



Territórios Quilombolas

# PRÊMIO **ABA** MDA

Associação Brasileira de Antropologia  
(Organizador)





PRÊMIO ABA/MDA



Territórios Quilombolas

Brasília, 2006

Associação Brasileira de Antropologia  
(Organizador)

**Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA**  
**Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural – NEAD**

Projeto gráfico, capa e diagramação  
Versal Design

Revisão  
Ana Maria Costa

Copyright © by MDA

Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)  
[www.mda.gov.br](http://www.mda.gov.br)

Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD)  
SCN, Quadra 1, Bloco C, Ed. Trade Center, 5º andar, sala 501  
Cep: 70.711-902, Brasília-DF  
Tel: (61) 3328-8661  
[www.nead.org.br](http://www.nead.org.br)

**PCT MDA/HICA – Apoio às Políticas e à Participação Social no  
Desenvolvimento Rural Sustentável**

---

B823c Associação Brasileira de Antropologia - ABA.

Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas / Associação Brasileira de Antropologia  
Organizador – Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos  
Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

116 p.; 21 x 28 cm.

1. Territórios Quilombolas – Brasil. 2. Prêmio incentivo à pesquisa ABA/MDA I. Título.  
II. Ministério do Desenvolvimento Agrário.

CDD 305.8

---





## Apresentação

Andrea Butto \*

Adriana L. Lopes \*\*

A formulação de políticas voltadas para a garantia dos direitos territoriais e aquelas dedicadas ao etnodesenvolvimento das populações quilombolas estão entre os principais desafios que movem o governo federal. São pioneiras as iniciativas constituídas no programa intergovernamental Brasil Quilombola, assim como a constituição da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, que é responsável pela coordenação desta política.

Nesse contexto, as iniciativas do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do Programa de Promoção de Igualdade de Gênero, Raça e Etnia (Ppigre), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), e do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (Nead) integram-se ao esforço de promoção da igualdade étnico-racial.

Os avanços obtidos em programas voltados a essas comunidades são resultados de um importante acúmulo histórico das lutas sociais empreendidas pelo movimento negro, e em especial, das iniciativas protagonizadas pelo movimento quilombola brasileiro; e também, de reflexões realizadas por renomados pesquisadores e pesquisadoras da área de ciências humanas, na antropologia, com especial destaque.

A celebração do Termo de Cooperação entre MDA, Incra e Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para promover ações conjuntas de estudos, pesquisas e assessorias à prática institucional, bem como a recente promoção de concurso público no Incra, para a contratação de antropólogos que compõem a equipe técnica que desenvolve os trabalhos de regularização fundiária, demonstram uma importante institucionalização das relações entre a antropologia e as políticas de integração de comunidades tradicionais negras no desenvolvimento rural no Brasil.

---

\* Antropóloga, professora da UFRPE e atual coordenadora do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

\*\* Socióloga, coordenadora executiva do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

A esse trabalho associa-se a necessidade de produzir e dar visibilidade a contribuições e subsídios técnico-científicos para o processo de formulação, implementação, avaliação e monitoramento dessas políticas, ao mesmo tempo em que valoriza e estimula a participação das próprias comunidades nesse processo.

Esse é o cenário que inaugurou a experiência inovadora do Prêmio ABA-MDA Territórios Quilombolas. Iniciativa do MDA, por meio do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural e do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia, em parceria com a Associação Brasileira de Antropologia; dedicada a estimular a produção de pesquisas e estudos acadêmicos e a promover o desenvolvimento do pensamento crítico sobre as questões relacionadas à temática dos territórios quilombolas.

Além de estimular a produção científica, também resgatou a memória coletiva, os processos políticos de construção da identidade étnica em grupos negros e evidenciou o lugar da antropologia e de outros atores e atrizes sociais, incluído aí, o Estado brasileiro.

Com participantes de norte a sul do país, os trabalhos premiados estão reunidos nesta publicação, organizada pela comissão julgadora da ABA. Neste trabalho, debruçam-se sobre alguns dos temas-chave relacionados aos territórios quilombolas, tais como a regularização fundiária, os movimentos sociais, as relações de gênero, economia e o etnodesenvolvimento.

O livro têm início com um importante relato das estratégias de construção do movimento social quilombola no Maranhão, que como é sabido, teve papel fundacional no movimento quilombola no Brasil. O artigo de Sara Alonso problematiza conteúdos e mediações na construção da identidade social e política entre distintas comunidades e as interfaces com outros atores sociais, em especial a cooperação internacional e o Estado, bem como o papel da antropologia.

Em seguida, o livro traz importantes estudos sobre quilombos no sul do país. Aqui encontramos relatos importantes sobre a constituição de demandas para a garantia dos direitos territoriais e a transformação que promovem nas identidades sociais. O tempo e o espaço ganham dimensões étnico-raciais e apesar de conflitos e fissuras internas, envolvem a comunidade. Mostra ainda de forma importante como a antropologia serve de forte suporte para esses processos, assim como as instituições governamentais e os movimentos sociais negros.

Finalmente, o livro apresenta reflexões que vão além dos direitos territoriais, a segurança alimentar; ganham destaque os saberes, as práticas de produção de alimentação para mostrar como a cultura joga um papel decisivo nessa dimensão de vida.

Ao se dirigir a um público diversificado, constituído por pesquisadores e pesquisadoras de diversas áreas do conhecimento, bem como os movimentos sociais quilombolas, agentes de operação do direito e de instituições governamentais, esperamos que



este conjunto de trabalhos contribua para ampliar e qualificar a reflexão sobre o tema, estimulando ainda mais a produção do conhecimento nesse campo. Além de colaborar na indicação de caminhos que possam conduzir à plena garantia de direitos já conquistados mas que ainda não contam com pleno gozo.

Boa leitura!



## Prefácio

### **Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas**

O concurso *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas*, destinado a jovens pesquisadores em formação nos programas de pós-graduação em Antropologia, é resultado da cooperação entre a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Foi concebido para estimular a pesquisa sobre grupos afro-brasileiros de comunidades remanescentes de quilombos que reivindicam o direito à titulação das terras onde vivem e trabalham, movimento que ganhou fôlego em função da Constituição de 1988. O concurso ofereceu duas possibilidades de prêmio: ensaios e projetos de pesquisa sobre o tema.

Realizado o concurso e premiados os autores, a ABA e o MDA trazem a público os dois ensaios e os primeiros resultados dos três projetos de pesquisa premiados, reunidos em livro.

Faz-se necessário observar que os trabalhos apresentam uma variedade de situações vivenciadas por negros, de norte a sul do país. Nos resultados de pesquisa apresentados, salta aos olhos a significativa referência dos grupos a bases territoriais, importantes como espaço de densas relações sociais sem prejuízo à interação permanente com os demais grupos sociais. O que interessa nessas pesquisas são as transformações na autopercepção das comunidades a partir da sua inserção na categoria “remanescentes de quilombos”.

O primeiro ensaio, *O “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto”*: *uma prática de socialização*, de Sara Alonso, relata a gênese do movimento quilombola no Maranhão a partir de um estudo do processo de capacitação, que legitima a ação política das lideranças desde a década de 80 do século XX até o presente. Para tanto, dá ênfase na etnografia de oficinas, cursos e seminários frequentados pelas lideranças que articulam o “... reconhecimento e legitimação, não apenas para as pessoas que participam deste universo social dos encontros, como também para o grupo que postulam representação”, como informa a autora apontando a movimentação política dos negros. O ensaio apresenta um enfoque teórico que enfatiza que a identidade de quilombola é produzida por meio de processos políticos complexos que envolvem entre outras coisas, a formação de lideranças vistas como legítimas.

Na seqüência, o ensaio produzido por Ana Paula Comin de Carvalho, *O Quilombo da “Família Silva”*: *Etnicização e politização de um conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS*, toma o universo Família Silva, no espaço urbano de Porto Alegre – Rio Grande do Sul como *locus* de observação para compreender o contexto de

reivindicação de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo ao longo de três décadas; apontando como sentidos e signos associados a categorias como “posseiros”, “invasores” e “pobres”, como marcadores da situação do grupo em questão, deram lugar mais recentemente, para categorias de ordem étnica, como “negros”, “quilombos” e “herdeiros de escravos”. Assiste-se, assim, “... à transformação de lutas sociais por direitos individuais e coletivos em conflitos étnicos, fazendo com que os seus participantes manipulem símbolos e categorias étnicas como instrumentos de ação política”; como informa a autora, a família Silva conseguiu um reconhecimento que, de outra forma, parecia impossível.

*Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS* é a primeira comunicação de resultados do projeto de pesquisa de Olavo Ramalho Marques, que toma “...a cidade como objeto temporal marcado por processos de destruição criativa, gentrificação e segregação das populações pobres e afro-descendentes,” para trabalhar as transformações urbanas sob o prisma da memória coletiva de um grupo de cidadãos que reivindicam o status de descendentes dos habitantes das senzalas da Chácara da Baronesa do Gravataí. Ele sugere que

“... a dimensão das insurgências étnicas nas sociedades complexas, particularmente em meio às grandes cidades, onde a emergência do conceito de quilombo, como forma de expressão de singularidades, vem subverter a lógica do isolamento geográfico a que alude no imaginário da população brasileira”.

Vera Rodrigues apresenta uma discussão sobre o trajeto percorrido pelos agentes sociais que, *De Gente da barragem*, chegam a constituir-se em *Quilombo da Anastácia*, contada a partir de uma bela etnografia que percorre os anos dessa transformação, sinalizando a navegação dos descendentes de Anastácia em meio aos conflitos políticos pelo reconhecimento de sua condição de negros vivendo em Viamão, no Rio Grande do Sul. Procura analisar o

“... 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.”

Como no texto de Sara Alonso, Vera Rodrigues dá devido destaque ao papel das lideranças e das redes de articulação política que em muito ultrapassam as fronteiras nos novos quilombos.

Em *Saberes e práticas alimentares dos agricultores quilombolas da comunidade Maçambique*, Neide Aparecida da Silva Beraldo, apresenta o cardápio cotidiano dos negros que entram no Programa Fome Zero, como alternativa ou estratégia de sobrevivência, dada a situação de pobreza que os iguala aos demais grupos sociais na mesma condição. A pesquisa revela que o cardápio desses agricultores, em nada os diferencia dos demais pobres da região, o que nos permite lembrar, que as comunidades remanescentes de quilombos são, também, brasileiras no sentido de compartilhar língua, dieta e tantos outros prazeres de vida social. O que as distingue é uma ancestralidade diferenciada, como a dizer: comemos “igual”, mas não deixamos de ser negros.

O panorama traçado pelos jovens pesquisadores premiados deve ser pensado como um incentivo a uma reflexão maior sobre as consequências sociais da legislação sobre quilombos e a interpretação a ela dada pelos movimentos sociais e poderes jurídicos. Não há como negar a importância desses atores no processo de emergência das comunidades remanescentes de quilombos no país nos anos recentes, entre os quais, as cinco comunidades rurais e urbanas apresentadas no livro.

Freqüentemente os antropólogos são chamados para preparar laudos nos processos de reconhecimento legal dos territórios quilombolas. Esperamos que este livro contribua para uma reflexão acurada sobre a nossa própria participação. Afinal, somos ao mesmo tempo narradores e personagens das histórias que contamos.

Peter Fry - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Emília Pietrafesa de Godoi - Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Jane Felipe Beltrão - Universidade Federal do Pará (UFPA)

*Comissão julgadora do Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas*





## SUMÁRIO

**13** O “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto”:  
uma prática de socialização

*(Sara Alonso)*

**33** O Quilombo da “Família Silva”: Etnicização e politização de um  
conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS

*(Ana Paula Comin de Carvalho)*

**47** *De Gente da barragem a Quilombo da Anastácia:*  
Uma etnografia dos processos étnicos e políticos no sul do país

*(Vera Rodrigues)*

**67** Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo  
etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade  
negra em Porto Alegre/RS

*(Olavo Ramalho Marques)*

**93** Saberes e práticas alimentares dos agricultores quilombolas da  
comunidade Maçambique

*(Neide Aparecida da Silva Beraldo)*



## O “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto”: uma prática de socialização<sup>1</sup>

Sara Alonso

Um aspecto significativo da gênese dos trabalhos de mobilização realizados no contexto das práticas destinadas à implementação do artigo 68<sup>2</sup> é a criação de “encontros”, “seminários”, “cursos de formação” ou de “capacitação”, além de serem manifestações que contribuem para o reconhecimento destes agentes e de suas práticas. No entanto, nem para todos os agentes estes eventos têm os mesmos efeitos ou significados.

Às vezes, para alguns dos agentes, é o início de uma particular experiência e prática de socialização como dirigentes ou *lideranças*<sup>3</sup>- por exemplo, as pessoas que participam desses contextos como “representantes de comunidades”. Isto envolve a aprendizagem de uma série de conhecimentos considerados necessários para seu reconhecimento e legitimação, não apenas para as pessoas que participam do universo social dos encontros, como também para o grupo que postula representação.

Do mesmo modo, embora os encontros sejam uma prática de mobilização realizada no âmbito do país, nem em todos os lugares tiveram a mesma importância para os agentes envolvidos. No estado do Maranhão, para os agentes do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA) e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), por meio do Projeto Vida de Negro (PVN), os encontros têm sido adotados desde os primeiros momentos como uma das estratégias principais de mobilização e, por extensão, de interação e de produção simbólica, voltada para viabilizar e garantir direitos a determinadas populações das *comunidades quilombolas*, ou *terras de preto*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Os dados aqui apresentados foram obtidos no decorrer da pesquisa de doutorado (de 2001 a 2004), concluída em agosto de 2004 com o título “Fazendo a Unidade. Uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos”, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Movimento Negro/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). O presente trabalho, como desdobramento da tese de doutorado, retoma e aprofunda algumas das questões levantadas.

<sup>2</sup> O art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de 1988 dispõe que aos “remanescentes que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

<sup>3</sup> Com a intenção de enfatizar o sentido nativo atribuído ao termo, a partir daqui será usado em itálico; para as categorias e expressões nativas utilizamos as aspas e os nossos destaques e categorias analíticas serão grafados em itálico.

<sup>4</sup> Os termos *comunidades quilombolas*, *comunidades negras rurais*, *terras de preto*, *quilombos* são, entre outras, nomeações usadas por diferentes agentes para caracterizar e unificar as diversas situações como “descendentes de escravos”, passíveis de serem definidas pelo artigo 68 como *remanescentes de comunidades de quilombos*. O uso do itálico para essas expressões tem também o intuito de indicar os efeitos performativos do processo de mobilização política.

Por exemplo, no processo de reconhecimento de Jamary como quilombo,<sup>5</sup> os encontros não foram somente parte constitutiva da experiência de algumas *lideranças*, como também, o aprendizado e o significado da prática cultural da reunião implementada neste local foram condição necessária para se legitimarem como *lideranças* e legitimarem suas práticas, visando a garantia do território. Isto implica num processo de unificação política e cultural e, além de uma distinta constituição das diferenças sociais dentro dos núcleos e entre eles, expressa também, uma nova hierarquia da geografia espacial ou física.

“Respeitar os companheiros”, “ajudar o outro”, “discutir coletivamente”, “união”, “conhecimento dos direitos e transmissão desses direitos”, “resgate da história” são, entre outras, expressões diretamente relacionadas à participação nestes eventos dos representantes e às qualidades que os definem como “boas lideranças”. Há ainda uma classificação de tópicos que definem “os problemas” em que a liderança atua, como “problemas da terra”, “construção de sede”, “organização local”, “conscientização”, “saúde”, “educação”, “produção comunitária” e “racismo”. Em outros termos, nesses eventos se produz um conjunto de representações que remete a condições sociais, tais como um núcleo de lideranças que passa a ser reconhecido e se relaciona com militantes políticos, pesquisadores, advogados; comunidades mobilizáveis ou passíveis de mobilizar; um arcabouço legal; um “capital cognitivo” acumulado pelas pessoas que se destacam como dirigentes e uma estrutura física, financeira e organizacional que possibilite a manutenção do quadro desses dirigentes e de suas práticas.

Assim, o mundo social dos eventos torna-se um espaço de socialização e uma condição necessária para a *liderança* se destacar e passar a legitimar seu “projeto” junto à comunidade, na medida em que é reconhecida com potencial para assumir cargos de dirigente. Não é nossa intenção neste trabalho retomar as questões relativas ao processo de unificação político-cultural que resulta dos efeitos que têm estes trabalhos no âmbito das *comunidades* locais, cujos aspectos foram examinados anteriormente (ALONSO, 2004), focalizando de uma perspectiva comparativa, dois processos particulares: Jamary dos Pretos e Itamoari.

Por meio dos temas ou da produção cultural que resultam de determinados eventos realizados no estado do Maranhão por agentes de mediação no contexto das práticas e da equipe do Projeto Vida de Negro (PVN), destinados a viabilizar políticas para os *remanescentes de comunidades de quilombos* localizadas no estado, este trabalho busca examinar as idéias que estruturam essa produção cultural, relacionando-as com aspectos do processo de legitimação de “lideranças quilombolas” e da mobilização pela identidade e “resgate” das “terras de preto” no Maranhão.

Essa perspectiva analítica tem como finalidade concomitante identificar, por um lado, as idéias utilizadas nesses eventos por agentes de mediação e, por outro, os efeitos objetivantes que exercem as práticas de mobilização ou de resgate de identidades, ao contribuir, entre outros aspectos, para o reconhecimento e existência das *comunidades quilombolas*. Isto é, trata-se de mostrar os efeitos constitutivos que esses trabalhos e

---

<sup>5</sup> Jamary dos Pretos está localizado no município de Turiaçu no noroeste do estado do Maranhão. Em 1997 foi reconhecido oficialmente como quilombo Jamary dos Pretos, no contexto das ações da equipe do PVN.

agentes exercem sobre a “realidade” social, apontando, ao mesmo tempo, para uma compreensão das ações sociais como exercício constante de produção da realidade social. Pensamos que o processo de mobilização relativo ao resgate de identidades é realizado a partir de uma linguagem (“os descendentes de escravos”) que, de imediato, situa os diferentes agentes e grupos no contexto do estado-nação brasileiro. Assim, tentaremos também evidenciar de que forma esses agentes e “movimento” formam parte constitutiva da produção dessas identidades, por exemplo, a partir de idéias de passado ou de “resgate cultural”.

Como transitar do local ao global, sem cair em noções substantivas ou normativas, é uma das questões analíticas que norteiam o presente trabalho. Ao focalizar as ações, os agentes e os efeitos constitutivos das práticas, conforme os contextos que se materializam, pretendemos contribuir para a compreensão de uma visão mais dinâmica e sociológica das práticas culturais. Em um marco maior dos processos de construção do estado-nação, concretamente nas transformações que resultam da participação de determinados agentes na elaboração e viabilização de políticas dirigidas para determinadas populações locais (leia-se também “tradicionais”).

Comerford (1999), em seu trabalho intitulado *Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*, examina as reuniões como prática de sociabilidade, tomando como foco um estudo de caso de uma organização camponesa. O autor, ao problematizar os vínculos, como parte e resultado constitutivo das ações desse tipo de movimentos ou organizações, indica também o caráter construído e não naturalizado da prática da reunião, além de apontar elementos para pensar a própria eficácia política deste ou daquele movimento.

Ao estabelecer uma relação com as reflexões de Comerford e ampliando sua linha de discussão, pensamos que, tanto os vínculos que levam à criação de um ou de outro movimento, quanto a eficácia política que deles pode ou não resultar, estão em estreita relação com a maneira que as pessoas têm de perceber e vivenciar culturalmente essas ligações - o que diz respeito à idéia de uma “cultura comum”. Isto é, com os critérios e limites que sustentam e legitimam não apenas a idéia de coletividade, como também as ligações que a constituem, fazendo com que os grupos existam e sejam reconhecidos socialmente de uma dada maneira cultural.

Desse ponto de vista, a relevância do nosso trabalho para o tema “movimentos sociais”, particularmente aquelas coletividades que pressupõem atributos étnicos para sua legitimação, como as denominadas comunidades quilombolas, passa também pela tentativa de evidenciar de um ponto de vista teórico e etnográfico a importância e o papel que exercem as mediações e suas práticas para o fazer dos grupos e dos elementos que os definem como novos atores políticos. Isto implica em focalizar de um ângulo distinto a compreensão de coletividades, pondo o foco nos agentes e na produção do conjunto de representações que, vinculadas a determinadas condições sociais, possibilitam que um grupo ou coletividade exista e seja reconhecido socialmente, para os outros e para si mesmo. Isto é, priorizando uma perspectiva analítica que examina os grupos como fenômenos sociais e culturais, que resultam das ações de diversos agentes, com autoridades e posições localizadas em distintas áreas do espaço social - e não apenas os atores ou grupos que se auto-representam e se definem como tais, como é freqüente observar, ainda que de forma indireta, na literatura voltada para o

estudo do denominado *fenômeno étnico*, leia-se também “sociedades ou movimentos tradicionais”.<sup>6</sup>

Tomando como pano de fundo a importância que tem a etnografia e experiência etnográfica para o conhecimento ou fazer antropológico num sentido geral, e para o conhecimento de processos particulares, acreditamos também que este trabalho possa contribuir para uma melhor compreensão do “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto no Maranhão” e, ao mesmo tempo, para evidenciar de que forma as ações se materializam na realidade social.

## O “resgate” das “terras de preto”

No estado do Maranhão, as práticas destinadas à implementação do artigo 68 foram durante anos controladas e centralizadas em grande parte pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA) e pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), por meio do Projeto Vida de Negro (PVN). Nesse sentido, as duas organizações têm tentado se legitimar, no estado, como agentes para falar e produzir conhecimento sobre “os remanescentes de comunidades de quilombo”.

A SMDH e o CCN/MA não apenas foram constituídos dentro de uma mesma conjuntura política no Brasil, que se caracterizou por uma relativa flexibilidade e distensão da ditadura militar, momentos manifestos com a promulgação da anistia política em 1979, como também, alguns dos seus militantes foram sócios fundadores de uma e de outra entidade. O trânsito dos militantes pelas duas entidades, desde a sua fundação possibilitou também a elaboração e implementação conjunta do Projeto Vida de Negro, em 1988.

O Projeto Vida de Negro, inicialmente financiado pela Fundação Ford, foi criado em 1988 por militantes do CCN/MA e da SMDH, cujo propósito inicial visava “o mapeamento das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, o levantamento das formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosas e a memória oral antes e depois da abolição” (PVN, p.16).

Os trabalhos de *identificação e mapeamento*, realizados em 1988 como atividades do projeto, exemplificam as primeiras manifestações e/ou registros das diversas situações possíveis de serem reconhecidas como *remanescentes de comunidades de quilombos*. No primeiro levantamento foram contabilizadas 401 “indicações”, das quais, 135 “foram visitadas pela equipe PVN (...) e aplicados questionários para o diagnóstico socioeconômico e cultural (...) além de entrevistas com *lideranças* e pessoas mais velhas, visando ao resgate da história oral da comunidade” (PVN, p. 37).

---

<sup>6</sup> Ver, entre outros, Singer, 1962; Bentley, 1987; Geertz, 1987; Comaroff, 1987 e 1992; Armstrong, 1994; Hall 1997. Quer seja a análise que, no limite, enfatiza critérios objetivos (ou externos), como se os grupos fossem “unidades empíricas” datadas ou cuja “origem” remete a um tempo e local determinados ou a que prioriza os aspectos denominados primordialistas (internos), em última instância, estes autores pressupõem construções analíticas que tendem a substancializar os grupos.



Nos últimos anos, o número dessas comunidades tem aumentado, a partir da realização de encontros estaduais e municipais realizados como parte das atividades do Projeto Vida de Negro. Embora esses encontros tenham ocorrido desde 1986, foi a partir de 1988 que adotaram uma prática mais sistemática, em áreas localizadas, e dirigida para a conquista dos direitos das *comunidades quilombolas* ou *terras de pretos*. Isto implicou na viabilização de atividades ou seminários realizados na sede municipal e nas próprias localidades que o PVN privilegiou para exercer uma ação sistemática, por exemplo, em Jamarý (município de Turiaçu), que passou a ser conhecido como *Quilombo Jamarý dos Pretos*, desde seu reconhecimento oficial como área de remanescentes de quilombo, em 1997.

Entre as atividades realizadas nos seminários municipais e locais, destacamos as destinadas a informar a respeito do artigo 68 e a necessidade de se constituírem como entidades jurídicas, como condição para conquistar seus direitos coletivos como *comunidades quilombolas*. A divulgação de um determinado tipo de conhecimento a respeito da “origem”, “história” e “cultura dos negros” trazidos da África para o Brasil como escravos, também constitui parte das práticas dos seminários.

Com a intenção de aprofundar certos aspectos relacionados a esse tipo de conhecimento e os agentes que o produzem, parece-nos pertinente observar uma situação de entrevista realizada com Magno Cruz, uma das pessoas autorizadas na entidade para falar sobre esse conhecimento, assim como das práticas do PVN. Isto não significa afirmar que dentro da entidade e do PVN haja uma homogeneidade de posições ou de discursos; contudo, existe um certo reconhecimento em relação ao grau de legitimidade desse agente e das suas práticas de história.

Magno Cruz, formado em Agronomia na segunda metade da década de 1970, foi um dos ideólogos e fundador do PVN e também militante do CCN/MA, entidade do denominado movimento negro, além de trabalhar na SMDH. Nos seminários realizados no contexto do PVN, em São Luís ou nas diferentes sedes municipais, ministra palestras sobre “a história do negro no Brasil e “da história da África”, além de produzir literatura de cordel - por exemplo, o texto publicado pelo CCN/MA intitulado *A Guerra da Balaiada. A Epopéia dos Guerreiros Balaios na versão dos Oprimidos* (CCN/MA, 1998).

Magno comenta sobre processo de idealização do projeto PVN como prática sistemática voltada para o “resgate da história”, nos seguintes termos:

“E nós (agentes do CCN/MA) achamos que tínhamos que ter uma ação sistematizada para evitar que essas populações, essas comunidades fossem destruídas. A gente tinha uma noção assim que a nossa história estava lá, principalmente, e nós tínhamos que manter aquilo para manter a nossa história, a nossa identidade. Então foi feito (...) um projeto, eu não me lembro o nome, mas era um projeto para trabalhar com as comunidades negras. Mas assim era para fazer levantamento da questão cultural da história. (...). Quando nós chegamos em 87, nós tivemos aqui no Maranhão o representante da Fundação Ford, se não me engano era o Peter Fry. Na época,

a Fundação Ford tinha interesse em desenvolver um trabalho aqui com a questão racial, com a questão do negro. (...) Aí [em 1988] a gente já tinha reelaborado [o projeto] e colocamos o nome Projeto Vida de Negro”. (Entrevista realizada com Magno Cruz, em São Luís, 2001).

É importante mencionar que, desde seus primeiros momentos, o Projeto contou com a consultoria de um antropólogo, segundo Magno, como condição sugerida pelo agente da Fundação Ford.<sup>7</sup> Não é nossa intenção definir o perfil ou as características do consultor antropólogo, mas apenas destacar que se trata de um especialista e produtor de conhecimento já reconhecido, nesse período, no âmbito político-acadêmico pelo seu engajamento em questões voltadas para a viabilização e o aperfeiçoamento de políticas públicas destinadas a determinados setores populares ou movimentos sociais. Também não é nossa intenção aqui examinar as relações entre as políticas das agências financiadoras internacionais e a constituição dos grupos; no entanto, ao ter como um dos objetivos examinar em que medida e de que forma o PVN contribuiu para a constituição do movimento pelo resgate das terras de preto, serão sugeridos elementos para pensar conexões entre a emergência dessas identidades e as políticas nacionais ou internacionais, ou melhor, em que condições determinados agentes ou entidades participam na elaboração de critérios que definem comunidades.

É na continuidade da entrevista com Magno Cruz que parte desses elementos aparece nas suas formulações, além de pôr em evidência os efeitos interativos do projeto e da prática dos encontros como produção de espaços e de trocas simbólicas.

“Bom, o projeto, ele vai ter um ‘desvio’ - é, a palavra é essa - a partir da aprovação da Constituição, que foi em outubro de 88. (...). Então um dia nós sentamos aqui, fechamos um consultor técnico, que era o Alfredo Wagner, que é antropólogo. Tinha assim... uns 15 anos antes, passou muito tempo aqui no Maranhão, então ele conhecia não só geograficamente, como historicamente a situação do campo no Maranhão. Ele escreveu livros publicados, a tese, etc. (...). Então nós o chamamos para ser consultor, já que era uma pessoa que tinha todo esse aval. E aí nós sentamos aqui, com Alfredo e resolvemos direcionar o projeto para o cumprimento da Constituição. Bom, nós fizemos isso e depois justificamos para a Fundação Ford. Só que a Fundação Ford não topou a briga. Ela [a Fundação] não queria se envolver com questões internas do país [refere-se a questões políticas que envolvem

---

<sup>7</sup> Vale dizer que o antropólogo, por meio da sua posição de autoridade como cientista e do saber antropológico, teve um papel importante nas discussões e no processo de viabilização e interpretação do artigo 68, no âmbito do país. Por exemplo, a denominação “terras de preto” (ALMEIDA, 1987), foi incorporada e instituída nesse processo como novo critério para interpretar áreas passíveis de serem reconhecidas conforme o referido artigo.

os problemas da terra].<sup>8</sup> (...) Bom, o Projeto, de certa forma, foi uma experiência onde a gente foi aprendendo [com as comunidades] - eu falo isso porque, na realidade, o pessoal [da área rural] nos olha assim com tanta identificação. (...) então eu acho que nós temos uma identificação muito grande com o pessoal [da comunidade], (...) com seus problemas, como os conflitos que há da perda de identidade, do massacre da Igreja, né? [estas últimas expressões ditas com ênfase]. Ah! É algo terrível, quando você chega numa comunidade [e pergunta]: ‘mas cadê as manifestações culturais?’ Aí respondem, ‘não, não tem mais nada, aqui é só missa’. Bom, aparentemente é isso: você passa dois dias, é só isso; com o passar do tempo, você vai perceber que não é isso, que as manifestações culturais elas ficam subterrâneas, mas existem - só tem que trazer de volta”.

Nas palavras de Magno Cruz, queremos destacar, além da dimensão sociológica que teve a implementação do projeto no sentido de propiciar elementos favoráveis para fazer acreditar na constituição de uma particular “experiência social e cultural comum”, a crença por parte dos militantes, na realização dos encontros como espaços de produção e de trocas simbólicas por meio dos quais, as *lideranças* locais podem “trazer de volta” as manifestações culturais das suas respectivas comunidades:

“[Por exemplo,] tem um encontro com as lideranças e a gente vai fazer um encontro da história do negro de tal área. Aí reúnem várias comunidades, dá uma média de 80, 100 pessoas. Aí eu vou - esse é o meu trabalho. Eu acho que nós temos que contar a história da resistência. E quando a gente vai para as comunidades, a gente vai encontrar os heróis - os heróis foram exatamente esses que estão vivos ainda hoje, outros que já morreram. Mas esses que são os heróis nossos, porque se a gente não cria essa história contada por nós, com a comunidade da zona rural, nós não temos história, é um povo sem história. (...) Então se o povo negro não tivesse a história, ele pode até chegar em algum lugar, mas é empurrado pelos outros, e claro, quem empurra vai empurrar pelo lugar que é conveniente. Então nós temos que saber nossa história pra ter nossa independência, ser o nosso próprio motor e ir pra onde quiser ir. (...) Acho que o projeto caminha assim, para essa conscientização mais ampla: a questão étnica, a questão da auto-estima, da história, da pessoa ter orgulho da sua origem”.

---

<sup>8</sup> Após um ano de implementação do PVN, a Fundação Ford suspendeu o financiamento, sendo que anos depois voltou a financiá-lo, num contexto nacional e internacional de maior grau de reconhecimento e de legitimação do debate criado em torno dos remanescentes de comunidades de quilombos e, por extensão, dos direitos à terra para essas populações.

As palavras de Magno Cruz são especialmente significativas se considerarmos o lugar e a posição que ocupam no conjunto das relações criadas no contexto do processo de objetivação e de reconhecimento dos remanescentes de comunidades de quilombos no Maranhão, particularmente na gênese e execução do PVN e na sua prática posterior. Desse ponto de vista, seus comentários expõem uma prática discursiva não apenas do PVN, como também da sua posição de militante do CCN/MA, com a finalidade de marcar as particularidades frente aos membros da SMDH, por exemplo, nas práticas e idéias da “militância como negro”, na sua posição no projeto e, sobretudo, na “identificação histórica com as comunidades”. Conforme esse ponto de vista, num outro momento da entrevista, comentou:

“Agora, com essa atuação do Projeto, dos encontros, a gente disse isso: ‘[a cultura] tem que ser valorizada, a comunidade tem que se rearticular para que volte, para que as crianças gostem do tambor [de crioula], que isso faz parte da nossa cultura, que nós trouxemos da África’.

Não é nossa intenção examinar os diferentes pontos de vista e disputas entre as duas entidades, que se acentuaram a partir de 2000; queremos apenas destacar que o reconhecimento e a existência das *comunidades* como novos grupos ou atores políticos pressupõem uma idéia de direitos ou de “inclusão social” que passa por uma interpretação cultural sobre grupos e dos direitos a eles atribuídos. Desse ponto de vista, o reconhecimento e viabilização “dos direitos” (entre estes, o direito à terra) das *comunidades quilombolas*, segundo a perspectiva do discurso cultural dos agentes da equipe do PVN, como fica evidente nas formulações de Magno Cruz, parecem-nos significativos, ao sugerir o mecanismo pelo qual diferenças podem ser antes percebidas como culturais e não propriamente político-sociais. Em outros termos, é como se a garantia dos direitos implicasse em compreender esses grupos como uma idéia de cultura, usando o termo “etnia” ou “grupo étnico” para defini-los.

Esses aspectos serão retomados mais adiante; interessa-nos por enquanto reter a apropriação cultural por parte dos agentes da proposta de “grupo étnico”, como grupo organizacional e de auto-atribuição identitária apontado por Barth (1969), como parte e resultado dos cursos ou seminários ministrados por antropólogos, no marco do projeto PVN. As atribuições raciais ou culturais, implícitas nessa apropriação, são utilizadas pelos agentes no âmbito das disputas para definir o significado de quilombo, por exemplo, entre militantes do CCN/MA e da SMDH, ou entre estes e os antropólogos.

Grünwald (2001), em seu trabalho intitulado *Os índios do descobrimento. Tradição e turismo*, indica-nos também as disputas geradas no processo de criação de identidade cultural e de afirmação étnica dos Pataxó, numa experiência principalmente turística. Assim, mostra que a geração de símbolos culturais, como parte e resultado desse processo, fornece ao grupo “substratos étnicos” com os quais seus membros se identificam (GRÜNEVALD, op.cit p.10)

## Os Encontros de Comunidades Negras Rurais: a eficácia do “movimento”

A prática dos Encontros de Comunidades Negras Rurais do Maranhão (ECNR) foi realizada durante os dois primeiros anos após a Constituição de 1988, como uma das principais estratégias educativas e de mobilização. Isso parece mais explícito quando observamos a periodicidade dos Encontros, o local de sua realização, assim como algumas das mudanças incorporadas no título ou nos temas debatidos:

Ano	Títulos ou Temas	Local
1986	Comunidades Negras Rurais do Maranhão	São Luís
1988	A falsa Abolição	São Luís
1989	O Negro e a Educação na Zona Rural	Bacabal
1995	Quilombos ou Terras de preto. 300 anos de Zumbi: os quilombos contemporâneos e a luta pela cidadania	São Luís
1997	A questão da terra	São Luís
2000	Terra, produção e organização política dos Quilombolas	Quilombo de Frechal (Mirinzal)

A relativa distância que se depreende da periodicidade dos eventos, concretamente, entre 1989 e 1995, responde a vários motivos, entre eles, a suspensão do financiamento do Projeto por parte da agência financiadora (Fundação Ford). Vale lembrar que a proposta inicial do Projeto foi configurada com a finalidade de realizar apenas o mapeamento das comunidades negras rurais do Maranhão e o resgate das suas manifestações culturais, aparentemente desvinculados das ações destinadas à regularização das terras conforme o artigo 68 (ver nas formulações apontadas por Magno Cruz). Do mesmo modo, é importante destacar que, a partir de 1992, as ações do Projeto são, sobretudo, focalizadas e dirigidas a casos concretos, como a ação em Jamary dos Pretos. Outro aspecto a ser observado é que a retomada da prática dos encontros estaduais, a partir de 1995, contextualiza-se num momento que, além de se caracterizar por suas propriedades simbólicas ou comemorativas, marca o reconhecimento e maior grau de legitimidade das práticas de mobilização para implementar o artigo 68 no conjunto do país.

Para compreender o significado e implicações que tais eventos têm como produtores e divulgadores de instrumentos cognitivos (“resgate cultural”), pode ser de utilidade a noção de evento usada por Das (1996). Partindo da noção de “evento crítico” utilizada por François Furet (1978), Veena Das examina determinados eventos ou situações no contexto do processo de construção da Índia contemporânea, cuja particularidade comum reside no fato de que tais eventos criam novos modos de ação, que implicam, entre outros aspectos, em uma redefinição de categorias tradicionais. Do mesmo modo,

a partir desses eventos, segundo Das, novos grupos foram formados por diversos atores políticos (DAS, op.cit. p.5-6).

Uma particularidade dos ECNR é que se produz um tipo de conhecimento histórico ou do passado que está estreitamente relacionado aos novos modos de ação, ou melhor, à criação de grupos por parte de diversos atores. Sob esse ponto de vista, a idéia de “resgate” unifica e constitui, nos tempos de hoje, a referência principal para fundamentar e legitimar essas ações visando à conquista de direitos, o que acreditamos, não pode ser desvinculado dos obstáculos ou condições impostas pelo Estado para implementar o artigo 68. Por exemplo, a necessidade de mostrar culturalmente os vínculos que, hoje, esses grupos estabelecem entre si pela sua relação com um determinado “lugar de origem” ou território.

Acreditamos que a condição de possibilidade está na base desses eventos como práticas de mobilização do PVN e, por extensão, no processo de objetivação das populações como *comunidades quilombolas*, isto é, na sua definição como grupos e identidades político-culturais. Isto implica num tipo de diagnóstico (percepção) desses grupos a partir de uma noção de passado que os vincula à escravidão. Por exemplo, as condições de *pobreza e miséria* dos grupos são consideradas como resultado de um processo continuado de “discriminação e racismo”, originado, em grande parte, pela sua condição de “descendentes da escravidão”. A visão negativa é acompanhada de uma positiva, configurada a partir de idéias de solidariedade e união, ou de “traços culturais”, que favoreceram sua permanência até os dias de hoje, como manifestações de “resistência” e de “lutas” frente a essas circunstâncias históricas adversas, como vimos acima nas formulações do militante Magno Cruz. A defesa dos direitos à terra dos remanescentes de comunidades de quilombos é, de acordo com essas percepções, justificada como um *resgate* ou *dívida* do Estado para com essas populações.

Ao relacionar com a idéia de evento utilizada por Veena Das, como uma situação particular que cria grupos e identidades, gostaríamos aqui de aprofundar o seu significado analítico, recuperando as reflexões da autora, particularmente nas indicações acerca da definição do movimento de preservação da identidade Sikh por uma linguagem específica, que o coloca de imediato no contexto do moderno estado-nação. Nesse sentido, a antropóloga Das aponta que a construção de narrativas do passado está vinculada à produção de identidades e institucionalização da memória das próprias comunidades durante o processo da sua emergência como atores políticos. Da mesma forma, indica que a construção desse passado é parte do processo de produção de identidades, no contexto das relações que resultam entre o local e o global, no marco das transformações da Índia contemporânea. Nesse sentido, para a autora, o controle e fixação da memória não seriam somente ligados às práticas do estado-nação (DAS, op.cit. p.10, 121-122). Consideramos significativas essas reflexões, na medida em que focalizam questões similares às tratadas aqui, bem como pela importância analítica da idéia de evento, que nos permite deslocar do plano local ao global, ultrapassando visões substancialistas que essas noções costumam apresentar.

Desse ponto de vista, gostaríamos de sublinhar que os agentes do PVN, pelas idéias de “resgate da cultura do negro”, ou de resgate da história das terras de preto, produzidas e materializadas na prática dos ECNR, contribuem para criar determinadas populações



como novos grupos, que têm como possibilidade de reconhecimento e de legitimação a construção de uma idéia de história ou passado originais.

É nesse sentido que o significado dado a “direitos culturais” ou à noção de “etnia” pelos agentes do PVN (ver anteriormente), não pode ser desligado das condições de possibilidade para garantir o território. Ampliando a linha de argumentação, acreditamos que a idéia de “resgate” que começa a prevalecer nas ações do PVN, sobretudo na segunda metade da década de 1990,<sup>9</sup> expõe também uma relativa mudança de foco nas ações e discursos desses agentes, a partir de uma retomada da “cultura” como prática ou discurso de mobilização. Na base das ações está a constituição de um código ou linguagem (“descendentes de escravos ou do tempo da escravidão”) que alimenta e dá sentido à prática, situando de imediato os agentes e os grupos no contexto das transformações que resultam do processo de construção do estado-nação brasileiro.

Não podemos deixar de mencionar aqui de que forma a idéia de “cultura” pode exercer um alto grau de eficácia política, na medida em que contribui para criar lealdades e sentimentos de unidade que permitem alimentar ou alterar diferenciais de poder, ou melhor, em que sentido a construção na idéia de cultura como uma questão humana aparentemente separada das relações de poder (político) pode exercer um alto grau de eficácia política.

Tomando como pano de fundo essas idéias, consideramos que os ECNR, como práticas de divulgação e de educação dos direitos, têm sido também eficazes no Maranhão, sobretudo para a constituição de redes ou de articulações de relações sociais. Estas se manifestam num determinado tipo de coletividade ou de *movimento político emergente*.<sup>10</sup> Fazendo uma ponte com as observações apontadas por Das (op.cit) em relação à conexão entre as ações de determinados atores políticos e a criação de modos de ação, interessa-nos destacar que esse “movimento”, voltado para o reconhecimento das terras de preto, é parte e resultado constitutivo dos agentes do PVN e das suas práticas, entre outras, as de resgate do passado. Ao colocar em evidência de que forma esses agentes e trabalhos pela história formam parte constitutiva da produção dessas identidades, manifestam os efeitos que teve, no âmbito do estado do Maranhão, o processo de discussão, elaboração e viabilização de direitos para determinadas populações pela sua condição de remanescentes de comunidades de quilombos.

Por outro lado, acreditamos que os indivíduos ou dirigentes que constituem os novos coletivos passam por um processo de objetivação como novos atores políticos, cuja disputa pelo reconhecimento das suas novas posições e identidade, seja “dentro” ou “fora” das suas comunidades, implica no uso de recursos de poder particulares, por exemplo, a partir das idéias de “negro” ou de “origem étnica”, que remetem a representações como “racismo”, “discriminação”, “conscientização”, “união”,

<sup>9</sup> As comemorações e publicações de livros como *Jamary dos Pretos. Terra de Mocambeiros* (1998), *Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento* (2002), além exemplificar o interesse dos agentes do PVN em relação às práticas do resgate, põem em evidência a materialização simbólica que resulta da mobilização pela identidade e pelo resgate cultural.

<sup>10</sup> Expressão usada pelos militantes para qualificar o atual aumento e ação política dos remanescentes de quilombos. A respeito das denominadas “novas identidades políticas” ou “novos movimentos sociais” ver, entre outros autores, Hale, 1997 e Escobar; Alvarez (Org) 1992.

“solidariedade”, “conhecimentos dos direitos e transmissão desses direitos”, sem desconsiderar as de “resgate cultural”.<sup>11</sup>

Nesse sentido, as evidências indicam que a gênese dos novos dirigentes, assim como a idéia de coletivo que definem, no caso particular do estado do Maranhão, foram inicialmente geradas e centralizadas pela mediação exercida por parte dos membros do PVN nas diversas localidades que executaram suas práticas, sobretudo a partir da *formação e capacitação de lideranças*, tanto na dimensão municipal, intramunicipal, quanto estadual, nacional e internacional. Por exemplo, como resultado do IV ECNR (1995), foi criada a Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses e lançada a proposta de criar o I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Brasília, em novembro de 1995. No V ECNR (1997) criou-se a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconeruq), em substituição à Coordenação Estadual.

Desde 1997, embora de forma gradual, a mediação com as comunidades locais vem sendo em parte exercida pela Aconeruq pela escolha dos seus representantes municipais. Isso representa uma certa tendência a centralizar, por meio da constituição de associações locais, a mediação com os grupos e, ao mesmo tempo, uma certa alteração das relações de poder entre as entidades mediadoras. Vale destacar que a criação de Aconeruq, como parte e resultado das atividades do PVN, implica em um processo de separação desses agentes das atividades do projeto. Esse processo se materializou em 2002, com a existência de um local próprio doado pela SMDH, na antiga sede da entidade, como um ato da sua independência para realizar atividades. O que simboliza, segundo as palavras de Nazilda, à época da entrevista (julho de 2002), presidente da SMDH e integrante da entidade desde 1992 “os primeiros passos sozinhos da caminhada das comunidades negras rurais”.

Ivo (45 anos), uma das primeiras e reconhecidas *lideranças* quilombolas no Maranhão, definiu, com os seguintes comentários, o significado que tem esse ato, no marco da sua experiência e trajetória como *liderança*:

“(…) O apoio do CCN, a Sociedade [SMDH] sempre apoiando a gente. Então dava sempre suporte de telefone, de computador, papel, etc. [Eles] sempre deram suporte para nossa caminhada. Eu ficava aqui [na sede da SMDH], mas eu já tinha minha linha de trabalho, eu sabia o que eu tinha que fazer e agora é muito bom ter o nosso reconhecimento, o nosso espaço, ainda não é nosso, mas a gente [Aconeruq] está batalhando para conseguir recursos, que é difícil. E hoje estamos continuando a nossa luta para que os quilombolas tenham uma dignidade, uma condição de vida melhor, porque a escravidão foi muito cruel com a gente [os negros] e quem mais sofreu foram as comunidades negras” (São Luís, julho de 2002).

<sup>11</sup> Manifestações similares existem em outros lugares do país; por exemplo, no estado do Pará, em abril de 2004, foi instituída a mobilização das *comunidades quilombolas* pela criação da entidade *Malungo-Pará: Coordenação das Associações das Comunidades Quilombolas do Pará*.

As palavras de Ivo devem ser contextualizadas de acordo com a posição particular que ocupa no movimento, não apenas pelo seu papel de dirigente (coordenador-geral da Aconeruq), como também por representar um dos *quilombos* mais reconhecidos no Maranhão - Frechal -, localizado no município de Mirinzal. Ivo saiu de Frechal para morar em São Luís aos 19 anos e começou a participar das atividades do movimento negro (CCN/MA) a partir do I ECNR (em 1986). O reconhecimento de Frechal como *quilombo* e a trajetória de Ivo como *liderança quilombola*, em certo sentido, ambos aspectos caminham paralelamente. Por exemplo, *lideranças* de Jamary que têm participado de alguns encontros realizados em Frechal, caracterizam-no como “mais bem preparado” ou “a liderança da Aconeruq com mais experiência”. Nesse sentido, Nora, dirigente de Jamary, numa situação de entrevista realizada em Jamary (2002), comentou:

“Lá [em Frechal], está tudo mais organizado, eles têm a sede [local da associação] e também...têm mais experiência que a gente. [Por exemplo] o Ivo da Aconeruq, deve conhecer, né? Pois é, ele é de Frechal e já vem trabalhando desde muito tempo”.

A criação de associações por meio da formação de *lideranças* tem sido uma prática usada pela equipe do PVN para se relacionar e “organizar as comunidades”, segundo sua particular linha de ação de resgate cultural, contextualizado num plano das lutas entre agentes para captar membros para suas entidades ou organizações políticas.

Nos últimos anos, a Aconeruq tem aumentado o número de “comunidades filiadas”;<sup>12</sup> o processo de filiação se concretiza nos ECNR, por votação realizada em assembléia constituída por membros da direção da entidade ou por seus representantes municipais e pelos representantes das comunidades a serem filiadas. O processo de filiação fica mais evidente em um momento posterior da entrevista de Ivo, citada acima:

P- E como é que se faz essa filiação a Aconeruq?

R.: “Cada município tem as suas lideranças, e a gente convida para os Encontros [ECNR]. E eles também, lá no município, eles avisam: ‘tantas comunidades querem se filiar’ e a gente já manda o convite para participar do encontro. E ele vai para o Encontro Estadual, porque em 95, todas aquelas que estavam [no encontro] já vinham participando normalmente. Aí concordaram fazer, oficializar a Aconeruq, todos os que estavam presentes. Aqueles que [em 1995] eram fundadores oficiais. E em 95 já começamos trabalhar, como é que nós poderia filiar mais comunidades. [...] Por isso que a gente precisa fazer esse trabalho de conscientização, de levar para as comunidades [os direitos]. Só que os recursos, como falei, são difíceis e não dá para visitar todas [as comunidades]. Então a gente faz os encontros, aí eles [os companheiros] se

<sup>12</sup> A Aconeruq tem 86 “comunidades filiadas” (dados da entidade, 2002).

apresentam e explicam como é lá na sua comunidade, se quer ou não se filiar. E sempre a gente dá uma força e fala pra eles que é importante se organizar e estar unido nessa luta [dos quilombos] (...) Aconeruq vai ajudar na organização, porque tem que conseguir recursos que traz benefício para as comunidades. [A título de explicação para a pesquisadora, Ivo continua] Porque eles sabem que são negros, mas necessitam do conhecimento de alguém que fale - e a Aconeruq faz esse trabalho - muitos já têm um conhecimento, que nós estamos desde 85, conhecem seus antepassados, africanos, sabem que seus antepassados eram escravos. Então, [as comunidades] têm identidade porque a cultura não se ensina, ela pode ser reforçada, quer dizer, ajudar a resgatar para não perder porque as comunidades já têm, e a gente ajuda a reforçar o que eles já têm.”

Dessa forma, essas entidades, por meio dos encontros compreendidos como práticas de *resgate dos quilombos* — *das terras de preto, das comunidades negras rurais*, entre outras denominações usadas pelos agentes nos encontros para definir e unificar culturalmente o sentido das suas ações — contribuem por meio de dos seus representantes para objetivar e criar as comunidades nesses eventos e, ao mesmo tempo, para que os representantes se destaquem como novas figuras (ou *lideranças quilombolas*), elaborem e discutam nos seus contextos locais, noções como “comunidade”, “associação”, “quilombo”, “direitos dos quilombolas”, “descendente de escravos”, “luta do negro contra a discriminação”, “organização”. Interessa-nos reter que a participação dos representantes nos encontros implica também na criação de “capital cognitivo” como potencial desses dirigentes, para assumir as novas posições de poder na comunidade, pelos cargos criados com a formalização das associações.

Por outro lado, não podemos deixar de sublinhar a estreita conexão que existe entre o aumento de associações e a disputa pela captação de recursos, via constituição de associações quilombolas, como se depreende dos últimos comentários da entrevista de Ivo. O que não pode ser desvinculado do contexto maior das condições impostas pelas diretrizes das agências financiadoras internacionais, para a liberação de recursos destinados a apoiar ou viabilizar os projetos ou programas criados pelos governos federais e/ou estaduais. Por exemplo, o Programa Combate à Pobreza Rural (PCPR), criado em 1998 como resultado dos acordos firmados entre o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (Bird), o governo federal (como fiador) e o governo do estado do Maranhão, com a finalidade de “reduzir a pobreza rural do Maranhão” (Acordo de Empréstimo nº 4252-BR), é coordenado e implementado pelo Núcleo de Estudos de Programas Especiais (Nepe), atualmente vinculado à Gerência de Planejamento do governo do estado do Maranhão. Os “quilombos”, ou as “populações afro-descendentes”, assim definidos pelo Programa, são caracterizados, junto com as “populações indígenas”, como grupos que vêm sofrendo, historicamente, níveis maiores de pobreza, motivo pelo qual recebem um tratamento especial de acordo com os objetivos e práticas do projeto.

Desse ponto de vista, a justificativa desse tipo de diagnóstico sobre essas populações passa pela construção de uma visão negativa do “passado original” como “descendentes de escravos”. A continuidade do passado, até os tempos de hoje, manifesta-se no *sofrimento*, o que permite, por um lado, justificar tais políticas culturais e sociais, objetivando defender os direitos e melhorar as condições de vida dessas populações; por outro lado, cria condições para legitimar nas comunidades os dirigentes das associações.

Nesse sentido, é reveladora a mediação entre o PCPR e as *comunidades quilombolas* que vinha sendo exercida desde agosto de 2002 pela Aconerug e suas *lideranças*. Essas *lideranças* se fizeram valer como agentes legítimos de mediação após uma série de disputas com agentes do Programa, em torno dos procedimentos a serem adotados para a elaboração e implementação dos projetos, no contexto da realização do II Curso de Especialização em Planejamento do desenvolvimento Local sustentável no Maranhão. Construção de uma estratégia de Desenvolvimento Sustentável para as comunidades afro-descendentes, realizado de maio a agosto de 2002.

Contudo, esse ato da legitimidade de Aconerug, como mediação das políticas para essas comunidades no âmbito geral do estado do Maranhão, pode ser compreendido como tentativa de postular reconhecimento e legitimidade e não como um ato normativo ou de reconhecimento dado e garantido particularmente. Vai além dos limites deste trabalho examinar tais aspectos; apenas queremos sublinhar a importância que tem a análise de processos particulares, a fim de fugir de idéias normativas ou generalizadoras. Neste sentido, parece-nos pertinente destacar a situação criada no município de Turiaçu com *lideranças* de Jamarly dos Pretos para ilustrar limitações que com frequência enfrentam os dirigentes quilombolas em contextos municipais.

É importante mencionar que o reconhecimento de Jamarly como quilombo - marco de referência em Turiaçu para agentes e instituições estaduais - implicou numa relativa viabilização de demandas maior do que a ocorrida nas outras comunidades localizadas nesse município. Isso tem contribuído para que as *lideranças* de Jamarly estimulem a criação de associações quilombolas nessas comunidades; porém, no contexto das forças políticas locais ou municipais, os efeitos que o trabalho de mobilização teve para a constituição de relações fora do contexto municipal estão contribuindo para que a administração local coloque obstáculos às *lideranças* de Jamarly para a viabilização de seus projetos. Contribuem, ao mesmo tempo, para que moradores de Jamarly ponham em questão a “associação” (ou os dirigentes), o que gera um tipo de relação de interdependência entre moradores e *lideranças* e entre estas e a prefeitura municipal, favorecendo um aumento das tensões, seja dentro do grupo ou entre este e a prefeitura.

Para complementar estas informações, parece-nos significativo usar a formulação da *liderança* Elivaldo, representante de Aconerug em Turiaçu e presidente da Associação de Jamarly, em que vincula *o problema das comunidades* com a falta de desempenho e *capacitação das lideranças*; sua interpretação é feita da seguinte forma: “Nem todas as pessoas têm capacidade de ser líderes, criam confusão entre os companheiros, brigam e, além do mais, não dão conta dos trabalhos [da comunidade]” (Jamarly dos Pretos, setembro de 2002). Segundo Elivaldo, há uma diferença entre “ser um líder” e “um bom líder [comunitário]”.



Não foi intenção examinar aqui a trajetória das lideranças, o que seria necessário para aprofundar nas interpretações de Elivaldo; apenas queremos sublinhar que ele introduz um tema fundamental para problematizar a experiência dessas pessoas, assim como o capital de instrução que as valida ou não como *lideranças* nas respectivas localidades.

## Considerações finais

Com a finalidade de explicitar os objetivos e as evidências principais do nosso trabalho, para finalizar gostaríamos de retomar e aprofundar algumas observações feitas no decorrer do texto. Um dos aspectos que procuramos mostrar foi de que maneira certas práticas desenvolvidas por determinados agentes de mediação, num contexto de viabilização e implementação do artigo 68, contribuem para criar grupos ou modos de ação por meio dos agentes e dos novos atores que emergem como parte e resultado constitutivo deste processo.

Foi evidenciado que determinados discursos e práticas de resgate, como Encontros de Comunidades Negras Rurais, contribuíram por meio dos efeitos simbólicos da mobilização gerada nesses eventos para criar essas populações e os indivíduos que as representam, que passam a fazer parte de um mesmo universo social. A mobilização relativa ao resgate de identidades ou de práticas de preservação do passado é realizada a partir de uma linguagem que de imediato situa os agentes e grupos no contexto do estado-nação. Isto implicou, por parte dos agentes, na elaboração de representações positivas e negativas sobre a situação atual dos grupos, como *pobreza, discriminação e resistência cultural*. Na base desse diagnóstico está a construção de uma idéia de passado histórico, cujos efeitos objetivantes contribuem para criar os grupos conforme uma certa percepção, isto é, como grupos descendentes da escravidão ou como testemunhas, no presente, da resistência cultural à escravidão. Revelam, neste sentido, uma particular relação entre cultura e política, ou seja, põem em evidência que a atribuição e garantia de direitos ou demandas dessas populações têm como condição a construção da idéia de uma cultura comum ou ancestral. Baseia-se numa cumplicidade entre as percepções do presente e as representações do passado, num código em que os diagnósticos sobre o presente são definidos em termos históricos, enquanto as percepções do passado parecem ocultar a história, na medida que mostram-na como ‘continuidade’ desse passado. Foi assim que pretendemos também evidenciar de que forma os agentes e trabalhos pela história formam parte da produção dessas identidades e grupos.

Indicamos ainda que o aumento do número desses grupos, formalmente representados nas associações ligadas à Aconeruq, está ligado à disputa entre agentes pela captação de membros para suas respectivas organizações, como CCN/MA, SMDH e, por extensão, a Aconeruq. O incremento dessa mobilização também está relacionado a disputas pela captação de recursos, num contexto maior de políticas culturais ou das condições impostas pelas agências financiadoras para aprovar os projetos. Não é por acaso que o financiamento do projeto, após um ano de implementação, foi suspenso pela agência financiadora (Fundação Ford), motivado, em grande parte, pela linha explicitamente política adotada pela equipe. No entanto, posteriormente, foi aprovado, num momento em que o discurso e linhas de ação do PVN adotaram a “cultura” (leia-se as idéias de “resgate cultural”) como eixo da mobilização. Nesse sentido, também



foi sugerida a conexão entre o uso “racial” e “cultural” das noções de grupo étnico e de etnia por parte desses agentes e os efeitos de teoria que resultam, por exemplo, das práticas dos antropólogos, no contexto do PVN e, ao mesmo tempo, sugerimos a importância que tem a utilização dessas idéias como instrumento de poder pelo efeito simbólico que exercem para a constituição de vínculos de unidade e de lealdade numa determinada mobilização ou movimento.

Para complementar estas informações, parece-nos pertinente estabelecer uma relação com um certo tipo de literatura que aparece ao final da década de 1960 e início dos anos 1970, que podemos unificar pelo foco adotado para tratar o campesinato em situações críticas ou de transformação. Destacamos o trabalho intitulado *Déracinement* (BOURDIEU, 1964), *Revolução no campo* (ALAVI, 1969) e *Peasant, Land Occupations* (HOBSBAWM, 1974), entre outros autores. Sem entrar no viés ideológico implícito em algumas das reflexões destes autores, que no limite tentam definir o campesinato seja pelo seu “potencial revolucionário” ou pelo seu caráter “conservador” ou “tradicional”, o que nos interessa mencionar é que os estudos de caso que os citados autores analisam, sugerem-nos exemplos do tipo de atuação e de “conversão” da “militância camponesa” como prática e estratégia de controle de populações camponesas. Apontam, ainda que com uma visão profética, a “convicção de ideais coletivistas” ou “comunistas” que esta militância tentou implementar nas “comunidades camponesas” como elementos que contribuíram para o “fracasso” da atividade revolucionária (HOBSBAWM, 1974) ou do regime revolucionário socialista, em um confronto entre as expectativas dos camponeses e as idéias dos militantes ou elites revolucionárias (BOURDIEU, 1964 p. 177; ALAVI, p. 312-313).<sup>13</sup>

Embora correndo o risco de generalizar, não será demasiado indicar aqui os pressupostos e “idéias coletivistas” que estruturam a produção de conhecimento como capital de instrução adquirido pelos dirigentes, nos eventos examinados neste trabalho. Nos casos de formação de lideranças quilombolas, assim como nas situações de formação de lideranças indígenas, tais pressupostos tornam-se mais evidentes, como também há um risco maior de passarem despercebidos para o antropólogo, na medida em que tanto o pesquisador como os agentes de socialização pressupõem idéias de autenticidade vinculadas a uma noção ou modelo de grupo. Esse aspecto tem levado não apenas a criar dificuldades e obstáculos para o pesquisador, como também a reconhecer, por parte dessas lideranças, o pesquisador e sua produção como referenciais legítimos para apoiar e assessorar as práticas ou projetos “de resgate dos direitos”. Uma análise sobre estas questões foi abordada em trabalho anterior (ALONSO 2004, capítulo V); aqui interessa-nos apenas sublinhar que esses novos atores, ao passar por um processo de objetivação durante suas *viagens* como lideranças, levam no seu retorno ao contexto local as idéias das viagens, que contribuem para fazer e dar sentido à comunidade.

Para aprofundar tais observações, parecem-nos pertinentes as idéias de Simmel (1986 p. 707-710), quando faz referência à idéia de viagem com a intenção de analisar certas situações que conseguem produzir elementos de unidade social, o que possibilita reconhecer pontos de contato comum, favorecendo a comunicação. Entre outros aspectos, menciona

<sup>13</sup> Para uma reflexão sobre as experiências coletivistas ou “coletivismo” com camponeses no Brasil, ver Esterci (1984) e Andrade (1999) particularmente o capítulo II, intitulado “Terra de índio - uma caracterização preliminar”.

que “los viajes han sido, con mucha frecuencia, el único medio o, al menos, uno de los más eficaces de la centralización, especialmente política” (op.cit. p. 709).

Embora o sentido que atribuímos à idéia de viagem se aproxima em parte à utilizada por Simmel, especialmente nessa dimensão de constituição de unidades, pensamos que as considerações de Turner, no seu texto sobre “as peregrinações como processo social” sejam de mais interesse, particularmente quando nos indica que as “peregrinações são de certa maneira instrumentos e indicadores de um tipo de regionalismo e de nacionalismo místico” (TURNER, 1974 p. 212). Com base nessa formulação, Anderson (1993 p.77-101), retoma e reformula a idéia de viagem de peregrinação para analisar e compreender as propriedades constitutivas de lideranças nacionalistas e dos seus projetos políticos. Em sua análise, assim como na de outros autores que estudam o fenômeno nação, um dos elementos constantes que aparece como princípio legitimador destes nacionalistas é a idéia de “viagem”, ou de peregrinar, no sentido de conhecer (“criar”), a “geografia”, “o nós”, ou seja, uma autoproclamação como conhecimento de causa pelo fato de conhecer a realidade nacional e o povo que a constitui. É desta perspectiva analítica que tentamos problematizar certas propriedades das lideranças, apontando, ao mesmo tempo, instrumentos analíticos que possam contribuir para uma reflexão mais geral sobre as conexões entre a viabilização de políticas, mediações e definição de grupos sociais e culturais.

## REFERÊNCIAS

- ALAVI, Hamza. Revolução no Campo Em Ralph Milliband; John SaviIhe (Org.) *Problemas e perspectivas do Socialismo*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 299-351, 1969.
- ALONSO, Sara. Fazendo a unidade. *Uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos*. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. “Terras de Preto, terras de santo, terras de índio. *Posse comunal e conflito*”. Humanidades. Ano IV (15) p. 43-48. 1987.
- ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- ANDRADE, Maristela de Paula. Terra de índio. *Identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, 1999.
- ARMSTRONG, John. Nations before nationalism. In Hutchinson J. ; Smith, A. D. (edit.) *Nationalism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994.
- BARTH, Frederik. *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo, Universiteta Forlaget. London: George Allen ; Unwin, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *Le Dracinement*. Paris: Minuit, 1964.
- COMAROFF, John L. “Of Totemism and ethnicity: *Consciousness, practice and the signs of inequality*”. Ethnos: 52 (3/4) p. 301-323. 1987.
- \_\_\_\_\_ and J. Ethnography and the historical imagination. Westview Press: Boulder/ San Francisco/Oxford, 1992.
- COMERFORD, John Cunha. Fazendo a luta. *Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumara. 1999.
- DAS, Veena. *Critical Events. An Anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi, Oxford: University Press, 1996.
- ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia, E. The making of social movements in latin America: *Identity, strategy, and democracy*. Boulder: Westview Press, 1992.
- ESTERCI, Neide (Org.) Cooperativismo e coletivismo no Campo- *questões sobre a prática e a igreja popular*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.
- GEERTZ, Clifford. “La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados” In *La interpretación de las culturas*. Mexico: Gedisa. p.219-261, 1987.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Os índios do descobrimento. *Tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Laced, Contra Capa, 2001.
- HALE, Charles, R. “Cultural politics of identity in Latin América”. *Ann. Rev. Anthropology* 26 p. 567-590, 1997.

HALL, Stuart. New ethnicities. Em Bill Ashcroft et al The Post-Colonial Studies Reader. London/New York: Routledge, p. 223-227, 1997.

HOBBSBAWM, Eric J. "Peasant land occupations". *Past & Present*. (62) p.120-152, february, 1974.

PROJETO VIDA DE NEGRO -SMDDH/CCN-MA /ARMQJ. Jarmy dos Pretos - *Terra de mocambeiros*,. São Luís: PVN, Coleção Negro Cosme, Vol. II, 1998.

PROJETO VIDA DE NEGRO -SMDDH/CCN-MA. 2002. Terras de Preto no Maranhão: *Quebrando o mito do isolamento*. São Luís: PVN, Coleção Negro Cosme, Vol. III, 2002.

SIMMEL, George. *Sociología .Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Universidad, Vol.2, 1986.

SINGER, Lester. "Ethnogenesis and negro-americans today". *Social research* 29 p. 419-32, 1962.

TURNER, Victor. Dramas, fields, and metaphors. *Symbolic action in human society*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1974.

## O Quilombo da “Família Silva”: Etnicização e politização de um conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS

Ana Paula Comin de Carvalho

Após a promulgação da Constituição Federal, em 1988, observamos a transformação e consolidação de uma categoria etno-histórica em via de acesso a direitos sociais. Refiro-me ao Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias<sup>14</sup> : “Aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”. Embora a questão étnica e os conflitos que são gerados em função de identidades dessa ordem não seja um fenômeno novo no contexto brasileiro, é recente o seu destaque nos debates políticos, culturais e acadêmicos. Reporto-me, mais especificamente, às formas como as comunidades negras têm feito uso da denominação “remanescentes de quilombos” no campo das disputas políticas. Conforme aponta Steil (2001), são visíveis as transformações que ocorrem no processo de luta pela terra no país, na medida em que categorias étnicas são introduzidas pelas lideranças e acionadas por esses grupos.

A ressemantização de conflitos pelo viés étnico é um fenômeno global, que tem atingido tanto os países de “primeiro mundo” como os “periféricos”, ainda que em temporalidades e profundidades distintas. Primeiramente, nos Estados Unidos, na Europa a partir dos anos 1970 e no Leste Europeu, após a dissolução da União Soviética e dos regimes comunistas, observa-se a emergência de movimentos étnicos e o deslocamento de uma identidade mais abrangente e homogênea para identidades específicas e diferenciadas. Como observa Bhabha :

*“o afastamento das singularidades de “classe” ou “gênero” como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, de gênero, geração, local, institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão a identidade no mundo moderno.”(1998 p. 19/20)*

<sup>14</sup> Como observa Chagas (2001), existem diferentes posições no âmbito jurídico sobre o significado dessa legislação. Enquanto alguns acreditam que se confirma a existência de um Estado pluriétnico que reconhece e garante as diferenças étnicas, outros entendem que o artigo supracitado não pode ser considerado um direito étnico, pois difere dos direitos originários reconhecidos às sociedades indígenas.

De acordo com Verdery (2003), as categorias de identidade passam a se tornar elementos obrigatórios da existência humana dentro do Estado. Os mitos de homogeneidade que sustentam simbolicamente os estados-nação tornam visíveis as diferenças conferindo-lhes relevância sociopolítica. A construção do estado como um processo eleva a “diferença” do âmbito do assumido para o âmbito da notícia onde podem ocorrer disputas entre o que é normal e estranho. Conforme Tsing (2002) observou na Indonésia, é possível identificar uma alternância de projetos de Estado ora enfocando a unidade, ora a diversidade. Atualmente, o Estado da Indonésia, incorpora a heterogeneidade cultural como seu elemento central, colocando-se a diferença cultural, a marginalidade, o exotismo como condição para ser cidadão. Nesse sentido é viável traçar um paralelo com a constituição do Estado brasileiro. Segundo Oliven (2000), o Brasil apresenta alternâncias entre projetos políticos centralizadores e descentralizadores, nacionais e regionais, modernos e tradicionais. O discurso assimilacionista de outrora que buscava tornar os étnicos nacionais, os diferentes iguais, é substituído na atualidade por outro em que se discutem mecanismos de garantia de direitos e exercício da cidadania a partir da alteridade, do reconhecimento da existência de grupos étnicos diferenciados. No entanto, esse debate é extremamente conturbado, tendo em vista que uma perspectiva multicultural de sociedade pode, em certa medida, dar abertura para o decentramento da narrativa pedagógica da nação por meio da inscrição performática de narrativas alternativas, periféricas, marginais, que desvelam o caráter ideológico dessa forma unificada de identificação que constitui o ser nacional (BHABHA, 1998).

O propósito deste trabalho é compreender como ocorre esse deslocamento de identidades e categorias de entendimento em disputas territoriais protagonizadas por comunidades negras. De que maneira se dá essa transformação de lutas sociais por direitos individuais e coletivos em conflitos étnicos, fazendo com que os seus participantes manipulem símbolos e categorias étnicas como instrumentos de ação política. Para tal empresa, tomo como universo de observação o contexto particular da “Família Silva”, na cidade de Porto Alegre/RS<sup>15</sup>. Podemos perceber nesse caso a incorporação de um idioma étnico na luta pela terra, num espaço urbano, nos mesmos moldes de processos vivenciados por diversas comunidades negras rurais (STEIL, 2001).

Ao longo de três décadas, os sentidos e signos associados a categorias como “*posseiros*”, “*invasores*” e “*pobres*” eram o que definiam a situação do grupo em questão, mais recentemente classificações de ordem étnica como “*negros*”, “*quilombos*” e “*herdeiros de escravos*” são agregadas implicando numa reconfiguração do conflito.

## O conflito fundiário - posse x propriedade:

A “Família Silva” é um grupo de pessoas negras que reside, há mais de sessenta anos<sup>16</sup>, em uma área de aproximadamente meio hectare, sobreposta em parte ao traçado

<sup>15</sup> Vide CARVALHO, Ana Paula Comin de. WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Família Silva: Resistência Negra no bairro Três Figueiras. Laudo antropológico e histórico de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo Família Silva para cumprimento ao artigo 68/ADCT. FCP/PMPOA: Porto Alegre, setembro de 2004.

projetado da rua João Caetano, entre as ruas Nilo Peçanha e Carlos Gomes, no bairro Três Figueiras, na cidade de Porto Alegre, estado do Rio Grande do Sul. São 31 indivíduos até 48 anos de idade, ligados entre si por casamento ou consangüinidade: seis irmãos, seus respectivos cônjuges, filhos, netos e sobrinhos de duas irmãs falecidas. A maior parte dos adultos da comunidade tem apenas o primeiro grau completo em virtude de uma política assistencial do Colégio Anchieta que, na década de 1960, oferecia aos moradores pobres da região, o ensino fundamental gratuito. Suas ocupações profissionais mudam constantemente e são, no geral, mal-remuneradas. As mulheres trabalham em serviços domésticos e os homens como vigias e jardineiros da luxuosa vizinhança ou *caddie* do Country Club<sup>17</sup>. As crianças passam meio turno em uma escola pública das proximidades e o restante do dia no pátio do terreno sob o cuidado dos adultos que estão em casa naquele momento. As sete residências construídas na área são de compensado de madeira, teto de zinco, com dois ou três cômodos, com ligações clandestinas de luz e água. Existe no local apenas um banheiro com patente que é utilizado coletivamente.

Os atuais integrantes dessa coletividade são, em sua grande maioria, descendentes de negros oriundos do interior do Rio Grande do Sul que ali se instalaram nos meados do século XX. Seus avós maternos, naturais de São Francisco de Paula e Cachoeira do Sul, foram sucedidos por seus pais, ambos de São Francisco de Paula, na ocupação do território e na perpetuação de seus modos de vida e organização social. Foi a instalação no local, que hoje é conhecido como bairro Três Figueiras, que possibilitou aos seus antepassados territorializarem-se, isto é, projetarem sobre um espaço físico e geograficamente delimitado, suas práticas de resistência e de autonomia em relação à sociedade envolvente. Tal ato é que possibilita ao grupo gestar-se como uma unidade social diferenciada organizacional e etnicamente, ao longo de seis décadas (CARVALHO; WEIMER, 2004).

Para os órgãos municipais a “Família Silva” tratava-se de mais uma “*ocupação irregular*” da cidade sendo confundida com a Vila Beco do Resvalo, que localiza-se ao lado<sup>18</sup>, embora existam diferenças importantes entre os dois grupos, de ordens territorial, espacial, histórica e étnica.

Enquanto no terreno dos “Silva” existem cercas e marcos de concreto, colocadas por seus antepassados, que estabelecem a sua área de domínio em relação ao entorno e as casas estejam dispostas no pátio de forma espaçada em função da lógica familiar interna, no Resvalo observa-se uma disposição seqüencial das residências que obedece aos fluxos migratórios campo-cidade que deram origem a essa ocupação na década de 1960, isto é, em período posterior a chegada de seus lindeiros. Com o passar do tempo, a população dessa vila passou por um processo de diminuição, especialmente

<sup>16</sup> A memória do grupo aponta a década de 1940 como a época da chegada de seus ancestrais à região que hoje é conhecida como Bairro Três Figueiras.

<sup>17</sup> Auxiliar que fica à disposição dos jogadores de golfe para carregar os tacos e que fornece indicações sobre as características do campo (relevo, direção do vento, distância em relação a outros buracos, etc.). O conhecimento que um *caddie* possui pode garantir um melhor desempenho dos jogadores em competições. Ele recebe uma remuneração fixa por parte do clube, mas são as gorjetas dos jogadores, sua principal fonte de renda.

<sup>18</sup> Essa informação foi obtida junto ao Departamento Municipal de Habitação em reunião realizada para tratar da elaboração do laudo antropológico e histórico.



nos últimos vinte anos. A “Família Silva”, pelo contrário, só fez aumentar. A ocupação do território que iniciou com a primeira casa, construída pelo avô materno no início da década de 1940, hoje conta com sete unidades residenciais. Na Vila Beco do Resvalo predominam as famílias brancas. Entre os “Silva” as alianças matrimoniais se realizam com outras pessoas negras do entorno com as quais eles mantêm intensa sociabilidade em função da proximidade, do trabalho ou da amizade. Os dois grupos utilizam categorias distintas para se referirem uns aos outros. A comunidade é “a Família do Tio Donga<sup>19</sup>” com a qual se relacionam muito bem. Os vizinhos são os moradores do Resvalo, nome que teria sido atribuído pelo avô materno do grupo. Essas diferenças não impedem, no entanto, que esses dois grupos experimentem processos de exclusão similares. Estamos nos referindo às tentativas de remoção que os moradores da Vila Beco do Resvalo sofreram desde a década de 1980, em grande parte já concretizadas, e às que os “Silva” vêm tentando impedir de todas as formas (CARVALHO ; WEIMER, 2004).

Junto a Justiça, por meio das três ações de usucapião formalizadas pelo grupo, desde 1972 e das ações reivindicatórias intentadas pelos pretensos donos da área desde 1998 a “Família Silva” é descrita como *“posseiros”, “ocupantes”, “ocupantes antigos” “pobres”, “invasores”, “pessoas de nenhuma cultura e escolaridade, que não sabem ler, nem escrever, vivendo em um estágio de semi-primitivismo na área que pertenceu aos seus avós e a seus pais”*. A última referência é fornecida pelo advogado da própria comunidade. Em diversas passagens dos processos judiciais encontram-se indicativos da sucessão de gerações da mesma família que exerce a posse sobre a área ao longo dos anos, isto é, o idioma do parentesco aparece como um elemento central na relação dos “Silva” com o território. No entanto, não há nenhuma referência à especificidade étnica do grupo, até mesmo porque o meio jurídico pelo qual eles buscavam garantir os seus direitos territoriais caracteriza-se por abranger a totalidade dos cidadãos brasileiros, numa perspectiva universalista e igualitária de direitos sociais<sup>20</sup>. Até há poucos anos, tratava-se de uma disputa judicial entre os posseiros e os proprietários de uma determinada área localizada na capital do Rio Grande do Sul. No entanto, em função de um contexto singular, o conflito adquire outros contornos. É o que veremos a seguir.

## O conflito étnico - os remanescentes de quilombos:

O grupo passou a protagonizar, no final de 2002, um pleito pela regularização fundiária do território que ocupa como comunidade remanescente de quilombo. Após trinta anos de tentativas de legitimação da posse por meio do mecanismo legal de usucapião sem sucesso e sob a iminência de ser despejada judicialmente pelos pretensos donos da área, a “Família Silva” invoca o artigo 68 do ADCT/CF 88. No dia 13 de dezembro de 2002, em audiência junto ao Ministério Público Federal (MPF), eles reivindicaram a elaboração de um laudo antropológico para evidenciar a sua situação jurídica. O diálogo da comunidade com essa instituição foi incentivado por entidades do movimento negro do Rio Grande do Sul como o

<sup>19</sup> Apelido pelo qual era conhecido Euclides José da Silva, pai dos integrantes da “Família Silva”.

<sup>20</sup> O acesso aos processos judiciais foi propiciado pela intervenção da Procuradoria Geral do Município no intuito de colaborar para a elaboração do laudo antropológico e histórico.

Movimento Negro Unificado (MNU) e o Iacoreq – Instituto de Apoio às Comunidades Remanescentes de Quilombos. O MPF instaurou um inquérito civil público e acionou a Fundação Cultural Palmares e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre a fim de que estas se manifestassem em relação ao caso. Os pretensos proprietários da área ocupada pelos “Silva”, que protagonizavam processos de reintegração de posse passaram a questionar no âmbito judicial a consistência da demanda da comunidade tornando imprescindível a realização do referido estudo.

Nesse momento é que os sentidos e símbolos étnicos começam a ser incorporados à luta da “Família Silva” e que o fato de se tratar de uma população constituída apenas por negros ganha evidência. Essa mudança ocorre simultaneamente à discussão, em nível nacional, sobre a formulação de um novo decreto para aplicação do artigo 68 tendo em vista as limitações da regulamentação anterior. A partir de então a imprensa passa a contribuir para a redefinição do perfil do conflito dando uma dimensão nacional e inédita ao caso, na medida em que dá visibilidade aos impasses da questão territorial urbana sob a ótica da posse histórica das populações negras no município de Porto Alegre. Esses dois aspectos do processo de etnicização e politização da disputa territorial vivenciada pela comunidade serão detalhados agora.

## O envolvimento do movimento negro:

A participação do movimento negro na luta da “Família Silva” pela permanência e regularização da terra tem início em novembro de 2002, quando integrantes da comunidade procuram a Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa com o objetivo de suspender a ordem de despejo da área que habitam. O fato de o grupo ser composto apenas por negros e estar sendo removido de um bairro extremamente valorizado sem ter para onde ir, embora estivesse discutindo na justiça a questão, chamou a atenção de diversas entidades do movimento negro no Estado que passam a denunciar a situação para a imprensa, o Ministério Público Federal e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Integrantes do Movimento Negro Unificado realizaram oficinas com as mulheres da “Família Silva”, um vídeo sobre o grupo e organizaram um abraço ao “Quilombo urbano da Família Silva” durante a realização do II Fórum Social Mundial em janeiro de 2003. O Iacoreq, produz um documento em que diz :

*“Algo corriqueiro quase normal nos dias de hoje: o despejo de mais uma família negra, mais um Silva. Porém os Silva não estavam sendo despejados da periferia, mas de uma área nobre da cidade, que, ironicamente, no passado não era. Há algumas décadas a população negra habitava o que era conhecido como a Colônia Africana da capital gaúcha. Esse grande bairro negro teve a origem com o povoamento dos escravos libertos em 1884 (o RS, aboliu os escravos antes da Lei Áurea). Inicialmente, abrigaram-se no então chamado Campo da Redenção e nos barrancos situados nos fundos das chácaras de famílias ricas, assim como os Mostardeiros e outras residentes na Avenida*

*Independência e Rua 24 de Outubro, abrangendo hoje o que conhecemos como bairros Mont’Serrat, Rio Branco e Bomfim. Foi nessa região que surgiu a escola de samba Embaixadores do Ritmo, o salão de baile Filosofia Negra, um campo de futebol, onde se localiza o Hospital das Clínicas, isso, apenas para exemplificar a história daquela região em termos socioculturais. A partir da década de 1940, empurrados pela especulação imobiliária e por um processo higienizador, essa população foi transferida para a periferia, local destinado àqueles que não se enquadravam numa idéia moderna de cidade. O tempo passou e esses negros ocupam outros espaços que não os seus de origem. Alguns, porém, resistiram e teimam até hoje em frear com a sua teimosia os avanços de um processo socioeconômico excludente. A exemplo das comunidades negras rurais, o caso acima mostra uma nova demanda: “os territórios negros urbanos.”<sup>21</sup>*

Fica explícita a tentativa de incorporar a questão da “Família Silva” em um processo social e histórico mais amplo de territorialidade negra na cidade e nos bairros de Porto Alegre, para tanto procura-se estabelecer uma relação de descendência entre o grupo e a antiga “Colônia Africana”. Ao traduzir a luta dos “Silva” para uma linguagem étnica, adota-se um novo idioma de ação para o conflito entre estes, anteriormente descritos como “*posseiros*” ou “*invasores*”, e os supostos proprietários da área. Dessa forma a luta pela terra passa a se orientar por novas categorias tais como a de “*remanescentes de quilombos*” e “*negros*”. O código étnico, linguagem amplamente utilizada nas ações das entidades do movimento negro, classifica e dá sentido às injustiças sofridas pela comunidade ao longo dos anos e passa também a ser incorporado pelos integrantes do grupo. Em audiência pública da Comissão de Participação Legislativa Popular sobre a territorialidade negra no Rio Grande do Sul e a luta dos remanescentes de quilombos no Estado, realizada no dia 13 de junho de 2003, Rita de Cássia da Silva Dutra, representante do Quilombo da Família Silva diz que:

*“ Só por que somos negros, pobres e trabalhadores, não temos direitos de estarmos nessa terra? Depois de anos e anos lutando, todo mundo tem direito. A única coisa que queremos é a posse da terra, nada mais. Não estamos pedindo favor a ninguém. Isso todo o ser humano quer: o direito de plantar e colher o fruto desse trabalho, coisa que antepassados da gente vêm buscando. Não só os de agora- na era de 2000-, mas os de muito tempo atrás, no tempo da escravidão.” <sup>22</sup>*

<sup>21</sup> Texto extraído da página da web: <http://www.portalafro.com.br/fsm2003/fotos64.htm>

<sup>22</sup> Extraído de caderno produzido pela Comissão de Participação Legislativa Popular sobre Audiência Pública: A territorialidade negra no Rio Grande do Sul. A luta dos remanescentes de quilombos no Estado. 13 de junho de 2003, pág.38.

A batalha dos Silva pela terra é colocada como uma luta dos antepassados de agora, ou seja, os pais e avós, e os de muito tempo atrás – os escravos – evidenciando a incorporação do idioma étnico na leitura do conflito tanto pelas entidades do movimento negro regional quanto pelo próprio grupo. Entre os integrantes da comunidade, a identidade de “*remanescente de quilombo*” passa a ser relacionada à luta que eles travam e outrora seus antepassados travaram para constituir um território próprio e obter as condições mínimas de sobrevivência de forma autônoma. O processo de assimilação da condição étnica que a “Família Silva” passa a protagonizar se desenvolve a partir da sua participação em reuniões com órgãos governamentais, com entidades do movimento negro e com outras comunidades remanescentes de quilombos. Esse novo contexto de interações sociais impele os “Silva” a resgatar seu passado e a invocar a sabedoria dos mais velhos. Na audiência em questão, um tio paterno da comunidade, Ido José da Silva, 86 anos, é trazido para atestar pela sua presença e testemunho, a continuidade de uma tradição que precisa ser comprovada para que o grupo tenha garantida a propriedade de suas terras.

É desta forma que a expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos”, descrita pelo artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, adquire um novo sentido para eles, isto é, não como uma expressão auto-referente, mas uma ferramenta jurídica capaz de assegurar-lhes a possibilidade de pleitear, perante os legisladores, administradores e dirigentes do governo brasileiro, um atendimento às condições mínimas de acesso ao direito e à cidadania plena, como prevê o dispositivo constitucional (CARVALHO ; WEIMER, 2004).

### **A regulamentação do artigo 68 - a discussão de um novo decreto:**

Em 10 de setembro de 2001, o então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, expediu o decreto nº 3.912, regulamentando as disposições relativas ao processo administrativo para a identificação dos remanescentes das comunidades de quilombos, bem como para o reconhecimento, a definição, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas:

*“ Somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que : I – eram ocupadas por quilombos em 1888; II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos em 5 de outubro de 1988.”*

Juristas, antropólogos e integrantes do movimento negro fizeram críticas a esse decreto, uma vez que ele determina que para serem reconhecidas como remanescentes das comunidades dos quilombos a existência desses grupos nesses locais deve remontar a um período anterior à abolição da escravatura e que deve haver uma coincidência entre a ocupação originária e a atual .

Em 2003, foi criado pelo presidente da República Luiz Inácio da Silva um grupo de trabalho interministerial para a discussão e formulação de um novo decreto. É nesse contexto que o caso da “Família Silva” emerge, como um exemplo paradigmático da necessidade de ampliar a noção de “quilombo” a fim de contemplar as demandas

fundiárias das comunidades negras urbanas. O decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que substituiu e revogou o decreto nº 3.912, dispõe que:

*“Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 1º Para fins desse Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.”*

Segundo Ubiratan Castro de Araújo, presidente da Fundação Cultural Palmares, o entendimento é de que :

*“(...) quilombo é toda a comunidade negra que se reconhece como continuadora e como remanescente da luta pela liberdade do povo negro. Portanto, o importante é a autodefinição, a manutenção de uma tradição de luta da comunidade.”*<sup>23</sup>

Embora a autodefinição seja colocada como critério suficiente para caracterização de comunidade remanescente de quilombo, a reivindicação dos “Silva” ocorre antes da publicação desse decreto e se destaca tendo em vista a inexistência de casos precedentes de “quilombos urbanos” no país<sup>24</sup>. Por esta razão a Fundação Cultural Palmares e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre firmaram convênio para elaboração de um laudo. Como observa Steil (2001), o dispositivo constitucional traz para a arena política outros atores que estavam fora e que não entrariam nela sem essa transformação, como é o caso dos profissionais da Antropologia e da História tendo em vista a necessidade de produção de um relatório técnico para verificar a pertinência da demanda.

A participação dos antropólogos no processo de aplicação do art. 68, através da elaboração de laudos ou relatórios de identificação que colaboraram com a instrução de processos de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, contribuiu para o debate que visa a regulamentação do preceito constitucional e o questionamento de noções como “remanescentes” e “quilombos”. No entanto, como observa Arruti (2000), os trabalhos de pesquisa junto a esses grupos alteram o seu número ao mesmo tempo que ajudam a defini-lo. Nesse sentido, essas coletividades

<sup>23</sup> Extraído de caderno produzido pela Comissão de Participação Legislativa Popular sobre Audiência Pública: A Territorialidade negra no Rio Grande do Sul. A luta dos remanescentes de quilombos no Estado. 13 de junho de 2003, pág.38.

<sup>24</sup> No curso desse processo outros quilombos urbanos são identificados nas capitais do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro. Em Porto Alegre são as comunidades do Areal - Luiz Guaranha, no bairro Cidade Baixa, e dos Alpes, nos altos do Morro da Glória. No Rio de Janeiro é a comunidade do Sacopã, no Morro da Saudade, no bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas.



são, também, o conjunto de representações que delas vão construindo na diversidade de interesses que nelas se cruzam.

## A participação da imprensa:

A transformação da luta da “Família Silva” pela terra, em uma questão étnica ocorre também por intermédio da imprensa e é favorecida pelo exotismo da situação: uma comunidade negra e pobre rodeada por mansões luxuosas reivindica seu direito à terra que ocupa como remanescente de quilombo, um quilombo urbano no RS que sempre foi visto e tido como o estado mais branco do país. As várias reportagens sobre o caso são publicadas tanto em jornais de circulação local quanto nacional e até mesmo em uma revista.

O jornal Zero Hora, de 20 de dezembro de 2002, exibe a seguinte manchete: *Herdeiros de escravos reivindicam área*. Ao longo da reportagem os integrantes da “Família Silva” são descritos como “herdeiros”, “negros” e “posseiros” que comporiam um “quilombo urbano”, formação que teria sido pouco freqüente no estado do RS. Em 6 de novembro de 2003 o mesmo jornal informa que em Porto Alegre “descendentes de escravos moram em área de cinco hectares no bairro Três Figueiras, zona leste da capital e que antropólogos pesquisarão o quilombo urbano.” Em outra reportagem de 13 de setembro de 2004, *Capital oficializa quilombo no Três Figueiras – descendentes de escravos terão a garantia da posse do terreno em área nobre da cidade*. Nas duas últimas reportagens sublinha-se a “descendência escrava” e a existência do “quilombo”.

O jornal O Estado de S. Paulo, de 29 de junho de 2003, informa que “RS pode ter seu primeiro quilombo urbano”. A reportagem refere-se aos “Silva” como “descendentes de escravos”, “negros” e “remanescentes negros” que sonham com a posse definitiva da área para tornar o reduto um marco da resistência negra.

O jornal Correio do Povo, de 14 de agosto de 2003, relata que “quilombo motiva acordo para laudo”, referindo-se ao caso da “Família Silva” e a assinatura de convênio entre a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e a Fundação Cultural Palmares para realização de laudo antropológico e histórico de reconhecimento do grupo como comunidade remanescente de quilombo. Eles são referidos como “comunidade quilombola afrodescendente”.

Uma reportagem publicada na revista Terra, nos mês de julho de 2004, intitulada *O quilombo dos pampas*, em alusão ao caso da “Família Silva”, relata que tido historicamente como um “estado branco”, o Rio Grande do Sul começa a reconhecer sua herança africana. Mais adiante o caso do grupo “mexe com a cabeça das famílias mais ricas de Porto Alegre, que acabam de ter um quilombo reconhecido no elegante bairro Três Figueiras” fazendo menção a emissão da certidão de auto-reconhecimento da comunidade da “Família Silva” como remanescente das comunidades dos quilombos pela Fundação Cultural Palmares em 30 de abril de 2004.

Em praticamente todas as reportagens são exibidas fotos do grupo ao redor do poço construído pelos avós maternos, e de seus integrantes mostrando um livro que contém

as fotos das turmas do Colégio Anchieta, das quais eles fizeram parte. Esses dois elementos - o poço e o livro de fotos - são apontados como provas da continuidade territorial dos “Silva”.

Podemos observar que a adoção de um idioma étnico por parte da comunidade e o caráter exótico que tal situação representa quando situado numa das zonas mais nobres da capital porto-alegrense torna o fato digno de notícia. Pela primeira vez uma ocupação de negros vista como “irregular” em território urbano toma outros contornos que não a simples remoção e realocação em área periférica em função da sua singularidade. A afirmação política da diferença possibilita a eles pleitear, sob novas condições, sua permanência no território possibilitando a construção de uma narrativa alternativa sobre a história dos negros nos bairros, na cidade e no RS, deslocando a narrativa dominante de um estado branco ao evidenciar seu caráter ideológico.

### Considerações finais:

A ressemantização do conflito territorial entre a “Família Silva” e os supostos proprietários da área ocorre, em parte, em virtude do contato do grupo com integrantes do movimento negro. Por outro lado, o contexto político nacional favorável a uma ampliação da noção de quilombo legitima a incorporação de um idioma étnico à luta pela terra, bem como possibilita a interlocução com outros agentes e instâncias governamentais que tornam uma questão local um fato político nacional. A cobertura da imprensa potencializa a demanda em termos étnicos ao mesmo tempo em que instaura um espaço discursivo de contestação que poderá ser explorado por outras comunidades negras urbanas no país, como forma de garantir o acesso a direitos sociais historicamente negados.

É preciso que estejamos atentos a essas questões para que possamos compreender que a emergência de “quilombos urbanos” são efetivamente processos de “etnogênese” (BANTON, 1977) onde as identidades se constituem em um movimento dinâmico de apropriação da condição étnica e de interpretação dos eventos políticos sob um contexto de disputa territorial. Os papéis do movimento negro e de outros mediadores, como os pesquisadores e a imprensa, por exemplo, são fundamentais na medida em que respaldam e até mesmo influenciam na organização política desses grupos em termos étnicos com vistas a garantir seus direitos sobre as áreas que ocupam. Como observado em relação às comunidades negras rurais, a propagação das informações sobre o tema dos “quilombos” junto aos grupos urbanos demonstram a importância, a positividade e a utilidade da demanda para essas coletividades que até então a desconheciam, não acreditavam nela ou temiam as suas consequências (ARRUTI, 2000).

Outrossim, a luta dos “Silva” passa a ser interpretada pelo próprio grupo sob a perspectiva de uma identidade quilombola que se constitui a partir do recente surgimento da categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Essa denominação passa a significar um tipo particular de referência que permite recuperar uma identidade positiva do negro como cidadão de direitos, não apenas de deveres. Para exemplificar fazemos uso da declaração de Lorivaldino da Silva, integrante da comunidade ora estudada, citada na revista Terra de julho de 2004: “*Antes de saber dos quilombos, eu tinha*



*vergonha de sentar ao lado de uma branca no ônibus. Para comer num bar, só entrava quando não tinha ninguém . Agora isso mudou.”*<sup>25</sup>

Para as populações que assumem a identidade de “remanescente de quilombo” surge a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local, perante órgãos estaduais e federais, no imaginário nacional e no seu próprio imaginário<sup>26</sup>. Como observa Arruti (1997), a adoção de uma identidade nesses termos embora possa fazer referência a uma realidade factível promove por si só a produção desta com a alteração dos significados atribuídos a festas e rituais, com a reelaboração da memória e com a mudança de status de seus guardadores que passam a ser extremamente valorizados no e pelo grupo, bem como dos demais indivíduos da comunidade.

Por fim poderíamos nos perguntar por que os habitantes da Vila do Resvalo não fazem uso da mesma estratégia de resistência atualmente empregada pela “Família Silva”, tendo em vista que o critério de auto-identificação se coloca como suficiente para a caracterização das comunidades remanescentes de quilombos. Se atentarmos para as implicações simbólicas de tal atitude, veremos que no contexto brasileiro das relações interétnicas classificar-se como negro, ou ainda, como comunidade remanescente de quilombo, representa assumir uma vinculação com uma população historicamente explorada, oprimida e discriminada. O direito à propriedade da terra reconhecido no artigo 68 relaciona-se a uma herança, baseada no parentesco, a uma história baseada na reciprocidade e na memória coletiva e a um fenótipo como princípio gerador de identificação, onde o casamento preferencial atua como valor operativo no interior do grupo. Esse mecanismo legal só se coloca como uma opção para aqueles grupos que já possuem familiaridade com o idioma étnico, que trazem em suas trajetórias este critério como fator de constrangimento e de identificação. Esse não é o caso dos moradores do “Resvalo”. Para eles é o antagonismo entre as classes sociais, como o uso recorrente que fazem da categoria “burgueses” ao se referirem àqueles que querem expulsá-los do local evidencia, que conforma suas experiências em sociedade.

---

<sup>25</sup> Revista Terra. Editora Peixes, julho de 2004- ano 12- n.º 147, páginas 14/15.

<sup>26</sup> A noção de imaginário se refere a um conjunto de representações coletivas, vide Oliveira (1976).

## Referências

- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “Remanescentes “: *Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. In Mana. Estudos de Antropologia Social. PPGAS –UFRJ. 3/2. Rio de Janeiro : PPGAS , 1997.
- \_\_\_\_\_. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: *notas comparativas sobre hibridação , segmentação e mobilização política de índios e negros*. In: Horizontes Antropológicos. UFRGS.IFCH.PPGAS . Ano 6, n.º 14. Porto Alegre: PPGAS, 2000.
- BANTON, Michael. A idéia de raça. São Paulo: Edições 70 / Martins Fontes, 1977.
- BHABHA, Homi K. O local da Cultura. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Família Silva: *Resistência Negra no bairro Três Figueiras*. Laudo antropológico e histórico de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo Família Silva para cumprimento ao Artigo 68/ADCT. Porto Alegre: FCP/PMPOA, setembro de 2004.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos.”* In: Horizontes Antropológicos UFRGS.IFCH.PPGAS . Ano 7, n.º 15. Porto Alegre: PPGAS, 2001.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- OLIVEN, Ruben George. Nação e Região na identidade brasileira. In: *Região e Nação na América Latina*. George de Cerqueira Leite Zarur (Org.). Brasília: Ed. UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- STEIL, Carlos Alberto. Política, etnia e ritual – *o Rio das Rãs como remanescente de quilombos*. In: O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000.
- TSING, Anna Lowenhaupt. “Politics on the periphery. In: Vicent, Joan. The anthropology of politics. A reader in ethnography, theory and critique. Malden/Oxford, Blackwell, 2002.
- VERDERY, Katherine. Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado. Ethnic Groups and Boundaries: passado e futuro. In: Antropologia da etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries. Org.: Hans Vermeulen ; Cora Govers. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

**Fontes primárias:**

Caderno da Comissão de Participação Legislativa Popular. Audiência Pública: *A territorialidade negra no Rio Grande do Sul. A luta dos remanescentes de quilombos no Estado*. 13 de junho de 2003.

Jornal Correio do Povo, 14/08/2003, página 20.

Jornal O Estado de S. Paulo, 29/06/2003, página A17.

Jornal Zero Hora, 20/12/2002, página 62 ; 06/11/2003, página 50 e 13/09/2004, página 25.

Página da Internet: [www.portalafro.com.br/fsm2003/fotos64.htm](http://www.portalafro.com.br/fsm2003/fotos64.htm)

Revista Terra. Editora Peixes, julho de 2004- ano 12- n.º 147.



## **De Gente da barragem a Quilombo da Anastácia: Uma etnografia dos processos étnicos e políticos no sul do país.**

Vera Rodrigues<sup>27</sup>

### **INTRODUÇÃO**

Este artigo emerge no contexto dos debates políticos e científicos, relativos ao tema das comunidades quilombolas no Brasil. A partir desse contexto, descortina-se no país a inserção de novos atores sociais envolvidos na temática, tais como o Movimento Social Negro, instituições do Poder Público, entidades não-governamentais e o campo acadêmico, especialmente os núcleos de ensino e pesquisa na antropologia social.

Nesses debates travam-se os desencontros e convergências dos vários sentidos do termo “quilombo”, operado por esses distintos agentes que participam do processo de reconhecimento e auto-reconhecimento do pleito quilombola como um processo étnico e político. Nesse sentido, operam desde uma visão estática da categoria *quilombo*, como territórios e indivíduos geograficamente isolados, em que a apropriação da terra deu-se, unicamente, pelo *aquilombamento* de escravos fugidos do cativo; até uma visão aberta que reconhece e propõe uma relação dialética entre passado e futuro, memória e re-significações, como vetores que permitem focar conceitos abertos como *invenção cultural* e *plasticidade étnica*, deslocando assim conceitos fechados de *quilombo* ou *identidade étnica*<sup>28</sup>.

Uma visão aberta pressupõe a análise da singularidade de distintos “quilombos” como forma de ampliar tal conceito e dar a conhecer processos históricos e caminhos diferenciados da formulação de pleitos coletivos. Por conta disso, enfoca-se o cenário do Rio Grande do Sul, estado agrário em que a presença da população negra ainda se reveste de uma invisibilidade social e simbólica<sup>29</sup>, por meio da possibilidade da reescrita da história do negro nesse estado e a história desse estado a partir do negro<sup>30</sup> como contraponto a essa invisibilidade.

---

<sup>27</sup> Mestre em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRS).

<sup>28</sup> Ver Arruti (1997 p.24).

<sup>29</sup> Ver Oliven (1996 p.17)

<sup>30</sup>Ver Barcellos (2005 p.87)

Sendo assim, esse artigo, resultante de uma reflexão maior<sup>31</sup>, reflete uma etnografia dos processos étnicos e políticos no sul do país<sup>32</sup>, além de ser um ponto de vista dos debates acadêmicos e políticos, orientado pela ressemantização de olhares, escutas e vivências entre a pesquisadora e os sujeitos que a acolheram. Esse acolhimento iniciava-se em 2001 quando, como aluna de graduação em ciências sociais, iniciava uma pesquisa centrada nas categorias de etnicidade, território e trabalho. Essa pesquisa tinha como objetivo perceber questões relativas à autonomia cultural e mobilidade social em um grupo familiar negro residente na área rural do município de Viamão/RS<sup>33</sup>.

Esse grupo, auto-reconhecido como *Gente da barragem*, trazia nessa denominação o fato marcante da construção de uma barragem que deixara parte de suas terras submersas, mas, além disso, havia histórias de trabalho nas granjas de arroz da região, de formação de alianças e fronteiras simbólicas nos bailes de “preto” e de “gringo”, de uma relação intrínseca com aquele território e a figura da ancestral-fundadora Anastácia.

Naquele momento era esse o cenário e os atores vislumbrados. Porém, em 2004, como aluna de mestrado em antropologia social, percebo que a *Gente da barragem* nomeia e constitui uma ampla rede de parentesco e laços sociais, vinculados a outros sujeitos e territórios. E, ainda mais, que essa rede se constitui em vínculos construídos geracionalmente e (re) atualizados nos primeiros passos do pleito político em prol do reconhecimento como *Quilombo da Anastácia*.

Esse quadro no qual encontro correspondência teórica com os debates sobre o processo de etnogênese<sup>34</sup>, em que se enfatizam sujeitos construindo a sua história, bem como emergências de identidades étnicas delinea 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 processo orienta-se por uma perspectiva relacional em que é relevante pensar como as pessoas estão organizando sua vida, atribuindo sentido às idéias de quilombo e quilombola, bem como estão se relacionando com os demais atores envolvidos nessa dinâmica processual, no caso o Movimento Social Negro e os agentes de instituições governamentais e não-governamentais.

Para descortinar essas relações, esse artigo estrutura-se em dois momentos. No primeiro está a *Gente da barragem*, a partir do contexto familiar, territorial e de parentesco, enfocando a figura da Anastácia, ancestral-fundadora do grupo. No segundo momento, a análise recai no processo de etnogênese que os reconfigura como *Quilombo da Anastácia*, enfatizam-se às noções de quilombo e identidade étnica, acionadas pelos sujeitos como reflexo da constante redefinição das relações sociais e dos próprios sujeitos como fios condutores da construção da identidade e de um princípio de autonomia desses grupos sociais<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Ver SILVA, Vera R. Rodrigues da. 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 de mestrado, apresentada ao PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006, 161 p.

<sup>32</sup> Nesses processos étnicos e políticos, destacam-se os casos das comunidades de São Miguel, Rincão dos Martinianos, Morro Alto e Casca, no interior do RS, além da Família Silva em Porto Alegre.

<sup>33</sup> No município de Viamão, universo desse enfoque, os dados oficiais referem a 44% da população negra, sendo que há indicativos de, pelo menos, três comunidades a serem mapeadas e pesquisadas.

<sup>34</sup> Ver Banton (1977) e Arruti (2003).

<sup>35</sup> Ver Linhares (2003).

## Gente da barragem: Família, território e parentesco

*Índio, nego e pobre, é cisco!*

Chico, filho de Anastácia, falecido em 2003.

O território da *Gente da barragem* localiza-se fora do perímetro urbano da cidade de Viamão/RS, sendo pontos de referência a proximidade com o rio Gravataí e com as localidades conhecidas como Passo dos Negros e Banhado dos Pacheco. O município possui uma população<sup>36</sup> de 250.000 habitantes, sendo 44% considerados negros. A localidade de Passo dos Negros, teria sido habitada por outro(s) grupo familiar negro, conforme relatos sobre as redes de sociabilidade. Já o Banhado<sup>37</sup> faz parte de um conjunto maior de área da bacia hidrográfica do rio Gravataí, sendo que este leva o nome de uma das famílias de tradicionais plantadores de arroz da região, para a qual a *Gente da barragem* já se empregou como trabalhadores rurais dedicados ao plantio e colheita 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 1930<sup>38</sup>, aparece próximo ao rio, um local denominado como Rincão do Cativo, talvez um indício, que ainda precisa ser investigado, do local que abrigaria negros fugidos, conforme aparece em relatos dos moradores. Outro dado refere-se a uma lagoa e uma estrada que levam o nome da Anastácia, ancestral dos moradores, e que aparece em mapa do município.

No território da Barragem existem 13 casas entre aquelas que são dos *troncos velhos*, *parentes* e moradores *de fora*. Os *troncos velhos* são a primeira geração dos descendentes da ancestral fundadora do grupo, Anastácia. São mulheres com idade acima de 60 anos e moradoras do local. Já os *parentes* são a segunda geração, filhos (as) e netos (as) dos *troncos velhos* que deixaram o local em busca de trabalho e melhores condições de vida, e que hoje residem, em sua maioria, no município vizinho de Gravataí. Por fim, os “de fora” são grupos de pescadores e caçadores que acessam continuamente o local para suas atividades, sendo que alguns ergueram moradias no local, motivados por laços de amizade e reciprocidade com os *troncos velhos*, constituídos por meio da prestação de auxílios diversos, tais como transporte, compra de alimentos e remédios.

O espaço geográfico da área ocupa, aproximadamente, vinte 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

<sup>36</sup> Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), censo 2000.

<sup>37</sup> 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, 1998.

<sup>38</sup> O crédito desta descoberta é devido a Vinícius Oliveira, mestre em história pela Unisinos.



sentimento de sempre terem sido uma “ferida naquela terra”, e que “índio, nego e pobre é cisco”.

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 madrugada”, bem como com a pressão exercida para o abandono de suas terras como foi o caso de um casal de moradores<sup>39</sup>. 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 estão tecendo nas relações entre “nós” e “eles”. Essa é uma experiência de buscar nas singularidades e subjetividades das relações entre os indivíduos, algo sobre a sociedade, pelos modelos extraídos da experiência social e da noção de família como uma instância reveladora.

Em *Gente da barragem*, evidenciam-se laços sociais formadores de alianças com outras famílias da região e de municípios vizinhos. São esses laços que, aparentemente, recriam lealdades e extrapolam limites conceituais de família e território. Esses laços inserem-se nos diferentes caminhos pelos dos quais é possível apontar os elementos que contribuem para a análise da realidade social. 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 a *Gente da barragem* está negociando a sua realidade, perpassa as falas nativas referentes à ancestral Anastácia, pois ela constitui um referencial constantemente manejado no cotidiano dos moradores. Ou seja, esses “sujeitos que estão construindo a sua própria história”, elegem essa ancestral como um dado que confere distintividade. Este é o ponto de partida para pensar essa identidade coletiva.

Portanto, o foco inicial é Anastácia (1896-1983) – aquela que é tida como ancestral-fundadora dessa comunidade viamonense/RS. Procurando trazer com base nas narrativas sobre ela, não uma retrospectiva de um passado mítico e distante, mas expressar pela sua trajetória de vida os marcos relacionais significativos para a *Gente da barragem*.

As falas sobre Anastácia estão repletas de olhares distintos que perpassam gerações, assim ela é por vezes a “vó”, o “esteio da casa”, nas palavras de alguns dos netos e bisnetos. Nas palavras dos troncos velhos, filhas (os) da Anastácia, ela é lembrada como “a falecida mãe”, uma mulher “forte”, uma guerreira”, “possante” e “brava”.

<sup>39</sup> Segundo relatado, a expulsão do casal se deu via ação judicial trabalhista, movida pelos patrões em função de desacordos quanto a indenizações trabalhistas devidas e vinculadas à permanência na terra.



Ilustração 1 Anastácia e netos nos anos 1950

*Pra mim, quando ela morreu foi uma parte 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).*

*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. (Eli, 75 anos, filha de Anastácia em Costa 2003 p. 95).*

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, pela 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 terras*. A casa onde Anastácia residiu e onde seus oito filhos nasceram ainda existe, mas parte das terras que ela herdou, foi parcialmente dispersa em atos de venda, apropriação por terceiros e também ficaram submersas pela construção de uma barragem que por muito tempo deu nome ao local e às pessoas que ali estavam.

Outra ênfase nas falas sobre Anastácia, está na idéia de “luta” e “sacrifício”, que teriam marcado a sua vida, especialmente quando ainda jovem fica órfã e passa a viver 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. (Cida, 69 anos, nora).***

Pouco se sabe do período de convivência dela com o irmão, mas o fio da meada é retomado quando em 1928<sup>40</sup>, aos 32 anos, casa-se, na igreja matriz de Viamão, com Olímpio. 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. Olímpio virá a falecer, na década de 1950, 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 p.56) aponta como a admiração e fama dessa mulher que faz com que seus familiares a tratem por “santa” ou digam o quanto “todo mundo gostava dela”.

Para perceber o 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. Por conta disso, tem-se nas falas sobre a arte de cuidar e curar pelo manejo de chás e ervas e do ofício de *partejar* um conjunto de significados que reforçam a centralidade de Anastácia na transmissão desses saberes.

*Ela me fazia tomá 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 chegá lá, naquilo que eu quero fazê. (Clarice, 51anos, neta)*

*Meu, deixa eu vê! Treis. Treis parto meu ela fez e sete da filha, duma 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 passô 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*

<sup>40</sup> Conforme registro da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

*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.*

**(Cida, 69 anos, nora).**

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, mas durante o casamento, essa herança passa também às mãos do marido, o qual segundo relatos, irá praticar vendas irregulares de terra e gado.

*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!*

**(Ilza, 50 anos, neta)**

Anastácia vai continuar reagindo à perda gradativa de sua herança, mesmo após a morte do marido, 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, em especial os mais jovens que vão 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 1980, essa situação se torna mais aguda com a morte de Anastácia, momento que sua nora, 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. Tomô chás, passou a madrugada e amanheceu na mesma. Na hora do almoço me chamaram a pedido dela para acompanhá no hospital, mas estava preparando a comida do pessoal da fazenda e não podia*

*saí. Fiquei de ir depois, porém mais tarde quando Chico voltô dizendo que ela saiu carregada em um carro, sem consegui andá, falei “tua mãe não vorta”, e foi assim em 1983, ela morreu.*

## Falando dos troncos velhos e parentes

O uso da expressão “tronco velho”<sup>41</sup> aparece na fala dos adultos e jovens em relação aos mais velhos, em especial quando se remetem às filhas da Anastácia. 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 Anastácia”, assinala o pertencimento territorial e a descendência da Anastácia, como constituintes dessa visão.

*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.”(Clarice, 51 anos, neta)*

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 a ela fazer uma ligação direta com 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, 45 anos, neta)*

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

<sup>41</sup> Ver Oliveira F<sup>o</sup> (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”.

de enxergar o 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 morreu tudo! As pessoa não fazem mais nada, não tem mais coragem... Não vê a Zadir? Deixou de plantá 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 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 caminhá uma hora e meia, duas horas pra estudá 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).*

Assim como Berenice, outros familiares têm se proposto a fazer a “viagem da volta”<sup>42</sup>, em um movimento que se percebe amparado na descendência dos troncos 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, que vão aparecendo nas falas como em uma troca de olhares, alguns fragmentos que revelam dizendo como cada um se vê e está sendo visto nesse processo de etnogênese.

## Etnogênese: O quilombo da Anastácia

Em 2004, alguns parentes iniciam um processo de mobilização com o propósito de reivindicar a “terra dos antepassados” ou as “terras perdidas” como ficou marcado nas

<sup>42</sup> João Pacheco de Oliveira (1998) oferece-nos 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 território familiar. No Quilombo da Anastácia, esses umbigos não são enterrados, mas permanecem sob a guarda dos troncos velhos.



falas nativas. Dentre estes parentes, destaca-se a figura de Antônio, um ex-trabalhador rural daquela região, casado em duas ocasiões diferentes com netas de Anastácia, tornando-se assim, como ele diz “Pai dos bisnetos da Anastácia”. No decorrer da trajetória do pleito de reivindicação territorial, Antônio vai assumindo um papel de liderança, tanto que atualmente integra uma associação estadual quilombola, em processo de formação.

A configuração que a liderança exercida por Antônio e a reivindicação pelas terras, passa a incorporar a questão quilombola, a partir de alguns elementos. O primeiro deles, seriam os laços de parentesco com o quilombo Manuel Barbosa de Gravataí, o qual já vinha em um processo anterior de reconhecimento como comunidade quilombola. Os laços de parentesco se deram via uniões conjugais entre descendentes de Anastácia e também, alguns familiares de Antônio. Esses laços propiciaram o intercâmbio de experiências e expectativas geradas no processo, especialmente quanto às dificuldades e também os êxitos obtidos ao longo de sua demanda.

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. Também, não se ignora que durante o desenvolvimento das pesquisas antropológicas<sup>43</sup>, os 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.

Indagavam-nos 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. Assim em junho de 2004, ocorreu o primeiro encontro realizado nas terras da “Vó Anastácia”, reunindo troncos velhos e parentes. Iniciavam-se os primeiros passos no reconhecimento como o Quilombo da Anastácia. Ainda que nem todos estivessem seguros do quê e como fazer, houve naquele encontro um marco simbólico do rumo que o grupo seguiria.

Isso ocorreu quando Reny, o mais velho dos *troncos* dentre os filhos de Anastácia, repassou aos parentes, especialmente a Antônio, documentos relativos à posse da terras, os quais mantinha sob sua guarda desde a morte da mãe. No dia seguinte a esse encontro, Reny viria a falecer. Segundo comentários ele “descansou”, após se ver desincumbido da tarefa que tomou para si, como guardião do inventário e outros documentos que visavam lhes assegurar algum direito sobre as terras que ocupavam. Dessa 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 serem “de direito” os fazia reivindicar.

<sup>43</sup> 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).



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, eram motivos suficientes 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 àquele território e a convivência com seus pais, a partir de condições efetivas de sustento e melhores condições de vida. Ainda que o gesto de 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 Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), o Ministério Público Federal (MPF), além da assistência jurídica voluntária de uma advogada, oriunda do trabalho com movimentos sociais, dentre eles o Movimento dos Trabalhadores sem-Terra (MST).

A presença desses atores causou 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 à sua moradia.

A 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 e responsáveis pelo andamento do inventário, e a má experiência com as deliberações judiciais como aquela que ordenou a expulsão de um casal de moradores.

Diante disso, um movimento paradoxal acontecia. Por um lado havia um grande esforço em promover a confiança e a unidade intragrupo, por outro, incidia certa desconfiança baseada nas experiências anteriores. Percebia-se, também a necessidade de lidar com a complexa normatização legal e administrativa<sup>44</sup>, proveniente dessas e outras instâncias.

Todas essas informações e a presença de agentes dispostos a colaborar e participar da assessoria ao pleito abriram novas possibilidades de instrumentalização para as suas demandas no tocante a proteção dos seus direitos. Cientes disso buscaram outras 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

<sup>44</sup> Ver "Direito à Moradia e Territórios Étnicos – Proteção Legal e Violação de Direitos das Comunidades de Quilombos no Brasil", publicação do Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos (Cohre), 2005.

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. Como referimos anteriormente, no território familiar, existe a presença de visitantes ocasionais, que mantêm construções de moradia no local, embora não mantenham relações de parentesco com os 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 à 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 dessa fala que as relações estavam tensionadas, sem haver discernimento sobre quais relações seriam conflitivas ou não. Interligada à 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



Ilustração 3: Casa da Anastácia

uso de fogão e parcial desabamento do teto – os velhos entendem que se não fossem 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.

A primeira alternativa surgida foi encaminhar um pedido de tombamento da casa ao Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan). 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 explicações<sup>45</sup>. Além disso, questionava-se sobre quem seria o dono da casa, a família ou o governo?

<sup>45</sup> 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.

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, por meio 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 julho a outubro de 2004, produziram outros desdobramentos. A partir de novembro daquele ano, entrou em cena o Movimento Social Negro, aumentando a intrincada rede de atores, interesses e situações em jogo. No cenário que envolvia comunidades quilombolas, movimento social negro, organizações político-partidárias e instâncias governamentais<sup>46</sup>, o Quilombo da Anastácia faz sua estréia na arena sóciopolítica, no ato de entrega a representante da Fundação Cultural Palmares do seu pedido de reconhecimento.

Nessa ocasião, também já estava em debate a formação da associação estadual das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, como uma questão crucial não só para as comunidades, como 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, discursos e reuniões eram algo novo e inusitado, mas que operavam como mecanismos de aprendizado na trajetória que se iniciava para eles. Na continuidade desse aprendizado, os membros do Quilombo Anastácia, passaram a discutir não só a formalização da sua associação comunitária, como também a formação da associação estadual.

Nesse meio tempo, intensifica-se a relação com o movimento negro e os encaminhamentos protocolares do reconhecimento como quilombolas. No início de 2005, entre idas do Incra ao local para reconhecimento e identificação de divisas territoriais, agregou-se, também a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater/Viamão), a qual foi acionada para avaliar a viabilidade ou não de projetos de geração de renda vinculados à criação de animais para abate e comercialização e à agricultura. Além disso, questões como saneamento básico e utilização do meioambiente para fins turísticos surgiram como propostas que viriam viabilizar o retorno daqueles que desejavam trabalhar e viver no Quilombo da Anastácia.

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

<sup>46</sup> O seminário foi organizado pela Associação Comunitária Rosa Osório Marques da comunidade de Morro Alto com o apoio do Movimento Negro Unificado (MNU) e Fundação Cultural Palmares (FCP).

de acesso, falta de luz elétrica, etc. Essas dificuldades e limites trouxeram algum desânimo e descrença quanto à 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.

Essa lógica não impediu que prevalecesse 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 vídeo<sup>47</sup> do último encontro, em que o falecido Reny expunha suas contrariedades quanto às posições dos parentes, mas delega a estes a responsabilidade em continuar a luta pela conclusão do inventário. Na luta pelo inventário, agregam-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 destes últimos, no entanto esta se cruza com o exercício da liderança que evoca os direitos das gerações futuras.

*Eu tô 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 sabê! **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!*  
**(Antonio, 50 anos, líder quilombola).**

Alguns dias depois, em Gravataí é assinada a ata de formação e o estatuto da Associação Quilombo da Anastácia, sendo que Antônio é eleito presidente. 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 da articulação da 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

<sup>47</sup> Vídeo realizado por Luciano Costa PPGAS/UFRGS.

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 Silva<sup>48</sup>, 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, atuando na 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 infraestrutura junto ao poder público local.

Nessa construção de alianças, entre movimento/comunidades e comunidades/comunidades, é que será gestada a Associação Estadual Quilombola do RS, na qual Antônio<sup>49</sup> será vice-presidente. Esse fato ilustra à 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, que refletem esse amplo espectro de negociação, avanços e recuos que marcam a trajetória dos debates e pleito dos quilombolas.

<sup>48</sup> Em junho de 2005, o quilombo urbano Família Silva, situado em bairro nobre da capital porto-alegrense, 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.

<sup>49</sup> Antonio, a quem anteriormente foi confiado parte dos documentos guardados por Reny, agora assume uma responsabilidade ainda maior juntamente com a presidente da associação estadual, Jurassiara, oriunda do quilombo Manuel Barbosa.



Nessa trajetória, a ressemantização política e simbólica de quilombo torna-se uma realidade palpável e lógica da organização familiar das comunidades, fazendo sentido na delimitação das fronteiras que são estabelecidas mediante a autoconstituição como coletividade. Nesse processo temos no debate sobre a territorialização, conforme já nos aponta Costa (2003 p.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 p.40) o território “inscreve limites, indica a presença de fronteira concreta, simbólica ou ambas”<sup>50</sup>.

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 Anastácia. 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).

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 autoconstituição 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 projeto 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. 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, como memória viva é perpetuada seja no banhado que leva o nome de Anastácia ou recentemente na nomeação de uma estrada de acesso ao local com o nome de um de seus filhos.

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 um processo demarcatório de novas fronteiras sociais e simbólicas. Nesse sentido, a figura da Anastácia 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.

---

<sup>50</sup> Grifos meus.

A linguagem que comunica (CARNEIRO DA 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.

Um dado evidenciado no campo, foi a idéia de confeccionar 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 Anastácia<sup>51</sup>. A escolha desses sinais “diacríticos contrastantes”, denota o que Barth (2003 p. 25) ressalta como a “construção ativa de uma fronteira”. Além disso, evoca sinais que comportam um apelo emotivo que o culto a Anastácia produz na coesão social e na ressemantização de símbolos que têm cruzado as trajetórias dos diferentes protagonistas, moradores, parentes e militantes.

Essa rede de relações comunitárias e extracomunitárias são tecidas e atualizadas por 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 Anastácia (ancestral, escrava-santa) tem evidenciado outras direções possíveis a esses sentimentos relativos à identidade étnica. Portanto, é essa singularidade que podemos demonstrar, essa fluidez entre o “nós” e os “outros” que não se reduz aos aspectos instrumentais do pleito, mas que retrata a atuação e a pluralidade de vozes, olhares e ações que redimensionaram a identidade étnica. A esse complexo e contínuo processo de reconfiguração da identidade étnica chamamos de etnogênese.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa atuação plural que envolve comunidades quilombolas, entidades governamentais e movimento social negro, tomamos emprestados de Barth (2003 p.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 sociopolítico contemporâneo.

O nível micro compreende os “processos que produzem a experiência e formação de identidades”, debruçando-se este sobre as pessoas e interações interpessoais. No Quilombo da Anastácia está expresso nas representações nativas sobre a figura da

<sup>51</sup> Outro caso curioso e mais recente é o culto da Escrava Anastácia, surgido no Rio na década de 1970 e hoje espalhado por todo o país. Resumindo: na igreja do Rosário, no centro histórico carioca, foi organizada uma exposição em uma sala anexa intitulada Museu da Escravidão. Lá, entre outros objetos, foram exibidos uma gravura de Rugendas retratando um escravo com uma mordaca 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.



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, não-governamentais 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 “recuperará as terras perdidas, as terras dos negos” ou ainda de “lutar pro governo reconhecê o direito dos negos”.

Na busca pelas terras perdidas, chega-se ao terceiro e último nível proposto por Barth (2003 p. 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.

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*.

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.

## REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes ; ALMEIDA, Luciana Schleder. Modernidade e anti-modernidade na memória coletiva construída nos territórios negros: *São Miguel dos Pretos na Restinga Seca – RS*. Porto Alegre: Humanas, v. 25, nº 1/2, p.33-66, 2002/2003.
- ARRUDA, Rinaldo. Territórios indígenas no Brasil: *aspectos jurídicos e socioculturais*. Varsóvia: Estudios Latino-Americanos, p. 39-55, 2001.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. A emergência dos “remanescentes”: *Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas – Estudos de Antropologia Social*, PPGAS UFRJ, 1997.
- . O quilombo conceitual – para uma sociologia do “Artigo 68”, 2003 Disponível em [www.koinonia.org.br](http://www.koinonia.org.br) acessado em 11/05/2005.
- BANTON, Michael. Etnogênese. *A Idéia de Raça*. São Paulo: Edições 70, Martins Fontes, p.153-173, 1977.
- BARCELLOS, Daisy Macedo de et al. Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- . 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: NUER/ABA, p. 81-88, 2005.
- BARTH, Fredrik. 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. Lisboa: Fim de século, p. 19-44, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Antropologia do Brasil – Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- 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: 2003.
- D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, SP. Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990. São Paulo: Vértice, 1968.
- LEITE, Ilka Boaventura. Introdução. *Negros no sul do Brasil – Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. *Comunidade negra rural: Um velho tema, uma nova discussão*. Disponível em: [www.nead.org.br](http://www.nead.org.br) . Acesso em: 29/7/2003.
- MELLO, Lorote 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: 1998.

OLIVEIRA F<sup>o</sup>, 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, p. 13-32, 1996.

SILVA, Vera R. Rodrigues da. “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 de mestrado, apresentada ao PPGAS/UFRGS, Porto Alegre: 2006.

TURNER, Victor W. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1974.

## **Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS**

Olavo Ramalho Marques<sup>52</sup>

### **Introdução**

Este artigo descreve e analisa aspectos da situação social da comunidade da avenida Luís Guaranha, bairro Menino Deus, região central de Porto Alegre/RS<sup>53</sup>. Uma população de maioria pobre e afro-descendente que, resgatando sua trajetória histórica e seus mitos de origem, há alguns anos se auto-reconheceu como Comunidade Remanescente de Quilombos junto à Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura<sup>54</sup>. Esses moradores alegam que a região que habitam, anteriormente denominada Areal da Baronesa, abrigava grande número de descendentes de escravos, tendo sido paulatinamente descaracterizada durante o século XX. Assim, reivindicam-se como reminiscência viva deste antigo território negro, onde eram abundantes os cortiços e “avenidas”<sup>55</sup>, de que restam poucos exemplos atualmente. Ao declararem o auto-reconhecimento e receberem da Fundação Palmares a Certidão de Registro em 2003, assumiram para a antiga Associação dos Moradores o nome de Quilombo do Areal.

Avenida Luís Guaranha e Quilombo do Areal, então, são denominações que, espacialmente, se referem ao mesmo local. Há uma larga diferença entre elas, entretanto, no que se refere ao tratamento simbólico que se confere ao lugar<sup>56</sup>. É justamente nesse hiato que está presente o fator que vem atraindo a atenção de órgãos governamentais (tanto federais quanto estaduais e municipais), agentes da comunicação (jornalistas,

<sup>52</sup> Agradeço primeiramente ao CNPq pela concessão de bolsa de pesquisa durante o último ano do curso de mestrado. Agradeço também ao Museu Joaquim José Felizardo (MJJF), que em 2004 realizou o projeto Quilombo do Areal: Memória e Patrimônios, por meio do qual entrei em contato com os moradores da avenida Luís Guaranha e pude desenvolver essa etnografia.

<sup>53</sup> Essa discussão resulta de minha dissertação de mestrado, produzida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por meio do trabalho etnográfico desenvolvido na Luís Guaranha, em 2004 e 2005.

<sup>54</sup> A Fundação Cultural Palmares é o órgão responsável pela concessão das Certidões de Registro no Cadastro Geral dos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, cabendo ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária as etapas de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação da propriedade dos remanescentes (Decreto nº 4.887 da Legislação Nacional).

<sup>55</sup> Uma antiga forma de habitação popular, que caracterizava essa região, sobre a qual tecerei maiores considerações no decorrer do artigo.

<sup>56</sup> Essa breve consideração já responde em alguma medida a ambigüidade propositalmente contida no título deste artigo.

estudantes de comunicação), estudiosos (como eu), militantes (ONG's, Movimento Negro), simpatizantes, e assim por diante. Foi nessa conjuntura política, em torno da mobilização da identidade quilombola, que conheci esta população, pela realização do projeto Quilombo do Areal: Memória e patrimônios pela Coordenação da Memória Cultural e pelo Projeto Descentralização da Cultura, da Secretaria Municipal da Cultura<sup>57</sup>. Fui contratado para compor a equipe do projeto na função de antropólogo, por ter experiência no campo da antropologia urbana, bem como no uso de recursos visuais e audiovisuais de pesquisa etnográfica<sup>58</sup>, já que o projeto visava, entre outros resultados, a construção de exposições fotográficas sobre a comunidade. Fazendo parte do projeto, iniciei minha negociação em campo; a partir de seu término, pude dar continuidade à etnografia. Assim, minha relação com o grupo esteve sempre intermediada pela construção de imagens (tanto fotográficas quanto em vídeo) sobre o seu cotidiano, seu espaço de vida, seus personagens etc.

Logo em minha primeira visita ao local, interessei-me por suas características em relação à região onde está situado: as pessoas na rua, as formas de sociabilidade, os modos de ocupar o espaço público, as camadas de tempo sobrepostas nas próprias construções, na estética das habitações, e assim por diante. Cidade, tempo, espaço, memória, imagem; identidades, sociabilidades, territorialidades. Tais foram algumas noções e conceitos que saltaram aos meus olhos - já emoldurados por um olhar antropológico, fundamentalmente conceitual e interpretativo, conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2000 p. 19) – e me desafiaram a estabelecer os moradores da Luís Guaranha como universo de pesquisa etnográfica.

Tomando-se a cidade como objeto temporal<sup>59</sup> (ECKERT ; ROCHA, 1999) moldado pela plasticidade dos grupos urbanos, seus deslocamentos, suas modalidades simbólicas de negociação da realidade, suas tradições, *ethos* e estilos de vida, tornam-se ainda mais salientes os caracteres distintivos desse grupo urbano como rede de vizinhança. Do mesmo modo, percebe-se a importância das reflexões sobre o tempo em meio a este grupo – suas origens, as lembranças e histórias dos antigos moradores, as transformações no espaço da avenida e da cidade como um todo - que emergem da situação atual de construção e reconstrução de identidades e relações de pertencimento recorrendo-se ao passado do lugar. Assim, a dimensão da memória coletiva revela-se fundamental para este estudo, no que tange às imagens e representações que se compõem na caracterização desse espaço, mobilizadas nos depoimentos e narrativas de seus moradores - tendo em vista que as formas de interpretar e mobilizar as memórias do grupo emergem de uma situação atual (BACHELARD, 1988).

<sup>57</sup> Sob responsabilidade do Museu Joaquim José Felizardo.

<sup>58</sup> Saliento aqui a importância da participação no projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (Biev)/PPGAS/UFRGS em minha formação no campo da antropologia – projeto coordenado pelas professoras, doutoras, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert, cuja abordagem sobre a cidade é centrada na questão da imagem, tanto em relação à produção na pesquisa etnográfica, como forma de “estar em campo” e abordar os assuntos estudados, quanto em relação à análise de materiais que retratem aspectos e fragmentos da vida urbana em Porto Alegre. A proposta do Biev é a construção de coleções etnográficas sobre o patrimônio etnológico da cidade, compondo um museu virtual. Tanto as coleções etnográficas do Biev quanto as produções teóricas envolvidas no projeto podem ser encontradas no endereço <http://www.estacaoportoalegre.ufrgs.br>.

<sup>59</sup> Em minha trajetória de pesquisa no campo disciplinar da antropologia sempre produzi voltado ao estudo do espaço - particularmente das transformações urbanas -, em grande parte motivado por minha participação no projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais.

## Aspectos da comunidade da avenida Luís Guaranha

A Luís Guaranha, espacialmente, é uma estreita rua sem saída, que se ramifica em pequenos acessos laterais, e curiosamente leva o nome de avenida. Está situada na fronteira entre os bairros Cidade Baixa e Menino Deus, em uma região que atrai a atenção por suas características de ocupação urbana, pela malha viária, pela co-presença de diferentes estilos arquitetônicos e camadas sociais. Uma porção “obscura” da cidade em meio aos mapas mentais (LYNCH, 1974) de grande parte de sua população. Muitas pessoas com quem conversei sobre meu trabalho de campo (amigos e pares da academia, da área das humanas ou não, vários deles porto-alegrenses) afirmam não conseguir se orientar quanto à localização da avenida - que oficialmente está situada no bairro Menino Deus, porém para alguns moradores é parte da Cidade Baixa. Ambos são bairros característicos de camadas médias<sup>60</sup>.

Cometendo o pecado da simplificação e tipificação, se pode afirmar que a Cidade Baixa é atualmente um bairro boêmio, onde está localizado um grande número de bares e casas noturnas, habitado em grande medida por jovens, estudantes e universitários. O Menino Deus, por sua vez, caracteriza-se por sua população mais idosa. A fronteira entre os dois bairros conta com uma estrutura espacial singular, marcada por ruas e avenidas curvas e tortuosas que se cruzam, compondo esquinas de angulação variada, além de becos e travessas inusitadas. As construções em geral são baixas. Grande número delas são casas coloridas, com fachadas decoradas que se debruçam sobre as calçadas. Com suas portas e janelas ornadas de eiras e beiras, intercalam-se com alguns novos edifícios de apartamentos. Diversos são os tipos de estabelecimentos comerciais: locadoras de vídeo, padarias, lojas de materiais de construção, bares e restaurantes, botecos, armazéns e fruteiras, casas lotéricas e assim por diante. Há muitas residências e uma ou outra praça arborizada. Uma orientação espacial precisa, neste território, revela-se difícil; não é simples traçar um mapa – ainda que imaginário – da região. Trata-se de um local de um retorcido tecido urbano, que pouco remete a qualquer sistema de coordenadas ortogonais.

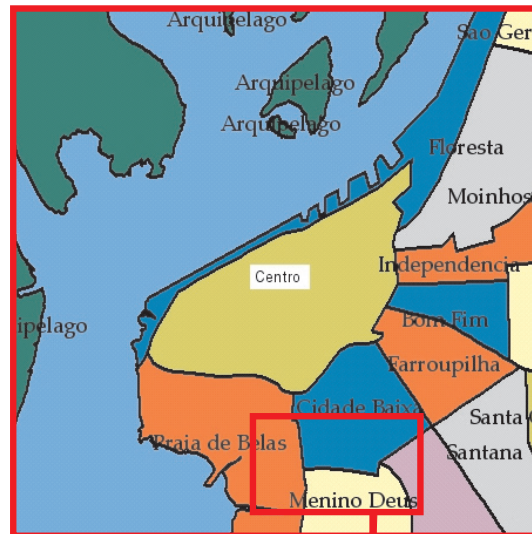
---

<sup>60</sup> Segundo dados obtidos no site oficial da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, o bairro Cidade Baixa possui uma população de 16.634 moradores, e um rendimento médio mensal dos responsáveis pelos domicílios de 11,20 salários-mínimos; Já o Menino Deus possui 29.577 moradores, sendo o rendimento médio mensal de 15,60 salários-mínimos (dados de 2000). Trago estas estatísticas no sentido de tornar manifesto o fato de que o primeiro bairro é habitado em geral por classes médias com um menor poder aquisitivo do que o segundo – este último um bairro mais “elitizado”. Consta ainda a informação de que ambos foram criados pela Lei 2022 de 07/12/59 com limites alterados pela Lei 4685 de 21/12/79. Fonte: [www2.portoalegre.rs.gov.br](http://www2.portoalegre.rs.gov.br), consultado em 20/12/2005.





Mapa 1: fonte: <http://earth.google.com>



Mapa 2: Fonte: [www.procempa.com.br](http://www.procempa.com.br)



Mapa 3: modificado a partir de <http://maplink.uol.com.br>

A avenida Aureliano Figueiredo Pinto, também curva, com suas três pistas em cada sentido e corredor de ônibus no meio, parece dividir em dois o tortuoso tecido do bairro. Esta avenida<sup>61</sup>, marcada pelo intenso fluxo de automóveis, ônibus, bicicletas e carroças, como uma grande via de passagem, pode ser tomada como um contraponto em relação ao beco-avenida em que consiste a Luís Guaranha - um espaço fechado, acolhedor, de acesso local, marcado pela sociabilidade entre vizinhos, pela ocupação do espaço público como um lugar de permanência. Logo na entrada da avenida, nos dias de sol, as crianças brincam pelas calçadas, andam de bicicleta ou jogam futebol; os jovens, em pequenos grupos recostam-se nas muretas e sarjetas adjacentes.

<sup>61</sup> Construída na segunda metade da década de 1970, como elemento central do Projeto Renascença, que tinha como objetivo a "recuperação" dessa área, tida como uma "zona deteriorada da cidade" (PMPA, 1975 p.3), e abrangeu parte dos bairros Menino Deus, Cidade Baixa, Azenha, Ilhota (bairro popular cuja população foi removida para o bairro Restinga, afastado da zona central da cidade).



De cada lado da rua, na esquina de entrada, há duas antigas casas de alvenaria. Na maior delas, que se estende por cerca de 20 metros adentro da avenida, a mesma fachada abriga várias pequenas casas, cujas divisões internas podemos supor devido às diferentes cores em porções da fachada. Esse “casarão histórico” é tomado com um marco da



Imagem 1: entrando na avenida. Fotografia do autor.

comunidade - conforme ouvi de alguns moradores. Para além do casarão, as pequenas casas geminadas, justapostas parede a parede, sucedem-se até o fim da rua.

A Luís Guaranha possui uma área de 5.210,75 m<sup>2</sup> em que habitam cerca de 400 pessoas. Muitos desses moradores são trabalhadores autônomos – marceneiros, cozinheiras, babás, eletricitas, mecânicos – ou funcionários públicos, da mesma forma como há um grande número de homens pertencentes à Brigada Militar<sup>1</sup>. As residências, em sua maioria, são baixas e pequenas. Algumas delas possuem apenas uma peça. As construções deterioradas, a pintura desgastada, os telhados danificados, os vidros quebrados revelam a precariedade das condições de vida no local. Entretanto encontramos exceções: há sobrados e casas de três pisos, que, com sacadas e varandas, contrastam com o entorno, indicando que há famílias de diferentes níveis socioeconômicos coabitando o mesmo espaço.

É muito comum que homens e mulheres, de todas as idades, reúnam-se em pequenos grupos no curso da rua, sentando-se defronte às casas abertas para conversar, tomar chimarrão, etc. Os espaços da rua, as calçadas e seus cordões, as soleiras das portas e as entradas dos pequenos corredores e becos que levam às “casas dos fundos” são lugares demarcados por práticas habituais. Os grupos de vizinhos e amigos, os grupos etários, reúnem-se quase que cotidianamente, ocupando lugares específicos da rua. O espaço público, assim, é palco onde os microeventos (MOLES ; ROHMER, 1982) se sucedem e aglutinam moradores. Brigas, trocas de informações sobre práticas como bordado e conserto de equipamentos elétricos, e mesmo o compartilhamento de brinquedos entre crianças, se dão no espaço da rua, ou nos pequenos pátios. Como há poucos pátios - esse espaço intermediário entre casa e rua, que Roberto DaMatta (2000) identifica como não sendo privado nem público - em inúmeras ocasiões, e mesmo no decorrer da vida cotidiana dessas pessoas, se dá uma prática que Carlos Nelson dos Santos e Arno Vogel (1981) identificaram: por uma inversão simbólica, mediante os usos que se faz do espaço público, a rua vira casa.

<sup>62</sup> Historicamente, verifica-se grande presença de quartéis na região, e, em decorrência, muitos trabalhadores do órgão. Há um quartel da Brigada Militar que faz fronteira com a Luís Guaranha, possuidor de uma porção de terras na avenida cujas casas são cedidas a seus funcionários.



**Imagem 2: Vida na rua. Fotografia do autor.**

Essas formas calorosas de sociabilidade, essa intensa ocupação do espaço público e o caráter singular da população que habita o lugar configuram o diferencial da comunidade em relação ao ambiente onde está situada. Algo que identifico como um *ethos* popular no centro de Porto Alegre. Trata-

se de uma avenida, porém o termo aqui assume um sentido diferente do atual, que remete às vias de passagem e fluxo intenso, pois diz respeito a uma antiga forma de habitação popular na cidade de Porto Alegre, e remonta a uma cidade de becos e vielas em plena região central. O conceito de avenida, nesse caso, designa conjuntos de pequenas casas de aluguel (barato), em ruas que ocupam miolos de quadras, habitadas por populações pobres.



Cabe mencionar que diversas são as formas de denominar a Luís Guaranha: há referências, mesmo oficiais, do local como uma vila – denominação, no entanto, contestada por parte dos moradores locais, que rechaçam o rótulo pejorativo de “vileiros”, que vulgarmente se atribui aos habitantes das vilas em Porto Alegre. Como afirmou Marlene, uma senhora negra, baiana, residente há mais de 20 anos na Luís Guaranha, em uma reunião da Associação dos Moradores: “Esse dias me disseram que eu morava em uma vila. Eu não moro em vila nenhuma, moro em uma avenida! É muito diferente. Isso aqui é uma rua do centro da cidade!” Em seguida, mencionou uma antiga placa de bronze, que existia dependurada na fachada de uma das casas de esquina, que continha a inscrição “Avenida Luís Guaranha”. É muito comum a referência dos moradores ao fato de que a avenida está contemplada no mapa oficial da cidade, fator diferencial em relação às demais vilas de Porto Alegre - inclusive a comunidade que se situa ao lado da Luís Guaranha, esse local sim chamado de “beco” pelos

moradores na linguagem cotidiana. Há, entretanto, referências à Luís Guaranha, da mesma maneira, por alguns moradores do local (jovens, principalmente) e do entorno, bem como trabalhadores de órgãos municipais, como uma travessa ou um beco<sup>63</sup>.

A quase totalidade da área onde esta situada a Luís Guaranha é de posse da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, mais especificamente do Departamento Municipal de Habitação (Demhab), sendo os que ali residem apenas ocupantes dos lotes. Inicialmente, os terrenos e as benfeitorias eram propriedade de Luís Guaragna, um sapateiro que alugava as pequenas casas para populações de baixa renda<sup>64</sup>. Luís Guaragna, que morreu sem possuir herdeiros naturais, deixa o terreno e as casas de herança para a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, sob a exigência de que, após a sua morte, seria dado o seu nome à avenida – o que realmente sucede. A Santa Casa continua a cobrar o aluguel pelas casas, porém de forma bastante flexível.

Segundo Flávio - branco, marceneiro, de 74 anos, cabelos grisalhos e um semblante seguro e saudável, que está na Luís Guaranha desde os 14 anos e por isso é tido como um dos mais antigos do lugar, (embora agora viva fora dali, mantendo na casa onde residiu durante mais de quatro décadas uma marcenaria) - quando a entidade resolve cobrar devidamente, de forma pontual, estabelecendo uma imobiliária como mediadora do processo e elevando os preços dos aluguéis, dá-se uma mobilização entre os moradores, que conseguem alterar o quadro junto à Prefeitura. Na década de 1980, a gestão municipal acaba por permutar as terras com a Santa Casa, cedendo-lhe em troca uma outra porção de terras. O terreno da Luís Guaranha passa a ser de posse do Demhab, e os moradores deixam de pagar aluguel. Anos mais tarde, assim que os moradores obtêm a certidão de reconhecimento como remanescentes de quilombo, também o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a instituição federal responsável por identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas pelos remanescentes, passou a ser responsável pela área, inviabilizando qualquer ação unilateral por parte dos órgãos municipais.

A ocupação dos lotes se dá por meio de usufruto familiar, sendo proibidas as vendas e construções sem o aval do órgão proprietário – isso juridicamente, visto que a venda das casas, bem como a reforma e reconstrução das mesmas são práticas recorrentes na comunidade. Pode-se notar, ao mesmo tempo, o descaso e a descrença por parte desses moradores em relação aos poderes públicos. Conforme ouvi de muitos deles, se fossem esperar pelos órgãos municipais para reformar e reconstruir as casas, estas iriam cair antes que eles chegassem. Assim, eles fazem o que podem, traçam suas estratégias e táticas (DE CERTEAU, 1984) buscando as melhores condições de sobrevivência.

---

<sup>63</sup> Quanto à grafia do nome da avenida, encontra-se de forma recorrente, mesmo em fontes oficiais, Luís Guaranha, Luiz Guaranha e mesmo Luiz Guaragna. Tomo, no curso desse trabalho, por motivo de padronização, a forma Luís Guaranha. Do mesmo modo, assumo a denominação avenida, forma mais aceita pelo próprio grupo, segundo a soma de minhas experiências em campo, aquela que os distingue dos demais grupos populares da cidade. E, quando me refiro à Luís Guaranha como “a comunidade”, o faço no sentido de seguir a linguagem corrente entre os moradores locais, sem o intuito de afirmar qualquer pretensão homogeneizante por meio desse termo que já foi alvo de tanta polêmica nas ciências sociais (OLIVEN, 1980).

<sup>64</sup> Conforme relatos de antigos moradores, bem como uma pesquisa em documentos, realizada pela historiadora Jane Rocha de Mattos (informação verbal) que compôs a equipe do projeto Quilombo do Areal.

Como dito, há poucos pátios nas residências, uma vez que quase todas são geminadas, e os pequenos pátios vão sendo paulatinamente ocupados por novas construções conforme crescem e se dividem as famílias. Os núcleos familiares iniciais podem abrir espaços para que outros parentes venham a habitar a mesma porção de terreno, construindo um cômodo ou um “puxado” para que estes se instalem. Observa-se que, como é comum nos ambientes sociais metropolitanos, as trajetórias (VELHO, 1999; 1994) individuais e familiares dos moradores da Luís Guaranha são as mais diversas. Muitas das pessoas com quem conversei indicam a existência de parentes no local.

É muito recorrente nos relatos dos moradores o fato de terem residido em mais de uma casa no local, o que geralmente inclui períodos de saída da avenida em direção a outras regiões da cidade, e posterior retorno. É o caso de Rosa, uma negra de mais de 70 anos, também antiga moradora, que afirmou que seus bisavôs foram escravos, e que sua mãe veio morar na Luís Guaranha depois de ter passado por lugares da cidade como o famoso Beco do Oitavo<sup>65</sup>, tendo posteriormente ido residir na cidade vizinha Viamão; por fim retornou a avenida para cuidar de um irmão doente, e acabou permanecendo mesmo após sua morte. Emerge, portanto, a importância das redes de parentesco - e, para além delas, as redes de solidariedade e afetividade - nessa mobilidade fluida que envolve as formas de habitar a Luís Guaranha. Célia, uma senhora de 74 anos, de traços indígenas, que veio da cidade de Ijuí para ser babá, e Flávio, por exemplo, são antigos moradores que, por meio de redes de trabalho, chegaram ao local alugando peças de casas de antigos moradores. Estes últimos, quando faleceram ou foram embora, deixaram a eles as casas, que enfim se estabeleceram definitivamente.

Terezinha, dona de uma pequena lanchonete montada na sala de entrada de sua casa - conhecida apenas pelos moradores locais, uma vez que não há placas ou cartazes sinalizando sua existência - diz ter vindo morar nos fundos da casa de um tio seu, que trabalhava na Brigada Militar, órgão no qual seu marido estava ingressando; quando este tio se aposentou, o casal ficou com a residência. Leandro, funcionário da CEEE, dono de um dos sobrados de três pavimentos, veio morar na Guaranha, tendo comprado e reconstruído sua casa em função de conhecer o local desde a infância, já que uma tia sua, Sônia, é uma das mais antigas moradoras locais. Muitos dos habitantes residem na avenida Luís Guaranha há menos de vinte anos, e a circulação por entre áreas populares da capital demonstra-se intensa.

Trata-se, assim, de um território singular em Porto Alegre, situado em uma região pouco conhecida da cidade, que abriga um grupo popular no entremeio de bairros de camadas médias. A questão da insurgência étnica, nesse caso, merece algumas considerações.

---

<sup>65</sup> Beco em pleno centro de Porto Alegre, destruído na primeira gestão de Loureiro da Silva (1937-1943), como medida de saneamento da zona. Cf. DE GRANDI, 2002.



## A etnicidade e os territórios negros urbanos

Em uma metrópole como Porto Alegre, crescentemente cosmopolita e globalizada, emergem diversidades e ressurgem identidades locais, floresce o multiculturalismo. Marshall Sahlins (1997) afirma que, diante da suposta homogeneidade cultural em nível global, explodem as identidades específicas e locais, ressurgem tradições e costumes em meio a processos de mudança histórica e cultural. No que se refere à temática quilombola, em relação à realidade nacional se dá o mesmo, já que, como afirma Ilka Boaventura Leite (1999, p. 131) - referindo-se a Renato Ortiz -, contrariando a suposta miscigenação da nação brasileira e o efeito homogeneizador dessa identidade mestiça, o conceito de quilombo vem sendo empregado como forma de explicitar o quadro de exclusão social das populações negras no Brasil.

Em um cenário mundial onde os debates relativos aos direitos humanos ganham cada vez mais destaque, a política brasileira abre espaço, devido ao art. 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, voltado aos processos envolvendo a questão da terra pertencente aos “remanescentes das comunidades de quilombo”, para o campo de reflexões relativo à cidadania e desigualdade social e racial, no qual o conceito de quilombo “... alude a uma ‘dívida’ que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão” (LEITE, 1999, p. 134). Sendo este o pensamento corrente quando da definição do artigo, prossegue a autora, nas décadas seguintes o número de comunidades que se auto-reconhecem como remanescentes e demandam titulação de terras é imenso, ao contrário das projeções iniciais, quando se acreditava no surgimento de um ou outro caso isolado<sup>66</sup>. São inúmeras as comunidades que aderem ao processo de retorno às origens para propor identidades afirmativas politicamente “lucrativas” (SAHLINS, 1997).

Extrapolando os limites do isolamento geográfico a que o conceito de quilombo alude no imaginário popular brasileiro, surgem em Porto Alegre duas das primeiras comunidades urbanas que buscam se enquadrar nessa política afirmativa: a Família Silva e a Luís Guaranha. Mais tarde, outras duas comunidades emergem na mesma cidade: o Quilombo dos Alpes e o da Serraria. Para Sahlins, “pela própria natureza da cidade enquanto organismo social complexo, as relações entre as pessoas deveriam se tornar impessoais, utilitárias, secularizadas, individualizadas e variamente desencantadas e destribilizadas.” (1997 p. 7). Ora, a experiência da Luís Guaranha é uma das primeiras em território urbano no Brasil, e como tal, não poderia deixar de atrair enorme curiosidade e gerar imensa polêmica: o reconhecimento é ou não legítimo? E, pelo que demonstraram minhas experiências etnográficas, estes questionamentos não são menores no seio da própria comunidade. Mas esses casos demonstram que formações étnicas e identidades territorializadas podem persistir e se fortalecer no meio urbano, em contraponto ao julgamento prévio de que reinam na vida das grandes cidades a impessoalidade e o individualismo. Fredrik Barth vem afirmar justamente o contrário:

<sup>66</sup> Segundo o site Adital, são 743 as comunidades quilombolas que se encontram oficialmente identificadas no Brasil. Fonte: <http://www.adital.com.br>, consultado em 26 de janeiro de 2006.

“... nenhum truque invocando estruturas profundas ou alguma outra interpretação fácil pode reduzir estes fenômenos a uma ‘Cultura’ homogeneizada e unitária por meio da destilação de quaisquer regularidades que se consiga reconhecer nas expressões institucionalizadas. As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”. (BARTH, 2000, p. 122-123).

Barth, no texto citado, situa-se contra as imposições de uma falsa ontologia holista, afirmando que, diante de sociedades complexas - cuja cultura é um fenômeno intrincado, marcado pela ambivalência, pela diversidade desconexa, sendo um cenário sincrético e controverso, no mais das vezes incoerente e multicultural - o pesquisador deve deixar de lado quaisquer pretensões totalizantes e a busca racional pela coerência (2000 p. 109). Sendo a realidade culturalmente construída, as formas significativas de coerência na cultura são produzidas na prática social. Não precisamos, portanto, como pesquisadores, fornecer uma interpretação definitiva sobre dada situação social, e sim constituir uma cuidadosa descrição do que vivemos em nossas etnografias.

Sahlins (2001), também se opondo à noção de cultura estática, homogênea, coerente e sistemática dos antigos intelectuais, propõe que ela surge como mito manipulável ideologicamente, sendo as tradições estrategicamente adaptáveis às situações pragmáticas. Para o autor, elaboram-se retóricas da tradição a partir dos jogos de poder e dominação. Pode-se, dessa forma, evidenciar as origens comuns, tornando-se funcionais os mitos de origem. Seguindo tais preceitos, podem-se elucidar aspectos atrelados ao auto-reconhecimento da comunidade da avenida Luís Guaranha como “remanescentes de quilombo” em pleno espaço multicultural e complexo da cidade de Porto Alegre. Retomando Barth (2003) atualmente se deve estudar a etnicidade como organização social da diferença cultural, em relação às estruturas políticas do Estado, que, para o autor, emerge como um ator efetivo nas relações sociais, ou seja, um terceiro agente no processo interativo de constituição das fronteiras entre grupos. No atual cenário das relações étnicas no Brasil, o papel do Estado revela-se fundamental, por conta da abertura de uma brecha jurídica (o art. 68) pela qual muitos grupos afro-descendentes passam a reivindicar direitos atrelados à titulação de terras. Entre eles, a comunidade da avenida Luís Guaranha.

Os remanescentes de quilombos nos levam a refletir sobre a questão das “etnicidades emergentes” (ARRUTI, 1997), ou “novas etnias” (ALMEIDA, 2002), contrariando o suposto assimilacionismo progressivo das minorias pela comunidade urbana que propõem autores da escola de Chicago<sup>67</sup>. De acordo com Almeida (2002, p.75) a nova etnicidade deve ser vista como o “[...] fato de agentes sociais investirem num sentido profundo de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e de fazer valer seus direitos perante o Estado”. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart

<sup>67</sup> Cf. POUTIGNAT ; STREIFF-FENART, 1988

(1988) afirmam que os autores dos anos 1960 percebiam tal fenômeno como o processo de criação de novas identidades étnicas e novas fronteiras a partir do crescimento das cidades, um contexto em que as coletividades surgiam como fonte de mobilização política. Assim, a suposta assimilação das minorias se apagava diante do pluralismo cultural emergente. Abner Cohen (1974) ressalta o fato de a diversidade cultural organizada em termos étnicos tornar-se ainda mais visível nas cidades.

Para Sahlins (1997, p. 9), há formas de vida que possuem um caráter espacialmente centrado, contrariando a idéia de desterritorialização. Na Luís Guaranha percebo a existência de uma identidade territorializada, alicerçada não apenas na avenida em si, mas no território histórico, imaginário e mítico do Areal da Baronesa. No entanto, os moradores da Luís Guaranha estão longe de formar uma comunidade homogênea e coesa; a etnografia na avenida tornou evidente existência de identidades fragmentadas, desarranjos e tensões entre pessoas da comunidade, subgrupos geracionais e de gênero, além de outros formados a partir das visões de mundo e práticas sociais de seus membros. Sem dúvida, verifico que há um forte sentimento de pertença por parte dos moradores ao local. E está sempre presente a referência ao Areal da Baronesa, o antigo território dos escravos, na memória coletiva dessa população. A questão da terra norteia o movimento político surgido nos últimos tempos entre os moradores, dentre os quais a mobilização da identidade quilombola é a última faceta<sup>68</sup>.

O processo de auto-reconhecimento como remanescente de quilombos veio justamente no sentido de garantir a titulação das terras em nome da comunidade, já que muitos moradores temem uma possível ação de despejo por parte da prefeitura. Conforme ouvi de Gessi, “nem a gente sabia que isso aqui era um quilombo. [...] A gente pegou carona no que estava acontecendo com o pessoal do Silva” - referindo-se à comunidade remanescente de quilombos Família Silva, onde pesquisadores, membros do Demhab, militantes do movimento negro e membros de ONG’s se envolveram na busca da garantia de sua permanência no local por meio da política quilombola<sup>69</sup>. E, em meio a isso, a Luís Guaranha foi lembrada como um possível “território de quilombo”. Segundo Gessi, a proposta chegou à Associação e “graças a Deus a gente tinha a dissertação da Jane<sup>70</sup> pra nos apoiar!”. Nesse sentido, afirmam o status de remanescentes de quilombo recorrendo fundamentalmente à memória coletiva dos moradores, mas também a trabalhos científicos que remontam a história da localidade. Valem-se, assim, de uma imagem da região em que vivem como mataria, repleta de capões e vegetação densa, em uma Porto Alegre ainda com feições de vilarejo, para afirmar uma forma atual de habitar a cidade.

A necessária ressignificação do conceito de quilombo, para a qual apontam Alfredo Wagner de Almeida (2002), José Maurício Arruti (1997), Eliane O’Dwyer (2002),

<sup>68</sup> Lembrando aqui a mobilização em fins dos anos 1980 que resultou na passagem do terreno das mãos da Santa Casa para o Demhab, isentando os moradores do pagamento de aluguel.

<sup>69</sup> O Quilombo da Família Silva, aliás, foi a primeira comunidade oficialmente reconhecida pelo Incra em território urbano no Brasil, em 18/12/2005. Fonte: <http://www.presidencia.gov.br/seppir/informativos/050.htm>, consultado em 26/01/2005.

<sup>70</sup> Referindo-se à dissertação de mestrado em história, de Jane Rocha de Mattos (2000), intitulada *Que arraial que nada, aquilo lá é um areal. O Areal da Baronesa: Imaginário e História (1879-1921)*, que tece reflexões sobre o Areal da Baronesa, as relações entre este e os bairros vizinhos, e as trajetórias das populações afro-descendentes em Porto Alegre.



Ilka Boaventura Leite (2002), deve produzir, além do desprendimento em relação ao passado das comunidades, a cobertura da mais ampla gama de situações. Almeida (2002) indica que se deve romper com o dualismo geográfico e com a clivagem rural/urbana. Não seriam quilombolas apenas os escravos fugidos e insurretos, mas também os livres, os recapturados, aqueles que auxiliavam na fuga de outros etc. Ilka Boaventura Leite (2002), em seu estudo pericial a respeito da comunidade de Casca (RS), indica o mesmo sentido, de serem quilombos os grupamentos de escravos libertos, independentes de senhores. Ora, a região do Areal da Baronesa, em Porto Alegre, se caracterizava como local de residência de ex-escravos libertos, alforriados, ou ainda fugidos. Nesse sentido, a reivindicação dos moradores da avenida Luís Guaranha (como reminiscência do antigo Areal da Baronesa) torna-se legítima. Trata-se, no entanto de um contexto urbano, onde o vertiginoso crescimento populacional e a expansão territorial implicaram no fato de a cidade engolir territórios antes afastados e periféricos.

Nesse processo de auto-reconhecimento, verifica-se a incorporação de categorias jurídicas no sentido de se repensar identidades locais e obter benefícios políticos - no caso, a garantia do direito à terra, e, assim, de permanência no local onde residem. Processos em que o discurso de antropólogos, historiadores e movimentos políticos é mobilizado para se colocar “em pauta” assuntos polêmicos tais quais a própria noção de quilombo, a situação de exclusão social no Brasil e o racismo para com as camadas afro-descendentes. Por todo esse debate, se repensam as trajetórias da população negra em Porto Alegre, e busca-se a preservação da memória do Areal da Baronesa - em termos benjaminianos, uma luta contra o esquecimento dessa faceta do passado da cidade (BENJAMIN, 1989). Toda essa discursividade é incorporada, ao menos por um segmento da população da Luís Guaranha, e passa a fazer parte, quer por aceitação ou por negação, da constituição identitária do grupo.

### **Os processos de destruição criativa: resgatando o Areal da Baronesa**

Retomando David Harvey (1989), a partir da circulação de capital há um processo de aceleração do tempo, em que maquinarias e mesmo infra-estruturas completas e estilos de vida tornam-se obsoletos muito rapidamente em nosso meio social. Nesse sentido, o autor propõe o conceito de destruição criativa – fundamental para o estudo do processo constante de remodelação do espaço urbano -, afirmando que este tipo de prática torna-se necessária para a sobrevivência de um sistema que demanda ritmos cíclicos de investimento e desinvestimento de capital. Os processos de destruição criativa, assim, acontecem em nossa sociedade moderna, devido à aniquilação do espaço pelo tempo, já que a velocidade torna-se o vetor principal de nosso meio social, sendo a sede do novo uma das grandes características de nossa atualidade. Aniquilando-se o espaço pelo tempo, e destruindo-o para recriá-lo, contribui-se para a sua homogeneização, de acordo com os mais novos preceitos culturais – no mais das vezes as razões técnicas e científicas dos planejadores urbanos, que por detrás de sua suposta isenção, escondem formas de reprodução das desigualdades sociais.

Em função de inúmeras obras de reestruturação espacial daquela região da cidade – boa parte das quais referentes a renovações viárias, solucionando problemas advindos

do enorme crescimento da população da cidade e de sua frota de veículos, durante o século XX<sup>71</sup> - alterou-se completamente seu quadro organizacional. O processo de destruição criativa pareceu intensificar-se nas décadas de 1940 e 1950 (com a canalização do Arroio Dilúvio, que passava ao lado da atual rua João Alfredo, a construção da avenida Ipiranga, o aterro de parte do Guaíba) e década de 1970 (a construção da I Perimetral, concretizando para Porto Alegre o sistema viário radiocêntrico, já definido nos planos diretores desde a década de 1910, e o Projeto Renascença).

De acordo com a historiadora Jane Rocha de Mattos (2000), havia em Porto Alegre, desde os primórdios de sua ocupação, uma cisão entre cidade alta e cidade baixa, sendo a primeira, local de moradia das elites e setores abastados da sociedade, e a outra ocupada por habitantes pobres, ex-escravos e escravos de ganho. Segundo a autora, os afro-descendentes ocuparam em Porto Alegre as áreas periféricas, preferencialmente as várzeas. Quanto ao território do Areal, afirmou que, nos escritos de cronistas e memorialistas que descreviam a vida na cidade, tal território aparece sempre referido como perigoso e ameaçador, tendo sido alcunhado de *Emboscadas* por ser, no século XIX, uma área de chácaras, caracterizada pelo mato fechado e pelos capões, que servia, durante a escravidão, para o refúgio de negros fugidos.

Com o crescimento econômico e espacial do núcleo inicial da cidade, na ponta da península, houve a retirada contínua dos segmentos empobrecidos da população, dentro da política de higienização e reordenamento espacial, que na sua maioria ocupava os porões e cortiços. Assim, as áreas mais baixas e de terrenos irregulares (como as várzeas), que constituíam a periferia, seriam espaços para a construção de moradias (muitas em forma de casebres, transformando-se em cortiços ou avenidas) de alugueis mais baratos. (MATTOS, 2000, p. 28 e 29).

Ainda para a mesma a autora, muitos desses núcleos populacionais distantes do centro da cidade, chamados de arraiais (como o Arraial do Menino Deus), eram caracterizados por sua população etnicamente diferenciada (como o caso do Arraial dos Navegantes e sua ascendência alemã). O que caracterizava os territórios negros, segundo Mattos, entretanto, era o estigma depreciativo. Assim sendo, sua população era julgada indolente e preguiçosa, composta por *capoeiras* perigosos, de modo que os habitantes da cidade batizaram o local por meio de um trocadilho: não podendo ser considerado um arraial, foi denominado areal, por conta da quantidade de terra vermelha que cobria a região, advinda do riacho<sup>72</sup>. E a caracterização “da Baronesa” se deu por conta da chacara de posse da Baronesa do Gravataí que existia no local no período imediatamente anterior

<sup>71</sup> Conforme indica o álbum Porto Alegre. Planejar para viver melhor (PMPA, s.d.), em 1900 a população de Porto Alegre era de 73.000 habitantes; em 1920, de 179.000, saltando para 400.000 na década de 1950. Trago aqui esses dados apenas para ilustrar o crescimento da cidade.

<sup>72</sup> Para as fontes que a historiadora mobilizou, as cheias do riacho tornavam o local anti-higiênico e nauseabundo, contrariando as diretrizes do saneamento em implementação – dizeres que caracterizavam uma visão elitista e depreciativa sobre as áreas de várzea. Discurso este que, segundo Sant’Ana (1996, p.40) sustentava políticas de remodelação urbana voltadas também à higienização moral da população, condenando os modos de habitar das camadas populares.

ao seu loteamento e decorrente ocupação por parte dos estratos mais baixos da sociedade porto-alegrense.

Conforme o crescimento urbano, entretanto, o Areal passou a figurar como bairro adjacente ao centro. E, durante o século XX, foram completamente alteradas as formas de ocupação desse espaço da cidade, sendo as populações pobres e afro-descendentes “empurradas” para regiões periféricas - de acordo com os novos quadros de referência do cambiante cenário urbano. Para Harvey (1989), também reconstruindo e remodelando o espaço se desvelam hierarquias sociais – e a remoção das vilas, habitadas por populações pobres, não detentoras das fontes de poder social (apenas a violência?) para regiões periféricas, indica uma busca de homogeneização do espaço, escamoteando-se as contradições, racionalizando e esquadrinhando o seu uso.

Refletindo sobre o estatuto da Luís Guaranha em relação à cidade de Porto Alegre como um todo, creio que esse processo pode ser compreendido simbolicamente como emergência do que Hannerz denomina de “terra selvagem” em pleno meio urbano – noção que traz uma idéia de fronteira aplicada às “... ruas e becos que parecem fora do alcance dos centros organizados da sociedade”<sup>73</sup> (1997, p. 21). Em termos das configurações do cenário urbano, apesar do processo de saída de grande parte das populações negras e pobres do centro em direção à periferia da cidade, da crescente presença das camadas médias em um antigo local de moradia de camadas populares, a não ser que as reformas sejam extremamente violentas, sempre sobram resquícios das antigas formas de ocupação do espaço urbano. Assim nos deparamos com “margens” dentro das próprias regiões centrais. Não se pode perder de vista, portanto, o território híbrido<sup>74</sup> no qual a Luís Guaranha está inserida, com suas formas fluidas e irregulares. É nesse contexto que a perpetuação da avenida mantém vivo um modo de existência dentro da cidade

Entretanto, pelo contato que tive com os moradores da Luís Guaranha, percebi que há muito tempo convivem com a insegurança advinda da possibilidade de remoção da avenida. Célia, afirmou que, desde quando chegou à Luís Guaranha, há mais de quarenta anos, ouvia rumores de que a avenida seria removida. “Em 64, quando cheguei aqui, diziam que a Guaranha ia sair. Digo, mas é um lugar tão bom, tão quieto, tão bonito”. Em frente à sua casa, refletindo sobre o fato e olhando cuidadosamente as fachadas das casas adjacentes, disse: “A Guaranha está muito preservada, quer dizer, não foi muito preservada, porque as pessoas não souberam avaliar o valor que ela tem. Mas pensando bem, tem muito valor”. Da mesma forma, Joel, um negro de 42 anos, marido de Gessi, atual presidente da Associação de Moradores, afirmou que logo quando chegou à Luís Guaranha, a posse do terreno passou da Santa Casa para o Demhab. A prefeitura, nessa época ameaçou remover a avenida do local – ocasião em que o Beco do Mijo foi removido. Segundo Joel, os terrenos do Beco do Mijo<sup>75</sup>, entretanto, eram de propriedade particular, e por conta disso a remoção tornou-se mais fácil. Em relação à Guaranha, a questão não passou de ameaça, embora a comunidade tenha

<sup>73</sup> O autor nos traz o exemplo do Pelourinho de Pedro Arcanjo como um território deste tipo.

<sup>74</sup> Novamente retomando as idéias de Hannerz (1996).

<sup>75</sup> Um beco que ficava defronte à entrada da Avenida, entre o Ginásio do Quartel da Brigada Militar e o Centro de Contabilidade (CRCRS).

sentido medo de ser removida durante muito tempo. Se, para alguns, atualmente há menos risco de remoção, as ações da Associação dos Moradores atestam um receio ainda presente.

### Sobre a complexidade: um campo repleto de vozes

A assunção da identidade jurídica de remanescentes de quilombos, como já salientado anteriormente, vem no sentido de garantir a permanência da avenida face ao quadro de transformação da malha viária que a envolvia, porém não é consensual em meio a comunidade. O que salta aos olhos são as cisões, tensões, e disputas entre grupos. O mais engajado nesse processo é o de mulheres, sendo a maioria delas de meia idade e idosas, ligadas à associação de moradores<sup>76</sup>. Apenas a título de ilustração, em uma oficina ministrada pela ONG Ação Cultural Kuenda, representando o Incra, nos dias 14 e 15 de maio de 2005, entre os 15 participantes eu era o único homem. Ao mesmo tempo, vários homens residentes no local e amigos dos arredores se reuniam na calçada em frente à sede da Associação para assar um churrasco, tocando e cantando alegremente em uma roda de samba.



Imagem 5: churrasco entre amigos. Fotografia do autor

Joel, marido de Gessi, o “assador” do dito churrasco, mais tarde me disse: “Para mim a comunidade é isso”, referindo-se à sociabilidade de rua, o churrasco na calçada, os amigos fazendo música. “Eu quero ver essas crianças correndo e brincando por aí...”.

<sup>76</sup> Ressalto aqui a existência de lideranças femininas na comunidade, já que os homens e a população mais jovem, não participam das reuniões e debates sobre o assunto, a não ser que questões de profundo interesse estejam em jogo, tais quais a questão da posse da terra, as reformas na sede da Associação e a reconstrução das casas. A ação dos homens se dá, no geral, em tarefas braçais e na organização de eventos tais quais festividades em datas comemorativas.



Assim, ele não participa das atividades da Associação dos Moradores, porém atua como agitador cultural, realizando festas e celebrando o convívio lúdico. Da mesma maneira que certas pessoas não se envolvem nas questões relacionadas ao quilombo por desinteresse, há pessoas na comunidade que sequer sabiam sobre o processo de auto-reconhecimento. Em certa ocasião, quando ainda participava do Projeto Quilombo do Areal, estávamos pendurando na entrada da avenida uma faixa com o título do projeto, quando ouvimos os comentários vindos de uma moradora surpresa ao ler as informações: “Quilombo?! O que é que eles tão inventando agora?”. Há pessoas que, por outro lado, são contrárias à demanda: Flávio, um dos fundadores da Associação dos Moradores, personagem fundamental na luta pela passagem da posse do terreno da Luís Guaranha da Santa Casa ao Demhab, considera esse processo algo negativo. Segundo ele, essa nova associação que “eles” criaram desconsidera tudo o que foi construído anteriormente. Para Flávio, o fato de a prefeitura não ter cedido a posse do terreno aos moradores foi positivo: “Imagine o que ia ser disso aqui se tudo tivesse ido parar nas mãos desse pessoal...”. Flávio se distanciou das atividades da Associação dos Moradores e demonstra-se contrário ao processo de reconhecimento da avenida como comunidade de remanescentes, apesar de partilhar as memórias segundo as quais o terreno era de fato da Baronesa do Gravataí – chegando a alegar que ela teria residido no casarão na entrada da Luís Guaranha e, depois do loteamento de sua chácara, seus escravos teriam permanecido no local.



Imagens 6, 7 e 8: Xavier com a bisneta, Maria e Flávio. Fotografias do autor.

Remeto então aos dizeres de Hannerz (1997), segundo o qual as identidades de grupo, nessa época de múltiplos fluxos e híbridos, não são mais todo-poderosas, e aquisição cultural deve ser encarada como um fenômeno permanentemente em curso, a despeito de qualquer perspectiva essencialista acerca dos fatos culturais. Para o autor, é justamente por estarem em fluxo e serem sempre recriadas que essas formas culturais significativas duram. E, nesse sentido, assim como a cultura, também a memória é um campo de disputas, no qual o que dura, no dizer de Bachelard (1988, p. 8), é apenas aquilo que tem razões para recomeçar. Flávio, por exemplo, apresenta uma visão saudosista da Luís Guaranha, dizendo que aquilo era uma maravilha até que pessoas de becos e avenidas removidas foram “se enfiando ali”. Para outros moradores, no entanto, pelo fato de a Luís Guaranha ter permanecido, enquanto a grande maioria das avenidas foi destruída, o fator de resistência deve ser ressaltado. Aliás, essa é uma das “bandeiras” do grupo que luta pela titulação das terras pela via das políticas quilombolas. Cláudia, a antiga presidente da Associação dos Moradores, afirmou em uma solenidade que celebrava o final do Projeto Quilombo do Areal:

“Eu queria dizer para vocês que tem gente que diz: ‘Ah, eu não sou escravo’. Lógico, a gente sabe, mas a gente é descendente. Não que a gente nasceu aqui e seja escravo daqui. Mas o que nós estamos referindo, que nós somos um quilombo, é porque nós somos uma resistência. Quantas vilas que existiam aqui dentro de Porto Alegre, no centro de Porto Alegre, e que não existem mais – como Ilhota, Marítimos, tudo aqui? Nós somos a resistência, dentro aqui da cidade de Porto Alegre. E nós vamos continuar lutando pelos nossos direitos e resistindo. Tanto negro quanto branco, qualquer cor, não tem etnia. Nós estamos lutando pelos nossos direitos, dos nossos filhos e nossas crianças que amanhã vão poder estar aí contando as nossas histórias. Eu não nasci aqui, mas eu moro aqui há 17 anos. Então a gente vê que as coisas têm que acontecer, e para acontecer a gente tem que lutar.”

Pedindo a palavra durante uma sessão da oficina ministrada pela Ação Cultural Kuenda, Gessi, atual presidente da associação, reiterou o fator resistência para a permanência da avenida em uma zona central. “Tem muitos edifícios apertando a gente aqui. E a maioria dos moradores não são velhos. Vai gente, vem gente e a Guaranha resiste. A gente tem que se unir para não vir o colarinho branco e tirar isso aqui da gente”. Beth, outra participante da reunião, prosseguiu:

“Todo mundo acha que a gente está tranquilo aqui, mas não estamos. Aqui em volta é só burguês, e dinheiro chama dinheiro. A maioria acha que daqui não saímos. Mas isso antes era cheio de avenidas, e só sobramos nós. E se acontecer alguma coisa, a gente sai porque falta união.”

Como produto do trabalho iniciado nas oficinas, o grupo participante decidiu que deveria ser redigida uma carta, destinada a todos os moradores, para alertá-los do risco que a Luís Guaranha sofre de ser removida, conforme o que ocorreu com quase todas as outras avenidas que existiam na região, pela força dos setores enriquecidos da sociedade porto-alegrense (aos quais chamaram de “colarinho branco”). Esse documento de alerta, apontado como uma necessidade pelos próprios moradores, indica a importância dessa mobilização, em conjunto com órgãos públicos e militantes que se mostram figuras importantes na emergência da temporalidade política (CLIFFORD, 1998) envolvida nesse processo de busca das origens a partir de uma demanda atual. A própria realização do projeto Quilombo do Areal: Memória e Patrimônios indica a intervenção de órgãos municipais nessa identidade emergente que se processa na Luís Guaranha.

Entretanto, é a memória coletiva dessa população o elemento central nesse processo. Gessi, em uma entrevista, quando a provoqueei dizendo que as pessoas têm dificuldade de entender por que a Luís Guaranha é uma comunidade remanescente de quilombos, afirmou:

“Olavo, ninguém vai saber porque a Guaranha é um quilombo, porque não existe ninguém mais da época para dizer por quê. Existe a história, existe a conversa, existe o assunto dos mais velhos. Agora ninguém vai dizer o porquê. Eu, uma nega véia que recém estou pensando em me formar na vida, com 50 anos... Eu sempre ouvi que aqui era o reduto de escravos. Eu sempre ouvi. O meu falecido pai me dizia que aqui tinha escravos. Que aqui onde é o Conselho [CRCRS] era o Guaíba, que os escravos lavavam roupa ali. O que querem mais? Aqui eles moravam, nessas casas aqui eles moravam, os escravos. O casarão era de veraneio, fim de ano, essas coisas, e o resto era casa de escravos. Agora eu também não posso dizer que é, mas eu acredito. Porque eu vi. Grilhões dos pés e das mãos deles nessa casa aqui. Eu vi, eu vi, quando eu vim morar aqui a Dona Tereza mostrava. Tinha preso nas paredes. Era o açoite. Também, se era ou não era, eu não posso dizer. Isso se perdeu. Depois que se fez essa rua aqui, muita coisa se perdeu. Que ninguém tinha a intenção e a pretensão de juntar aquela coisa e guardar. Nem eu, para mim aquilo é qualquer ferro velho. Mas na história de gente antiga, que já morreu, diziam que eram grilhões. Agora eu não conheci, eu não sei. Eu cheguei ontem, cheguei ontem ao mundo. Mas eu acredito! Porque a gente vê nas novelas de época, era mais ou menos isso que a gente via, que eu vi.”

Participando do dia-a-dia da Luís Guaranha, percebo que a assunção dessa identidade política não é consensual, e, longe disso, remete a uma parte da população. O que vivencio no cotidiano desses moradores são as sociabilidades na rua, as tensões entre vizinhos e grupos dentro da comunidade – militares e o restante dos moradores, divisões de gênero e faixa etária, e assim por diante. Percebo que o sentimento de pertença a este território está calcado muito mais em suas memórias afetivas e experiências sensíveis do que em termos de amplos processos sociais e a dimensões identitárias voltadas a noções políticas. A ação de políticas patrimoniais de preservação da avenida a partir do auto-reconhecimento enquanto remanescentes de quilombos vem configurar-se como um importante elemento nesse sentido. A arquiteta Helena dos Santos Machado, que compôs a equipe do projeto Quilombo do Areal e, após seu término, deu continuidade às atividades junto à população, afirmou na celebração de encerramento do projeto:

“Eu só queria dizer qual é a nossa aqui, nós que somos da prefeitura e também profissionais que foram contratados, e viemos propor para a associação se retomar a memória e o patrimônio – toda a história, todo o legado dos ancestrais, porque existe essa travessa, essa avenida Luís Guaranha. A gente veio propor tudo isso porque esse aqui é um dos orgulhos de Porto Alegre. Quem é que conhece outra



avenida sem saída com essa história, com esse tipo de agrupamento de casas? A Guaranha é a única que ficou para contar a história. Nós temos a certeza, a partir desse trabalho, de que a comunidade, na união, conhecendo melhor o seu passado, vai ter possibilidade de estabelecer uma liga, uma cola, uma união, com solidariedade, para reivindicar o que necessita – sejam as casas, seja o esgoto, seja o que for. Então, a partir do conhecimento do nosso passado, do que nós fomos, nós enxergamos melhor o presente e nós caminhamos para o futuro.”

No que se refere à avenida Luís Guaranha, em meio a um cenário urbano bastante fragmentado, dá-se uma reapropriação de elementos da memória coletiva para respaldar reivindicações identitárias sobretudo políticas. Manuela Carneiro da Cunha (1986), propõe um sentido pragmático da identidade étnica que parece se ajustar à demanda da comunidade, ao afirmar que a tradição consiste em um reservatório ou repertório no qual se buscam sinais diacríticos para definir a comunidade, de acordo com os quadros fornecidos pelo meio social mais amplo - o que conformaria uma retórica das origens comuns.

O investimento na identidade de remanescentes de quilombos pode ser tido como comportamento estratégico diante do Estado – mas também mediado por instâncias governamentais e não-governamentais - visando a obtenção de recursos e titulação de terras, ou seja, uma arma mobilizada na busca dos interesses da coletividade. Envolve, entretanto, e isso deve ser ressaltado, toda uma carga simbólica, trazendo à tona o assunto tabu da escravidão – questão ideologicamente atrelada a um passado cruel e selvagem, distante de nossos dias, mas cujas reminiscências ainda se encontram presentes em nossa organização social.

## Do simbólico

A questão dos remanescentes, em meio urbano, deve ser explorada em face da dinâmica das populações e do próprio espaço, tanto material quanto simbolicamente. Para além da adequação dos conceitos empregados em situações de comunidades negras rurais, há que se incluir reflexões sobre o próprio ambiente urbano fragmentado, plural e caótico em que se inserem essas comunidades. Falar de remanescentes, como a própria palavra indica, implica na dimensão de um processo de transformação mais amplo, diante do qual esses grupos aparecem como vestígio de antigas formas. Aqui, portanto, esses vestígios implicam na persistência de certos traços, indicando assim a pluralidade temporal do espaço da cidade, que emerge como cenário híbrido e múltiplo, onde traços “modernos”, as configurações recentes decorrentes da dinâmica cultural, convivem lado a lado com antigas feições. A política dos remanescentes de quilombos, então, vem garantir o direito de permanência de comunidades negras envolvidas em disputas fundiárias, de especulação imobiliária em solo urbano, de gentrificação, de segregação das populações pobres. Agindo na garantia dos direitos desses grupos, impedindo sua desagregação, interfere nesses processos, tornando possível a persistência dos traços visíveis da desigualdade patente em nosso meio social. Ações que vêm se incluir nas

próprias formas de gestão do espaço da cidade, e na garantia da multiplicidade urbana face à homogeneização de certos nichos e suas características populacionais. Manter a Luís Guaranha na fronteira entre Menino Deus e Cidade Baixa significa manter um grupo e seu característico *ethos* popular em uma região próxima do centro da cidade.

Percebo, em torno do tema que viemos tratando nesse artigo, toda uma discursividade segundo a qual a Luís Guaranha emerge como patrimônio, como um símbolo da resistência negra em Porto Alegre. Os sujeitos desse discurso são militantes dos movimentos negros, membros de instituições governamentais e não-governamentais, bem como uma parcela dos moradores da avenida, que investem nessa identidade<sup>77</sup>. Uma forma de identificação desse território em relação à cidade como um todo, em seus amplos processos de mobilidade populacional e transformação urbana.

Como pensamos a cidade como objeto temporal, tal questão é abordada em termos das modalidades pelas quais os grupos urbanos lidam com a plasticidade dos territórios nos quais se inserem, se enraízam e desenraízam, tomando-se como um fator primordial a ação do tempo sobre configurações materiais da cidade - a figura sempre presente da morte como complemento da vida, como fim, dissolução, mas também como recomeço. E essa noção patrimonial<sup>78</sup> vem na contramão da ação do tempo, uma vez que vem negar a morte. Elevam-se determinados bens à categoria de patrimônio, buscando protegê-los da ação corrosiva do tempo. Quanto à Luís Guaranha, é certo que a ação política de manutenção da avenida em face do quadro de dissolução do ambiente urbano em que estava inserida significa a preservação de um resquício dessas antigas formas.

Ouçamos então os dizeres de Gaston Bachelard:

Aqui o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória. [...]. Não podemos viver as durações abolidas. Só podemos pensa-las, pensa-las na linha de um tempo abstrato privado de qualquer espessura. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis da duração concretizados por longas permanências. (BACHELARD, 1993, p. 28-29).

Bachelard, nesse trecho, está se referindo à toponálise, à abordagem sensível dos espaços íntimos que nos conformam subjetivamente, sob a ótica das imagens que compõem as durações no homem. E essas imagens são imagens de cristalizações do espaço no tempo, uma vez que o autor, em *A dialética da duração*, afirma que “não guardamos nenhum traço da dinâmica temporal, do escoar do tempo” (1988, p. 39). Proponho, então, um translate desses espaços íntimos da casa a que se refere Bachelard, para o espaço da Luís Guaranha, como um beco acolhedor, em relação ao espaço da cidade como um todo. Assim, apenas no espaço podemos encontrar “fósseis

<sup>77</sup> E não me refiro aqui a um sentido meramente pragmático ou racional, mas em termos da construção de identidades coletivas.

<sup>78</sup> Miriam Chagas (2001, p. 212-213), remetendo-se a Frazão, aponta para a leitura conjunta do artigo 68 do ADCT e os art. 215 e 216 da Constituição Federal, que abordam questões relativas aos direitos culturais e patrimoniais portadores de referências em torno das identidades e memórias dos grupos brasileiros.

da duração concretizados por longas permanências”. Afirmo, nesse sentido, que a Luís Guaranha pode aparecer como uma permanência de uma ordem espacial anterior da cidade – que obviamente, não está congelada no tempo, mas ao contrário, está em permanente dinâmica. Como aponto para as memórias biográficas e as memórias do cotidiano nesse estudo, em contraste à memória histórica ou memória social, constato que são poucos os elementos que, nessas lembranças íntimas, nos remetem à época da escravidão no Brasil<sup>79</sup>.

Apenas mostro que, as lembranças dos moradores não alcançam a época dos escravos. Conta-se histórias desse passado, essa imagem de um lugar de escravos está contida na memória coletiva desses moradores, e mesmo de certa porção dos habitantes da cidade. Entra em cena a história, que remonta por meio de documentos de tempos passados, essa presença. Mas as memórias individuais dos moradores não alcançam esse tempo – ele não tem espessura, diria Bachelard. Assim, afirmo que essa duração resiste apenas no espaço, que retém o tempo comprimido. É apenas no espaço que encontramos imagens do passado, certas fixações de configurações anteriores, restos da duração concreta que não podemos registrar. O que pretendo, por meio desses comentários, é sustentar que a Luís Guaranha pode ser tomada, sob um olhar em larga escala, como uma imagem do passado desse território negro que já não existe concretamente.

No caso dos quilombos, a política afirmativa criada durante a Constituição de 1988 gerou uma figura jurídica a partir da qual inúmeras comunidades puderam ter acesso a garantia de direitos – atrelados à terra, principalmente, mas também de saúde, moradia, alimentação. A identidade jurídica, entretanto, nem sempre coincide com a identidade social. Na Luís Guaranha verifico que a mobilização se dá em torno das demandas concretas possibilitadas por essa identidade. Mas não quero dizer que isso seja necessariamente pragmático apenas. Envolvem-se nesse bojo discussões sobre a identidade dessa população: quem são eles afinal? As dimensões simbólicas da Luís Guaranha em relação ao contexto onde se situa são pensadas. O intuito de preservação, de manutenção desse modo de vida faz com que as características que distinguem o lugar sejam refletidas.



*Imagem 9: Carnaval de rua em Porto Alegre. Autor desconhecido, sem data. Fonte: Acervo do Museu Joaquim José Felizardo/ Fototeca Sioma Breitman.*

<sup>79</sup> Zigmunt Bauman (2001) aponta seu conceito de modernidade líquida em oposição à modernidade sólida justamente nesse sentido: hoje o vetor principal de nossa sociedade é a velocidade, e é difícil conceber um tempo mais longo do que a duração de uma vida.



Imagem 10: recantos do riacho, bairro Cidade Baixa. Autor: Clóvis Silveira de Oliveira, década de 40, século XX. Imagem 11: Ponte na Cidade Baixa. Autor desconhecido, sem data. Fonte: Acervo do Museu Joaquim José Felizardo/Fototeca Sioma Breitman.

Fala-se do Areal da Baronesa, suas fronteiras e limites. Fala-se desse território como berço da música popular em Porto Alegre. Fala-se dos carnavais, das festas populares; de forma mais velada, fala-se das canchas de jogo do osso que se montavam nas esquinas e arredores dos botecos. Relembra-se a Ilhota, de Lupicínio Rodrigues. O riacho que passava por ali e foi canalizado. As lavadeiras e os marinheiros. As avenidas das pequenas casas de aluguel. Símbolos e imagens evocados da memória coletiva para compor os traços que singularizam esse território no meio urbano.

Assim, o Estado legisla, interfere, torna patrimônio algo que é um pedaço de um território maior: do Areal da Baronesa, das antigas feições da cidade baixa. Do mesmo modo que esse espaço foi parcelado, também a memória é parcelar. A Guaranha, assim, consiste em uma camada de referência, suporte vivo das memórias desse viver urbano. As pessoas passam, a Guaranha fica. A referência é espacial, mas espacial relativa também aos corpos, aos modos de habitar a rua, de usufruir do espaço urbano. Por isso relevo tanto o *ethos* popular em região central.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os Quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica. In: O'DWYER, Eliane C. (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-82.
- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.): *Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 311-327.
- ARANTES, Antônio. Produzindo o passado: Estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: Mana Rio de Janeiro: v. 3, n.2, outubro de 1997. p. 7-38.
- BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. A dialética da duração. São Paulo: Ática, 1988.
- BARTH, Fredrik. A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In: LASK, Tomke (org). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 107-139.
- \_\_\_\_\_. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT ; STREIFF-FENART (orgs.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo. Editora Unesp. 1988. p.187-227.
- \_\_\_\_\_. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN & GOVERS (Orgs). *Antropologia da etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”*. Lisboa: Fim do Século Edições, 2003. p. 19-44.
- BAUMAN, Zigmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. Obras escolhidas Volume III. São Paulo; Brasiliense, 1989.
- CANEVACCI, Massimo. A cidade polifônica. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- CHAGAS, Miriam. A Política do reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”. In: Horizontes antropológicos, Porto Alegre: 2001: ano 7, nº 15, p. 209-236.
- CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- COHEN, Abner. Urban ethnicity. Londres: Tavistock publications, 1974.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX: *da cultura residual mas irreduzível*. In: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986. p. 85-108.



- DA MATTA, Roberto. *A Casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 6ª edição.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DE GRANDI, Celito. *Loureiro da Silva: o charrua*. Porto Alegre: Literaris, 2002.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- ECKERT, Cornelia ; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A retórica do mito do progresso, “Brasil, um país sem memória!”, *Iluminuras: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais*, nº 7. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000. 17f. Disponível em <http://www.estacaoportoalegre.ufrgs.br/index2.htm>. Acesso em: 20 de outubro de 2004.
- \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_. *Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração*. In : Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (Org). *Imagem e memória, ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_. *Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de sociabilidade*. In: Revista Margem. São Paulo: PUC/SP, 1999.
- ELIAS, Norbert ; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Edward T. *La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1973.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana*, v. 3, nº 1, abril de 1997. p. 331-350.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Money, space, time and the city*. In: *The urban experience*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. p. 165-199.
- LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? In: *Horizontes antropológicos*, ano 5, nº 10, maio de 1999. p. 123-150
- \_\_\_\_\_. *O legado do testamento. A comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.
- LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- LYNCH, Kevin. *La imagen de la ciudad*; Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1974.
- MAGGIE, Yvonne. *Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira*. In: *Raça, ciência e sociedade*. Rio: Editora Fiocruz, CCBB, 1996. p.225-234.
- MATTOS, Jane Rocha de. *Que arraial que nada, aquilo lá é um areal. O areal da baroneza: Imaginário e história (1879-1921)*. Dissertação mestrado em história do Brasil - Programa de pós-graduação em história, Faculdade de Filosofia e Ciências



Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2000.

MEIRA, Ana Lúcia. O passado no futuro da cidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

MOLES, Abraham; ROHMER, Elisabeth. Labyrinthes du vecu. Paris: Librairie des Meridiens, 1982.

MONTEIRO, Charles. Porto Alegre e suas escritas – histórias e memórias. Tese Doutorado em história - Programa de pós-graduação em história, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 2001.

\_\_\_\_\_. Porto Alegre: Urbanização e modernidade: A construção social do espaço urbano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: *Tanto preto quanto branco: estudo das relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985. p. 67-93.

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

OLIVEN, Ruben. Urbanização e mudança social no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.

Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Planejar para viver melhor. Secretaria do Planejamento Municipal: Porto Alegre, s.d.

\_\_\_\_\_. Projeto Renascença. Secretaria do Planejamento Municipal. Porto Alegre: 1975.

POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: Editora Unesp, 1988.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Campinas: Papyrus, 1994-1997. 3º volume.

SAHLINS, Marshall. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. In: *Revista colombiana de antropologia*. V. 37, enero-diciembre 2001. p. 290-327.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: *por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção* (parte I). In: *Mana*, volume 3, nº 2, outubro de 1997. p.103-150.

SANT'ANA, Maria Helena. Vila Cai-Cai: a lógica da habitação reciclável. Dissertação mestrado em antropologia social. Programa de pós-graduação em antropologia social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos ; VOGEL, Arno (coord.). Quando a rua vira casa: a apropriação dos espaços em um centro de bairro. Convênio Ibam/Finep: Rio de Janeiro: 1981. 2ª edição.

VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VELHO, Otávio G. (Org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.



## Saberes e práticas alimentares dos agricultores quilombolas da comunidade Maçambique

Neide Aparecida da Silva Beraldo<sup>80</sup>

### Introdução

O recente enquadramento da categoria agricultor quilombola trouxe algumas implicações para as instituições de assistência técnica e extensão rural do Brasil, tanto governamentais como as não-governamentais, essa categoria saiu debaixo do amplo “guarda chuva” da categoria agricultor familiar para uma outra específica, agora incorporando a questão racial. Devido ao não acesso à terra e por viverem em condição precária, o debate da questão racial nas áreas rurais emerge atrelado à pobreza. Neste quadro, os projetos e as políticas públicas destinadas a essa categoria são programas de combate à pobreza rural, quase sempre com recursos vindos do Banco Mundial cujo objetivo é alcançar a meta do milênio<sup>81</sup>. Uma das estratégias para atingi-la é a construção da segurança alimentar dos agricultores tradicionais, enquadrados como público-alvo das ações de combate à pobreza rural. No Brasil essa tarefa é delegada às empresas de assistência técnica e extensão rural e à organizações não-governamentais.

Essa “nova” proposta de desenvolvimento rural fundamentada na construção da segurança alimentar dos agricultores “pobres” coloca em jogo a capacidade dos técnicos de campo das instituições de extensão rural se tornarem mediadores deste grupo populacional, pois a atual situação fez com que esses agricultores saíssem de uma condição de agricultor tradicional para se tornarem público-alvo dos programas de combate à pobreza, sendo assim eles “**precisam**” desses profissionais para acessar determinados recursos e se fazer presentes em determinados fóruns de debate.

É nesse cenário que foi feita a pesquisa que deu origem a este artigo, cujo objetivo é apresentar uma descrição dos saberes e práticas alimentares dos agricultores quilombolas da comunidade Maçambique, a partir de uma abordagem antropológica social.

Essa abordagem permite explicitar as tradições, valores e crenças presentes nestes saberes e práticas alimentares, variáveis importantes para analisar os interesses e conteúdos presentes na noção de segurança alimentar que está sendo construída na comunidade quilombola Maçambique. A ênfase está posta na percepção cognitiva simbólica do alimento, mas sem descuidar da análise das condições de acesso ao mesmo.

<sup>80</sup> Mestranda do curso de pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. - PGDR/UFRGS. [www.ufrgs.br/pgdr](http://www.ufrgs.br/pgdr) - [nberaldo@brturbo.com](mailto:nberaldo@brturbo.com)

<sup>81</sup> Mais detalhes consultar o site [www.undp.org](http://www.undp.org)

“As diversas posições ocupadas em diferentes sistemas de produção implicam, como se verá diferentes estratégias de consumo e, por isso, diferentes hábitos alimentares, entendendo-se essa última expressão, não somente os alimentos habitualmente consumidos, mas também as condições que fazem com que sejam habituais e consumidos: condição de acesso à natureza, ao emprego e ao mercado. Haverá, sob esse ponto de vista, considerável variação de padrões alimentares” (WOORTMANN, 1978, p.4).

Nessa perspectiva a alimentação é um item da cultura, porque representa uma parte da história de vida de um povo, o modo de ser e sentir das pessoas em relação à sobrevivência junto a sua organização. O ato de comer ou alimentar-se evidencia costumes, conhecimentos e crenças. Antes de apresentar os saberes e práticas alimentares dos agricultores, faz-se uma discussão sobre o papel da cultura na alimentação e a sua importância na compreensão do processo de construção da noção de segurança alimentar para os agricultores quilombolas. A seguir apresenta-se uma discussão das práticas alimentares; por fim analisa as redes de circulação de alimentos presentes na comunidade Maçambique como recurso analítico para explicar como os agricultores quilombolas têm acesso aos alimentos e quais estratégias utilizam no momento de escassez da oferta destes, além de analisar as relações presentes nas redes de circulação.

## Histórico do grupo estudado

A comunidade quilombola Maçambique é composta por 38 famílias da comunidade Rincão do Progresso e Santo Antonio, no terceiro distrito do município de Canguçu, do estado do Rio Grande do Sul, que está localizado na região da Serra dos Tapes, distante 300 quilômetros de Porto Alegre por via rodoviária. O acesso principal é pela BR 392; faz fronteira com os municípios de Encruzilhada do Sul, Amaral Ferrador e Cristal; ao sul com Cerrito; ao leste, com Morro Redondo, Pelotas e São Lourenço e a oeste com Piratini.

O processo de reivindicação da identidade quilombola começou com o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor Familiar, por meio de várias reuniões, com intervenções visando constituir alternativas de geração de renda (oficinas de artesanato, trabalhos manuais) melhoria da alimentação (implantação de hortas caseiras, resgate da semente crioula), fortalecimento da identidade cultural (oficinas de capoeiras e trabalho de preservação das casas de torrão).

A formação da uma territorialidade negra remete a um negro conhecido como Maçambique foi um homem baixinho negro mina<sup>82</sup> que morto pelos capangas dos fazendeiros da região, segundo alguns moradores da comunidade. O motivo foi porque

<sup>82</sup> Referência aos negros vindos da Costa da Mina denominação dada aos escravos procedentes da costa a leste do Castelo de São Jorge de Mina (VERGER, P. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. São Paulo: Currupio, 1987.)

ele sabia muitos “segredos”. Seus companheiros atenderam ao seu pedido e o enterraram em pé. Atualmente algumas pessoas acendem vela no seu túmulo. Acredita-se que ele os ajudam nas tarefas mais difíceis.

Outro fato que possibilitou o agrupamento destes agricultores negros, foi que muitas famílias mesmo depois da abolição continuaram morando dentro das estâncias como criados ou “meio cativos”. Com o decorrer do tempo os estancieiros, principalmente depois do estatuto do trabalhador rural de 1964, cederam terra no morro para essas famílias, ficando assim desobrigadas de pagar os direitos trabalhistas da lei.

A organização sociopolítica é por afinidades de grupos familiares. Antes de tornarem-se comunidades quilombolas, alguns agricultores negros participavam da associação dos agricultores familiares do terceiro distrito, mas nunca sentiram-se representados. Segundo alguns entrevistados, não existe espaço de participação para os agricultores “*morenos*”; a relação dava-se na busca da semente. A comunidade Maçambique está em processo de reconhecimento, antes das ações do Capa, a maioria nunca tinha ouvido falar a palavra quilombo.

Algumas famílias ainda preservam antigos rituais de seus antepassados. Ainda é forte o ritual da preparação do nascimento das crianças que começa com a coleta de água benta na noite de São João. Ao nascer as crianças devem ser apresentadas à lua, antes do sétimo dia, para que ela as proteja. Acredita-se que se esse ritual não acontecer a criança não sobreviverá. Ao fazer isso a mãe fala as seguintes palavras: **lua, luar toma esta criança e me ajuda a criar**. A criança é batizada em casa com a água benta colhida na noite de São João.

## O papel da cultura na alimentação

Na antropologia a cultura é um sistema de significados criados e transmitidos historicamente, incorporados em símbolos que atuam para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações do ser humano que perpetuam e conformam seu conhecimento e sua forma de viver, ou seja, um conjunto de mecanismos de controle, receitas, regras e instruções que governam o comportamento humano (GEERTZ, 1978).

Esse conceito de cultura implica em observar e interpretar a realidade e o comportamento do ser humano nas suas diversas formas de agir e de ser aceito pela sociedade da qual participa. Nessa perspectiva, os saberes e as práticas alimentares, como fenômenos culturais são partes integrantes do próprio campo onde os comportamentos e os hábitos são gerados.

Nas entrevistas, ao perguntar sobre os alimentos que eram considerados tradicionais, antigos pela família, quase todos referiam-se aos pratos à base de milho, mandioca, como sendo alimentos fortes que dão “*sustança*” para o trabalho braçal. Essa referência está ligada à origem da comunidade, pois naquela época uma das primeiras providências a ser tomada quando formava-se o núcleo de quilombo era plantar os alimentos de autoconsumo, mas antes era preciso derrubar as matas, destocar, queimar, ou seja, exigia muita força.

Dessa forma a alimentação compreende todo um complexo de fatores que incluem as proibições e permissões, os conteúdos simbólicos e cognitivos relativos às classificações sociais, à percepção do ser humano e suas relações com as substâncias ingeridas que contribuem intensamente para a formação dos saberes e práticas alimentares. (WOORTMANN, 1978).

Esses saberes e práticas alimentares carregam símbolos que são partilhados entre os membros do mesmo sistema cultural, assumindo um caráter público e, portanto não são saberes e práticas individuais. Essa afirmação implica dizer que tais práticas são asseguradas pelo coletivo. Por exemplo, percebeu-se que na comunidade Maçambique que é comum, ao receber uma visita para almoçar, caso a família não tenha uma “mistura”<sup>83</sup> para servir, recorre aos parentes e vizinhos mais próximos. Para fazer o empréstimo pode ser da “mistura” ou dinheiro para comprar. Essa situação de “urgência” justifica o empréstimo, pois o que mais eles temem, principalmente as mulheres, é a vergonha de não ter nem uma “mistura” para oferecer ao visitante. Essa prática é assegurada pelas ações de reciprocidade entre os parentes e vizinhos da comunidade.

Quando as mulheres ficaram sabendo que a pesquisadora estava na comunidade e iria visitá-las em suas casas, muitas marcaram um horário, depois soube-se que foi uma estratégia para que a pesquisadora não aparecesse de “surpresa” e apanhasse-as “desprevenidas”, sem comida para oferecer.

Nesse quadro, pode-se afirmar que os saberes e práticas alimentares dos agricultores quilombolas da comunidade Maçambique formam um sistema cultural repleto de símbolos, significados e classificações. Configurando assim uma ideologia alimentar, tendo como componente central a base da alimentação.

“Um sistema cognitivo e simbólico que define qualidades e propriedades dos alimentos e dos que se alimentam, qualidade e propriedades essas que tornam um alimento indicado ou contra-indicado em situações específicas, que definem seu valor como alimento, em função de um modelo pelo qual se conceitualiza a relação entre o alimento e o organismo que o consome e que definem simbolicamente a posição social do indivíduo” (WOORTMANN, 1978, p.4).

Por exemplo, os pratos feitos à base de milho estão associados a comida forte dos tempos dos antigos, onde era necessário ter muita força para trabalhar na roça; a carne de gado associada à fartura, a presença de abóbora associada com a falta de dinheiro para comprar a carne.

“Os pratos antigos era canjica, canjição, canjiquinha, abóbora. Comida de negro mesmo.” (Fiinha, 74 anos).

<sup>83</sup> Mistura, para os quilombolas, é o complemento do arroz e do feijão. Geralmente é servida em menor porção. Ver Parceiros do Rio Bonito, de Antonio Cândido, 1964.



“A minha mãe fazia muita pamonha hoje eu não sei gostaria de aprender, enrolada na palha.” **(Terezinha, liderança da comunidade).**

É possível argumentar ainda que a cultura alimentar é constituída pelos hábitos alimentares em um domínio em que a tradição e o novo têm a mesma importância (MINTZ, 2001). Ou seja, a cultura alimentar não diz somente aos aspectos ligados às raízes históricas; os hábitos alimentares do cotidiano são compostos pelo antigo e o que se constitui novo.

O ato de alimentar-se, alimentar seus familiares e aos outros é uma ação que mais reflete a complexidade da vida humana em sociedade. Os saberes e as práticas alimentares dos agricultores quilombolas, de suas famílias e de sua comunidade é um produto da história de vida dos seus antepassados, um reflexo da disponibilidade de diferentes alimentos da localidade onde residem, e de sua capacidade econômica e física de ter acesso aos mesmos (VALENTE, 2002).

Um outro aspecto da cultura alimentar refere-se àquilo que dá sentido às escolhas e aos hábitos alimentares: as identidades sociais aqui podem ser as escolhas modernas ou antigas, o comportamento relativo à comida está ligado diretamente ao sentido que conferimos a nós mesmos e à nossa identidade social.

Pode estar aqui uma explicação para a preocupação das famílias, especialmente as mulheres, de apresentar uma mesa farta para receber as visitas. Mesa farta é sinal de prosperidade, a prática de guardar o “o melhor alimento” para fazer os pratos especiais de domingos e festas. Desse modo as práticas alimentares revelam a cultura em que cada um está inserido, visto que comidas estão associadas a povos em particular.

No Rio Grande do Sul, por exemplo, o churrasco é traço da identidade do povo gaúcho. Alguns alimentos funcionam como demarcadores de identidades, ou seja, certos pratos estão associados a um determinado grupo social. Há algum tempo, a comida caipira, feita em fogão de lenha, era associada ao atraso, pobreza, à imagem do Jeca Tatu<sup>84</sup>. Com a crescente divulgação de campanhas para um desenvolvimento sustentável, limpo, os alimentos produzidos sem veneno, os pratos “caipiras” passaram a ser valorizados. Alguns agricultores aproveitaram para agregar valor aos seus produtos e hoje quem consome esses alimentos é considerado “politicamente correto”, preocupado com a equidade social e qualidade de vida. Um exemplo são os agricultores familiares da serra gaúcha, na agregação de valor nos pratos que carregam seus traços identitários: salame, queijo colonial, aumentando assim a renda das suas famílias.

Em um processo de construção da noção de segurança alimentar é fundamental conhecer o papel da cultura na alimentação, diferenciar alimento de comida. É a partir dessa compreensão, de que nem todo alimento é comida que se faz necessário qualificar juntos aos agricultores, o uso da palavra alimentação e a apurar os significados dados em seus discursos sociais.

<sup>84</sup> Jeca Tatu personagem criado pelo escritor Monteiro Lobato, é uma caricatura do caipira brasileiro nos anos 1930. Está associado ao rural, ao rústico e ao atrasado.

Comida, para os agricultores quilombolas de Maçambique são os alimentos prontos: arroz e feijão cozidos, frutas *in natura* e está sob a responsabilidade das mulheres, enquanto a produção dos alimentos é de responsabilidade dos homens, portanto evidenciada assim uma divisão do trabalho baseada na relação de gênero, essas funções são complementares, mulher/comida e homem/alimentos. A “harmonia” da família está sustentada nessas duas relações. Do que adianta ter um homem que produz ou compra os alimentos e a mulher não a transforma em comidas. Essa percepção está muito presente nas pessoas entrevistadas, referiram-se àquela família não “vai para frente” porque tem um homem bêbado, ou o homem é trabalhador e a mulher “*desmanzelada*”.

Os alimentos na condição de comida não podem ser negados a ninguém, pois é pecado. Nessa concepção a comida está ligada a um código religioso. Sempre que chega alguém nos horários das refeições é uma obrigação convidá-lo para comer, pelo menos sentir o gosto da comida servida. Não poder oferecer um prato de comida para uma pessoa é motivo de humilhação para os agricultores quilombolas. Fato este observado pela pesquisadora ao chegar a casa logo depois do horário do almoço, tinha sobrado arroz e feijão, a mesma afirmou que comeria e que não seria necessário preparar “mistura”, muito constrangida a dona da casa serviu o arroz que tinha. Logo após o almoço seu marido fez questão de levar a pesquisadora até a dispensa apresentando os demais alimentos ali guardados.

O termo alimento contempla uma dimensão mais técnica, enquanto que a palavra comida expressa uma linguagem mais informal, recupera elementos presentes da experiência pessoal e social (GARCIA, 1997), envolve emoção, trabalho com a memória e com sentimentos e pode demarcar um território, um lugar, uma cultura, isto é, está ligada a uma rede de significados.

O alimento é o mesmo que comida tudo o que é comida é alimento; mas ninguém fala que os alimentos estão na mesa; fala que é a comida que está na mesa, ninguém, fala vai comer o alimento, fala que vai comer a comida (WOORTMANN, 1978).

Nessa perspectiva, a produção de feijão que é a cultura de valor comercial da comunidade, pode ser alimento que será transformado em comida, ou um produto que será vendido, com o dinheiro da venda comprará os alimentos da família e dependendo do contexto ele assume várias funções para as famílias quilombolas.

Situação muito semelhante foi encontrada no estudo sobre hábitos e ideologias alimentares numa comunidade de pescadores feito por Maués ; Maués(1978) é a relação mercado-subsistência. Uma parte é comercializada com objetivo de obter renda para comprar os alimentos e a outra parte é consumida pela própria família.

“A relação mercado-subsistência tem um significado para o “patrão” e outra para o pescador. Para o primeiro, o peixe é fundamentalmente uma mercadoria destinada à comercialização e à acumulação; para o segundo, ele representa a subsistência de sua família, seja por seu consumo direto, seja pela troca por outros produtos” (MAUÉS; MAUÉS, 1978, p.10)

Nesse quadro, o feijão pode tanto ser comido como vendido, dependendo das circunstâncias. O agricultor pode vender toda sua colheita, principalmente em situações de emergência, mesmo que a parte consumida seja maior, o feijão na comunidade Maçambique está associado a possibilidade de ter renda monetária.

A comida possui um significado simbólico, ela fala de algo mais que nutriente, fala da família, de homens e de mulheres, da sua história e cultura, que é a prática inconsciente do *habitus* alimentar (WOORTMANN, 1985).

Além da substância nutritiva de seus elementos a comida incorpora um sistema de sentidos, adquirindo conotações, evocações e significações que vão além do valor dietético (FISCHLER, 1990). Portanto, o que se come, quando, com quem, porque e por quem é determinado culturalmente, transformando o alimento (substância nutritiva) em comida. A comida de domingo é diferente da comida durante a semana, a comida de doente, a comida de criança, comida fraca, comida forte, comida remosa; cada situação possui a sua própria classificação.

Dessa forma, a alimentação desempenha uma função identitária, em que os processos que envolvem o modo de obtenção, de preparação, de consumo, as ocasiões e motivos do consumo podem representar um tipo de identidade étnica, local, nacional.

Uma iniciativa para dar visibilidade à identidade dos agricultores quilombolas, foi durante a Segunda Feira da Semente Crioula em Canguçu, realizada pela União dos Agricultores do Interior de Canguçu (Unaic), que os agricultores tiveram a oportunidade de divulgar seus pratos típicos. Segundo o organizador a idéia é que nos próximos eventos os agricultores quilombolas do município também tenham suas barracas de comidas tradicionais, assim como os agricultores de origens italiana e alemã.

A comida pode ser vista como um exemplo de necessidade vital para os agentes sociais dentro de um campo. Ao se conhecer e entender o modo como as pessoas relacionam-se com a comida, ou seja, o modo como se come, como são feitas as escolhas entre os diversos tipos de alimentos, as seleções dos materiais, passam a enxergá-los como indicadores das representações e valores que fazem parte da estratégia de inserção e identificação dos agentes sociais no meio social.

## **A origem dos alimentos que compõem a pauta alimentar dos agricultores quilombolas**

Pauta alimentar são os alimentos que compõem o cardápio das famílias agricultoras quilombolas nas refeições diárias. Fez-se um levantamento dos alimentos que mais apareceram durante os dias das entrevistas e vivência da pesquisa.

---

<sup>85</sup> O chimarrão é erva mate apenas moída e, às vezes, misturada com outras ervas. Tradicional nos estados do sul do Brasil. A erva é colocada em um recipiente chamado cuia, feito cortando-se a ponta de uma planta chamada porongo. Dentro da cuia é colocada água quente (quase em ponto de fervura) e, através da Bomba - espécie de canudo metálico com uma ponta especial - o mate pode ser apreciado. Ou seja, o chimarrão é uma espécie de chá. Dentro da cuia podem ser colocadas outras ervas para realçar o sabor, como hortelã ou erva cidreira. ( <http://www.geocities.com/southbeach/2540/>, 06/02/2006).

A base da pauta alimentar dos agricultores quilombolas é o arroz, o feijão e carne, geralmente dividem-se em três etapas: café da manhã, almoço e jantar. Em algumas famílias é servido o café da tarde, principalmente quando recebe visitas neste horário. Todas as famílias tomam o chimarrão<sup>85</sup> em qualquer horário, quando chega visita a primeira coisa a ser servida é o chimarrão. A garantia dessa pauta alimentar está ligada à capacidade destes agricultores de arrendar terras para plantar o feijão, acesso à aposentaria, doações e trabalhos de diarista.

A principal atividade econômica é a cultura do feijão. A venda da produção, destina-se basicamente para pagar as dívidas da “venda”<sup>86</sup> contraída durante o ciclo de produção da cultura para comprar roupas, sal, gás, entre outras coisas.

A roça de feijão geralmente é feita pela família. Em Macambique o acesso à terra é de duas formas: alguns são donos ou herdeiros; outros ganharam um lugar para morar. Geralmente é um local para a casa com uma horta no fundo da fazenda. Nessa situação o local do arrendamento para o plantio da roça de feijão é longe do local da morada. Os que são donos receberam de herança da família Meirelles. Há pouquíssimos casos de compra individual de terra.

Devido ao relevo acidentado, a única planta de valor comercial que vai bem e permite ter algum rendimento em dinheiro é o feijão, pelo fato de não exigir gastos altos com insumos. O trabalho de capina, aração, semeadura é feito manual em alguns casos com junta de bois, quase todos os entrevistados não usavam venenos no plantio. É nesse contexto que o feijão exerce o papel central na alimentação dos agricultores seja consumido como comida ou vendido e transformado em dinheiro para comprar os outros alimentos que compõem a pauta alimentar.

Algumas famílias possuem gado leiteiro para o consumo da casa. Os moradores que moram de favor não podem ter este animal, pelo simples fato de não ter espaço suficiente. Uma alternativa seria pagar o aluguel do pasto, ou depender do favor do estancieiro, ou criar na rua. Algumas famílias pediram vaca leiteira no programa RS-Rural. Sem ter pasto, um agricultor chegou a devolver dois bois do programa, pois não tinha atentado para a situação.

O quintal é um outro espaço importante para obtenção de alimentos dos agricultores quilombolas. É o espaço feminino, pois a produção está geralmente sob sua responsabilidade. O produto da horta tem valor de uso, em contraposição dos produtos da roça, feijão, têm valor de troca.

Junto às residências há pequenas criações de animais domésticos para o consumo, como galinhas e porcos. Também há árvores frutíferas, como laranjeiras, pessegueiros, ameixeiras e geralmente os doces são feitos destes frutos.

Os alimentos produzidos nos quintais são destinados ao consumo doméstico ou para troca e doações para a vizinhança. Há um tabu em vender esses alimentos, ninguém fala “me vende” um pé de alface, batata-doce. Observou-se que as pessoas chegam lá e pedem uma abóbora, batata-doce; já os ovos caipiras são vendidos sem constrangimento.

---

<sup>86</sup> Venda é um substantivo e refere-se a um estabelecimento que vende alimentos, produtos de limpeza, insumos rurais e geralmente está localizado nas áreas rurais.

As alternativas de acesso aos alimentos dividem-se entre o que é produzido na roça-feijão e seus consórcios – milho, abóbora, batata-doce – o que a família obtém do quintal e o que é comprado nas vendas da região ou em Canguçu e as doações do estado e das igrejas.

Existe um caminhão que vende frutas e verduras na comunidade uma vez por semana, algumas pessoas compram fiado, principalmente os aposentados. Mesmo assim as verduras e frutas são pouco consumidas como parte das refeições cotidianas, o consumo de fruta está associado às crianças, doentes e idosos por ser uma comida mais fraca. O núcleo de parentesco dos Ribeiro é o que mais tem dificuldade de realizar as três refeições diárias. Observado nas demais famílias, geralmente eles estão na dependência das doações das bolsas emergenciais, da primeira, dama do município ou das ações das igrejas evangélicas.

“Passando fome não tem ninguém, mas necessidade de uma alimentação saudável, adequada de fazer três ou quatro refeições, ah! Isto tem.” **(Terezinha, liderança da comunidade).**

Dos vários núcleos de parentesco da comunidade o núcleo dos Ribeiro reflete bem uma situação de insegurança alimentar vivida pela maioria das famílias de agricultores da comunidade que não têm terra e os homens com problemas com bebidas alcoólicas.

## **A influência da natureza nas práticas alimentares e acesso aos alimentos**

A comunidade quilombola Maçambique está localizada em um relevo acidentado, no zoneamento ecológico conhecido como “zona de campo”. Possui morros e escarpas, logo em seguida, grandes áreas de campo nativo pertencente aos grandes fazendeiros de arroz e criação de gado extensivo. A rede hidrográfica que corta a comunidade é composta de pequenos arroios e nascentes. A vegetação nativa é escassa e formada por capoeiras e pequenos capões de florestas próximas às nascentes.

Era uma região onde tinha muito “gado xucro”, na qual o governo dividiu em sesmarias e doou aos militares portugueses. Com o cercamento das terras e o fim da escravidão, os estancieiros expulsaram os peões, agregados, ex-escravos das suas terras, muitos doaram os fundos das fazendas para estas pessoas. Aqui está uma das explicações para a formação das comunidades Santo Antônio e Rincão do Progresso que hoje reivindicam a identidade quilombola.

Este ambiente natural em que está localizada a comunidade quilombola é muito “rústico” e não ofereceu nem oferece muitos alimentos dela própria, quase que exclusivamente a carne de bois, que eram criados soltos e da caça dos animais silvestres. Esse fato explica o gosto pela carne de gado na comunidade.

Como a comunidade não conta com uma rede hidrográfica expressiva, não existe um hábito cotidiano de consumir peixes. O rio Camaquã é o mais próximo da comunidade, os agricultores referem-se a ele como um local de lazer, de pesca para esquecer as preocupações, lugar de levar a família para tomar banhos.

Os agricultores que têm o título da terra, na maioria possui pasto com capim nativo, geralmente possui algumas cabeças de gado leiteiro. Os que moram de favor, nos terrenos doados pelos os estancieiros não possuem gado devido ao fato de não terem pasto, teriam que pagar aluguel. Geralmente os locais de morada estão no fundo da fazenda, aqui usa-se um termo meio grosseiro, mas que define bem a situação destes agricultores, estão “encurralados” entre o final do pasto e o começo do morro. Nessa situação eles servem como reserva de mão-de-obra, as mulheres trabalham como domésticas e os homens como diaristas nas fazendas vizinhas.

Embora existam outros fatores que influenciaram a formação dos hábitos alimentares dos agricultores quilombolas, a natureza exerceu um papel importante; a valorização da carne de gado e do feijão na pauta alimentar é um exemplo.

O conceito de *habitus de* Bordieu (1989) permite analisar tais práticas e saberes alimentares. Elas não foram planejadas de forma automática pelos agricultores, trata-se de um conhecimento adquirido, uma disposição incorporada como um conjunto de saberes que foi acumulando-se no decorrer do tempo.

Se na origem desses saberes e práticas alimentares a natureza exerceu um papel central, com o tempo os outros fatores foram influenciando e alterando conseqüentemente as práticas. Atualmente esta mudança acentua-se com a mídia, idas nas cidades e doações de cestas básicas.

Esses saberes e práticas alimentares são produtos expressos da sobrevivência que transformou-se em um conjunto de símbolos entre os agricultores quilombolas e o ambiente natural. São estes símbolos que fundamentam as práticas e os saberes alimentares dos agricultores quilombolas. Nas entrevistas ficou claro esse fato, ao perguntar sobre os pratos tradicionais da comunidade, a referência foi sobre pratos fortes, importantes para enfrentar os trabalhos braçais, pesados, comida de negro mesmo.

O ponto de partida de Josué de Castro na sua obra Geografia da fome, para analisar os hábitos alimentares foi a influência da natureza na formação desses hábitos procurando descobrir as causas naturais e sociais que condicionaram a alimentação e até onde a estrutura econômico-social dos diferentes grupos era influenciada pelos problemas característicos de cada área (CASTRO, 1953).

Chega-se a conclusão que o Brasil está longe de se constituir uma única área geográfica de alimentos. Essa heterogeneidade, está ligada às variedades de recursos naturais e à predominância da cultura dos diversos grupos populacionais que entraram na formação do povo brasileiro.

Nessa perspectiva, pensar a formação dos hábitos alimentares a partir da influência da natureza parece uma das dimensões pertinente para instrumentalizar uma proposta de construção de segurança alimentar nas comunidades quilombolas. Conhecer o relevo, a paisagem, pode nos dar vários indicativos da base alimentar desse grupo e de suas estratégias para obtenção de alimentos.

De certa forma Castro tem razão ao tomar como ponto de partida para análise da formação dos hábitos alimentares, a natureza. Devido ao solo “frágil”, com afloramentos de rochas, os agricultores quilombolas têm dificuldade de diversificar a sua produção e por sua vez a sua pauta alimentar. É oportuno dizer que esta é apenas mais uma dimensão



da limitação natural para produzir para o autoconsumo. Outra variável importante é o tamanho das áreas de plantio que está em torno de três hectares por família, somando as duas variáveis: relevo declivoso e tamanho da área nos indicam que estes agricultores estão constantemente vulneráveis em relação à segurança alimentar da sua família. Esta situação leva os agricultores quilombolas a procurar trabalhos como diarista para complementar a renda da família. Essa situação vivida pelos agricultores aproxima-se do estudo que Garcia Jr. (1989) fez na região Nordeste do Brasil.

“Mas o mais interessante é a expressão que repetia muito, para designar quão pequeno era um determinado sítio: “onde só dá para comer verde”. Significa que toda a produção de feijão e do milho do roçado será consumida ainda verde, ou seja, a premência é tão grande que nem se vai esperar secar, ou melhor, como “come-se verde” durante o inverno, não sobrá nenhum produto de lavra própria para a seca.” (GARCIA, Jr., 1989. p. 172-173).

Na situação em que as duas variáveis combinam-se, tamanho de área e limitação do relevo, há uma tendência de ausência da marca da alternatividade comum aos agricultores tradicionais, ou esta marca é muito estreita. Entende-se alternatividade como sendo os alimentos produzidos pelos agricultores que podem ser consumidos diretamente, e assim atender às necessidades domésticas de consumo, e serem vendidos, quando a renda monetária que permite adquirir outros alimentos ou produtos também para o consumo doméstico. (GARCIA, Jr., 1989). No caso aqui estudado devido às áreas serem tão pequenas e declivosas não há, ou se houver, uma margem muito estreita de manobra que permite ao agricultor quilombola imprimir a marca da alternatividade em seus produtos. Esse fato implica em dizer que os agricultores da comunidade Maçambique em sua maioria, principalmente os que não têm terra, não produz o “excedente” o que caracteriza um camponês no termo clássico<sup>87</sup>. Ele se aproxima mais de uma reserva de mão-de-obra para os fazendeiros da região que cederam um pedaço de suas terras, para construir uma casa e horta caracterizando um quintal ampliando, onde tudo que se planta se come verde.

Uma outra variável ligada a natureza que influencia diretamente o abastecimento alimentar bem como a produção e reprodução das famílias é o acesso à terra. No estudo do levantamento das comunidades rurais negras do estado do Rio Grande do Sul (Rubert, 2005) observa-se que a compreensão da desigualdade do contingente de afro-descendentes que vivem no meio rural passa pela construção de indicadores relativos ao acesso à terra e a alternativas de renda. Em um conjunto de 58 comunidades rurais negras, 45 que preencheram o formulário, possuem uma área total de menos de 200 hectares; somente nove comunidades possuem uma área superior a 200 hectares.

Comparando com a área média dos estabelecimentos agrícolas do estado é de 52,12 hectares, considerando-se uma variação de 6,12 hectares a 584,76 hectares (SCHENEIDER; WAQUIL, 2001). Estes dados são mais agravantes se for considerado

<sup>87</sup> Mais detalhes consultar a obra Paradigmas do capitalismo agrário. Ricardo Abramovay, 1991.

que tais comunidades geralmente estão situadas em áreas declivosas limitando assim a diversificação da sua produção agrícola.

Estes dados indicam que o acesso à terra para os agricultores da comunidade lhes conferem várias funções e significados no abastecimento alimentar das suas famílias. Além da referência na formação do hábito alimentar ter acesso à terra é a possibilidade da família manter sua reprodução e produção. A atual situação de expropriação de suas terras pelos quais as comunidades quilombolas vêm passando interfere diretamente na pauta alimentar, pois os agricultores estão à mercê dos donos das terras e doações de alimentos.

O relevo funciona como um marcador étnico, o morro é dos “agricultores morenos” que arrendam para plantar feijão, e a planície é dos agricultores de origem alemã que plantam o arroz e criam o gado no sistema extensivo. Essa divisão é muito clara para os agricultores da comunidade Maçambique.

P: Você tem alguma idéia porque os agricultores negros estão na encosta?

R: Tu quer dizer estão no morro, no mato. Porque é o que sobrou para eles. Eles disseram vamos dar o cerro para eles. (Liderança da comunidade.)

## **O sistema de arrendamento, cultura do feijão e os fatores de (in) segurança alimentar dos agricultores quilombolas**

Os agricultores quilombolas na comunidade Maçambique são levados a combinar o trabalho de meia ou terça<sup>88</sup> com o trabalho de diarista nas fazendas locais ou na safra da colheita do fumo, ou seja, o agricultor quilombola é levado a combinar o trabalho “na meia ou terça” com o trabalho assalariado. Situação semelhante encontrada em Mossamedes, de um lado, trata-se de uma estratégia adaptativa do lavrador, e por outro lado trata-se de uma imposição.

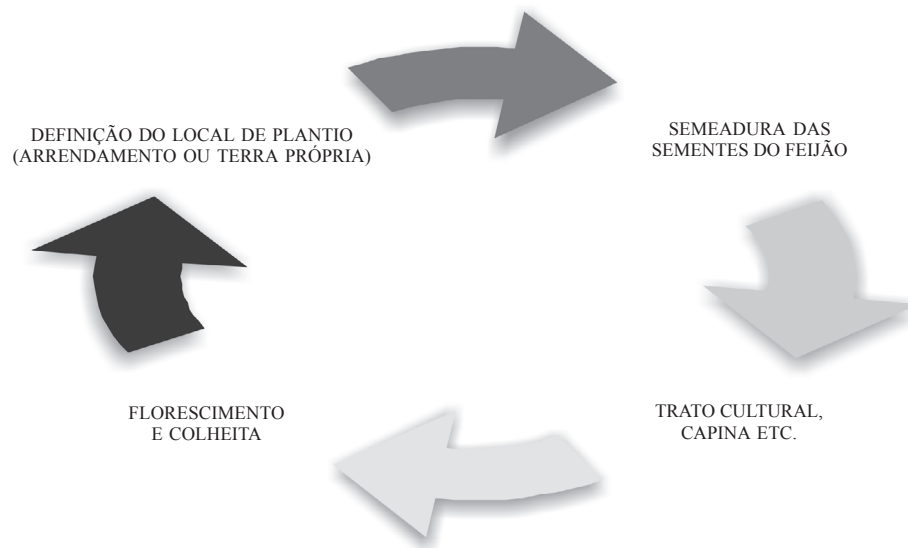
“As terras dadas em parcerias são cada vez menores e de pior qualidade; cada vez mais, o lavrador se vê obrigado a plantar proporções maiores de arroz, ou mesmo apenas o arroz, o principal produto agrícola comercial da área, em detrimento dos demais cereais. Se o arroz é um produto de subsistência para o lavrador, ele é produto comercial para o fazendeiro, e é esta sua segunda característica que determina sua dinâmica e sua gradativa hegemonia no espaço econômico regional” (WOORTMANN, 1978, p. 21).

---

<sup>88</sup> Meia é um sistema de arrendamento em que o agricultor arrenda a terra e deve pagar a metade de tudo que produzir; terça é o mesmo sistema, mas somente um terço do que produzir será dado ao dono da terra.

Nos sistemas de meia ou terça, o alimento produzido pelo agricultor, no caso da comunidade Maçambique, o feijão, é alterado o seu significado, é a última forma de acesso direto ao alimento, sem necessidade de comprá-lo, porém representa uma forma de ingresso no mercado. Na perspectiva marxista, a parcela da produção que cabe ao agricultor não é mais do que a remuneração de seu trabalho por uma produção destinada pelo fazendeiro à comercialização. O feijão antes tinha valor de uso, agora torna-se o pagamento de uma mercadoria, a força de trabalho, pela produção de outra mercadoria, também é possível interpretar essa situação de um outro ponto de vista, o que era apenas alimento, tornou-se renda da terra, sob forma de renda-produto. (BRANDÃO, 1978).

Se o feijão é um produto para o auto-consumo/comercial para o agricultor quilombola, para o fazendeiro ele é apenas mais um produto comercial. A base da economia na comunidade Maçambique gira em torno da cultura do feijão. Algumas famílias ainda vendem o milho, segundo os agricultores não compensa vender esta última produção, plantam para o consumo da família. Só há uma família na comunidade que planta o fumo. Nesse cenário o feijão é o que vai determinar a dinâmica da economia dos agricultores da comunidade Maçambique. Devido a este fato a análise sobre os fatores de (in) segurança alimentar da comunidade Maçambique será feita baseada no ciclo vegetativo dessa cultura. Esquema ciclo do feijão:



### Definição do local e tamanho de área de plantio do feijão

Definir o local de plantio, tamanho da área, do feijão, constitui uma preocupação para a maioria dos agricultores quilombolas, que não têm terra suficiente para plantar essa cultura com possibilidade de obter renda monetária no final da colheita. Esse fato é responsável por um dos fatores que gera a insegurança alimentar das famílias quilombolas da comunidade.

Implica em arrendar terra para realizar o plantio; o arrendamento deste ano, não significa ter terra o ano que vem para plantar; as terras destinadas ao arrendamento são as áreas de encostas. É muito comum o fazendeiro ceder a terra “virgem” para os agricultores plantar até dois cultivos. Depois eles pedem de volta para fazer pasto; neste caso o objetivo ao arrendar a terra é os agricultores quilombolas entregarem a terra “limpa” sem toco para o dono.

Esse sistema de parceria é desvantajoso para o agricultor quilombola sem terra, pois ele não tem a mesma “liberdade” que o agricultor quilombola dono de terra, ainda que insuficiente este ainda pode, no entanto, decidir sobre a locação do trabalho doméstico a outros cultivos, ou seja, a diversificação de outros cultivos e conseqüentemente ampliar sua base alimentar. A produção em regime de parceria, seja meia ou terça, na comunidade é feita somente para a cultura do feijão e determina a base da alimentação dos agricultores da comunidade Maçambique. O que se produz em parceria é o que se destina ao mercado, e é nesse produto que concentra-se o trabalho dos agricultores.

Não ter terra e nem conseguir arrendar significa não ter crédito nas vendas da região, ficar sujeito ao trabalho de diaristas nas fazendas vizinhas como eles dizem “trabalhar de dia para comer à noite” além de depender das doações da prefeitura e das igrejas.

O arrendamento para o agricultor quilombola sem terra ou com pouca terra é muito importante, significa que ele vai ter crédito nas vendas<sup>89</sup> locais pelo menos até a colheita, então, arrendar terra para o cultivo do feijão significa ter comida na mesa durante o ciclo desta cultura. Nesse caso o feijão funciona como um avalista, ou seja, é a garantia de que aquela família vai ter uma renda em determinado período permitindo assim o pagamento da conta feita nas vendas.

P: Qual é o destino da produção do feijão?

R: Para os comerciantes que vendem para eles (**agricultores**), outros vendem para a Unaic e mais para os comerciantes (donos da venda) que devemos, nós devemos né.(agricultora da comunidade).

P: Quando que é paga a venda?

R: Nós pagamos de três a quatro mês a venda e pagam na safra (**eles plantam fumo**), mas tem gente que paga de ano a ano, nós não, preferimos pagar assim ( agricultora da comunidade[grifo meu] ).

Arrendar terra ou não para os agricultores quilombolas, especialmente para os que não contam com a aposentadoria, tem grandes implicações na segurança alimentar de sua família, principalmente se na casa tiver somente um homem e muitas crianças, situação comum nas famílias da comunidade. Significa ficar na dependência de realizar trabalho como diaristas quando aparece e das ações de doações das instituições

<sup>89</sup> Vendas são estabelecimentos comerciais que vendem alimentos, mercadorias para higiene pessoal, remédios, sementes etc localizados nas vizinhanças da comunidade. Nenhum agricultor quilombola é dono de venda na comunidade Maçambique.

governamentais ou não governamentais e religiosas. Só a expectativa de não ter terra no ano seguinte para plantar gera uma situação de insegurança nos chefes de famílias.

## Semeadura do feijão

Uma vez conseguida a terra, falta arranjar sementes. Alguns negociam o arrendamento junto com as sementes e os insumos básicos. Neste caso a negociação é conhecida como “meia”, ou seja, 50% para cada uma das partes. Na negociação em que é arrendada somente a terra a negociação é conhecida como “terça”, 33,3% para os arrendatários.

“A maioria da comunidade não tem terra própria. Planta assim para outros dão a terra eles plantam, dão a percentagem do que colhe, muito não ficam nem a semente. Percentagem para o dono da semente, percentagem para o dono da terra, porcentagem para aquele que debulha o feijão é o que sobra para esta pessoa, se ele colheu pouco não sobra quase nada.”  
**(Agricultor da comunidade).**

É devido a esse fato que a comunidade foi “descoberta” pela União das Associações dos Agricultores Familiares de Canguçu (Unaic). A União compra feijão dos agricultores da região por um preço bem maior do que dos atravessadores. Trabalha com a reprodução de sementes crioulas. Foi em uma dessas compras que o presidente da Unaic percebeu que no terceiro distrito de Canguçu existiam duas comunidades rurais de agricultores negros, Santo Antonio e Rincão do Progresso. Ele comunicou o fato ao Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (Capa) onde eles iniciaram o trabalho e mais recentemente o processo de reconhecimento da comunidade quilombola.

Então o que nós pensamos, bom a primeira coisa que temos de fazer é levar semente de qualidade para as pessoas em parceria com a Unaic que preparou a sementes. Então, se conseguir sementes boas, vão conseguir uma boa produção, isto não é de graça à medida que eles recebem sementes, mas ao mesmo tempo eles têm que colher a semente e guardar a semente e o que sobra, tipo assim. Por exemplo, tu ganhas 10 quilos de sementes para plantar o feijão tira para tu o necessário, devolve a quantidade que pegou, neste caso os 10 quilos. Tu recebes a semente, mas tu tens o compromisso de ficar com a semente para plantar no ano seguinte que é para ir construindo a autonomia né, a autogestão da própria vida da comunidade e aí devolve a mesma quantidade que tu recebeste tu devolves para ficar no Capa mas para fazer uma banco de semente para caso dar problema olha não pegou (germinou) coisa assim, a semente não e do Capa a semente que eram deles que nós seguramos para garantir que eles teriam a semente no ano seguinte de novo (mediador do Capa, ,22/03/2005 [grifo meu]).

O tamanho da área plantada, é uma amostra da quantidade estimada que o agricultor poderá colher, funciona como um indicador de quanto ele pode endividar, também para o dono da venda é uma estimativa mais real de que receberá esse pagamento. A negociação não é contratual, escrita no papel; as regras estão estabelecidas embora não exista um contrato formal, ou seja, está implícito que o agricultor vai vender a sua produção para ele, caso não aconteça conforme o esperado, este agricultor será penalizado, corre-se o risco de não ter mais terra para arrendar, conseqüentemente não terá créditos nas vendas, comprometendo a sobrevivência da família. Caracteriza-se aqui uma relação diática que Landé (1977, p. 1) conceitua como sendo “*compostas de somente dois indivíduos e, portanto, são entidades de micronível*” e uma relação direta, este fato, implica em dizer que ocorre necessariamente uma ligação pessoal.

Quando ocorre a quebra do “contrato” as alianças se desfazem, cessam as trocas de favores, no caso dos agricultores quilombolas pode ser desde uma negação de crédito nas vendas até um pedido mais urgente como um transporte para um doente da sua família. A ação da Unaic e do Capa em relação a compra de feijão e doações de sementes crioulas de feijão foi vista pelo dono das vendas e proprietário das terras como um sinal de que esta relação diática poderia vir a ser rompida, já que alguns agricultores venderam a sua produção para a Unaic/Capa. Alguns agricultores que tiveram a percepção de que poderiam sofrer alguma retaliação, agiram diplomaticamente vendendo uma parte para os donos das vendas e atravessadores e o restante para a Unaic/Capa.

## Tratos culturais

A fase do ciclo vegetativo do feijão também influencia no crédito nas vendas, na organização da produção e reprodução das famílias quilombolas da comunidade Maçambique. Funciona como um indicador estatístico da quantidade a ser colhida. Nesta fase é possível ter estimativas mais seguras em relação ao montante da colheita.

Nas entrevistas feitas com os agricultores ficou claro que o dono da terra não se preocupa muito com esse fato, ou seja, com os cuidados da cultura para obter uma boa produção, pois são áreas marginais de encostas. Se ele não arrendar vai ficar ociosa, para ele é lucro só o fato de que dois anos mais tarde ele vai receber uma área limpa. Agora para o dono das vendas sim, pode significar aumentar ou diminuir o crédito para estes agricultores. Por exemplo, o agricultor compra arroz, açúcar, sal, café, com uma lavoura bem cuidada ele pode comprar sem constrangimento leite condensado, bolacha recheada e outras “misturas” sem correr o risco de ser vetado ou sofrer algumas indiretas por parte do dono da venda.

Nessa fase vegetativa podem ocorrer desastres naturais; uma chuva de pedra é tudo o que o agricultor não precisa na fase de floração; a ocorrência de frustração de safra, significa que os agricultores quilombolas terão que diminuir a quantidade de compra de alimentos. Os donos de venda têm controle muito forte sobre a estimativa das produções de feijão dos agricultores, mesmo não visitando as roças, por meio de conversas na vendas, os agricultores mesmos passam esta informação. É normal um agricultor ter crédito em três vendas, mas somente em uma ele faz o “rancho” do mês e é nesta que ele deve “fidelidade”.



Fidelidade aqui é ele comprar e vender seus produtos para este dono de venda, que também lhe presta alguns favores. Há muitos casos na comunidade de relação de compadrios, configurando a relação diática voluntária que envolve obrigações difusas em vez de obrigações claramente delineadas. Essas relações são feitas na ausência de instituições legais capazes de manter em vigor contratos formais ou porque os indivíduos envolvidos preferem não colocar as suas relações em uma base contratual ou sujeitá-las à omissão legal (LANDÉ, 1977).

O enquadramento institucional da categoria agricultor quilombola ocorreu recentemente, melhor dizendo, estes agricultores negros ficaram desde 1880 até a final da década de 90 do século XX sem o apoio das instituições legais. Nessa situação o caminho encontrado para a sua reprodução foram as alianças diáticas. No atual quadro a tendência é que os antigos aliados, donos de vendas, atravessadores, proprietários de terras, vão perdendo o seu lugar na relação quando os mediadores (Emater e do Capa) entram em cena configurando assim uma outra relação de dominação que será discutida no próximo capítulo.

## **A colheita**

Esta fase está ligada à fatura, pagamento de dívidas, compra de roupas, passeio na cidade. Dependendo da negociação feita, o agricultor pode entregar somente o valor que ele deve na venda em que ele comprou os alimentos durante a safra e o restante da produção vender para os outros atravessadores. Também é uma prática comum dos agricultores na comunidade, repartirem a produção para vender para os diversos atravessadores. Essa prática visa assegurar o princípio da reciprocidade, pois eles podem vir a precisar de alguns empréstimos, favores dessas pessoas.

Utilizo como recurso analítico os pontos de acumulação do feijão para demonstrar que a insegurança alimentar vivida pelos agricultores quilombolas está fortemente ligada ao sistema de arrendamento.

### **Ponto de acumulação do feijão no sistema de arrendamento (terça) convencional**

De cada 10 sacas de feijão que o agricultor quilombola produz 3,3 sacas é do dono da terra, 1,5 sacas para compra de semente e insumos, 1 saca para debulha do feijão, sobra para ele 4,2 sacas.

### **Ponto de acumulação do feijão no sistema de arrendamento (terça) com práticas agroecológicas.**

De cada 10 sacas de feijão que o agricultor quilombola produz, 3,3 sacas são do dono da terra; não tem gasto com a compra de semente, pois, ele guardar faz a sua semente; uma saca para debulha; sobram para ele 5,7 sacas.

## **Ponto de acumulação do feijão dos agricultores quilombolas que são donos da terra ou herdeiros no sistema convencional**

De cada 10 sacas de feijão que o agricultor quilombola produz 1,5 sacas é para comprar sementes e insumos, uma saca para debulha do feijão, sobram para ele 7,5 sacas.

## **Pontos de acumulação do feijão dos agricultores quilombolas que são donos de terra e produzem no sistema agroecológico**

De cada 10 sacas produzidas de feijão, uma saca é destinada para pagar a debulha, sobrando assim nove sacas para ele.

O arrendamento é um sistema injusto para os agricultores quilombolas que não têm terra da comunidade Maçambique, em torno dele se formou um círculo vicioso que sustenta as relações de dominações e clientelismo entre os agricultores quilombolas, donos de terras e os donos de vendas.

Mesmo com a proposta de mudança de modelo tecnológico do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, não é possível romper este círculo. O ponto de acumulação da semente e insumos está em torno de 10%. Nesta proposta o agricultor ganha uma “sobrevida” para incrementar a sua pauta alimentar comprar alguns movéis para casa. O que está em jogo neste sistema é a alteração da estrutura fundiária.

Os agricultores quilombolas que são donos ou herdeiros de terra na comunidade, embora sejam pequenas as suas áreas, em torno de dois a cinco hectares, além de acumular mais sacas na cultura do feijão, possibilita diversificar o plantio e estabelecer uma outra relação com os donos das vendas e proprietários de terras locais, mesmo que ele trabalhe de diarista alguns dias do ano há uma margem de manobra maior, embora não pode desconsiderar as relações de parentesco presentes na comunidade. É muito comum um agricultor ter terra e ser aposentado, manter a fidelidade com um dono de venda. Nesta situação ele pensa no seu núcleo de parentesco, que caso rompa a relação pode sofrer represália e também de certa forma ele é o avalista do seu núcleo de parentesco.

## **Redes de circulação de alimentos**

As redes de circulação de alimentos e reciprocidade na comunidade quilombola Maçambique são muito intensas, conectando parentes e vizinhos do entorno, agricultores familiares. Essas redes são muito mais que do simples circulação de alimentos, situação semelhante encontrada na ilha de Ituqui na região baixo-Amazonas do Pará.

“Essas redes podem ir além da simples troca de alimentos e desenvolverem-se em sistemas de organização troca de força de trabalho entre os moradores da várzea e da terra firme. Essas trocas visam normalmente à produção de itens alimentares. O planejamento das refeições diárias é uma preocupação constante e pode ser sensivelmente alterada por

fatores imprevistos, tais como, uma pesca mal sucedida, as flutuações do preço no mercado local, o número de participantes em cada refeição ou, simplesmente, as preferências pessoais. De qualquer maneira, o consumo diário é bastante flutuante e demonstra variações diárias, semanais e mensais.” (MURRIETA, 1998, p.16).

Essas redes têm a função principal de garantir os alimentos da pauta alimentar dos agricultores da comunidade. Devido a uma situação de insegurança vivida constantemente, em relação à obtenção dos alimentos, as redes amenizam esta situação de vulnerabilidade vivida pelas famílias, ou seja, estar integrada em uma destas redes de circulação de alimentos significa poder contar com a ajuda das pessoas no período de escassez de alimentos. Em um estudo feito em Paranaguá na área urbana, Gerhardt, (2003) também identificou redes de circulação de alimentos:

“Existem em Paranaguá múltiplos tipos de redes de bens e produtos. Na vida cotidiana das famílias pobres, no plano do núcleo familiar e da família (no sentido do parentesco), as redes constituem uma estratégia importante de sobrevivência e é nelas que os alimentos cotidianos são obtidos, criando esferas mais amplas de distribuição de alimentos e de sobrevivência” (GERHARDT, 2003 p.1).

Gerhardt (2003) explica que para entender a formação destas redes de circulação de alimentos é preciso antes compreender que a situação econômica precária vivida por estes moradores leva a desenvolver estratégias de ordem individual, mas também coletivas: as relações clientelistas, as procuras de prestígio, os deveres religiosos de caridade, tecem redes de distribuição entre famílias, vizinhas e outras instituições que amenizam as diferenças materiais que uma simples observação das condições externas de riqueza e pobreza tende a demonstrar e a esconder.

Nessa linha de argumentação a lógica de circulação dos alimentos na comunidade Maçambique incorpora a noção de rede social, pois a circulação desses alimentos gera diferentes redes dentro da comunidade, situação muito parecida com a de Paranaguá.

Os alimentos que circulam por essas redes provêm de várias fontes, desde produção do lote, compras com renda da aposentadoria, da venda da produção do feijão, bolsa emergencial de alimentos. Geralmente, o acesso aos alimentos da família é uma combinação de várias fontes. A comunidade Maçambique é caracterizada como um grupo corporado de parentesco, mas não é isolado, muito pelo contrário, as redes de circulação de alimentos nos mostram que há uma articulação com as vizinhanças e seus parentes nas cidades de Pelotas e Porto Alegre, caso semelhante encontrado por dos Anjos (2003) na comunidade São Miguel dos Pretos.

“Contudo, esses territórios negros, longe de estarem isolados, se originam, com frequência, da fragmentação e da expansão de um núcleo inicial, mantendo entre si relações estreitas de

parentesco, alianças matrimoniais e uma rede intensa de solidariedade. Além dessa rede de relações entre grupo corporados de parentesco típicas do mundo rural, cada agrupamento cria e preserva toda uma rede de relações socioeconômicas densas com suas diásporas nas cidades, sobretudo na capital, o que impede a redução de sua territorialidade ao espaço físico de atividade agropecuária e de moradia.” (dos ANJOS, 2006, p. 44-45).

Esse fato nos permite romper com o conceito de quilombo concebido como um lugar de isolamento geográfico, muito pelo contrário a sua permanência até os dias de hoje está ligado com a capacidade de formar redes sociais internas e externas.

Todas as famílias da comunidade Maçambique estão ligadas às redes de circulação de alimentos. Sempre tem uma pessoa ou família que exerce o papel central de fornecedor de alimentos, pode ser um aposentado ou um agricultor que tenha terras e boas relações com a vizinhança. O recente reconhecimento da comunidade como sendo de descendentes de quilombos levou a formar uma equipe de coordenação. Atualmente são os coordenadores que identificam se tem alguma família passando falta de alimentos e a encaminha para a prefeitura ou faz pedido à igreja.

Todas as famílias que fazem parte da rede (pode ser uma rede micro grupo familiar) ou uma rede maior (a comunidade) e todos contribuem, uns mais outros menos.

“Nessas redes, cada um contribui com o que possui em casa, com o que pode compartilhar, mas existe uma rotatividade informal dos aportes, de maneira que eles não contribuem todos com o mesmo produto e a mesma quantidade ao mesmo tempo, o que não os impede de serem beneficiados pelas trocas de produtos entre os diferentes parceiros. Esse desequilíbrio poderia ter efeitos negativos, como a durabilidade da rede, mas a “não-cobrança” é bem vinda nos dias em que a situação está realmente difícil” (GERHARDT, 2003 p. 3).

Por exemplo, o grupo de parentesco dos Ribeiro, recebe cesta básica todo começo de mês. Nesse período pode ocorrer de alguma família próxima precisar de alguns itens emprestados como, óleo, trigo, arroz. Nesta situação a cesta é dividida. Caso semelhante das aposentadorias, as pessoas beneficiárias recebem, mas geralmente o dinheiro é dividido entre as famílias, principalmente entre os filhos que moram no mesmo terreno. Desta afirmação conclui que ter acesso a cesta básica ou ser aposentado não significa ter garantia de alimentos o mês todo, porque a comunidade é um grupo corporado de parentesco, onde todos se ajudam e há o princípio da reciprocidade.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B Os quilombos e as novas etnias In: Reunião da associação brasileira de antropologia, Vitória: 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Plantar, colher, comer. Rio de Janeiro: Graal.1981.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- \_\_\_\_\_. Razões Práticas. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1997.
- CASTRO Josué de. Geografia da fome. 14ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1953.
- DOS ANJOS, José Carlos. Raça e pobreza rural no Brasil meridional: as “*comunidades remanescentes de quilombos*”. Revista Cepe, Santa Cruz do Sul, n.18, p.43-61, jul/dez. 2003.
- FISCHLER, Claude. L’homnivore. Paris: Odile Jacob, 1990.
- GARCIA JÚNIOR, Afrânio. O sul: caminho do roçado. São Paulo: Marco Zero, 1989.
- GARCIA, Rosa Wanda Diez. Representações sociais da alimentação e saúde e suas repercussões no comportamento alimentar. Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro:7(2), 1997.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.
- GERHARDT, Tatiana Engel. Situações de vida, pobreza e saúde: *estratégias alimentares e práticas sociais no meio urbano*. Revista de Ciência de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro: 8( 3), 2003.
- LANDÉ, Carl, H. – The dyadic basis of clientelism In: Schmidt S. et al. *Friend, followers and factions: A reader in political clientelism*. University of Californi Press. Berkley. 1977, p. 12-38.
- MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1993.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo ; MOTA-MAUÉS, Maria Angélica. Pesca e agricultura na Amazônia: a integração de uma comunidade rural ao modo de produção capitalista. In MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Editora Cejup, 1999.
- MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia uma breve revisão. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo. 2001, volume 16 nº 47.
- MURRIETA, Rui Sérgio Sereni. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará. Revista Antropologia, volume 41 nº 1, São Paulo: 1998,
- RUBERT, Rosane Aparecida. Relatório das comunidades afro-descendentes rurais do RS: *alguns dados quantitativos*. 2005 ( não publicados).

SCHNEIDER, Sérgio. ; WAQUIL, Paulo D. Caracterização sócioeconômica dos municípios gaúchos e desigualdades regionais. Revista de Economia e Sociologia Rural. Brasília: 2001, volume 39, p. 117-142.

VALENTE, Flavio Luiz Schieck. Direito humano à alimentação, desafios e conquistas. São Paulo: Cortez, 2002.

WOORTMANN, Klaas. Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda – Relatório Final. Universidade de Brasília: 1978, Série Antropológica 20.

\_\_\_\_\_. A Comida, a família e a construção do gênero feminino. Série Antropologia nº 50, Brasília: 1985.







Ministério do  
Desenvolvimento Agrário

