstituição das comunidades quilombolas como grupos sociais e culturais diferenciados” interligados com a noção de etnicidade.

Para tanto o autor dirá que os estudos étnicos apontam para os critérios organizativos e iluminam o poder que pode ser mobilizado pelas minorias. Assim, se encontramos a *Gente da Barragem* acionando mecanismos de sociabilidade, como os bailes de preto, que criam e reforçam vínculos familiares e afetivos, também os (re) encontraremos mobilizados em torno de eventos que reúnem comunidades quilombolas, movimento social negro e outros atores que estão atuando e contribuindo para a (re) fabricação de identidades coletivas e étnicas.

Por essa noção de uma gênese do étnico, configurado nesse processo de etnogênese do Quilombo da Anastácia, é que se engendra a identidade, o pertencimento étnico, bem como o processo político de reivindicação de direitos. Para tanto, cumpre pensar na reflexão conceitual, trazida por Arruti (1997:24) em que se evidencia a idéia de deslocamentos de conceitos fechados de *quilombo* ou *identidade étnica* para uma visão aberta que reconhece e propõem uma relação dialética entre passado e futuro, memória e re-significações como vetores que permitem focar conceitos abertos como *invenção cultural* e *plasticidade étnica*.

Esse enfoque, trazido por Arruti, torna-se teórica e operacionalmente interessante por ressaltar as redefinições e a gama de possibilidades que os indivíduos manejam no processo de interação e correlação de forças. Esses elementos contrários a uma lógica reducionista de quilombo estão presentes na análise do autor, que destaca a vontade política e desejos dos agentes envolvidos.

Entende-se que a identidade étnica é, então, concebida como representação da visão que os indivíduos tem de si e de como são vistos no processo de interação social, o qual se reveste do jogo de relações em curso, do capital em disputa e dos papéis desempenhados pelos atores sociais. Nesse jogo de relações, ocorrem deslocamentos de auto-atribuição, reconhecimento e papéis que evidenciam esse processo de etnogênese, como produtor de novos laços sociais, tensionamentos e demandas presentes no momento protagonizado pelos sujeitos da pesquisa, os quais reivindicam para si o “poder de nomear”, de construir a ponte entre ser a *Gente da Barragem* e ser membro do *Quilombo da Anastácia*.

Sobre essa ponte ocorrem desencontros e convergências dos vários sentidos do termo “quilombo”, operado por distintos agentes que participam do processo de reconhecimento e auto-reconhecimento do Quilombo da Anastácia. Nessa caminhada que procuraremos expor a seguir, estão os primeiros passos de um trabalhador rural que se tornou uma liderança quilombola, de uma gente que se percebeu como um quilombo, e de um complexo diálogo entre o “nós” e os “outros”, entre parentes e troncos velhos que protagonizam a sua própria história.

Nesse capítulo apresento nos dois primeiros tópicos, os distintos pontos de vista e compreensões que expressam sobre seu lugar no pleito e nesse mundo social. No terceiro tópico, meu ponto de observação, focalizando o “processo” e o “encontro” desses diferentes protagonistas. Dentro da proposta de analisar o processo de etnogênese, a partir do pleito reivindicatório de reconhecimento da posse territorial e do auto-reconhecimento como quilombolas, é dado a perceber que diferentes agentes sociais atuam e contribuem para a (re) fabricação de identidades coletivas e étnicas. Cabe demonstrar o que foi recolhido nesse sentido, através dos depoimentos que dialogam sobre a idéia que esses sujeitos fazem de quilombo ou ser quilombola, a partir do lugar de onde estão falando.

4.1 Antonio: Etnografia de um quilombola.

Viu, como nego tem direito!



110

Ilustração 64 Antonio, líder quilombola, 50 anos.

As palavras “negro” e “direitos” sempre estiveram presentes no vocabulário e na vida desse Gravataiense, filho de trabalhadores rurais, que narra sua vida a partir das inquietações, de quando ainda era criança, em relação aos que tem e aos que não tem acesso a terra.

*Desde criança eu era invocado com esse negócio de terra,
Desde os sete, oito anos queria ser advogado. Queria
recuperá a terra dos nego. Não era justo.. afinal será que é o
pai que não lutou ou é a gente que não tem direito?
Como é que os branco tem essa montuera de terra?*

111

Na sua visão esses questionamentos o acompanharam ao longo da vida e o impulsionam a lutar por essas “terras perdidas” na atualidade. Terras essas, tanto pelo lado de sua família de origem em Gravataí, quanto pelas terras do Quilombo da Anastácia em Viamão, já que Antônio mantém laços de parentesco, ao ser como ele mesmo diz “pai de bisnetos da Anastácia”, mais adiante, no pleito, se verá a leitura que a produção da associação quilombola, fez entre o parentesco por descendência e afinidade.

Em Gravataí, sua família tem uma situação pendente de resolução quanto as terras herdadas de um bisavô escravo, contemporâneo a figura de Manuel Barbosa tido como referencial da comunidade quilombola homônima. Com essa comunidade a família de Antônio, mantém laços de parentesco antigos como já exposto anteriormente, o que os leva a acompanhar as demandas

¹¹⁰ Fotografia de Luciano Costa PPGAS/UFGRS.

¹¹¹ Entrevista realizada em 13/12/2005.

quilombolas já protagonizadas por esse grupo e, de certa forma, também instiga o interesse da família Ferreira Fialho em participar do pleito.

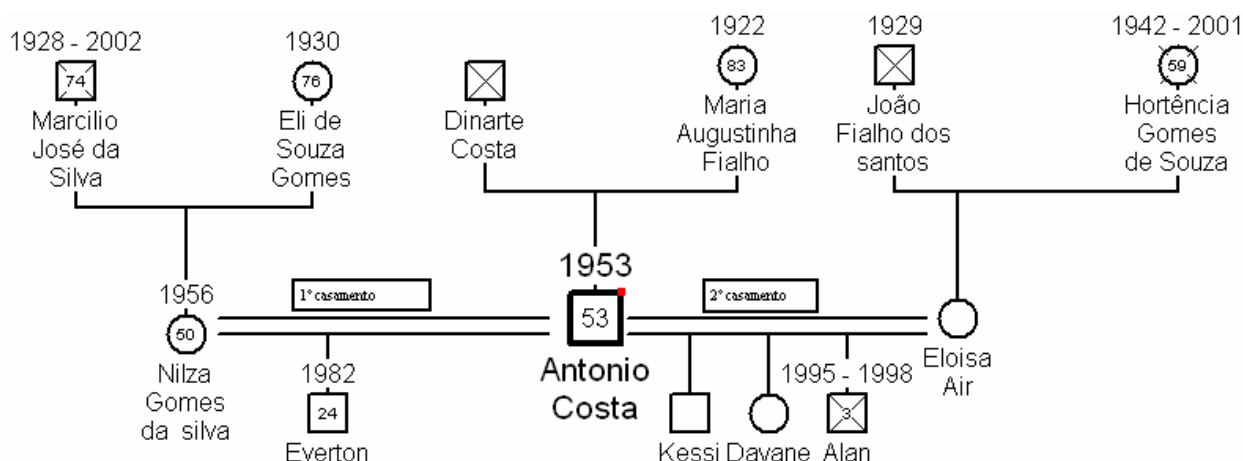


Ilustração 15 Antonio (ego) em relação as suas uniões conjugais com netas da Anastácia.

Na trilha de casamentos sucessivos do avô Aristides Fialho, Antonio Costa une-se às primas paralelas Nilza e Eloísa, sendo ele também primo cruzado de Eloísa. Também sua irmã Ivonete, renova essas relações ao unir-se a um Barbosa. Essas alianças são interessantes para se perceber a inserção e o papel que Antonio exerce hoje como liderança no pleito quilombola de ambas as famílias como um parente afim que reafirma seu pertencimento, também pela consangüinidade quando enfatiza que ao lutar pelos direitos da família Gomes de Souza, também o faz como pai de bisnetos da Anastácia.

Antes do momento atual do pleito quilombola, alguns episódios narrados pelo entrevistado, talvez nos sirvam como elementos de construção do caminho trilhado entre a roça como trabalhador e os espaços políticos de reivindicação de direitos como quilombola.

O primeiro desses episódios se dá na infância quando aos seis anos de idade, Antônio é “dado”, por motivos que ele alega desconhecer, a uma família branca de criadores de gado e plantadores de arroz em Viamão.

Tu já pensou? Sei lá porquê, mas o pai me deu pro fazendeiro que até era boa gente, mas a mulher dele vivia me dizendo: “Vamo negrinho, que tu é escravo. Tu tem que trabaiá porquê tu é escravo”. Aí, era aquilo né... picá lenha, cuidá do gado, arrancá mandioca. Não sentava na mesa não, comia no galpão com prato na mão.

Motivado pelo que ele entende como revolta e uma idéia de liberdade na cabeça, Antônio tentará uma fuga aos sete anos. Naquele dia, segundo ele, correu em direção ao mato, esperneou e gritou. Foi pego e devolvido a sua família, pois afinal, conforme relata, eles concluíram que o *negrinho, não tinha jeito não!* À volta para casa, não foi exatamente uma volta ao lar, pois logo em seguida a família se mudaria para Viamão em uma área próxima as terras da Anastácia. A razão da mudança estava no trabalho do pai de Antonio, que além de pescador profissional, também era trabalhador rural nas granjas de arroz da região, ou como diz *o pai morava um pouco nas terras de cada um.*

Outro episódio foi quando, eles foram morar, como relata usando as palavras de um tio dele, *nos campos de um outro senhor.* Enquanto o pai trabalhava na granja, o restante da família formada pela mãe e treze filhos, dedicavam-se ao trabalho na roça, plantio de hortas e criação de animais como galinhas e porcos. Entre os nove e os dezoito anos, Antônio trabalhará nas granjas de arroz, inicialmente com seu pai, depois para a família para a qual sua mãe, também trabalhara e fora “dada” na infância. Sobre esses primeiros tempos com o pai, ele nos relata o seguinte:

*Sabe o que é no inverno, de pé no chão, na geada andar por aqueles campo? Pois é, **eu ia trabalhá com meu pai.** Quando a gente passava perto lá da Anastácia, a Dila (nora da Anastácia), dizia pro meu pai: “Dinarte, ô Dinarte, tu vai matá essa criança!”, aí o pai respondia “Não, deixa... **Tem que aprendê a sê home**”*

E ele conta que aprendeu, através de uma narrativa cheia de comentários de outros parentes. Aprendeu tanto que passou a exigir do patrão que este lhe pagasse o mesmo salário pago aos adultos. Por conta disso ouviu: *Tu não tem que bota teu preço, porque tu é nego, tu não tem vez .* Antônio relata que não se intimidou, insistiu, trabalhou ainda mais, convencendo por fim seu patrão a pagar-lhe o “ seu preço” . Foi assim, que ele se tornou independente, dizendo ao pai que este não o sustentava mais. Nessa ocasião, seus pais se separam e ele continuará trabalhando nas granjas para a família que anteriormente empregara e adotara sua mãe, além da reprodução dessa experiência, também ocorrem situações extremas de ser tratado como um empregado que deveria comer com o prato na mão, mas também uma tentativa de adoção pelo casal que não possuía filhos, porém esta é recusada pelo pai de Antônio.

Nos anos seguintes irá, assim como seu pai o fizera, trabalhar de granja em granja de arroz nas cercanias de Viamão e Gravataí. Nesse período, viverá boa parte deste período junto à Anastácia e sua família. Era, segundo ele, na casa da “vó” que encontrara acolhida, pois afinal havia laços de parentesco que os uniam. Na geração anterior ocorreram uniões conjugais entre filhos do seu avô materno e filhas da Anastácia. Ele próprio irá se unir em distintos momentos com netas da vó Anastácia. Essas alianças sugerem um reforço ao pertencimento àquele grupo familiar, bem como amparam a legitimidade de quem “se criou com a vó” e pode chamar a si na atualidade, parte da responsabilidade na condução da organização do grupo.

Após completar dezoito anos, o trabalho nas granjas é trocado pelo de operário nos serviços de dragagens de rios muito comuns, na época, nos anos setenta. Na seqüência, deixa Viamão e conhece outras regiões do estado e do país, trabalhando como caminhoneiro e por fim, regressa à Gravataí aonde vem a trabalhar como motorista de ônibus no transporte coletivo urbano. Nessa empresa participa de um concurso cultural relativo as comemorações dos quinhentos anos da descoberta do Brasil. Apesar das dificuldades que a pouca escolaridade lhe impõe (ensino fundamental incompleto), ele escreve uma redação sobre o tema, retomando seus velhos questionamentos sobre posse de terra. Dessa vez, questiona quem são os donos da terra do Pau-Brasil, pois vai dizer que antes dos descobridores europeus, aqui já havia uma população indígena e mais tarde africana.

Esse contexto das comemorações dos 500 anos, com uma maior visibilidade dos debates, festividades e reivindicações das comunidades quilombolas, diz surgir um crescente interesse que o levará a envolver-se com essas discussões como podemos perceber no relato a seguir.

*Numa firma que eu trabalhei, eu dizia que os nego tinham direito. Eles me chamavam de louco. Quando foi um dia eu vi na televisão que uma deputada, senadora... acho que era a Benedita. Tinha conseguido terra pra nego em três estados. Eram 23.000 hectares num, 7.000 noutro... lá pros lados da Bahia. Noutro dia eu disse pra eles: **Viu como nego tem direito!***

Apesar do interesse, Antônio não encontra inicialmente, na idéia de quilombos um paralelo com aquilo que ele define como o sentimento de luta que sempre fez parte dele.

O quilombo dos Palmares nunca foi referência pra mim. Purquê assim pra mim, esse negócio, sempre ouvi falar, de negro refugiado nalgum lugar, mas nunca ouvi falar que aqueles nego lutassem contra o governo, pra ele reconhecê que aquilo era deles. Isso é história de refúgio, mas não é de luta. A luta está em mim desde pequeno. Eu me espelhava nos brancos. Se branco anda, nego também. Se eles tinham uma casa, porquê a gente não podia ter? Na escola eu perguntava: Pra onde os nego foram depois da abolição? Ninguém respondia. Só dizia que eles tinham ganho a alforria, mas que alforria é essa sem liberdade de ter para onde ir! Era trabalhar e depois de liberto continuar trabalhando pra eles!!

Esse paralelo só começa a fazer algum sentido quando, à medida que se ampliam as discussões sobre a temática quilombola, esta passa a também fazer parte do âmbito familiar, sendo aos poucos associada com o desejo de retomada das “terras perdidas” em Viamão e Gravataí.

No momento em que assume papéis centrais nas associações quilombolas, Antonio estará interagindo de forma crescente com o movimento social negro e o poder público. Entre cursos de capacitação para lideranças quilombolas e articulações políticas visando o pleito em questão, descortinam caminhos entrecruzados de atuação como quilombola e militante. Perguntado como se identifica em relação a esses papéis, ele responde.

Eu me sinto um quilombola. Eu me sinto como assim se fosse... não vamo compará,né,, um Zumbi que já vem lá desde pequenininho. Eu só queria era sabe mais coisas. Eu tinha vontade de aprende mais sobre todas as situações, mas eu me sinto... acho que to no caminho também, porque eu acho que em primeiro lugar tu tem que ser honesto também, é porque sem honestidade não se chega a lugar nenhum, tu pode cair no buraco. E eu acho que a questão da seriedade é muito importante também, acho que não só pra mim, pra todos.

A trajetória do Antonio se mescla com os primeiros passos do quilombo da Anastácia, pois ele faz parte de toda aquela rede de alianças tecidas geracionalmente e que se reforçam e atualizam na contemporaneidade do pleito quilombola. Essas trajetórias cruzadas que se compõem nessa rede entre “nós” e os “outros”, antes mesmo do pleito, indicam a construção de vínculos sociais e da idéia de quilombo.

4.2 “Nós” e os “outros”.

Para Antonio, que traz na sua história de vida uma idéia de luta pela terra, de “buscá aquilo que foi perdido” o encontro com o discurso militante que vincula uma identidade negra e quilombola, permite que haja uma apropriação entre uma identidade étnica e coletiva orientada pela reivindicação de um território. Essa vinculação encontra outros sentidos nas falas de outros parentes, que embora envolvidos no pleito quilombola e no diálogo com o movimento, expressam outras visões sobre “quilombo” ou ser “quilombola”.

Ser quilombola é ser negro, assumir de verdade que tu é nego e que tu tem que busca aquilo que teus antepassados lutaram tanto e ficou pra trás. Pra mim, é isso, é tu assumir como nego mesmo que tu tem que busca aquilo que teus avós, bisavós, sei lá, perderam. Eu acho que tem que busca! (Antonio, 50 anos, liderança quilombola)

*Quilombo... pra mim é assim uma reunião de negro. É isso que a gente via na televisão e eu não gosto assim de chama.. de dizer negro. **Tem que chama é pelo nome ou então de moreno, negro não!*** (Zadir, 42 anos, neta da Anastácia e tesoureira da associação do Quilombo da Anastácia).

*Ah! **Quilombo é um bando de nego**, coisas dos tempos de antigamente, de recordar os tempos dos antepassados, não é!? É viver as coisas do passado, pra ver e trazer essas coisas, como a comida, o pilão...* (Eloísa, 43 anos, neta da Anastácia).

As irmãs Zadir e Eloísa, retomam o quilombo colonial dos “antepassados” e do “pilão” para falar de como enxergam a realidade contemporânea, revelam assim a permanência forte do vínculo histórico atuando como carga que congela no tempo os sujeitos e suas trajetórias. O ser negro/quilombola aparece aqui como algo que não é dito, mas transfigurado em uma categoria de “moreno”, acionando as suas identidades pela não incorporação de uma carga pejorativa ou esvaziada de sentido em suas vidas.

Essa busca de sentido, também reflexo da pluralidade com que os sujeitos assimilam e expressam as suas vivências, encontra outros paralelos nas falas que seguem:

*Eu jamais imaginava que isso aí existia, eu nunca não sabia. Fui saber através das nossa conversa e foi importante saber que podia reavê documentos, saber nome de bisavô.. através desses documentos que vem saindo, sendo descoberto, eu vim a saber a raiz da minha família. **Por aí,***

vendo a nossa descendência. Eu sabia que eram filho de escravo e só! Só assim a gente sabe quem é quem, por documento! (Berenice, 45 anos, neta da Anastácia, integrante da Associação Quilombo da Anastácia).



112

Ilustração 16 em jan./2006 durante entrevista: Berenice, 45 anos, neta da Anastacia.

Aqui o quilombo remete à família, algo antes ignorado ou limitado ao elo com a escravidão, porém os documentos e as conversas, a que esta se refere para dizer dos dados que surgiram no avanço da pesquisa documental, além da sua inserção no movimento negro por conta do pleito quilombola, acrescentam novos contornos que Berenice assim coloca:

Saber sobre a nossa descendência pela nossa cor, das nossa raça é o que nós temo aprendendo. Aprendendo a se irmão de verdade, honra a nossa cor. Porque tem essas coisa de racismo aí fora, embora que pra nós tava tudo muito bom; Embora que nós tava apanhando na cabeça, pra nós tava tudo muito bom, agora a gente ta aprendendo a ver o nosso lado, não por racismo, por cor.. preto, branco, mas aprendendo a se defende.

O viés familiar, acrescido da noção de descendência, assume uma importância para o trato com a questão quilombola que percorre também a idéia de direitos sobre as terras perdidas, acumulados geracionalmente, como transparece na fala de Clarice, a neta mais velha da Anastácia.

Quilombo? Eu acho legal! A propriedade da terra que saiu das mãos dos nossos avós que todos foram já e nós ficamos, então nós que estamos no lugar deles, nós respondemos por eles, porque se eles estivessem aqui eles responderiam. O que ta sendo feito não é pra mim, é pros meus filhos, netos dos meus filhos, as gerações futuras. Os tronco velhos que faleceram, o tio Chico, tio Reny, o meu pai, eu fico respondendo por eles, porque eu sei tudo de lá, nasci e me criei lá dentro. (Clarice, 51 anos, neta da Anastácia).

¹¹² Fotografia de Luciano Costa PPGAS/UFRGS.



Ilustração 17 em jun./2004 : Clarice e sua mãe Dona Chica (Noelci).

Aquilo que remete aos troncos velhos, a propriedade da terra que saiu de suas mãos é ressemantizado na atribuição que seus herdeiros sentem em relação a esse direito ancestral, dialogando com isso e produzindo novas categorias de entendimentos sobre o quilombo hoje, como se percebe na nomenclatura nativa trazida por Clarice. Perguntada sobre como se vê na atualidade, ela nos diz que eles são os *quilombos*.

Eu respondo quilombero, porque é assim quem faz parte dos quilombos, né! Eu acho o máximo, me sentia quando perguntavo assim se nós ia em tal lugar dos quilombos... aí nós que inventemo, que batizemo de quilombero! A Berê (Berenice) aqui usa, os guri também, lá na tia Idalina (Quilombo Manuel Barbosa), nós não chamemo pelo nome, fulano, beltrano é quilombero. Quando alguém diz “ Olha vai ter reunião” , “ De quem?” “Dos quilombero”, nós dizemo. Nós batizemo e nos consideremo nós os quilombero, porque assim é nós que somo, que tamo indo resgata as terras, então é isso!

Durante o trabalho de campo, os diferentes interlocutores indicavam a autoridade e a importância dos “troncos velhos”. Cabe conhecer algo mais sobre a nomenclatura nativa de “tronco velho”, quem a usa e porquê, na dinâmica relacional. Esses olhares vêm do “nós”, parentes e troncos velhos que estão em relação direta com os “outros” interlocutores, oriundos do poder público e do movimento social negro com os quais estão interagindo nesse momento em que se processa o pleito reivindicado.

4.2.1 Das Terras perdidas, dos “Troncos velhos” e “Esteio da casa”

A perspectiva inicial se apóia naquilo que os próprios moradores estão expressando como significativo e, portanto sendo acionado cotidianamente.

A gente diz tronco velho, porque é a geração que nós viemo. Sempre usemo. Nós viemo da geração dos pai, dos nossos pai. Nós nunca chamava ela (Anastácia) de vó, bisa... A gente dizia “ Qual a geração da senhora vó/” e ela dizia “Eu vim da geração dos escravo, dos jesuíta...” , se a gente perguntava da terra ela dizia “ Dos pais, dos meus pai, tempo dos escravos, dos jesuítas.”

O uso da expressão “tronco velho”¹¹³ aparece na fala dos adultos e jovens em relação aos mais velhos, em especial quando se remetem à descendência da Anastacia. Os próprios “troncos” falam em relação aos contemporâneos à sua geração, mas destacam seus antecessores de forma mais evidente. Assim, quando um desses “troncos” diz que “a terra veio dos tronco, da Anastacia”, assinala o pertencimento territorial e a descendência da Anastacia, como constituintes dessa visão.

Os “troncos velhos”, inspiram nossa reflexão sobre as ressemantizações, os vínculos que se re(atualizam) nas visões concebidas sobre quilombo ou uma identidade quilombola, como aquilo que está engendrando essas relações. Por isso, é pertinente um diálogo sobre os troncos velhos e o desejo de retorno às terras onde como diz Clarice, nasceram e foram criados. O fato de ser a mais velha das netas e ter convivido mais tempo com Anastácia, permite à ela fazer uma ligação direta as gerações que a antecederam para falar dos troncos, o mesmo encontramos na fala de outra neta, Berenice.

*Eu acho que pra mim é a raiz das primeiras gerações que vem da vó pra bisavó, passa pra tataravó, pra mim seria isso daí. **E vem vindo, vai saindo como se fosse um tronco, ali vai saindo as raiz, as descendência...** a gente sempre chamou, conversou sobre isso aí e chamou os tronco veio, as raiz. (Berenice, neta, 45 anos)*

Diferentemente de Clarice e Berenice, as outras netas Zadir e Eloísa, mais jovens e que não chegaram a nascer ou residir nas terras da vó Anastácia, vão considerar outra forma de enxergar o

¹¹³ Ver Oliveira Fº (1998:61) em que o autor aponta os “troncos velhos” como metáfora que “acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente”.

vínculo com as gerações passadas, será a idéia de “ esteio da casa” , a qual não deixa de se aproximar das falas anteriores.

Não, tronco veio não! A mãe sempre dizia “Vocês vão ver só quando os esteio da casa caírem, vão sentir falta” Se ela tivesse viva a gente teria muita coisa, mas morre tudo! As pessoa não fazem mais nada, não tem mais coragem... Não vê a Zadir? Deixou de planta a horta da mãe... É assim sem o esteio, que é a dona da casa, que agente procurava nos momentos bons e ruins...(Eloísa, 43 anos, neta)

Nota-se que aqui a referência maior, deixa de ser a vó Anastácia, para ser uma geração mais próxima a da mãe. Mas, em ambos os olhares, ou sobre os troncos ou esteios, está a idéia de sustentáculo da casa, da família e reforça a descendência e a cooperação atual na unidade doméstica que os une como parentes.

A conjugação dessas noções aponta para a motivação encontrada para o retorno às terras da vó Anastácia, que alguns manifestam.

Eu quero voltar pra lá, porque lá é o meu lugar. Se tivesse condições... é porque falta médico, escola, né. Quando criança lembro que tinha que caminha uma hora e meia, duas horas pra estuda e não estudei tudo que pude. Hoje, não só eu, mas muitos voltariam, porque é lá que nós nascemo, é lá que é a nossa raiz, que é o nosso umbigo! (Berenice, 45 anos, neta).

Se tivesse meios, ônibus, escola... porque que a minha mãe tá aqui? Ela não é uma pessoa feliz de ta do meu lado, porque ela ta saída de lá, ela não se sente bem carregando a mudança dela. Pourquoi? Pelo carinho, pelo amor que ela tem por lá. Nasceu e se criou lá. Hoje se ela ta feliz é porque ta cuidada, tem remédio, os filho pra cuida. Ela tava sozinha por que não tem uma condução pra socorrê ela ou nós... agora é que chegou uma luz lá. A gente nasceu e se criou lá dependendo do lampião, não tinha água, só buscando no rio, poluída e nós bebemo.Meus filho saíram de lá com dois, sete e oito ano, foi preciso... (Clarice, 51 anos, neta)

.Assim como Berenice e Clarice, outros familiares tem se proposto a fazer a “viagem da volta”¹¹⁴, em um movimento que se percebe amparado na descendência dos troncos

¹¹⁴ João Pacheco De Oliveira (1998) nos oferece essa metáfora para pensarmos na relação entre etnicidade e território, entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico. O mesmo se dá com os “umbigos enterrados” que pressupõem uma relação umbilical, afetiva no costume de enterrar os umbigos de recém-nascidos no

velhos, nos umbigos que lá ficaram guardados na evocação de um lugar para onde retornar. Isso (re)orienta e reforça os laços sociais, que não deixaram de existir pela mudança de território, mas foram revitalizados pelo pleito como quilombolas. Tal pleito é permeado pela pluralidade de visões, as quais vão aparecendo nas falas como numa troca de olhares, alguns fragmentos que revelam dizendo como cada um se vê e está sendo visto nesse processo de etnogênese.

4.2.2. Os Parceiros e interlocutores.

Não esquecendo que sempre trocamos olhares com um outro alguém, vamos adiante naquilo que os demais interlocutores, pessoas atuantes no movimento social negro e nos órgãos públicos envolvidos com o pleito quilombola, tem a dizer sobre como vêem e lidam com essa questão. Procurou-se, ao longo do tempo do trabalho de campo, identificar e trazer as falas de pessoas que fazem parte da rede de interlocutores do pleito do Quilombo da Anastácia, de forma direta ou indireta, através de uma atuação militante ou técnica. Obviamente, que aqui não estão todas contempladas, fez-se uma seleção com base nos limites do trabalho, bem como no interesse e disponibilidade dessas pessoas em contribuir neste momento.

A primeira dessas falas é da cientista social¹¹⁵, militante do movimento negro no Rio de Janeiro e técnica da equipe de Coordenação do Projeto Quilombolas do Incra/RS, Ieda Ramos. Ieda faz parte do grupo que esteve em visitas técnicas ao Quilombo da Anastácia, sendo que tem acompanhado desde o início, o pleito de regularização fundiária da comunidade junto ao Incra/RS. Sua trajetória pessoal compreende o trabalho com assentados e trabalhadores rurais. Atualmente desenvolve seu trabalho com as comunidades quilombolas.

Até 2004, não havia se defrontado profissionalmente com o recorte etno-racial, permanecendo este, apenas na sua atuação militante, a qual até então sempre esteve dissociada da vida acadêmica e profissional. Porém para interpretar tecnicamente quilombos, ela se reporta a sua formação familiar, profissional, política e acadêmica:

território familiar. No Quilombo da Anastácia, esses umbigos não são enterrados, mas permanecem sob a guarda dos troncos velhos.

¹¹⁵ Ieda Ramos, concluiu em 2004 com um projeto de mobilização e formação de lideranças quilombolas o curso de elaboração de projetos sociais, promovido pela UFRGS. Atualmente é mestranda do Programa de Desenvolvimento Rural desta mesma universidade.

Para falar de uma concepção de quilombos, primeiro tenho que dizer que há uma carga de formação familiar que, também é central na formação acadêmica, política e profissional. Isso se dá por conta de uma descendência de escravos, de um lado mãe nordestina com esse histórico e o pai também. Cresci ouvindo isso. Ouvindo que quilombo eram os descendentes de escravos que se refugiaram em espaços mais agregados e seguros num processo de resistência. Hoje, no somatório de diferentes formações, apoiada no trabalho acadêmico e profissional de ida a campo, entendo que é preciso enxergar não o conceito de quilombo, como o conceito de quilombolas do RS, mas perceber que ao chegar em Martinianos, Casca, São Miguel, Cambará e Quilombo da Anastácia, vai se enxergar o que é para aquela comunidade o quilombo. Chegando na comunidade se vê que há uma definição para aquela comunidade, que é como eles se colocam, pois Quilombola em Cambará não é a mesma definição que está em Viamão. As situações vividas, o momento, trazem diferenças. Eu percebo quilombos, a partir da construção que cada comunidade traz, e interpreto a partir do que eu trago de minha carga militante, profissional e intelectual. Não consigo perceber quilombo sem ir a campo. (Ieda, 38 anos, INCRA/RS).



Ilustração 18 Ida à campo em nov./2005: Ieda Ramos, 38 anos, INCRA/RS

Essa concepção plural de quilombo, construída na alteridade que a experiência de campo enseja, contribui para uma visão mais processual, que privilegia a noção de quilombo apoiada nas diferentes formas como os grupos se organizam e traduzem o seu viver. Porém, essa pluralidade que não remete a um modelo único de quilombo, associada ao recorte etno-racial, constitui-se em uma dificuldade pra um órgão como o Incra quê sempre lidou com uma categoria única, sem demanda por recorte específico, conforme explicitado na fala que se segue de Ieda.

O trabalho profissional leva a perceber que o mundo rural não é um fato só, de um único ator, acho que isso foi uma das grandes possibilidades que se abriu em atuar com quilombos, pois sempre trabalhei com um público só de reforma agrária. Isso torna possível, trazer para dentro do INCRA, que há outros públicos, além dos sem-terra tradicional,

descendente da colonização tradicional branca; mas mostrar que tem comunidades negras no campo que estão há tantos anos, quanto os descendentes da colonização, pois estes também são frutos da colonização e nunca foram postos, vistos como público da reforma agrária. Esse é um cenário diferente no RS, pois sempre aparece como um estado não tão negro assim, está se mostrando que há negros no RS.

A singularidade desse pleito no RS indica que se por um lado, como enfatiza a entrevistada, há um *privilégio* na forma como está sendo conduzida a política para quilombolas pela equipe do INCRA/RS, por outro há muito que ser feito, pois como menciona a entrevistada ainda, *não entrou pras tripas, como o povo diz, para a estrutura política institucional o que é quilombo*. Isso resulta em dificuldades de recursos materiais e humanos, além da necessidade de superar a concepção de que *reforma agrária não é só dar terra pra sem terra*, mas inclui os territórios quilombolas na sua especificidade.

Ieda ressalta que na linha estrutural, *não faz parte do trabalho questões como identificação e mobilização, geralmente encaminhada pelo movimento negro dentro dos limites de pessoal e recursos*. Um indicativo de mudança estrutural está depositado na recém instituída coordenação nacional de quilombos, a qual contará com o trabalho antropológico e a experiência militante na sua formatação.

Outra visão de quilombos, também oriunda do poder público, é aquela que nos traz a técnica da EMATER/Viamão – Jurema Barbosa, que atua junto ao Quilombo da Anastácia, em função de projetos de apoio a comunidades quilombolas. Ela sugere que há um redirecionamento do chamado Programa RS - Rural, criado pelo governo estadual para atender agricultores, pescadores, incluindo quilombolas e indígenas. Em sua história pessoal registra o trabalho como professora, antes do ingresso na EMATER em 1990, e o que ela denomina de suas raízes familiares negras, com as quais não teve maior convivência, mas que considera também formadoras de sua identidade.

O trabalho com as comunidades de Cantão das Lombas e Quilombo da Anastácia, ambas localizadas no município de Viamão e com prováveis laços de parentesco, trouxeram-lhe uma percepção de quilombos, a partir da diferença em relação a outros grupos que a EMATER têm como público alvo. De um público alvo genérico, percebido na categoria de produtores rurais para um grupo com uma trajetória diferenciada.

Esses são pontos de interface com as colocações da entrevistada Ieda/INCRA. Em relação ao trabalho de campo mostra que as concepções que os indivíduos carregam, além da visão

universalista, em relação aos beneficiários dos programas sociais. Há especificidades a contemplar; Essa sensibilidade dos parceiros está ancorada na trajetória pessoal dos técnicos de carreira. Portanto, o pleito vem sendo acolhido por parceiros e entrando em esferas institucionais, através de um terreno de relações sociais receptivo às demandas coletivas. Não significa somente uma adesão a causa política, mas um treinamento desses técnicos em perceber modos de vida distintos e singulares que podem ser observados pelo poder público.

Antes do RS - Rural, havia um trabalho, apenas direcionado a produtores rurais, tanto para o pessoal do Cantão, quanto para outras famílias negras da região. Eles não se identificavam como quilombolas, e é claro, se percebia que eles eram negros, mas nunca, nunca se imaginava que tivesse descendência de... escravos; mas nunca houve tratamento diferenciado, pra nós eles eram pessoas que plantavam e que precisavam de orientação. (Jurema, 49 anos, EMATER/Viamão)



Ilustração 19 em mar/2005: Jurema (esq.) em reunião com a comunidade.

Partindo de um olhar sobre *pessoas que plantam*, chegou-se a um olhar que havia um modo de plantar, de organizar a vida cotidiana que supunha outros referenciais.

O que vai me chamando a atenção nas diferenças são os olhares deles quanto ao seu meio... dessas pessoas quanto ao seu meio, por exemplo, os negros o que eu percebi é que eles preservam muito mais o meio-ambiente que qualquer um de nós. Eles só tiram a mata onde eles vão plantar, fora isso a mata nativa continua intacta, sabe?! Geralmente nós chegamos limpando toda a terra, a maioria das pessoas chega e limpa toda a terra, pra plantar e colocar a sua casa. Eles, não. Vão integrando casa e galpão, o plantio no meio da mata, por perto da sua água e o que não precisa devastar fica lá intacto. , Se percebia que as casas tinham uma certa diferença, se percebia a maneira de plantar com uma certa diferença... a

maneira de viver, de tratar o meio-ambiente, se notava que era diferente, mas não... mesmo porque nós também não tínhamos nos aprofundado nisso. Hoje, o pessoal do cantão já se refere como quilombolas se tenta valorizar muitas coisas que antes não se sabia o porquê que eles faziam assim, hoje em dia já se sabe se tenta valorizar. Todos os outros negros que estão incluídos nos nossos trabalhos sempre, sempre é como produtor rural, mas a quantidade de terras deles é muito pequena, então eles não plantam em grande quantidade. (Jurema, 49 anos, EMATER/Viamão)

Recuperando e cruzando as concepções de quilombos vindas do trabalho técnico, através dessas duas pessoas e das instituições que representam, percebe-se que há um tráfegar entre uma visão que aposta na alteridade presente entre as comunidades e uma outra que percebe essa alteridade em relação a outros grupos sociais. No primeiro caso vimos que Cambará não é igual á Viamão, cada uma dessas comunidades está construindo o seu *ethos* quilombola.

Na leitura posterior, os negros do Cantão denotam sua alteridade pelo modo como reproduzem e mantêm suas unidades produtivas, diferentemente de como o fazem os outros produtores rurais da região. Tudo leva a crer que existiria então uma construção identitária e organizacional que os unifica como um vasto grupo negro na forma como manejam a relação com o ambiente, mesmo que suas “unidades sociais” de descendência e ajuda mútua possam variar. Sem tomar essas visões como abrangentes e absolutas, pode-se pensar nas implicações com relação ao manejo das fronteiras para esses grupos em relação ao seu entorno.

Ou seja, embora a denominação “quilombola” seja datada, ela rende uma forma de apropriação e uso da terra singular (e diferente do seu entorno) mais relacionado ao circuito de produção em larga escala e cultivo de uma única cultura, a do arroz.

Essas visões recaem na discussão trazida via militância política do também escritor e professor Oliveira Silveira, o qual aqui contribui pelo acúmulo de uma discussão conceitual e política sobre quilombos, conforme já nos servimos um pouco no capítulo sobre a gênese do debate e do conceito de quilombo. Também, cabe ressaltar a participação de Oliveira Silveira como militante, nos acontecimentos que tem marcado o debate no cenário gaúcho sobre os territórios negros contemporâneos.

Quando fala sobre sua visão de quilombos, esta retoma o referencial dos anos 70, enquanto movimento de resistência e na atualidade identificado em outra percepção.

O conceito se ampliou na medida em que foram consideradas outras variantes, não apenas aquele caráter militar, mas essa estruturação da comunidade, a permanência de expressões culturais, diferentes tipos artísticos ou técnicos, no caso da culinária, do plantio. De modo que, hoje o conceito está assim ampliado, e foi até uma coisa que de certa forma, me surpreendeu, porque eu sempre trabalhei muito com aquela idéia do quilombo antigo, o quilombo da época heróica que era o escravismo, resistência e de repente passei a verificar que o quilombo era uma coisa muito atual, estava presente no país, mais além ainda... (Oliveira Silveira, 64 anos, militante e intelectual).



Ilustração 20 em dez/2005 durante entrevista: Oliveira Silveira, 64 anos, militante e intelectual.

A ampliação conceitual passa, segundo o entrevistado pela atuação do movimento negro na identificação do quilombo com sua versão contemporânea, a favela.

*Pois é, uma coisa muito interessante é que aí o movimento negro ampliou muito o significado de quilombo porque passou a ter essa preocupação de trabalhar com as comunidades contemporâneas, com as comunidades negras que tinham aquelas características de quilombo, então uma idéia muito mais antiga, que foi dos primeiros que sempre apareceram, foi a da **semelhança entre quilombo e favela, ou de favela com quilombo. Pessoas vivendo na favela, uma reminiscência dos quilombos.** As pessoas tentando sobreviver naqueles espaços, de uma forma muito similar a dos quilombos antigos, em qualquer parte, qualquer tipo de quilombo. (Oliveira Silveira, 64 anos, militante e intelectual).*

Esse diálogo entre passado e presente, entre um quilombo com uma *permanência de expressões culturais, plantio* com um outro *muito atual de pessoas vivendo na favela*, mostra

as configurações possíveis de um fenômeno em constante mutação, e que assume para o movimento social negro a bandeira política do seu tempo. O próprio movimento, não é estanque e homogêneo, há quem fale em *movimentos* ou *negros em movimento*, importando muito mais apreender essas complexificações e nuances, assim como se impõe um olhar sobre os quilombos.

O que Oliveira contemplou vai ao encontro do que o também militante Baba Diba de Yemonjá, enquanto um sacerdote de matriz africana atuante nos debates religiosos, e que mantém em seu terreiro¹¹⁶ projetos sociais voltados à comunidade negra, e também as comunidades quilombolas da região metropolitana e do interior do estado. Por esse trabalho sua visão abarca uma idéia de identidade e religiosidade.

*A gente vê a comunidade de quilombo como um retrato do Brasil antigo. Quando chegamos nas comunidades o que tu encontra é um domínio dos evangélicos, ou ainda uma influência muito grande da igreja católica e muito pouco tu vê alguma coisa de religião de matriz africana. Uma coisa que é constatação para mim, enquanto militante, religioso e defensor dos valores civilizatórios Africanos é a questão da identidade, **não se pode reconstituir a identidade e continuar a negar a religiosidade.** (Baba Dyba, 42 anos, militante e religioso)*



Ilustração 21 em dez/2005 durante entrevista: Baba Diba de Yemonja, 42 anos, religioso e militante.

Para Baba Diba, interligam-se questões como os micro-territórios, os terreiros, e os movimentos de resistência, os quilombos. Pensar, também, em termos de uma religiosidade como um traço distintivo é o que essa percepção abarca em termos de subjetividades implícitas ao jogo identitário. Ou seja, novos atores entram em cena evocando outros entendimentos sobre como deveria se proceder uma “reconstituição” de identidade étnica, referindo o resgate de uma

¹¹⁶ O terreiro em questão, concentra-se na periferia da capital gaúcha, tendo 80 anos de existência no local.

religiosidade de matriz africana como correspondência entre identidades e aquilo que se ressalta ou contrasta com o outro, como fronteiras para o reconhecimento.

As falas aqui trabalhadas reproduziram a rede de parentes, troncos velhos e interlocutores que se interligam nas dimensões do simbólico e do político das relações vividas. Esses vínculos, dão a conotação de que o quilombo é construído por muitas vozes e olhares e para apreendê-lo é preciso escutar e trocar olhares entre “nós” e com o “outro”, isso é o que se buscou fazer, não de forma isolada, mas em um esforço conjugado de aproximar, estranhar e vivenciar a experiência de estar no quilombo. Saber o “peso”, o valor de um ou outro “ponto de vista” nas negociações efetivadas em encontros e reuniões é o tema do nosso último tópico.

4.3 De gente da Barragem à Quilombo da Anastácia.

Três anos haviam se passado desde os primeiros contatos com a gente da Barragem, quando em julho de 2004 aconteceu o primeiro encontro da família dos descendentes de Anastácia Gomes de Souza. Neste momento, o que era perceptível, era o início da organização como uma comunidade quilombola. Como todo começo, havia pontos de tensionamentos a serem diluídos em acordos que unissem o grupo no propósito de reivindicar a “terra dos antepassados” ou as “terras perdidas” como ficou marcado nas falas. Tais pontos residiam em tornar inteligível e aceitável, especialmente para os troncos velhos, aquilo que os mais jovens estavam percebendo como os caminhos que viriam a definir o futuro de todos em relação a retomada daquelas terras.

Até então, não tinha havido uma socialização maior das discussões em torno da idéia do que seria uma comunidade quilombola e seu potencial em tornar palpável a reivindicação de direitos territoriais. Aqueles parentes que estavam à frente dessas iniciativas agiam motivados pela conjugação de algumas forças sociais. Uma primeira característica era de reforço aos laços de parentesco com o quilombo Manuel Barbosa de Gravataí, o que propiciava especialmente aos parentes residentes naquela localidade, que pudessem acompanhar o que se passava em relação ao pleito reivindicatório de reconhecimento daquela comunidade.

Também, interliga-se a essa experiência local a visibilidade alcançada em torno do debate sobre comunidades quilombolas no sul do país, com os casos de Morro Alto, Casca e a família Silva em Porto Alegre que circularam entre eles através da mídia, mas também dos antropólogos e

técnicos que os visitavam. Também, não se ignora que durante o desenvolvimento das pesquisas antropológicas¹¹⁷, minha e do colega Luciano Costa, nossos interlocutores passaram a demandar informações que os atendessem no crescente interesse em se apropriar daquilo que julgavam significativo “nessa história de quilombos”, como nos diziam. Nos indagavam sobre o contexto regional e nacional da questão quilombola, onde buscar informações, quais os direitos que poderiam acessar e onde se inseria a pesquisa antropológica nessas questões.

Sendo assim houve, em junho de 2004, o primeiro encontro realizado nas terras da vó Anastácia, junto aos troncos velhos. As intenções, segundo diziam à época, era ampliar a discussão, expor dúvidas, buscar apoio intragrupo e finalmente dar os primeiros passos no reconhecimento como o Quilombo da Anastácia.

Na organização do grupo, destacavam-se os parentes afins homens, os quais tinham formado seus laços familiares, a partir de uniões conjugais com as netas da Anastácia. Por sua vez, essas mulheres, ainda não se colocavam no centro das discussões, permanecendo um tanto à margem do espaço de expressão público, como eram as reuniões..

Ainda que nem todos estivessem seguros do que e como fazer, houve naquele encontro um marco simbólico do rumo que o grupo vislumbra. Seu Reny, o mais velho dos troncos dentre os filhos de Anastácia, mantinha sob sua guarda documentos relativos a posse da terra. Naquela ocasião os repassou aos parentes, especialmente ao Antonio que assumia assim um papel de liderança.



118

¹¹⁷ Cabe destacar que o Programa de pós-graduação em antropologia social e seus alunos são co-participantes do pleito quilombola, à medida que se amplia a formação de jovens antropólogos e seus parceiros (historiadores, geógrafos) na interface dos debates e do trabalho de campo. Apontando para isso, temos na fala da doutoranda Ana Paula C. Carvalho um olhar que identifica uma confluência de atores sociais que influi na construção do conhecimento “ Porque o processo de construção do conhecimento é isso.. no qual a gente vai construindo consensos, vendo os nossos próprios limites de atuação, descobrindo esses limites, é um processo extremamente positivo”. (trecho de entrevista realizada em 15/09/05).

¹¹⁸ Fotografia de Luciano Costa PPGAS/UFRGS.

Ilustração 22 Jun./2004 :Os troncos velhos Reny, Eli e Noelci.,

No dia seguinte a este encontro, seu Reny viria a falecer. Segundo comentários ele “descansou”, após se ver desincumbido da tarefa que tomou para si, desde a morte da mãe, a de guardião do inventário e outros documentos que visavam lhes assegurar algum direito sobre as terras que ocupavam. Desta forma, Antônio também passava, pelas mãos de Reny, por um ato solene e público que o colocava como novo guardião de parte desses documentos, no caso o inventário. O dilema que se colocava era de decidir se ficariam, apenas com as terras reconhecidas no inventário ou iriam buscar aquelas que o papel não contemplava, mas que a memória social e a inconformidade com aquilo que julgavam ser “de direito” os fazia reivindicar. Os velhos entendiam que a proximidade da morte, o temor de perder o que já tinham, além da situação de abandono que a ausência dos filhos provocava em suas vidas, era motivo suficiente para, apenas querer garantir a herança constante do inventário, nada mais.

Os filhos alegavam que queriam garantir o futuro das próximas gerações, além de expressarem o desejo de voltar efetivamente aquele território e a convivência com seus pais, a partir de condições efetivas de sustento e melhores condições de vida.

Ainda, que o gesto do seu Reny tenha sido visto como um sinal de unidade, os tensionamentos entre eles não se encerraram ali. Os meses seguintes, entre julho e outubro, foram marcados por outros encontros, os quais ocorriam no território de Viamão ou em Gravataí nas casas dos parentes. Nesses encontros avançou-se nos critérios de organização do grupo, os quais passaram a contar com a interlocução com novos atores, no caso o INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária, o MPF – Ministério Público Federal, além da assistência jurídica voluntária de uma advogada, oriunda do trabalho com movimentos sociais, dentre eles o MST- Movimento dos Trabalhadores sem Terra.

A presença desses atores causou um certo impacto, e expectativa de que isso contribuísse para demonstrar a seriedade e a possibilidade de concretização das reivindicações propostas. As idas e vindas de entidades governamentais realizadas ao território pelas equipes desses órgãos, além da presença da advogada, constituíram-se, aos olhos do grupo, um bom sinal. Para muitas daquelas pessoas o usual era buscar o atendimento, a escuta, mas não o de receber o retorno de suas demandas ou a presença de representantes fornecendo serviços, junto a sua moradia.

Essa idéia de um tratamento diferenciado contrastava com as experiências negativas que as famílias já tiveram com o poder público, especialmente a justiça e seus representantes. Eram recorrentes os relatos sobre conduta duvidosa de advogados, responsáveis pelo andamento do inventário, e a má experiência com as deliberações judiciais como aquela que ordenou a expulsão do casal Cida e Chico das terras que viviam.

Diante disso, um movimento paradoxal acontecia. Por um lado havia um grande esforço em promover a confiança e a unidade intragrupo, por outro incidia uma certa desconfiança baseada nas experiências anteriores. Percebia-se, também a necessidade de lidar com a complexa normatização legal e administrativa¹¹⁹, proveniente dessas e outras instâncias.

Todas essas informações e a presença de agentes dispostos a colaborar e participar da assessoria ao pleito abriu novas possibilidades de instrumentalização para as suas demandas no tocante a proteção dos seus direitos. Cientes disso buscaram maiores informações, discutiram os meios necessários e tomaram decisões como a de encaminhar o pedido de reconhecimento como comunidade quilombola à Fundação Palmares em novembro de 2004, além de abertura de processo junto ao INCRA em janeiro de 2005.

Paralelo a essas ações, também houve a percepção dos enquadramentos técnicos e jurídicos a que estavam sujeitos, e a necessidade de estabelecer novos canais de diálogo e atuação. Toma-se, por exemplo, a iniciativa de organizar a família em uma associação legalmente constituída que represente a comunidade, já que a titulação das terras seria coletiva. Isso demanda questões sobre a composição da associação, sobre como, quem e por ela será criada. Além de garantir o provimento de recursos para as despesas com a regularização de papéis em cartórios e outros atos necessários.

Na decorrência dos fatos, se era preciso pensar em quem iria formar a associação, também era necessário estabelecer os critérios sobre quem ficaria e quem deveria sair do local, a exemplo do que ocorre geralmente em outras comunidades que se iniciam como quilombolas. Embora, já tenhamos nos referido a essa questão no capítulo inicial da dissertação, convém retomar um pouco mais o assunto, por este fazer parte do processo de constituição em foco.

Como referimos, no quilombo da Anastácia, existe a presença de visitantes ocasionais, que mantém construções de moradia no local, embora não mantenham relações de parentesco com os

¹¹⁹ Ver “Direito à Moradia e Territórios Étnicos – Proteção Legal e Violação de Direitos das Comunidades de Quilombos no Brasil”, publicação do COHRE – Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos, 2005.

moradores. São, na sua maioria pescadores e caçadores de fim-de-semana que freqüentam o local, alguns há várias décadas, e que mantêm relações de amizade e ajuda material aos troncos velhos.

A permanência dessas pessoas divide o grupo, pois as opiniões oscilam entre aqueles que entendem que somente a família deva viver no local, ou então que os “de fora” parcialmente ou em conjunto devam sair da área. Uma fala trazida por uma pessoa contrária a permanência dos “de fora”, assim se posiciona dizendo que *no tempo da vó Anastácia vê se alguém andava catando cardeal com gaiolinha? Alguém morando lá?*

Podemos interpretar desta fala que as relações estavam tensionadas, sem haver discernimento sobre quais relações seriam conflitivas ou não. Interligada a presença dos “de fora” está a posse e uso da casa em que viveu a “vó Anastácia”. A casa que já esteve ocupada pelos “de fora”, também é alvo do desejo de preservação manifestado, tanto pelos parentes quanto pelos velhos, por entenderem ser uma construção antiga com mais de cem anos, ou então ser “do tempo dos escravos”, precisa de cuidados como restauração.

Porém, o ponto de discórdia é que enquanto alguns parentes entendem que o uso indiscriminado é responsável pela situação precária - paredes queimadas pela ação do uso de fogão e parcial desabamento do teto – os velhos entendem que se não fosse as reformas promovidas pelos “de fora” a casa já teria desaparecido.

A solução primeira foi de tentar chamar o que estava sendo entendido como “autoridades competentes” sobre o patrimônio, mas discussões apontavam para que o próprio grupo encontrasse a melhor solução, diante das alternativas possíveis.



Ilustração 23: Casa da Anastácia em fotografia de Luciano Costa PPGAS/UFRGS.

A primeira alternativa surgida foi encaminhar um pedido de tombamento da casa ao IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico Nacional. Porém, isso gerou um novo impasse. A noção de “tombar” foi associada ao ato de derrubar, gerando uma confusão entre os termos e na demora com

as explicações¹²⁰. Além disso, questionava-se sobre quem seria o dono da casa, a família ou o governo?

Conforme dizem, aquela é a casa onde muitos nasceram e foram criados, portanto é o seu referencial maior de existência naquele território. Esse é um impasse não superado, sendo que a alternativa que ora se apresenta é preservar sem o tombamento formal, através da busca de recursos materiais e humanos oriundos de parceria com o poder público ou a iniciativa privada, mas que lhes garanta a autonomia e ingerência sobre a casa da vó Anastácia. Entretanto, é um exemplo de como um objeto simbólico, com tantos sentidos, acaba no centro das atuações, revelando as diferentes apreensões sobre o seu “devido lugar” como símbolo de uma coletividade.

Esses acontecimentos que tiveram lugar entre os meses de julho a outubro de 2004, produziram outros desdobramentos. A partir do mês de novembro daquele ano, entrou em cena o movimento social negro. Antes do efetivo contato com entidades do movimento, houve uma aproximação com a temática etno-racial, através da participação dos parentes de Gravataí, nos eventos relativos ao “Mês da Consciência Negra”, por ocasião de homenagem oferecida pela Câmara de Vereadores local.

O mesmo ocorrera, em Porto Alegre, quando o grupo formado por Antonio, além de Geraldo, Eloísa, Zadir, e Berenice, netos da Anastacia, participam da I Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Essas participações influenciaram no interesse crescente em compreender qual a ligação de temas como racismo e políticas públicas com a questão quilombola. As questões não lhes apareciam de forma significativa, mas a partir da inserção construída, à medida que aumenta a intrincada rede de atores, interesses e situações em jogo. Passam a se constituir como relevantes quando ainda naquele mês eles participam do Seminário Nacional da Comunidade Quilombola de Morro Alto, realizado na cidade de Capão da Canoa.

No cenário que envolvia comunidades quilombolas, movimento social negro, organizações político-partidárias e instâncias governamentais¹²¹, o Quilombo da Anastácia faz sua estréia na

¹²⁰ Ver Bernardo Lewgoy (1992) na sua dissertação de mestrado, que traz uma abordagem sobre outro exemplo de conflito de interpretações, conflagrado em um processo de tombamento histórico de casas na cidade de Antônio Prado/RS.

¹²¹ O seminário foi organizado pela Associação Comunitária Rosa Osório Marques da comunidade de Morro Alto com o apoio do MNU – Movimento Negro Unificado e FCP – Fundação Cultural Palmares.

arena sócio-política, no ato de entrega à representante da Fundação Cultural Palmares do seu pedido de reconhecimento.



Ilustração24 em nov./2004: Zadir, Bernardete L. da Silva (FCP) e Antonio.

Dentre as discussões propostas no seminário, estava a formação da associação estadual das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, como uma questão crucial não só para as comunidades, enquanto estratégia de defesa dos seus interesses, mas também para os demais atores envolvidos. A formação da associação configurava-se em objeto de disputa, pela busca de alianças e legitimidade que o apoio à causa quilombola poderia conferir, tanto às organizações partidárias, notadamente vistas como de esquerda, quanto para entidades do movimento negro que identificavam na luta quilombola a bandeira da luta anti-racista.

Para as comunidades que estavam no seu processo inicial de organização, como o Quilombo da Anastácia, os discursos, as reuniões à portas fechadas eram algo novo e inusitado, mas que operavam como mecanismos de aprendizado na trajetória que se iniciava para eles. Na continuidade desse aprendizado o grupo que fora até lá, Antonio, Zadir, Eloísa e Berenice, retorna com uma demanda por se agregar a esta associação estadual, mas para isso é preciso antes formalizar a associação comunitária.

No mês seguinte ocorre um novo encontro do Quilombo da Anastácia, dessa vez na casa de um dos netos da Anastácia, Geraldo morador de Gravataí. A reunião fora chamada para discutir o estatuto da associação. Naquele momento elaboram-se critérios que englobam a participação dos jovens, e a distinção entre os lugares a serem ocupados por parentes consangüíneos e afins, as responsabilidades que cabiam a cada um, e a manutenção financeira da associação.

O estatuto nascia assim, inspirado em um modelo para associações comunitárias e adaptado às diretrizes que o grupo buscava estabelecer. A ausência dos velhos foi um ponto desfavorável à construção das propostas, pois os filhos presentes não se sentiam à vontade para opinar no lugar

deles. Os jovens que ali estavam, bisnetos da Anastácia, surpreenderam pelo interesse em participar da associação, ainda que com exceção dos filhos do Antonio, não viessem acompanhando as discussões desde o início.

As mulheres que já participavam anteriormente asseguraram sua representatividade. No formato final do documento, prevaleceu uma orientação que, com exceção do apoio de Antonio, privilegiava os parentes consangüíneos na gestão da associação, sendo que os demais, inclusive aqueles que não eram negros, permaneceram como membros comuns.

Quanto aos parentes brancos, não houve menção explícita favorável ou contrária a participação destes. Nem mesmo houve manifestação por parte desses parentes nas discussões sobre a composição diretiva da associação. Observou-se, apenas certa reserva nessa questão, indicada no gesto de uma pessoa que durante as falas sobre quem deveria ter poder decisório na associação, esfregou a pele do braço olhando em direção a alguns parentes também negros, mas sem nada dizer. Não houve comentários posteriores à reunião sobre essa questão.

Essa não seria a versão final do estatuto, pois seria rediscutido e reelaborado, em face das diferentes necessidade de obter o apoio dos velhos, bem como do encaminhamento, tanto do estatuto quanto do inventário, para a assessoria jurídica oferecida pelo movimento negro, no caso o MNU – Movimento Negro Unificado, em face da desistência da assessoria anterior. Nesse meio tempo, intensifica-se a relação com o movimento Negro e os encaminhamentos protocolares do reconhecimento como quilombolas. No início do ano de 2005, entre idas do INCRA ao local para reconhecimento e identificação de divisas territoriais, agregou-se, também a EMATER/Viamão – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural que foi acionada para avaliar a viabilidade ou não de projetos de geração de renda vinculados à criação de animais para abate e comercialização, agricultura. Além disso, questões como saneamento básico e utilização do meio-ambiente para fins turísticos surgiram como propostas que viriam a viabilizar o retorno daqueles que desejavam trabalhar e viver no Quilombo da Anastácia.





Ilustração 25 em jan./2005: Abertura de procedimento junto ao Inbra.

Estes contatos evidenciaram não só as possibilidades de êxito, mas também as dificuldades e limites que cada demanda comportava, em face de fatores como prazos longos para concretização, ausência ou insuficiência orçamentária, necessidade de parceria com o poder público municipal, em virtude de problemas com precariedade de acesso, falta de luz elétrica, etc.; Essas dificuldades e limites, trazem algum desânimo e descrença quanto a obtenção de resultados, fazendo com que as estratégias de pressão manejadas pelo movimento negro, tornem-se mais atraentes e eficazes do que a mera negociação. No entanto, antes prevalece a busca pelo fortalecimento interno, o que viria a ocorrer em dois encontros sucessivos em dezembro de 2004 e março de 2005, sendo o primeiro realizado em Viamão e logo em seguida em Gravataí.

No encontro de Viamão, junto aos troncos velhos retomam-se as discussões sobre as terras reivindicadas, quem fica e quem sai. O caráter de retomada, se deu simbolicamente, a partir da exibição do vídeo¹²² do último encontro, em que o falecido seu Reny expõe suas contrariedades quanto as posições dos parentes, mas delega a estes a responsabilidade em continuar a luta pela conclusão do inventário. Na luta pelo inventário, agrega-se as terras não reconhecidas oficialmente, alvo da reivindicação dos demais, o que pontualmente implica na noção do que são ou não direitos partilhados pelos parentes e os mais velhos. A legitimidade dos direitos é acionada a partir da descendência desses últimos, no entanto esta se cruza com o exercício da liderança que evoca os direitos das gerações futuras.

*Eu to aqui representando os meus filhos, eu não sou descendente direto da Anastácia, **mas eu vou até o fim!** Nem que eu fique sozinho... Porque eu já passei por coisas que vem passando em cima dos negos há muitos anos. Eu vou até o fim, não quero sabe! **Quero os meus direitos, os direitos dos meus filhos que vão ser dos meus netos.** O governo nos deve isso e eu não vou pará!*

Ilustração 26 em dez/2004: Antonio durante o encontro em Viamão, ao fundo Geraldo, neto da Anastácia..

¹²² Vídeo realizado por Luciano Costa PPGAS/UFRGS.



Ilustração 27 em dez/2004: Familiares assistem atentamente ao vídeo do último encontro.

Alguns dias depois, em Gravataí é assinada a ata de formação e o estatuto da Associação Quilombo da Anastácia, sendo que Antonio é eleito presidente.



Ilustração 28 em mar/2005: Dona Eli, a mais velha das mulheres, assina os documentos.

O início da formalização da associação quilombo da Anastácia, é também a alavanca para a intensificação da relação com o movimento negro, algo para o qual já chamávamos a atenção, por ocasião do seminário quilombola da comunidade de Morro Alto, em que já se articulava a proposta de uma associação estadual que reunisse várias comunidades.

No decorrer de 2005, a crescente participação dos membros da associação em atividades de formação militante e planejamento da associação estadual dentro e fora do estado do RS, promovidas por entidades como o MNU e a FCP, conduzem a um atrelamento de interesses. Isto, por vezes, se choca com as pretensões do grupo e por outras vai ao encontro destas. Um momento de choque foi durante uma dessas atividades em que se mesclaram questões de ordem interna da entidade com outras de interesse das comunidades. Produziu-se um hiato na condução de objetivos,

os quais deveriam ser comuns, além de fragilizar, ainda que momentaneamente, os esforços de parceria..

Em outro momento similar, militantes e quilombolas encontraram-se distanciados quando o assunto é a leitura da realidade social que está embasando a discursividade e a prática política. Enquanto, a militância estabelece conexões com experiências globais de desigualdade sócio-racial, os quilombolas se ressentem da ausência na ênfase local. O que vem a acarretar uma dificuldade em atribuir sentido à luta quilombola no contexto nacional e regional.

Esse descolamento é revertido quando a demanda quilombola antecede a demanda do movimento social, como por exemplo no caso da junção de comunidades e movimento nas ações de defesa do Quilombo da Família Silva¹²³, no qual os membros do Quilombo Anastácia participaram. Os problemas que atingiam a Família Silva, eram partilhados e conhecidos por todos no universo das comunidades, tais como a expulsão do território, as ameaças de repressão, entraves judiciais e finalmente a busca pela garantia de direitos. A linguagem e a experiência comum, já estavam consolidadas.

Nesse caso o espaço de embate do pleito quilombola , não eram as salas de reuniões, congressos ou seminários, mas o próprio palco onde as pessoas organizam a sua existência. É para esse palco que o Quilombo da Anastácia vai trazer o diálogo com a militância, quando assume a organização de um núcleo do MNU na cidade de Gravataí. As iniciativas no núcleo se orientam desde a pressão por políticas públicas que enfoquem a população negra em geral, em áreas como saúde, até a busca por parcerias com outras entidades, como escolas de samba, clubes negros e casas de religião de matriz afro-brasileira.

Assim retomam a sua própria experiência de construção de alianças via redes de sociabilidades. Enquanto isso, em Viamão, o Quilombo da Anastácia organiza-se, juntamente com outra comunidade quilombola vizinha, o Cantão das Lombas, para o encaminhamento de um pleito comum de reconhecimento e ações de melhoria de infra-estrutura junto ao poder público local.

¹²³ No mês de junho de 2005, o quilombo urbano Família Silva, situado em bairro nobre da capital Porto alegre, enfrentou uma batalha judicial e política contra uma ação de reintegração de posse. Esse fato mobilizou entidades do movimento negro, comunidades quilombolas, ativistas e políticos em atos de defesa do quilombo, sendo obtido êxito legal com o início dos trabalhos de demarcação e titulação definitiva da área.

Nessa construção de alianças, entre movimento/comunidades e comunidades/comunidades, é que será gestada a Associação Estadual Quilombola do RS, na qual Antonio¹²⁴ será vice-presidente. Esse fato, ilustra a primeira vista uma tendência para o englobamento ou a tutela, pois a dualidade com que os acontecimentos se revestem, permite dialogar nesse sentido. A associação estadual além de ser vista como um instrumento capaz de ampliar a representatividade, unidade e poder de negociação das comunidades, por outro é atribuído o poder de servir de instrumento que atue com legitimidade política na arena de disputas protagonizadas por instâncias governamentais encarregadas da interlocução com o movimento social negro, além do interesse do movimento em si.

Não é de se ignorar também que a associação não abarca todas as comunidades do estado, há entendimentos e posturas diferenciadas internamente, as quais refletem esse amplo espectro de negociação, avanços e recuos que marcam a trajetória dos debates e pleito dos quilombola.

Nessa trajetória, a ressemantização política e simbólica de quilombo torna-se uma realidade palpável e que se torna lógica da organização familiar das comunidades, fazendo sentido na delimitação das fronteiras que são estabelecidas mediante a autoconstituição enquanto coletividade. Nesse processo temos no debate sobre a territorialização, conforme já nos aponta Costa (2003:40) *apud* Sodré (1996), uma “força de apropriação exclusiva do espaço, resultante de um ordenamento simbólico, capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e de distância”. Nessa mesma lógica discutida por Leite (1996) e trazida por Costa (2003:40) o território “inscreve limites, indica a presença de fronteira concreta, simbólica ou ambas¹²⁵”.

Portanto, uma das forças que redesenham as lealdades primordiais dessa coletividade está associada ao pleito de terras que vai delineando as fronteiras simbólicas do Quilombo da Anastacia. São dois momentos dessa redefinição. Um que o pleito organiza as lealdades da vasta parentela (com os “seus” e com os diferentes “outros”). Um segundo momento, em que os distintos parceiros externos (institucionais ou não) permitem tecer novas alianças. Nesse momento, as lideranças e demais sujeitos vistos como “locais” irão reutilizar nas experiências acumuladas (a experiência de revitalizar redes) como um capital social e simbólico que os permite atuar nessa arena de disputas políticas credenciado aos olhos dos agentes externos (Movimento social negro e os institucionais).

¹²⁴ Antonio, a quem anteriormente foi confiado parte dos documentos guardados por seu Reny, agora assume uma responsabilidade, ainda maior juntamente com a presidente da Associação estadual, Jurassiara, oriunda do quilombo Manuel Barbosa.

¹²⁵ Grifos meus.

Outro aspecto da dimensão simbólica desse processo, que tomamos como objeto de análise é a auto-atribuição “Quilombo da Anastácia”, é enunciado nos mecanismos elaborados pelo grupo em seu processo de auto-constituição coletiva. Um dos primeiros mecanismos diz respeito à construção de uma sede para a futura “Associação Quilombo da Anastácia”, junto à casa da “vó Anastácia”. Nessas proximidades existe o projeto¹²⁶ para a construção de um local para hospedagem e reuniões, tanto para outras comunidades quilombolas quanto para a perspectiva de geração de renda.

Essa demarcação territorial constitui um aporte significativo na consolidação da identidade étnica, já que a coletividade (re) inscreve a sua historicidade, dialogando com a memória social e projetando ações sociais no futuro.

Outro elemento importante é a religiosidade do grupo, que se expressa em diferentes correntes religiosas, mas que, aparentemente nesse momento, não inviabilizam a coesão social. Isso pode ser percebido pela proposta da realização de um evento festivo e religioso por ocasião da retomada das “terras perdidas”, assim referidas já antes do início do pleito. Por essa proposta haverá uma grande festa ecumênica que em seu ritual contará com a participação de terreiras de umbanda, missa campal e culto evangélico:

Não acho o momento difícil, acho até que tá indo rápido. O Incra vai começa os trabalhos, notifica os fazendeiros de que vai fazer trabalho naquela região. **Vai ter uma bandeira e camiseta com o logotipo da escrava Anastácia, a casa e a vó Anastácia. Quando a gente ganha essas terras vou fazer uma missa campal com três terreiros de umbanda lê em baixo. Não me importa se tem crente, é promessa minha! Vamo assar uma novilha pra comer. Vai ser a maior vitória da minha vida! Nós herdamos alguma coisa da África, a família deixa alguma coisa pra nós. Família é tudo.**

Antonio , 50 anos, liderança.

Tomando emprestado o olhar cunhado por Turner (1974: 117) em que ele analisa os ritos de passagem, podemos dizer que o ritual ecumênico está trazendo a noção de símbolos que ritualizam transições sociais e culturais. Isso nos permite pensar no quanto a construção da sede ou a festa religiosa demarcam simbolicamente a coesão do grupo e da situação de parentes, ou seja de comuns “trabalhadores rurais” para “donos da terra” e que são chamados através do apelo afetivo evocado nas “terras perdidas”. Ou de “Gente da Barragem” para “Quilombo da Anastácia”. Essa gama de possibilidades que se apresenta são caminhos para a compreensão dessa reapropriação

¹²⁶ Ver, anexo, croqui da área, em que se traz a possível localização da futura sede da Associação Quilombo da Anastácia.

simbólica de uma reconfiguração dessa coesão do grupo, através da identidade e territorialidade étnica.

Essa reapropriação, hoje vivenciada na alteridade que dimensiona a fronteira étnica, se faz plena nas relações sociais evidenciadas pela lógica da organização familiar que estabelece seu lugar no processo de interação social. Essa ressemantização é fundamento nas marcas territoriais. Elas fornecem os nexos entre o ontem e o hoje. A referência à origem do grupo, enquanto memória viva é perpetuada seja no banhado que leva o nome da Anastácia ou recentemente na nomeação de uma estrada de acesso ao local com o nome de Carlindo Gomes (seu Chico), filho de Anastácia e que foi expulso da terra.

Essa identidade que se reafirma, conduz-se pela territorialidade e dá novo sentido ao território. Segundo Arruda (2001), esse processo toma como palco das relações sociais, históricas e míticas, enfim é um fio condutor de todo um processo demarcatório de novas fronteiras sociais e simbólicas. Nesse contexto do Quilombo da Anastacia percebemos que o processo de autoconstituição como comunidade quilombola, reconfigura suas fronteiras simbólicas, exercida no manejo da figura de Anastácia, especialmente no tocante aos eventos festivos e religiosos da comunidade.

Nesse sentido, a figura da Anastacia passa a ser mais relevante do que a demarcação territorial. Poderíamos dizer que passa a englobar a questão territorial como o todo dessa coletividade em que a terra é parte. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando conjuntamente aos debates da associação, também planejava-se a festa de 15 anos da filha do Antonio, bisneta de Anastácia. A jovem e sua família, residentes em Gravataí, pensavam em fazer a festa no “Quilombo” e seria à “moda antiga” como nos tempos dos “bailes de chão batido” que por lá reuniam amigos e parentes em festas que “atravessavam a madrugada”.

Nesses momentos podemos pensar nas recriações das manifestações culturais, pois longe de estarmos precedendo a folclorização, no sentido de eventos estanques e intactos, percebe-se uma constante revitalização do mesmo, através da troca intergeracional do acúmulo cultural do grupo. Vamos considerar esses momentos próprios como os rituais religiosos e as festas que evidenciam o sentimento de pertencimento ao grupo e reelaboram o próprio cotidiano à medida que o ritual daquele momento deve ser mantido e partilhado por todos.

A linguagem que comunica (Cunha: 1986) os elementos distintivos do grupo, aquilo que lhes confere pertencimento perante os outsiders é constantemente trabalhada na interação social e cuidadosamente reafirmada em momentos próprios. Esse momento que intercala religiosidade e historicidade traz a centralidade do processo simbólico que constitui o grupo, sendo por meio desse processo que se comunicam distinções e significados, bem como se evidencia o sentido existencial que o pertencimento comum lhes confere.

Nesse sentido, outro dado evidenciado no campo, foi a idéia de confeccionarem uma bandeira para identificar o quilombo, tendo o nome “Anastácia” representado pelas imagens da “vó” que carrega o mesmo nome e da santa de culto popular, conhecida como escrava Anastácia¹²⁷. A escolha desses sinais “diacríticos contrastantes”, denota o que Barth (2003: 25) ressalta como a “construção ativa de uma fronteira”. Além disso evoca sinais que comportam um apelo emotivo que o culto a Anastacia produz na coesão social e na ressemantização de símbolos que tem cruzado as trajetórias dos diferentes protagonistas, moradores, parentes e militantes.

Essa rede de relações comunitárias e extra-comunitárias são tecidas e atualizadas através de um sistema de significados que age no sentido de atualizar “algo em comum”, o que não exclui lidar com as divergências. Atualmente, a figura de Anastacia (ancestral, escrava-santa) tem evidenciado outras direções possíveis a esses sentimentos relativos a identidade étnica. Portanto, é essa singularidade que podemos demonstrar essa fluidez entre o “nós” e os “outros” que não se reduz a aspectos instrumentais do pleito, mas que retrata a ¹²⁸atuação e a pluralidade de vozes,

127

“Outro caso curioso e mais recente é o culto da Escrava Anastácia, surgido no Rio na década de 1970 e hoje espalhado por todo país. Resumindo: na igreja do Rosário, no centro histórico carioca, foi organizada uma exposição numa sala anexa intitulada Museu da Escravidão. Lá, entre outros objetos, foram exibidos uma gravura de Rugendas retratando um escravo com uma mordça de folha de Flandres. Para surpresa geral, essa imagem tornou-se fruto de um culto popular que a transformou em Anastácia, uma princesa africana de olhos azuis martirizada até a morte por recusar submeter-se aos patrões. A coisa chegou a tal ponto de afluxo popular com pessoas acendendo velas no local, rezando, invocando e recebendo curas milagrosas que a Cúria fechou o museu e sumiu com seus objetos. Tarde demais. O mito venceu e hoje há uma estátua numa praça pública de subúrbio, onde milhares de pessoas semanalmente comparecem para saudá-la”.
Fonte: www.verbo21.com.br acessado em 28/02/05. In Rodrigues, João Carlos “Magia e privilégio de ser Carioca”

olhares e ações que redimensionaram a identidade étnica. A este complexo e contínuo processo de reconfiguração da identidade étnica chamamos de etnogênese.

¹²⁸ Nessa atuação plural que envolve comunidades quilombolas, entidades governamentais e movimento social negro, tomamos emprestada de Barth (2003:30) a noção de uma inter-relação entre os atores que produz uma interferência recíproca de reordenamento e reconfiguração de lealdades nas relações de poder. Essa inter-relação se dá em três diferentes níveis de processos que engendram o campo sócio-político contemporâneo. O nível micro compreende os “processos que produzem a experiência e formação de identidades, debruçando-se este sobre as pessoas e interações interpessoais”, Barth (2003:31). No Quilombo da Anastácia está expresso nas representações nativas sobre a figura da ancestral-fundadora do grupo e na lógica organizacional interna como referenciais norteadores da formação identitária do grupo. Na etapa seguinte, o nível médio, o autor vai identificar como o momento “para termos uma idéia dos processos que criam coletividades e mobilizam grupos para diversos propósitos através de vários meios(...) campo do empreendimento, da liderança e da retórica (..) e as coletividades são postas em movimento”. Nesse sentido o processo criador da coletividade tem sua centralidade na reivindicação territorial como um grupo social diferenciado. Para tal há uma transição de uma representação identitária como “Gente da Barragem” para “Quilombo”, e a emergência de lideranças no grupo com o crescente envolvimento de todos no pleito. Esse processo constrói-se à medida que o contexto relacional do grupo amplia-se com a entrada em cena de outros atores sociais. São agentes governamentais ou não e a própria intervenção da pesquisa antropológica que propicia e confronta questionamentos e expectativas sobre identidade étnica e territorialidade. Nessa fase as falas sobre a terra já não se limitam à noção de perda, mas na retomada de um direito, ou como dizem, trata-se de “recupera as terras perdidas, as terras dos negos” ou ainda de “lutar pro governo reconhece o direito dos negos”. Na busca pelas terras perdidas, chega-se ao terceiro e último nível proposto por Barth (2003: 32), tido como “o nível macro das políticas estatais”. Considero que esta fase está sendo gestada, a partir do momento atual em que o grupo busca seu enquadramento na lógica formal do Estado, adotando a personalidade jurídica de “Associação Quilombo da Anastácia” e concomitante a isso, também investe em seu potencial de intervenção política com a participação em uma associação estadual de comunidades quilombolas, visando assim maior representatividade e poder de negociação para demandar políticas públicas específicas do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução à dissertação, informo que esta resulta daquilo que me foi confiado pelos sujeitos do Quilombo da Anastacia e demais interlocutores. Construo esse ponto de vista, não por invisibilizar a autoria e co-participação no trabalho antropológico, mas por entender que é a pluralidade de vozes e olhares que dão sentido a análise desenvolvida. Para falar dessa confiança e pluralidade me reporto a uma pequena caixa de papelão, amarrada com uma já gasta fita branca, empoeirada pelo tempo e que foi aberta diante de meus olhos, por um dos troncos velhos.

Essa caixa continha documentos, como uma certidão de nascimento, uma autorização policial para a realização de um baile, um recibo de venda de gado, imagens de santos, fotografias antigas e umbigos. Ali estavam os umbigos da *Gente da Barragem*, mas não era só isso. Antes que meu olhar disciplinado, visse apenas a ligação simbólica entre seus moradores e o território de origem, perguntei-me: Por que aqueles umbigos estavam ali guardados e não enterrados? A resposta, ou aquilo que percebo disso está no encadeamento de cada capítulo que refletem os passos dados na trajetória conjunta que fiz com a *Gente da Barragem* ao *Quilombo da Anastacia*.

O primeiro capítulo é o início dessa trajetória conjunta em que retomo os dados da inserção e trajetória no campo, aliado a discussão sobre ética e política para falar da experiência vivida no decorrer do trabalho antropológico. Essa experiência reunida nos aspectos do olhar, ouvir e escrever como metáforas do fazer antropológico, resgatam os momentos dos primeiros encontros com a *Gente da Barragem*, as falas sobre a ancestral-fundadora Anastacia e as terras perdidas. Em paralelo, exponho as dificuldades de conciliar agenda de aula, trabalho e pesquisa em área rural, além do papel que os interlocutores tiveram na superação dessas dificuldades.

A experiência empírica está recortada pelo debate teórico sobre quilombos, o qual abarca dimensões que vão da ética à política. Ao refletir sobre isso, agrego as perspectivas que a produção de etnografias, laudos e relatórios antropológicos têm trazido para a arena de discussões, especialmente no que tange as atividades de pesquisa e debate desenvolvidos pela ABA – Associação Brasileira de Antropologia e NACI – Núcleo de Antropologia e Cidadania da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Por conta disso, esse é um capítulo que finaliza pontuando os questionamentos de antropólogos, militantes do Movimento Negro, legisladores e gestores públicos que perpassam a

cena dos debates sobre identidade étnica e quilombos no Brasil, estando assim envolvidos nessa dinâmica social.

Entendendo que o debate contemporâneo vem antecedido de “velhos” debates sobre raça, etnia e o negro na sociedade brasileira, direciono o capítulo seguinte para esse foco. Faço isso motivada pelo interesse em compreender o Quilombo da Anastacia dentro de um escopo de processos históricos amplos. Esses processos se revestem de uma pluralidade de olhares e atores que vão delineando o conceito de quilombo no entrelaçamento de perspectivas étnicas, culturais e sociais que são apropriadas e ressemantizadas por intelectuais e intelectuais-militantes do Movimento Social. Até aqui o diálogo que estabeleço é entre aqueles primeiros dados do campo e as visões construídas pela academia e pelo movimento social negro que orientam os enfoques seguintes, referentes a identidade e o processo de etnogênese.

Quando me detenho na identidade da *Gente da Barragem* percebo que esta se constrói sobre os pilares da família, do território, parentesco e da figura da Anastacia. Esses elementos dão a perceber uma extensa rede de sociabilidade expressa nas alianças entre o grupo de Viamão e outros territórios negros de regiões vizinhas. Essa rede compõe-se dos bailes de “preto” que atravessam gerações, construindo e reafirmando laços; do trabalho na roça que dá o tom da organização social desses homens e mulheres, de pessoas que estão atribuindo significados a sua existência, enquanto um grupo diferenciado. Um grupo que maneja constantemente a memória da Anastacia no cotidiano das falas dos troncos velhos e parentes.

É nessa visão dinâmica de identidade que se encaminha o processo de etnogênese, na continuidade e ampliação dessa rede, agora envolvendo também atores do Movimento Social Negro, Poder Público e outras comunidades quilombolas que partilham as demandas e expectativas do pleito de reconhecimento político. É neste contínuo e complexo processo de reconfiguração da identidade étnica que se apreende, nas visões intercambiadas por esses atores, a construção dos significados de *quilombo* e *quilombola*. Visões que remetem aos umbigos guardados na velha caixa de papelão.

Assim como são muitos os quilombos na visão de quem os percebe, muitos são os territórios que a rede de vínculos sociais construiu e reconstrói na contemporaneidade. A Gente da Barragem, do Barro Vermelho, do Passo dos Negros e outros, ensejam não a noção de um único território segmentado, na exigência legal de uma área identificada e reconhecida, mas perpassam essa rede construída geracionalmente entre os parentes e troncos velhos.

Os umbigos, não precisam estar enterrados porque a noção de pertencimento territorial não é rígida e fixa, mas muito mais ampla e fluída. Essa noção permite fazer a *viagem de volta*, mas também incluir, ressemantizar, imprimir novas marcas relacionais e assim fazer circular na velha caixa de papelão os umbigos que os ligam entre si, entre as famílias, entre os territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Rinaldo. **Territórios Indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais**. Varsóvia, Estudos Latino-Americanos, p. 39-55, 2001.

ARRUTI, José Mauricio Andion. “A emergência dos ”remanescentes”: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas” in Mana – Estudos de Antropologia Social, PPGAS UFRJ, 1997, (pp. 7-38).

----- **O Quilombo Conceitual – Para uma Sociologia do “Artigo 68”**.
[2003] Disponível em www.koinonia.org.br acessado em 11/05/2005.

BAIROS, Luiza. **Lembrando Lélia Gonzalez**. In: O livro da Saúde das Mulheres Negras: Nossos Passos vêm de Longe. WERNECK, Jurema et al (Orgs.) Rio de Janeiro, RJ, Pallas:Criola, 2000, pp. 42-61.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em espaço Branco**. Editora Brasiliense e CNPq, São Paulo, SP, 1988, p. 346.

BANTON, Michael. **Etnogênese**. In: A Idéia de Raça. São Paulo, SP. Edições 70, Martins Fontes, 1977. (pp.153-173).

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio & BITTENCOURT JR. Iosvaldyr C. **Memória e Identidade: Fronteiras Simbólicas e Étnicas**. In: **São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade Negra e Direitos Territoriais**. Gomes dos Anjos, José Carlos et al (Orgs.). Porto Alegre, editora da Ufrgs, 2004, pp. 165-202.

BARCELLOS, Daisy Macedo de (et al). **Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade e Territorialidade**. Editora da Ufrgs, Porto Alegre, 2004, 484 p.

-----**Relatórios Técnicos de identificação Étnica e Territórios Tradicionais – O caso de Morro Alto, Maquiné/RS**. In: **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Leite, Ilka Boaventura (Org.), Florianópolis, SC, Co-edição NUER/ABA, pp. 81-88, 2005.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras** (1969). In: Teorias da Etnicidade. Poutignat Philippe e Streiff-Fenart. São Paulo, SP, Unesp, 1998.

-----**Temáticas Permanentes e emergentes na análise da etnicidade.** In: **Antropologia da Etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”.** (Org.) Vermeulen GOVERS, C. & Vermeulen, Hans. Fim de século, Edições Lisboa, 2003 (pp. 19-44),

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia.** Novos Estudos Cebrap 21, São Paulo, SP, julho 1988.

CAMPOS, Maria José. **Arthur Ramos: Luz e Sombra na Antropologia Brasileira – Uma Versão da Democracia Racial no Brasil nas Décadas de 1930 e 1940.** Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2005, 328 p.

CARDOSO, Marcos A. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998.** Belo Horizonte, Mazza Edições, 2002, 240 p.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo.** Unesp Paralelo 15, DF, Brasília, 2ª ed., 2000.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **Emergência de Etnicidade: dos Territórios Negros aos “Quilombos Urbanos”**, Florianópolis, SC, 2000. Disponível em www.koinonia.org.br/ensaios, acessado em 10/09/05.

COSTA, Luciano Souza. **Barragem: Casamento, Família e Etnicidade em uma Comunidade Negra Rural de Viamão/RS.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2003, 132p.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Antropologia do Brasil – Mito, História, Etnicidade.** São Paulo, SP, Brasiliense, 1986.

D’ADESKY, Jacques. **Pluralismo Étnico e Multi-Culturalismo: Racismos e Anti-Racismos no Brasil.** RJ, Pallas, 2001, 246p.

ECKERT, Cornelia. **Questões em torno do uso de Relatos e Narrativas Biográficas na Experiência Etnográfica.** In: Humanas Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, v. 19/20, nº 1/2, [1996/1997], 1998, pp. 21-44.

_____. **A Memória como Espaço Fantástico.** Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS, 16 f. – (Illuminuras; n. 2), 2000.

_____ **“Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de sociabilidade”**. *Revista Margem Tecnologia, Cultura*. Faculdade de Ciências Sociais, 2003.

FERNANDES, Mariana Balem. **Ritual do Maçambique: Religiosidade e Atualização da Identidade Étnica na Comunidade Negra do Morro Alto/RS**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, RS, 2005, 124 p.

GEERTZ, Clifford. **El Antropólogo como Autor**. Barcelona & Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. **Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de Identidade étnica no Brasil**. In: *Política e Cultura – Visões do Passado e Perspectivas Contemporâneas*. Reis, Elisa et al (Orgs.) ANPOCS, editora Hucitec, 1996, pp. 197-221.

GOMES DA CUNHA, Olivia Maria. **Depois da Festa – Movimentos Negros e “Políticas de Identidade” no Brasil**. In: **Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos**. Escobar, Arturo et al (Orgs.). Belo Horizonte, ed. UFMG, 2000, p. 333-380.

GOMES DOS ANJOS, José Carlos e LEAL, Ondina Fachel. **Cidadania de Quem? Possibilidades e Limites da Antropologia**. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, nº 10, maio de 1999, p. 151-173.

----- & ALMEIDA, Luciana Schleder. **“Modernidade e Anti-Modernidade na Memória Coletiva Construída nos Territórios Negros: São Miguel dos Pretos na Restinga Seca – RS”**. In: *Humanas*, Porto Alegre, v. 25, n.1/2, p.33-66, 2002/2003.

----- **Remanescentes de Quilombos: Reflexões Epistemológicas**. In: **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Leite, Ilka Boaventura (Org.), Florianópolis, SC, Co-edição NUER/ABA, pp. 89-112, 2005.

GONZALEZ, Lélia. **Mulher Negra tem História: Imagens de Lélia Gonzalez**. In: *Revista Eparrei*, Santos, SP, ano II, nº 4, 1º semestre de 2003, pp. 6-10.

GOVERS, C. & Vermeulen, Hans (org). **Antropologia da Etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries.”** Lisboa, Ed. Fim de Século & Edições Lisboa, 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Nacionalidade e Novas identidades Raciais no Brasil**. (mime) Projeto de pesquisa apresentado ao Departamento de sociologia-USP, 2002, 23 p.

----- **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo, ed. 34, 2002, 231 p.

----- **Intelectuais Negros e Modernidade no Brasil**. Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, Working Paper 52, Out/Dez de 2003, 64 p.

HALBWACHS, Maurice (1968). **A Memória coletiva**. São Paulo, SP. Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990

HOFBAUER, Andreas. **O Conceito de “Raça” e o Ideário do “Branqueamento” no ‘Século XIX – Bases Ideológicas do Racismo Brasileiro**. In: Dossiê Relações Raciais. Revista Teoria e Pesquisa USP, n°s 42 e 43, UFSCAR, Jan/Jul 2003, pp. 63-110.

LARAIA, Roque de Barros. **Ética e Antropologia – Algumas Questões** In: **Ética e Estética na Antropologia**. Leite, Ilka Boavebtura (Org.) PPGAS/UFSC, 1998, 89-98 p.

LEITE, Ilka Boaventura. **Introdução**. In: **Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade**. LEITE, Ilka Boaventura (Org.), SC, Letras Contemporâneas, 1996, (p. 9-10).

LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. **Comunidade Negra Rural: Um Velho Tema, Uma Nova Discussão** 2003. Disponível em: www.nead.org.br . Acesso em: 29.Jul. 2003.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A Degradação do Outro nos Confins do Humano**. Hucitec, São Paulo, SP, 1997.

MELLO, Lorétti Portofé de. **Percepção da Paisagem e Conservação Ambiental no Banhado Grande do Rio Gravataí (RS)**. Tese de Doutorado em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1998, 345p.

MELUCCI, Alberto. **“Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”**, Zona Abierta, 69, 1994. (pp. 153-180).

MESQUITA, Érika. **Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis**. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, nº 3, 2003, pp. 557-577

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. Série Fundamentos. Ed. Ática, São Paulo, SP, 1988, 250 p.

_____. **Rebeliões da Senzala**. Ed. Ciências Humanas, 3 ed., São Paulo, SP, 1981, 282 p.

MOURA, Glória. **Os Quilombos Contemporâneos e a Educação**. In: Humanidades, Revista da USP, São Paulo, nr. 47, Editora da USP, novembro 1999.

NASCIMENTO, Abdias & Elisa Larkin. **Reflexões sobre o Movimento Negro no Brail, 1938-1997**. In: Tirando a Máscara – Ensaio sobre o Racismo no Brail. Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (Org.). SP, Paz e Terra, 2000, pp. 203-233.

NASCIMENTO, Beatriz. **O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra**. In: Revista Afrodiáspora, ano 3, nº 6 e 7, abril/dezembro de 1985, pp. 41-49.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade**. Editora FGV, RJ, 2002, 268 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. *Mana*, abr. 1998, vol.4, no.1, p.47-77.

OLIVEN, Ruben George. **“A Invisibilidade Social e Simbólica do negro no Rio Grande do Sul”**. In: Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade. LEITE, Ilka Boaventura (Org.), Letras Contemporâneas, SC, 1996. (p. 13-32),

PEIRANO, Mariza G. S. **Uma Antropologia no Plural – Três Experiências Contemporâneas**. Editora UNB, DF, Brasília, 1992, 265 p.

PEREIRA, João Baptista Borges. **O Retorno do Racismo**. In: Raça e Diversidade, SCHWARCZ, Lília Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Estação Ciência: Edusp, 1996, pp. 17-27.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, SP, Unesp, 1998, 250 p.

REVISTA HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 11 nº 23, (2005). Porto Alegre: PPGAS 2005.

RIBEIRO, Paula Simon. (et al) **Viamão: Tradição e Identidade**. Porto Alegre, Nova Dimensão, 1988, 217 p.

RODRIGUES, Domingos Benedetti. **Propriedade Familiar Rural no Brasil – Espaço de Conquista da Cidadania**. Editora Unijuí, Série Dissertações de Mestrado, Ijuí, RS, 2001.

SANTOS, Rui Leandro da Silva. **Festa de Nossa Senhora Imaculada da Conceição**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, RS, 2001, 109 p.

SCHUSKI, L. Ernest. **Manual para Análise de Parentesco**. Tradução Sylvia Caiuby Novais. São Paulo, EPU, 1973.

SCHWARCZ, Lílían M. **O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo, Cia das letras, 3 ed., 1993.

SEYFERTH, Giralda. **Construindo a Nação: Hierarquias Raciais e o Papel do Racismo na Política de Imigração e Colonização**. In: Raça, Ciência e Sociedade. Maio, Marcos Chor e Santos Ventura, Ricardo (Org.) FIOCRUZ/CCBB, Rio de Janeiro, RJ, 1996, 41-58.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro**. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, RJ, Paz e Terra, 2 ed., 1989, 332 p.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1974, 248 p.

WEBER, Max. **Relações Comunitárias étnicas**. In: Economia e Sociedade. V. I: DF, Brasília, Editora da Universidade de Brasília. 2ª parte, capítulo IV. (pp.267-277).

ANEXO A



Rio Gravataí

F6

CASA DE REUNIÕES



Casa da Anastacia

F1



Sede da Associação Quilombo da Anastacia.

F5

CASA VALTER

CASA JAIRO E CÉLIA

F4

F2



Gado da Dona Ely

pomar

Horta



Casa da Dona Chica

pomar

F3



Horta

Casa da Dona Ely

pomar



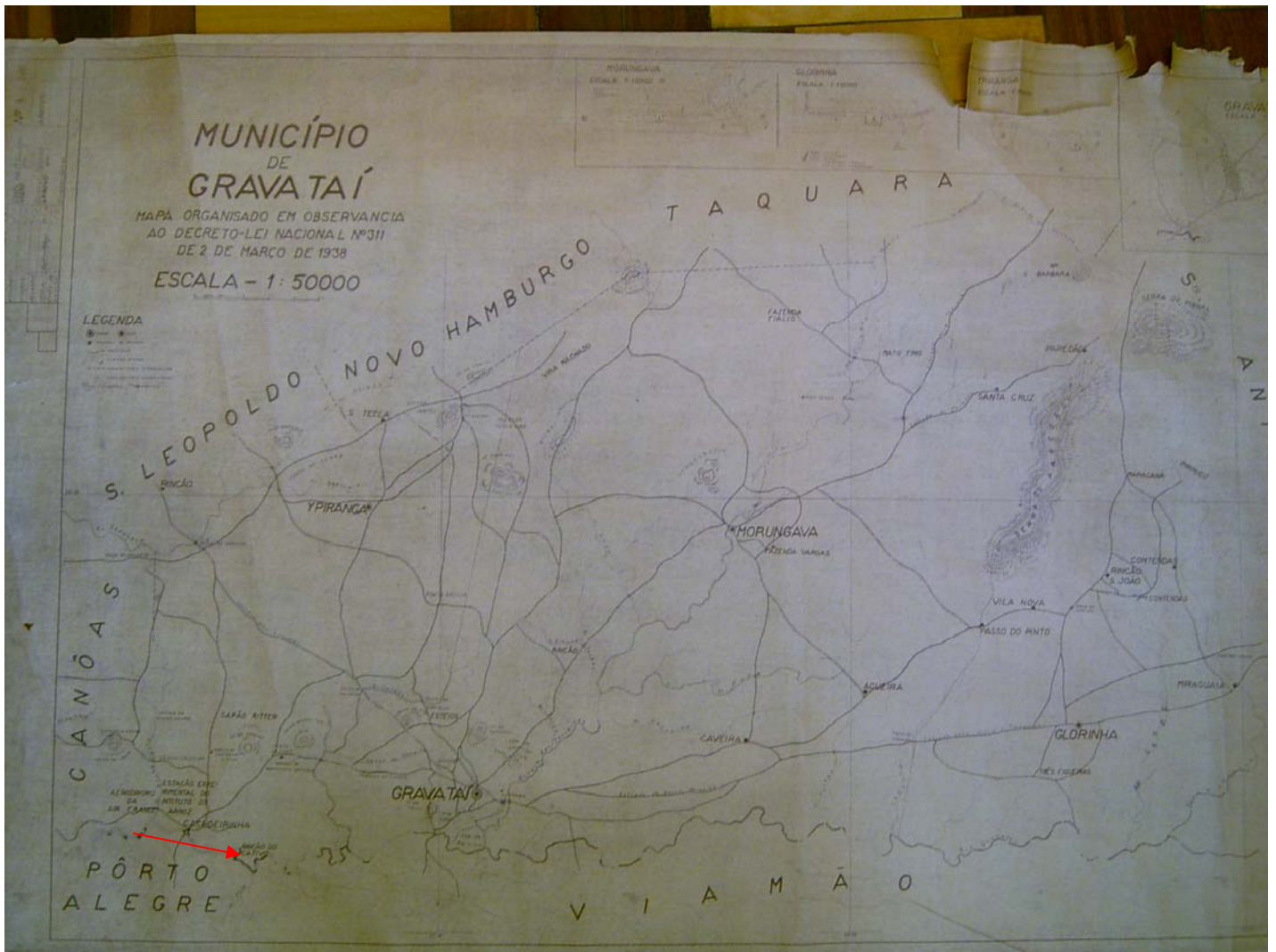
Galpão e casa da Dona Dila

horta

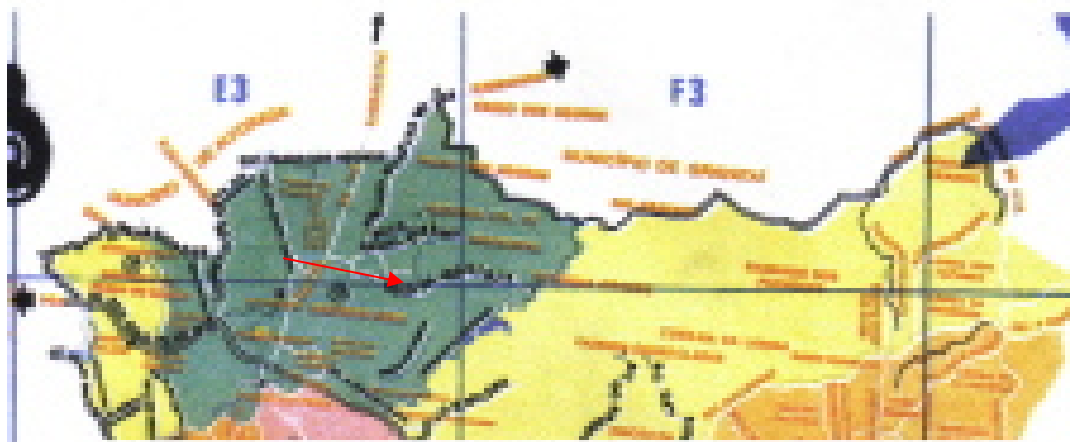
F : Casas dos “De fora”

CASAS: Parentes

ANEXO B: MAPAS



Rincão do cativo



Beco da Anastacia

ANEXO C

I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais

Exmo.sr. Fernando Henrique Cardoso – MD Presidente da República

Com este documento¹, ora encaminhado a V.Ex.^a, queremos ser ouvidos. Nunca fomos em toda a história do Brasil. Somos negros e vivemos em comunidades rurais. Descendentes de Africanos que escravizados, lutaram, fugiram das fazendas, buscavam todas as formas para viver em liberdade e em plena harmonia com a terra e a natureza. Nunca aceitamos que o escravismo retirasse nossa dignidade de ser humano. A terra que temos hoje foi conquistada por nossos antepassados com muito sacrifício e luta. E passados 107 anos do fim oficial da escravidão, estas terras continuam sem o reconhecimento legal do Estado. Estamos, assim, expostos à sanha criminosa da grilagem dos brancos, que são, na atualidade, os novos senhores de tão triste memória. No papel somos cidadãos. De fato, a escravidão para nós não terminou. E nenhum governante da Colônia, do Império e da República reconheceu nossos direitos. O direito à terra legalizada é o primeiro passo. Queremos mais. Somos cidadãos e cidadãs e como tais temos direito a tudo que os demais grupos já usufruem na sociedade. Sabemos que a cidadania só será um fato quando nós, nossos filhos e netos tivermos terra legalizada e paz para trabalhar, condições para produzir na terra; um sistema de educação que acabe com o analfabetismo e respeite nossa cultura negra; assistência à saúde e prevenção às doenças e um meio ambiente preservado da ganância dos fazendeiros e grileiros que destroem nossas florestas e rios. Não temos esses direitos assegurados, portanto, não somos reconhecidos como cidadãos! O I ENCONTRO NACIONAL DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS, o único acontecimento do gênero realizado na história do Brasil, não poderia, neste momento, em que celebramos os 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares, deixar de apresentar ao Presidente da República nossas dificuldades para existir enquanto povo e as soluções que compete ao atual governo dar como resposta. Senhor Presidente, o que reivindicamos é muito pouco diante da contribuição que temos dado para a construção do Brasil.

Brasília, 20 de novembro de 1995.

¹ Documento do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, transcrito de CARDOSO, Marcos A. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2002, 240 p.