

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

Cíntia Beatriz Muller

Comunidade Remanescente de Quilombos de Morro Alto : uma análise
etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da
identidade jurídico-política de “remanescentes de quilombos”

Porto Alegre
2006

Cíntia Beatriz Muller

Comunidade Remanescente de Quilombos de Morro Alto : uma análise
etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da
identidade jurídico-política de “remanescentes de quilombos”

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
como requisito parcial para obtenção do título
de Doutor em Antropologia Social.

Orientador (a) :
Profa. Dra. Cláudia L. W. Fonseca

Porto Alegre
2006

Comunidade Remanescente de Quilombos de Morro Alto : uma análise
etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da
identidade jurídico-política de “remanescentes de quilombos”

Cíntia Beatriz Muller

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como
requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador (a) :
Profa. Dra. Cláudia L. W. Fonseca

Banca Examinadora:

Dra. Miriam Furtado Hartung – PPGAS/UFSC

Dra. Maria Eunice Maciel – PPGAS/UFRGS

Dra. Daisy Macedo de Barcellos – PPGAS/UFRGS

Agradecimentos

Agradeço à acolhida e o calor da Comunidade de Morro Alto sem a qual essa Tese não existiria.

Agradeço aos meus pais Noedi Beatriz e Ademir Pedro pela compreensão e apoio ao longo desses quatro anos de caminhada, minha irmã Márcia Milene Müller por sua paciência e solidariedade e meu querido cunhado Fábio pelas dicas sobre a religião afro. Especial agradecimento a minha avó Helga Maurer Nitsche por permitir que eu utilizasse seus benefícios de passagem aérea da Varig, o que me possibilitou viver no Rio de Janeiro em 2004 e estar em casa quase todos os meses em Porto Alegre.

Agradeço minha orientadora Claudia Fonseca por sua dedicação e por estar sempre presente quando precisei de orientação técnica ou de conselhos de uma amiga e Daisy Macedo de Barcellos por seu carinho, sua luz e muito mais: sem ela esse trabalho não teria sido possível. Aliás, sem Daisy Morro Alto não poderia ter sido analisado com tanta ética e dignidade por mim ou por outros que vieram antes e virão depois. Agradeço Miriam Chagas por compartilhar um campo maravilhoso como o de Morro Alto desde o ano de 2001.

Agradeço o apoio do historiador Rodrigo Azevedo Weimer e da antropóloga Mariana Balen Fernandes sem os quais não haveriam tantas descobertas e tanta alegria no ato de pesquisar. Agradeço a solidariedade e amizade dos colegas do Núcleo de Antropologia e Cidadania da UFRGS, Cristian Jobi Salaini e Ana Paula Comin, Valéria Assis e Renata Menasche. Agradeço a solidariedade das queridas colegas de pesquisa sobre as “Construção Social da Legalidade em Comunidades Quilombolas”, projeto FAPERGS/NACi/2004, Annelise Fróes e Letícia Garcez.

Agradeço à calorosa acolhida por parte da professora Giralda Seyferth e Lygia Sigaud no Museu Nacional da UFRJ onde cursei disciplinas por um ano e convivi com uma turma de pós-graduação maravilhosa. Agradeço a Fernanda Piccolo e Wellington, Antonádia Borges e Marcelo sem os quais o Rio de Janeiro não teria as mesmas cores e as mesmas possibilidades, a Nora Júlia Arias e a Marina colegas no Museu e em Santa Teresa.

Agradeço as professoras Ilka Boaventura Leite, Delma Peçanha, Ellen Woortman, Maria Laura Vivieros de Castro, Beatriz Heredia e Denise Jardim, pelos comentários feitos aos meus artigos durante congressos e reuniões. Agradeço ao professor Alfredo Wagner pelo bom humor e palavras de incentivo em relação à defesa dessa tese, mesmo sem conhecê-la, e ao professor Ruben Oliven por sua dedicação em relação a minha turma de doutorado de 2002.

Agradeço ao pessoal do Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos – COHRE, programa das Américas, Letícia Osório, Emily Walsh e Karla por me fazerem crer, novamente, nas possibilidades do Direito. Agradeço à jornalista Sinara Sandri pela revisão dessa Tese.

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa pela bolsa que possibilitou meus estudos e ao PPGAS/UFRGS, na pessoa da prof. Maria Eunice Maciel, por ter viabilizado meios para que eu realizasse minha qualificação acadêmica em um dos melhores cursos de Antropologia Social do país.

Comunidade Remanescente de Quilombos de Morro Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídico-política de “remanescentes de quilombos”.

Resumo: Essa pesquisa se coloca o desafio de expor as configurações que atuaram no campo das discussões em torno da construção do significado da identidade político-jurídica de “remanescente de quilombos”, desde sua entrada no texto constitucional até sua apropriação no plano da política estatal gaúcha e, finalmente, com a apropriação e construção de um sentido pela própria comunidade de Morro Alto, Osório/RS, que reivindicava esse reconhecimento em 2001. Percorrendo esse caminho, com a intenção de enriquecer a discussão teórico antropológica, trago ao texto um debate que tenciona: a perspectiva de abordagem do parentesco pela via da análise das genealogias, tendo em vista a forma como a comunidade percebe a constituição de suas redes de parentesco, e como esse tipo de abordagem pode influenciar nas correlações de força que compõem um território étnico, os marcos de territorialidade e a construção do “sujeito de direitos” no campo jurídico. O fio condutor desta pesquisa é a compreensão da construção social do território étnico de Morro Alto dentro das possibilidades políticas e analíticas de um dado momento histórico e de como o campo jurídico acaba por ditar tendências de abordagem analítica sobre tais comunidades. São as inovações da possibilidade antropológica de análise, potencializada pelo método etnográfico, que oferecem novas possibilidades interpretativas a perspectiva jurídica sobre o tema.

Palavras chave: método etnográfico – identidade social – remanescente de quilombos – relações de parentesco – território étnico – territorialidade.

Community of Quilombos of Morro Alto (Brazil): an ethnographic analysis of the dispute fields around the construction of the meaning of the identity legal-politics of the "remainders of quilombos".

Abstract: This research sets to itself the challenge to expose the configurations which played a role in the field of discussions regarding the construction of the legal-political meaning of “reminiscent of quilombo”; ever since its entrance in the constitutional text up to its appropriation in the state sphere of the gaucho policy, to, at last, with the appropriation and construction of a meaning by the community of Morro Alto, Osório, RS, itself which claims for such recognition in 2001. Throughout this path, with the will to enrich the anthropological theoretical discussion, I bring to the text a debate, which intends to produce friction between: the perspective of approach of parenthood by the analysis of genealogy, bearing in mind the manner how the community perceives the constitution of its parenthood networks, and how such approach may influence the correlations of power which comprise an ethnic territory, the marks of territoriality and the construction of “subject of rights” in the legal field. The streamline of this research is the understanding of the social construction of the ethnic territory of Morro Alto in the political and analytical possibilities of a given historical moment and how the legal field ends dictating trends of analytical approach to such communities. The innovations of the analytical anthropological possibility, strengthened by the ethnographic method, are the ones that offer new interpretative possibilities to the legal perspective over the matter.

Key words: ethnographic method - social identity - reminiscent of quilombos - parenthood relationships - ethnic territory - territoriality

Índice

1. Introdução.....	09
1.1 Etnicidade: comunidades afetivas e significados compartilhados.....	16
1.2 O trabalho de campo e suas especificidades.....	26
1.3 Morro Alto e suas localidades.....	37
1.4 Povoados que compõem a comunidade de Morro Alto.....	39
1.5 A identidade “remanescentes de quilombos”: nova(s) possibilidades?.....	43
2. Legislação sobre “remanescentes de quilombos” no Brasil: um lugar no âmbito do Estado Nacional.....	48
2.1 A conquista tardia dos direitos civis por parte da população negra no Brasil....	49
2.2 A Constituição Federal de 1988 e os direitos da minoria afrobrasileira.....	56
a) Discussões por parte dos movimentos negros e propostas de Emenda Popular.....	61
b) Emendas à primeira versão do texto constitucional.....	64
2.3 Legislação infraconstitucional: esforços em regulamentar o artigo 68 do ADCT....	68
2.4 Um lugar no âmbito do Estado Nação ocidental.....	74
2.5 Quadro sinóptico da legislação federal sobre remanescentes de quilombos....	82
3. Comunidade Negra de Morro Alto: uma comunidade imaginada por alguns e vivida por outros.....	84
3.1 A etnogênese e uma perspectiva diferente sobre o poder.....	85
3.2 Um convênio entre governo federal e estadual e três diferentes propostas de objeto: prelúdio de uma polifonia anunciada.....	87
3.3 A posição dos atores em campo.....	93
a) Os “agentes”: uma parcela do movimento negro que vai a campo.....	93
b) O Ministério Público Federal: “uma discussão feita sob o ponto de vista do direito, do jurídico, da propriedade”, com protagonismo das comunidades.....	99
c) Os “pesquisadores”: mediadores em diferentes posições.....	102
3.4 As reuniões em Morro Alto.....	106
3.4.1 Apresentando a comunidade.....	106
3.4.2 A escolha de um nome para a associação.....	118
3.4.3 Definindo quem pode ser sócio da Associação Rosa Osório Marques.....	121
3.5 Algumas Considerações Finais.....	125
4. As relações de parentesco em diálogo com a construção do “sujeito de direitos”.....	129
4.1 Descender dos “Herdeiros de Rosa”: segurança em ter uma residência....	131
a) Rosa Osório Marques: aquela que doou as terras.....	131
b) Ser herdeiro do testamento de Rosa: uma vitória no judiciário das décadas de 60 e 70.....	135

4.2	Descendência: composição no jogo das alianças.....	142
a)	“Namoro”, “Casamento” e “Filhos”: a história de duas mulheres negras da comunidade de Morro Alto.....	143
b)	Maria Laurinda da Silva: um “casamento” dentre as décadas de 20 e 30....	143
c)	Lídia Laurinda da Silva: “namoro” e “casamento” durante as décadas de 40 e 50....	149
4.3	Situacionalidade e poderes a partir da estória dos casamentos de oito mulheres da comunidade negra de Morro Alto.....	163
a)	Clarinda e Cândida: o casamento como “destino”	163
b)	As mulheres que vêm de “fora”.....	170
c)	Carmem: “aí, eu sei qu enão, não tinha perigo, era um homem muito caprichoso, muito trabalhador....”	176
d)	Raimunda: o início da construção do personagem “Rainha Jinga”.....	179
e)	Beatriz e Marinete: casamentos modernos ou nem tanto?....	183
4.4	Um parentesco para além do sangue.....	186
a)	Coberta d’Alma: um ritual de morte como constituinte do parentesco....	187
b)	Interpretações sobre a Coberta d’Alma.....	190
4.5	O jurídico e o sangue.....	202
4.6	Considerações Finais...213	
5.	A terra em Morro Alto: significados, sucessão e conflito.....	215
5.1	Território e Territorialidades.....	215
a)	Algumas estórias da comunidade de Morro Alto.....	220
b)	A comunidade e suas reivindicações agrárias.....	226
c)	A casa e a terra para além do material.....	231
c.1)	As denominações que se impuseram à comunidade.....	231
c.2)	Denominações de uso corrente....	233
c.3)	os terrenos dos negros....	238
c.4)	O “chão da casa de meus pais” e as árvores da memória.....	252
c.5)	O umbigo enterrado e o voltar para “morrer na terra”.....	254
5.2	Considerações Finais.....	257
6.	Considerações Finais.....	258
6.1	Morro Alto: a comunidade de quilombos que deixou de ser.....	262
a)	Morro Alto e sua origem em uma legislação de caráter “soviético”.....	263
6.2	“ Iguais até prova em contrário”: notas sobre a abordagem jurídica sa segregação racial no Brasil....	269
	Bibliografia.....	274

1. Introdução

1.1 Etnicidade: comunidades afetivas e significados partilhados; 1.2. O trabalho de campo e suas especificidades; 1.3. Morro Alto e suas localidades; 1.4 Povoados que compõem a Comunidade de Morro Alto; 1.5. A identidade de “remanescentes de quilombo”: nova(s) possibilidade(s)?

A inspiração para esta pesquisa de doutorado nasceu da necessidade, científica e pessoal, de aprofundar parte de um estudo iniciado em 2001, na comunidade de Morro Alto. O resultado final dessa primeira pesquisa foi publicado em 2004 e é referido ao longo do texto da Tese como Barcellos 2004, essa referência engloba a todos os pesquisadores, envolvidos no processo de redação do relatório final e escrita do livro. Nessa tese, me proponho a uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da categoria “remanescente de quilombos”. A perspectiva de análise que proponho se desloca de um nível macro para o micro, de um projeto nacional para um projeto local. Dessa forma, poderia ter chego a qualquer comunidade negra rural que reivindicue o reconhecimento como remanescente de quilombo da mesma forma que poderia ter trocado o nome da comunidade e das pessoas que foram entrevistadas, sem alterar contudo a qualidade do debate proposto.

Para tanto, este trabalho se coloca o desafio de *expor as configurações que atuaram no campo das discussões em torno da construção do significado da identidade político-jurídica de “remanescente de quilombos”, desde sua entrada no texto constitucional até sua apropriação no plano da política estatal gaúcha e, finalmente,*

com a apropriação e construção de um sentido pela própria comunidade de Morro Alto que reivindicava esse reconhecimento. Percorrendo esse caminho, com a intenção de enriquecer a discussão teórico antropológica, trago ao texto um debate que tenciona a perspectiva de abordagem do parentesco pela via da lógica da análise das genealogias tendo em vista a forma como a comunidade percebe a constituição de suas redes de parentesco e como esse tipo de abordagem pode influenciar nas correlações de força que compõem um território étnico e a construção do “sujeito de direitos” do campo jurídico. No penúltimo capítulo, que antecede as considerações finais, quero destacar que há uma idéia de descendência operando na forma como a herança das terras está sendo operacionalizada que se constrói na interface da lógica do campesinato e do direito de sucessão brasileiro e que acaba por ser apreendido pelo processo de territorialização através da via étnica nessa última década. Dedico um prólogo à análise da repercussão do relatório de Morro Alto depois de apropriado pela comunidade e pelos poderes públicos.

O fio condutor desta pesquisa é *a compreensão da construção social do território étnico de Morro Alto dentro das possibilidades políticas e analíticas de um dado momento histórico e de como o campo jurídico acaba por ditar tendências de abordagem analítica sobre tais comunidades.* Um leitor mais crítico poderia questionar se não é esse justamente o ônus de ter reconhecida uma dimensão jurídico-política de uma identidade social mais ampla dos afrobrasileiros. Responderia essa questão argumentando que é justamente na inovação das possibilidades antropológicas de análise sobre as relações interétnicas que está a possibilidade de transformação da perspectiva de abordagem jurídica sobre o tema. Nas considerações finais da tese, dedico um momento para analisar os argumentos jurídicos empregados para conquistar a suspensão do

reconhecimento da comunidade negra de Morro Alto como remanescente de quilombos através de um ação jurídica chamada Mandado de Segurança. Com isso, quero reafirmar a necessidade de aprofundarmos o diálogo com o campo jurídico, compreendendo aí, principalmente, juízes e advogados, trocando experiências de pesquisas e referenciais analíticos. Por outro lado, no que diz respeito à permanência da comunidade de Morro Alto em terras ancestrais, essa luta remete às relações sociais de negros, descendentes de quilombolas ou ex-escravos, com a sociedade envolvente dentro de uma historicidade particular que lhes possibilitou permanecer ocupando um espaço de expressão do sentimento de considerar como seu um lugar no mundo. O fluxo de análise dessa tese, talvez não tenha sido tão diacrônico quanto a riqueza histórica da comunidade mereceria, porém entendo que a parte histórica do livro sobre o processo de reconhecimento da comunidade permanecerá, por muito tempo, como o principal documento não apenas da história de Morro Alto, mas sobre a permanência do negro na região do litoral norte do Rio Grande do Sul. Quero chamar atenção para o fato de que quando utilizo o termo história estou me referindo ao termo em seu sentido mais próximo do senso comum, enquanto utilizo processo histórico para remeter ao sentido mais científico da abordagem disciplinar.

Essa introdução por si apenas constitui uma parte quase autônoma da tese e por isso é o **capítulo um**. Nela estão especificados o objetivo dessa pesquisa, o universo de análise, as questões de método e a explicação de como os capítulos se concatenam. Também apresenta referências sobre desenvolvimento do trabalho de campo que se justapôs ao da escrita do relatório sobre processo de identificação étnica da comunidade como remanescente de quilombos.

Com a derrocada do movimento de reivindicação de terras por parte da população negra e o advento do governo ditatorial, o contexto da Constituição Federal de 1988 (CF/88) no âmbito da Nova República representou uma oportunidade de constituir um instrumento jurídico que viabilizasse a apropriação de terras por parte dessa parcela da população. Por isso, dedico o **capítulo dois** à análise dos debates em torno da inserção do art. 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF/88 e sobre a legislação que regulamenta o assunto. A discussão gira em torno da tensão entre os órgãos públicos federais destinados a questão cultural, Fundação Cultural Palmares, e aquele destinado a questões de reforma agrária e regularização fundiária, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A discussão sobre a quem compete produzir a palavra autorizada sobre o assunto, no âmbito do governo federal, reproduz a discussão da academia na reacomodação do campo de produção sobre análises dos assunto. A “resemantização teórica” descreve uma certa migração da produção dos textos antropológico sobre as comunidades negras rurais no sentido de uma nova possibilidade de leitura do universo de análise que passa, nos idos dos anos 90, a constituir um campo específico sobre “remanescentes de quilombos” englobado nos debates sobre produção de laudos antropológicos. O **capítulo três** dispõe exatamente sobre como a identidade “ser remanescente de quilombos” foi apreendida e apropriada pelo contexto específico local. Nesse capítulo, quis externar a polifonia de interpretações que giraram em torno da construção de um sentido para a identidade de remanescente de quilombos. Essa polifonia de interpretações advém não apenas das comunidades mas dos atores envolvidos no processo de reconhecimento de tais comunidades como quilombolas. Faço alusão às interpretações do movimento negro e da universidade quanto ao tema. Por fim, demonstro como, no caso de Morro Alto, a própria comunidade

acabou por ditar sua interpretação sobre o tema. No entanto, essa interpretação é concebida dentro de um dado processo histórico, no âmbito de um procedimento de territorialização, ou seja, em um dado momento onde as comunidades têm consciência de seu diálogo com o jurídico e através dele e operacionalizam categorias que lhes possibilitam uma maior eficácia na operacionalização do discurso. Diversos atores sociais se impõem no âmbito das comunidades em decorrência do acesso a capitais sociais e políticos cuja competência operacional detêm e que acentuam a possibilidade de eficácia do pleito de reconhecimento.

No **capítulo quatro**, busco analisar como os critérios de definição de quem é remanescente de quilombos na comunidade de Morro Alto foram influenciados pela eficácia que tais critérios já haviam alcançado no contexto jurídico. Destaco a ênfase por parte da comunidade, dos movimentos sociais e, em certos momentos, dos próprios pesquisadores em parâmetros biológicos de constituição da noção de parentesco e de descendência que acaba por opor afrodescendentes a afrobrasileiros, como se o pertencimento racial no Brasil fosse pautado pelo critério da descendência biológica ao invés do critério de cor (Maggie 1996).

A partir dessa ênfase no biológico, estaríamos diante da confluência de interesses de Estado, por um lado, que definiria um grupo dentre os afrobrasileiros passíveis de receber parte do legado de uma dívida histórica e, de outro, do incremento das possibilidades de um movimento negro transnacional no qual o diálogo com o movimento negro estadunidense, por exemplo, estaria sendo construído sob bases comuns ao definir a filiação racial pela ênfase na descendência biológica? (DaMatta 1993) Sem contar que a ênfase na descendência pode representar um mecanismo de exclusão de indígenas do âmbito do pleito dos remanescentes de quilombos por terras.

Em um sentido mais imediato, a impermeabilização da fronteira entre indígenas e quilombolas definiria a arena de discussão sobre a questão da regularização fundiária das terras: ou a Fundação Nacional de Amparo ao Índio - FUNAI que é um órgão vinculado ao Ministério da Justiça, ou ora o Ministério do Desenvolvimento Agrário ora o Ministério da Cultura como tem oscilado a questão quilombola.

Visando estabelecer o refinamento dos critérios de análise antropológica trago ao texto histórias de casamentos contadas por mulheres de Morro Alto. Privilegiei as narrativas que partem delas uma vez que em minha inserção em campo senti que as conversas com as mulheres fluíam mais “à vontade”, elas mais facilmente compartilhavam suas experiências íntimas e suas impressões sobre assuntos familiares que os homens. Apresento a narrativa de Dona Lídia como uma história exemplar onde ela conta as transformações vivenciadas por sua mãe e por ela na comunidade de Morro Alto no que diz respeito ao modo de morar, cozinhar, às regras morais de namoro e às exigências do casamento. No segundo momento trago ao texto histórias de várias mulheres que recolhi na área de Morro Alto para, por fim, interpretar o que vem a constituir o conjunto de valores que se está querendo preservar com o casamento.

Como complemento a forma como as relações de parentesco estão sendo socialmente construídas no âmbito da comunidade de Morro Alto, ofereço um contraponto onde o critério de constituição do parentesco, o momento do parentesco, não é o nascimento e sim os rituais de morte. Com uma análise da constituição de relações de parentesco a partir do ritual da “Coberta d’Alma” quero oferecer uma perspectiva ritual de construção da relação familiar e demonstrar que no âmbito jurídico, que enfatiza a descendência biológica como premissa constitutiva do parentesco, o espaço possível para

essa forma de expressão é restrito e inoportuno pois altera a lógica de parentesco pautada pelo paradigma da descendência – princípio que rege o direito de sucessão..

O **capítulo cinco** discute a construção dos marcos de territorialidade e a participação do antropólogo na produção de sentido sobre “remanescentes de quilombos”. Por isso, discuto nele os conceitos de território étnico, territorialidade e processo de territorialização para pôr em evidência a ênfase em parâmetros ditados pelo Estado na construção de um sentido para o que vem a ser um “remanescente de quilombos”. Essa imbricação é necessária tendo em vista a questão da relativa invisibilidade histórica a que o grupo esteve submetido (Oliven 1996). Os negros de Morro Alto passaram grande parte de suas vidas sendo identificados como camponeses, tendo sua identidade social constituída a partir da atribuição de sua condição de exclusão social e política, levando-se em consideração critérios de classe que subsumiam a questão étnica. Viver em Morro Alto passou a ser sinônimo de envolvimento com modalidades de “agricultura familiar” praticada por aqueles que plantam para a subsistência e mantêm relações de interdependência com a cidade. Como estofado desse procedimento de territorialização quero destacar a forma como as pessoas que vivem em Morro Alto apreendem seu espaço como um local onde regras de ocupação do solo que, segundo crêem, remonta aos antigos escravos ainda são lembradas como importantes.

Por fim, quero destacar que sim o princípio da descendência tem organizado as relações familiares verticais, mas de forma seletiva através do jogo de representações (Jodelet 1993) do que vem a ser “herdeiros”. A proximidade entre movimentos de agricultores e movimento quilombola merece destaque pois é uma espécie de recorrência em outras áreas quilombolas do país. Em Sapê do Norte, no Espírito Santo, o movimento quilombola mantém estreita relação com o Movimento de Pequenos Agricultores Rurais;

em Alcântara, no Maranhão, representantes do Movimento do Agricultores Sem Terra participaram, em dezembro de 2005, do Fórum em Defesa do Território Étnico de Alcântara. Também em Alcântara, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais – STTR sempre apoiou a causa quilombola da mesma forma em que a recíproca é verdadeira. O atual presidente do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara - MABE, em mais de uma situação, externou, em conversas pessoais, sua admiração pela capacidade de mobilização do MST. No Rio Grande do Sul, está ocorrendo uma aproximação entre membros do movimento negro, Via Campesina e representantes de grupos indígenas nas mobilizações contra expropriação de terras para o plantio de eucalipto, principalmente na metade sul do estado. Por isso, reforço a necessidade da utilização do referencial teórico do campesinato ao focar nosso olhar sobre as comunidades negras rurais pois *não é por serem campesinas que tais comunidades deixam de ser étnicas*. Tais dimensões de ser/estar no mundo são complementares e falta muito pouco para que as entidades dos movimentos sociais percebam isso.

Por último, no **capítulo seis**, ofereço ao leitor as Considerações Finais dessa Tese e uma pequena análise sobre as disputas no campo jurídico que levaram Morro Alto a deixar de ser considerada como “remanescente de quilombos” no âmbito jurídico. .

1.1 Etnicidade: comunidades afetivas e significados partilhados.

Max Weber (1998), em sua obra mais significativa sobre a questão étnica inicia sua discussão sobre comunidades étnicas abordando a idéia de “raça” (Weber 1998). Escrita assim mesmo, posta entre aspas. Dessa forma ao formular sua teoria, desafiou a crença da transmissão biológica de características hereditárias, comuns na época em que

escreveu seu texto. Além de frisar que são os “sentimentos subjetivos” que pautam a existência ou não de uma comunidade étnica. Acompanhando a construção de seu raciocínio, a “raça” não conduz necessariamente a uma comunidade étnica mas pode ser sua “nota característica comum”. Essa nota, a “raça” no caso, pode vir a ser uma forma de simbolizar sentimentos estruturantes da comunidade étnica e sinais diacríticos que levam ao estranhamento daquele que possua elementos “heterogêneos”, ou seja, diferentes do grupo.

A repulsão e a atração sexual, que levam à endogamia, podem ser reforçadas pelas características raciais socialmente construídas enquanto valor em um processo amplo, é capaz de contribuir na inculcação de critérios quanto a escolha de parceiros de forma bastante controlada como, por exemplo, difundindo a ideologia do branqueamento. Assim, é o estilo de vida com o compartilhar de significados e valores que forma a base para a “comunização” (Weber 1998:317) de uma coletividade. Essa comunização, ou a prática de costumes aprendidos com a “educação”, é a chave que pode ensejar os sentimentos de “honra e dignidade” étnicas. Para Max Weber, porém, as comunidades étnicas possuiriam “fronteiras rigorosas” (Weber 1998:317) que separariam os costumes particulares daqueles próprio das comunidades envolventes.

Por outro lado, a identidade calcada nos valores e costumes compartilhados pode, em certas situações, levar à crença em um parentesco comum. A valorização deste tipo de crença é reforçada, ainda mais, por populações que possuam lembranças comuns de emigrações reais como, por exemplo, a colonização ou a “imigração individual”. Essa fé em um parentesco comum, independente de sua veracidade, pode ser decisiva na constituição de uma “comunidade política” (Weber 1998:318). Da discussão desses

fatores é que Max Weber estabelece o conceito de “grupo étnico” e sua diferença da “comunidade”:

“Chamaremos “grupos étnicos” aqueles grupos humanos que, fundando-se na semelhança de um hábito exterior e no dos costumes, ou de ambos de uma vez, ou em recordações de colonizações ou migrações, abrigam uma crença subjetiva em uma procedência comum, de tal forma que a crença é importante para ampliação da comunidade; porém a designaremos assim [comunidade] sempre que não representem “clãs”, embora sem levar em conta se existe ou não uma verdadeira comunidade de sangue” (Weber 1998:318, tradução da autora).

A exclusão das sociedades organizadas de forma clânica se dá em função de sua temporalidade e duração. Um grupo étnico é um “momento” que vem a facilitar o processo de comunização, ao passo que o “clã” é uma comunidade que empreende a “ação comunitária efetiva”, ele teria uma duração maior no tempo.

Por outro lado, o autor chama atenção para o fato de que além da comunidade e do grupo étnico existe a comunidade política. A comunidade política e o grupo étnico possuem, segundo Max Weber, uma situação bastante próxima podendo vir a ser interdependentes de duas formas distintas: ou a crença em um parentesco de origem influencia na emergência de uma comunidade política ou a existência de uma comunidade política pode despertar a crença na origem racial (Weber 1998:318 –319). Justamente, em nome dessa crença que as solidariedades étnicas surgem de forma mais arraigada segundo o autor. Acredito que a etnogênese de comunidades que se reivindicam enquanto remanescentes de quilombos no país segue situacionalmente ambos os dois paradigmas.

Max Weber, assim, nos oferece os conceitos com os quais poderíamos pensar o fenômeno da etnicidade: grupos étnicos, comunidades, honra e dignidade étnica,

solidariedade étnica, além da distinção entre grupo e comunidade étnica. Porém, tais conceitos, ousados para o seu tempo, são um tanto centrados em uma situação onde estão o “nós” e o “eles”, o olhar do autor está direcionado para dentro das unidades de análise. Fredrik Barth proporá o decentramento da teoria clássica e a aproximação de um outro enfoque, onde “nós” estamos com “eles” na fronteira.

F. Barth (1969) propõe o deslocamento do enfoque da análise sobre a etnicidade do seu conteúdo para a sua fronteira, ou seja, o autor busca fugir da ótica do isolamento de um “grupo étnico” sobre si mesmo, lançando seu olhar sobre os lugares onde ocorrem as interações entre os grupos étnicos. Tais “fronteiras” permitem o fluxo de pessoas através de si, potencializando formas de “mobilidade, contato e exclusão” (Barth 1998:188). É esse contato interétnico que vai levar às dinâmicas de “exclusão e incorporação” que podem transformar sentimentos de pertença ante aos grupos em contato. Por outro lado, determinadas “relações sociais estáveis”, significativas para os grupos étnicos, persistem e são mantidas através dessa mesma fronteira social que, eventualmente, pode apresentar contornos territoriais (Barth 1998:188-195). É na área de fronteira étnica que se organizam as formas de interação e relações sociais entre grupos como um marcador de identidade e realce dos critérios de distinção dentre estes mesmos grupos. Ela delimita um “compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (Barth 1998:196) definindo os limites de uma comunidade moral. A fronteira delimita um espaço no qual pessoas dividem os mesmo valores de identidade, pertença e diferenciação sobre si e sobre os outros.

Embora para Barth os sinais diacríticos entre os grupos étnicos se transformem com o tempo e ocorra a fluidez entre as fronteiras, ele defende a “continuidade e a persistência de tais unidades” (Barth 1998:226) étnicas. A persistência da unidade seria o

reflexo da manutenção das diferenças. Já a continuidade ocorreria em função da permanência do processo de seleção de sinais diacríticos determinantes das fronteiras, ou seja, embora as “unidades” modifiquem os sinais que distinguem aqueles que são os “de fora” e os “de dentro”, as “unidades” ressemantizam e atualizam historicamente símbolos de distinção, por isso as fronteiras sempre existiram.

Acredito que F. Barth tenha construído, em termos analíticos, uma teoria que teve o mérito de sistematizar a situação inicial dos estudos de antropologia cujos universos de pesquisa se mantiveram em áreas de contato interétnico. Porém, ao que parece, Barth, ao tratar de “unidades” étnicas, parece ter dado muito mais atenção às “fronteiras” que compunham tais “unidades” do que, propriamente, ao processo que constitui tais “unidades” e as levam a realçar determinados sinais diacríticos de pertencimento. Da mesma forma, para o autor as fronteiras são porosas, permitindo contatos entre pessoas que passam de uma “unidade” para outra.

O texto de Fredrik Barth tornou-se fundamental para o estudo de temas relacionados à etnicidade tendo sido escrito no final da década de 60. Esse texto foi publicado em 1969 tomando por base as discussões de um simpósio realizado na Universidade de Bergen (Noruega), em 1967 (Barth 2000:25). No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira já havia publicado em 1962 um texto que também é um marco nos estudos sobre etnicidade no Brasil, intitulado “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil (Projeto de Pesquisa)” (Oliveira 1998:127-133), mais tarde, em 1963, publicado sob o título “Introdução: A Noção de Fricção Interétnica”(Oliveira 1998:13-30), onde já discutia questões muito próximas as propostas do Fredrik Barth com o diferencial de abordar a fronteira não como algo que existe *ad infinitum* mas como uma “situação de fricção interétnica” (Oliveira 1998:128), uma situação de contato e de conflito. Uma

“situação” poderá nos levar novamente ao “momento” de Weber e não à questão de uma continuidade da fronteira, como preconiza F. Barth, mas de rupturas de tempos que se põem e sobrepõem historicamente.

Objetivamente, uma situação de “fricção” pressupõe que ocorra um encontro de alteridades. No caso dos negros brasileiros, o contato se daria entre grupos marcados por uma posição social estigmatizada como subalterna na sociedade colonial e uma elite nacional racista. Esse contato estaria marcado por situações de junções e disjunções, ou seja, de tensões contraditórias. Embora a teoria de Roberto Cardoso de Oliveira refira-se às situações competitivas e conflitivas (Oliveira 1996:128) que marcariam a situação de fricção no caso do negro, ante a sociedade brasileira, muitas vezes a “fricção” pode ser marcada por casos onde o racismo brasileiro, introjetado na população negra, colabora para que o negro se coloque de forma “passiva” nessa área de fricção. Não que a competição e o conflito não existam, o racismo em si é fato, mas esta estrutura estaria mascarada, sendo manipulada sob a máscara da cordialidade (Holanda 2002). Uma análise mais apurada da fricção, chegando às contradições e dinâmicas sociais próprias, pode ser alcançada a partir da análise das situações de contato como “totalidades sincréticas” (Oliveira 1996:28), ou seja, a análise sincrônica é que vai fornecer dados sobre os processos sociais de fricção.

Nos anos 90, Richard Jenkins (1997:90) oferece uma nova leitura da obra de F. Barth que confere uma ênfase maior ao conteúdo cultural que conforma os grupos, sem desprezar a questão da fronteira. Para levar a cabo esse tipo de análise o autor destaca que sob seu ponto de vista a etnicidade é uma espécie de recurso social do qual se faz uso ou se explora em um contexto variado. Ela é situacional e depende, em parte da manutenção de fronteiras. A etnicidade é relativa sendo que sua natureza muda de acordo

com o contexto de sua mobilização, em uma relação entre grupos. Propondo a revalorização da análise dos fatores que compõem o “recheio” cultural da etnicidade o autor, dedica-se a compreensão da influência desse conteúdo para a natureza das fronteiras dos grupos (Jenkins 1997).

Levar a cabo uma discussão sobre a emergência da etnicidade à luz dos dias atuais, corresponde ao incremento de um debate em torno de possibilidades progressistas e emancipatórias (Santos, 2000; Chagas 2005). Ao confrontar uma concepção de Direitos Humanos dados como *universais* a uma perspectiva local, podemos perceber o quanto esses mesmos direitos são concebidos de “cima para baixo” (Santos, 2000). O processo de emergência étnica possibilita uma abordagem do significado dos Direitos Humanos a partir do momento em que analisamos a concepção local da categoria remanescente de quilombos. Dialogando com o institucional, estamos contribuindo para a própria análise sobre quem é “remanescente de quilombos” e qual o sentido dado à construção do “sujeito de direito” que acaba preso ao paradoxo “reivindicando-se como diferente se torna um contemplado pelos direitos universais”.

Uma questão posta é: o “remanescente de quilombos” se reconhece enquanto sujeito da história? Aliás, o negro brasileiro se reconhece como um sujeito *com* história? Levando-se em consideração o que afirma Marilena Chauí, de que a ideologia “não é um processo subjetivo inconsciente, mas um fenômeno objetivo e subjetivo involuntário produzido pelas condições objetivas da existência social dos indivíduos”, (Chauí, 1985:78), poderíamos afirmar que o negro no Brasil está passando pelo processo de se tornar visível enquanto sujeito da história e o mote da reivindicação quilombola é uma das estratégias de reivindicação possíveis. Após buscar a si próprio como sujeito com uma história *no* Brasil, agora passa por um momento no qual sua história está sendo

preparada para interagir com setores dominantes da sociedade brasileira, transformando a concepção de história brasileira, sua história *do* Brasil.

Não há como omitir que em nosso país os termos “cor” e “raça” são definidores de aspectos sociais hierárquicos, biológica e culturalmente (Maggie, 1996:228).

“As cores das pessoas no Brasil são referências fundamentais porque, ao falar nas cores e na ausência de cor, estamos conotando distinções no social e, ao mesmo tempo, falando de origem, dos vértices de um indivíduo imaginário que fala de nossos heróis fundadores”(Maggie 1996:233).

O negro brasileiro está posto sob a ditadura do ideal de “branqueamento”, em que padrões de estética brancos são colocados em realce e considerados superiores (Bernardino, 2002). A ideologia do branqueamento permeia toda a sociedade de forma tão intensa que é cultivada em livros escolares sem que muitas vezes, os próprios professores estejam aptos a reconhecê-la. Por outro lado, falar sobre o racismo brasileiro passa por uma espécie de tabu, de proibição, que emerge da disseminação do mito da democracia racial (posição defendida por Freyre, 1973; e analisada de forma crítica por Damatta, 1993). Através deste filtro, pessoas brancas e negras, são levadas a crer que o negro teve as mesmas oportunidades sociais que o branco em sua trajetória de ascensão.

Qualquer análise histórica mais detida revela táticas de como o negro, no Brasil, foi deixado à margem de políticas tidas como “progressistas”. Ao final da escravidão não houve “qualquer preocupação com o destino da população escrava” (Seyferth, 1996:46) e as políticas de colonização oficiais e particulares desprezaram a população negra nacional, tratando-a como uma espécie de “raça inferior” (Seyferth, 1996:47). Aliada à discriminação racial, o sujeito negro ainda é associado à condição de pobre e miserável, lugar esse que a própria sociedade lhe confere. Livrar-se deste estigma condena o indivíduo a construir trajetórias individuais e familiares de ascensão ou o condena,

enquanto coletividade, à invisibilidade onde relações pessoais tecem redes de dependências e reciprocidades com a sociedade branca.

Por outro lado, a comunidade de pretos de Morro Alto reivindica uma identidade diante da estrutura social e econômica atual. Essas pessoas compõem um campesinato que passa por modificações. A comunidade de negros de Morro Alto é formada por cinco bairros rurais que diferentemente estão passando por um gradual processo de urbanização. Afinal, o isolamento “caipira” é mesmo “uma ilusão” (Queiroz, 1976:13), diga-se de passagem que o isolamento dos negros no meio rural, pelo menos em suas relações com o mercado e a igreja, por exemplo, também. Porém, “só se pode compreender o campesinato como uma camada subordinada, em relação a uma camada superior, que é a camada senhorial” (Queiroz, 1976). Este mesmo campesinato, mais tarde, se subordinará a um conjunto de camadas sociais. Tal subordinação existe para a comunidade de pretos de Morro Alto, principalmente, em relação ao “centro” da cidade do município de Maquiné, onde se localiza a maior parte das terras da localidade e ao município de Osório. O caráter desta relação estabelecida entre o camponês e a cidade é o de “complementação econômica” (Queiroz, 1976:23) que, embora imponha à cidade uma dependência relativa à produção do campo para manter seus mercados, ainda mantém o camponês sob a égide da “dominação política” (Queiroz, 1976:23), exercida pelas cidades. A mesma autora afirma que em termos econômicos, o campesinato se caracteriza por ter o objetivo de plantar apenas para o consumo próprio ao passo que, socialmente, compõem uma camada subordinada a sociedade global (Queiroz, 1976:30).

É no cotidiano que esse negro, meio camponês, meio urbano, sujeito da história enfatiza sua condição de pessoa. É a dimensão na qual a emoção é englobadora: “todos podem ter sido adversários ou até mesmo inimigos, mas o discurso indica que também

são ‘irmãos’” (Damatta, 1985:16). São nos processos do cotidiano que espaços são construídos e fronteiras são demarcadas “cada sociedade tem uma gramática de espaços e temporalidades para poder existir enquanto um todo articulado e isso depende fundamentalmente de atividades que se ordenem também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidade, sensibilidade e forma de organização” (Damatta, 1985:31). É nesse universo cotidiano, fundamentado na emoção, que as memórias e lembranças têm liberdade para existir por si mesmas e, assim, a cultura negra pode falar de si de forma dinâmica, sendo transmitida e sucessivamente atualizada ao longo de gerações.

O cotidiano é o universo de significados mais próximo e familiar ao homem que nele vive. “A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (Berger e Luckmann, 1983:35). Ele é um “mundo” onde são construídos significados, onde as ações são interpretadas conforme os saberes que estão sendo compartilhados, pois o cotidiano é partilhado com “os outros” (Berger e Luckmann, 1983:46), portanto é uma construção coletiva. Essa mesma construção social é caracterizada por processos que levam o indivíduo a compartilhar valores e significados capacitando-o a conviver no grupo específico: é através da transmissão de valores tradicionais que saberes tradicionais são “ensinados” aos novos membros do grupo.

Por saberes tradicionais, refiro o “conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado”, (Hobsbawm e Ranger, 1997:09). Esta continuidade em relação ao passado pode ser atualizada de forma

a reforçar os significados específicos que a prática tradicional transmite, mas por ser compartilhada em um universo do cotidiano, realça um conjunto específico de valores. O “realce” (Poutignat e Striff-Fenart, 1998:167) dado às práticas tradicionais constroem sinais diacríticos que contribuem para reforçar a identidade negra. A escolha de tal gramática de distinção étnica é feita ao longo da história de forma variada.

A identidade como define Levi Strauss “é um tipo de foco virtual ao qual é indispensável que nos refiramos para explicar um certo número de coisas, mas sem que tenha jamais uma existência real” (Lévi-Strauss, 1977). Ela é construída a partir da relação com o outro, em uma dialética de semelhanças e diferenças (Oliveira, 1962). Não estou me preocupando se o ajuste do “foco” (ou da lente) é consciente ou inconsciente, estou afirmando que ele *pode ser*, situacionalmente, consciente ou inconsciente para uma mesma pessoa, dependendo de sua trajetória, visão de mundo e projeto pessoal. “A identidade étnica não é conservantismo, nem continuidade cultural, nem volta ao passado, como aparenta. Ela tende a recriar a distintividade em novas situações de rivalidade, competição e confronto, redefinindo-se em oposição relacional ao novo *outro*. Cada momento de redefinição implica o rearranjo dos costumes e das relações” (Bandeira, 1988:311).

1.2. O trabalho de campo e suas especificidades.

Meu primeiro contato com a Comunidade de Negros de Morro Alto se deu a partir do trabalho de campo ali realizado, com a finalidade da escrita de um relatório sobre o reconhecimento desta mesma comunidade, com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. Mesmo que a inserção desse dispositivo no ADCT possa parecer sob certo prisma

ideológico como “exótico, estranho, até mesmo atemporal” (Silva 1996) ele se justifica conforme exponho capítulo 2.

Tendo em vista as novas possibilidades políticas, passaram a surgir ações no sentido da busca de proteção às terras oferecida às comunidades “remanescentes de quilombos” as quais só poderiam ser implementadas após a elaboração de um “relatório de identificação”. O pedido de reconhecimento no caso de Morro Alto, partiu do representante da comunidade, que através de órgãos públicos, reivindicou a regularização fundiária de suas terras e o implemento de políticas públicas específicas que atendam suas necessidades. Levando em consideração o procedimento de forma mais geral, a Associação Brasileira de Antropologia e o Ministério Público Federal – Procuradoria Geral da República ao renovar o Protocolo de Intenção, celebrado em 1987/8, entre ambas instituições em 1993, acordaram na exigência de laudos, com a participação de antropólogos, em questões que envolvessem terras de remanescentes de quilombos (Dória e Oliveira 1996).

No entanto o artigo 68 do ADCT não havia sido regulamentado especificando o procedimento de titulação, ou seja, não havia um outro dispositivo legal que especificasse sua aplicação até que em 10 de setembro de 2001 foi expedido o Decreto 3.912 com a assinatura do então presidente Fernando Henrique Cardoso. O decreto definia que apenas poderia ser reconhecida a propriedade sobre as terras que “eram ocupadas por quilombos em 1888 e estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 05 de outubro de 1988”. O documento provocou reações de vários setores da sociedade tendo sido objeto de debates por ocasião da Reunião da Associação Brasileira de Antropologia de 2002, realizada em Gramado/RS. Ele veio a acrescentar um fator de tensão a mais ao trabalho de campo que já havia sido iniciado nas

comunidades negras gaúchas em setembro de 2001 depois passou a valer como critério a ser observado no decorrer das pesquisas.

A pesquisa na localidade de Morro Alto teve início no momento em que a mesma já reivindicava o reconhecimento de sua identidade de “remanescente de quilombos”, ou seja, em um momento de emergência étnica diante do Estado brasileiro. Esse momento de efervescência já havia se iniciado há mais de um ano, portanto em 2000, quando representantes da comunidade passaram a entrar em contato com membros do Conselho de Desenvolvimento e Participação das Comunidades Negras - CODENE, órgão estatal vinculado à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social através do Departamento de Cidadania.

Com várias áreas identificadas no Estado como locais de prováveis comunidades de “remanescentes de quilombos” (Anjos 2005; Leite 2005) a União, por intermédio da Fundação Cultural Palmares, e o governo do Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, celebraram um convênio. Este convênio visava realizar o projeto “Identificação, Reconhecimento, Delimitação Territorial, Levantamento Cartorial e Demarcação de seis áreas de Comunidades Remanescentes de Quilombos” e foi firmado no dia 13 de julho de 2001. Nele se acordava a realização de cinco relatórios técnicos que envolviam as áreas de São Miguel, Rincão dos Martimianos, Morro Alto, Vila Mormaça e Arvinha e a demarcação da Comunidade de Casca. Este mesmo documento definia o relatório técnico como “o instrumento que reúne evidências étnicas, históricas, culturais e sócio-econômicas do grupo que possam atestar um direito ou mesmo, comprovar o desrespeito aos direitos das comunidades tradicionais, permitindo com isto que se processe a regulamentação jurídica”. Essa ótica “instrumental” atribuída por parte dos poderes públicos envolvidos

sobre a realização da pesquisa conferiu um alto grau de tensão entre os “convenientes” e o grupo de pesquisadores que se pautava por uma lógica outra, mais humanística em detrimento da visão tecnicista do Estado.

Paralelo a esse processo administrativo já se encontrava em andamento, no Ministério Público Federal uma Representação. Representação é a “faculdade legal atribuída a alguém, de agir pela parte ofendida, em juízo, por intermédio do Ministério Público, em certos crimes de ação pública” (Nunes 1999:939). Assim, o presidente em exercício do CODENE no ano de 2000 mostrou-se interessado em abrir uma Representação para o caso que envolvia as “comunidades negras de Aguapés (município de Osório), Morro Alto, Ribeirão e Prainha (município de Maquiné), e as comunidades do município de Terra de Areia” que seriam afetadas pela duplicação da BR 101. Assim, teve início a Representação 731/2000 de 04 de dezembro de 2001 que vinha sendo instruída com documentos desde 14 de dezembro de 2000 por parte do Ministério Público Federal. A expectativa por parte dos convenientes e do CODENE era de que o relatório fosse juntado aos autos da representação existente no Ministério Público Federal.

O Relatório de Morro Alto foi entregue à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, em 19 de novembro de 2002, e à Comunidade de Morro Alto em sua versão final em 14 de dezembro do mesmo ano. Antes disso, toda a equipe participou de uma apresentação do relatório para a comunidade onde expôs os principais argumentos do documento. O documento chamou-se “Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade, territorialidade e direitos constitucionais” e foi publicado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, dentro da Série Laudos.

Nessa perspectiva, cientes da futura judicialização do relatório, buscou-se compor a equipe de pesquisa e técnicos que trabalhariam na área de Morro Alto. A equipe de pesquisa foi composta sob a coordenação da professora Daisy de Macedo Barcellos e Miriam Chagas. Dessa forma, em 30 de julho de 2001, iniciei minha participação num campo de embates permeado de tensões que é o campo da pesquisa pericial antropológica. Da preparação para a pesquisa de campo até a entrega do Relatório final transcorreram 15 meses e 19 dias, período no qual é impossível quantificar o tempo de pesquisa de campo e de discussões em equipe com precisão. Em minhas anotações constam aproximadamente:

- 49 horas participando de discussões sobre a escrita de relatórios com técnicos da Fundação Cultural Palmares e a Dra. Ilka Boaventura Leite, consultora do projeto para o Rio Grande do Sul;
- um mínimo de 27 horas em reuniões com funcionários da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, que valeriam uma fabulosa etnografia sobre a forma como o antropólogo é visto pelos organismos burocráticos estatais;
- cerca de 85 horas de reuniões com a equipe de pesquisa;
- aproximadamente 45 horas acompanhando reuniões na comunidade de Morro Alto, onde se dava a confluência das questões políticas da comunidade e das políticas públicas estatais e federal;
- seis dias acompanhando as atividades do Grupo Maçambique de Osório, nas Festas de Nossa Senhora do Rosário dos anos de 2002 e 2003;
- cerca de 70 horas distribuídas entre: leituras de certidões do Registro de Imóveis de Osório, juntadas à Representação 731/2000, estudos realizados na Secretaria de Agricultura do Estado e no Departamento de Terras da capital, pesquisa realizada no

Registro de Terras Públicas em Torres, no Cartório do Registro de Imóveis, em Itati e de Terra de Areia, além de horas transitando entre o Fórum, Tabelionato e a Prefeitura de Osório; e, por fim

· 137 horas de entrevistas das quais participei que não refletem o total de horas de entrevistas produzidas pela equipe, entre agosto de 2001 e julho de 2003. Muitas dessas entrevistas foram realizadas em dupla, principalmente, com os pesquisadores Mariana Balen Fernandes, Rodrigo de Azevedo Weimer e Cristian Jobi Slaini por motivos metodológicos empreendidos durante o trabalho de campo.

Como é perceptível, após o término da escrita do relatório continuei os estudos de campo indo à comunidade para realizar entrevistas em profundidade com pessoas que não puderam ter suas vozes registradas no momento da escrita do relatório. Estando no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul desde 2002 acumulei diferentes papéis: “**cientista** na produção de um trabalho acadêmico”; “**pesquisadora** de campo”; “**militante** em favor dos direitos e das condições de vida do grupo com o qual convivo” e “**profissional** com competência muito específica” (Silva, 1994). Quer em campo, quer na academia busquei manter o mesmo nível de rigor teórico e metodológico que nos exige a prática da antropologia. Afinal, nas palavras de João Pacheco de Oliveira: “é por isso que qualificam como ‘perícia’ as investigações (que o antropólogo chamaria da ‘pesquisa’) empreendidas para a elaboração de ‘um laudo’, ao qual é intrinsecamente atribuído um elevado grau de exatidão técnico-científica” (Oliveira 1994).

Não há que discutir, no entanto, que um laudo distingue-se de uma tese. Neste momento estamos estabelecendo um campo de diálogo com nossos pares, detentores de um conhecimento em comum, o antropológico, dentro do qual nos propomos a constituir

um locus de discussão teórica, crítica, que contribua para o aprimoramento da disciplina em si. Além disso, no âmbito do momento da escrita de uma Tese não estamos submetidos ao grau de pressão política que se estabelece no momento da escrita de um Relatório. Julgo importante chamar atenção para esses pontos pois ao realizar pesquisa de campo para a escrita do relatório, já pensava em minha Tese de doutoramento consciente de que são momentos distintos de minha vida profissional e acadêmica. O projeto de pesquisa encaminhado ao programa de pós-graduação refletia na época da seleção o ponto para o qual minha pesquisa convergia em Morro Alto: a compreensão do significado da terra para aquelas pessoas e os meios de transmissão empregados através de gerações. A partir do aprofundamento teórico dessa perspectiva é que apresentei o andamento de minhas pesquisas no exame de qualificação.

A análise construída a partir das observações da campo é a forma clássica de elaboração do texto antropológico (Malinowski 1984). Tomo por base o paradigma indiciário, afinal “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (Ginzburg 1989:177). Assim, o texto, irá permitir o encontro de informações que, muitas vezes, fogem da compreensão do próprio nativo para o qual o modelo por ele enunciado pode não ser o modelo a partir do qual os mesmos agem e pensam, ou seja, “a interpenetração de sistemas ideais instáveis” (Leach 1996:327). As descrições coletadas em campo estão e são permeadas desses sistemas. Compreender essa organização “ideal” do sentido da categoria remanescente de quilombos é parte de minha busca na construção da tese.

Metodologicamente, as técnicas de coleta de dados de pesquisa empregadas foram o método etnográfico e a entrevista estruturada. A etnografia, método de pesquisa clássico em antropologia (Malinowski, 1984), implica na observação direta e participante

do pesquisador no cotidiano, nas atividades do dia-a-dia daquele que pesquisa. Na busca da convivência procuramos nos aproximar dos significados mais íntimos das práticas tradicionais implementadas pela comunidade ora estudada. Isso implica na produção de diários de campo, onde o antropólogo registra tudo que observa e não tornará, necessariamente, público, e na produção de registros sonoros e visuais como filmes e fotografias sempre que possível. É importante que as entrevistas estruturadas sejam gravadas o que possibilita ao pesquisador que ouça a mesma entrevista várias vezes para entender o significado de expressões cotidianas estranhas a ele e empregadas no âmbito da comunicação local. Basicamente, é esse o material que fornecerá os dados de campo, matéria sobre a qual se debruçará o antropólogo.

A análise de fragmentos de histórias de vida, um dos métodos de análise que empreguei, pode oferecer armadilhas dependendo da forma como é empregada. Esse tipo de construção textual foi importante para o desenvolvimento do argumento sobre o qual discorre essa tese, uma vez que o matrimônio se revelou uma estratégia importante na busca da preservação e na transmissão do patrimônio familiar, fator decisivo na construção de um “sujeito de direito”. Além disso, as histórias contadas nos auxiliam a reconhecer desde regras de namoro até estratégias de casamento que são acionadas por todo o grupo social. A análise da história de vida foi necessária para análise dados sobre a trajetória de pessoas específicas que fornecerão elementos significativos para elucidar o sentido de valores acionados na vida cotidiana. Porém, sempre levando em consideração que trajetória é uma noção que diz respeito a “série de posições sucessivas ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (Bourdieu 2002). Por isso, apenas me senti segura para levar a cabo esse tipo de análise após ter feito várias horas de pesquisa de campo.

Por isso, as entrevistas realizadas com o intuito de analisar fragmentos de histórias de vida foram realizadas quando os dados sobre a organização social em Morro Alto já se encontravam relativamente desvelados. Como minha intenção inicial era compreender qual a relação entre matrimônio e constituição ou transmissão de um patrimônio familiar, foi muito enriquecedor ouvir das informantes que entrevistei quais os fatos que elas julgavam estabelecer conexões coerentes com suas histórias de casamento. Assim, mesmo que compreendamos ao nível acadêmico que “o real é descontínuo” (Bourdieu 2002:185) foi bastante significativo ouvir e entender como as mulheres entrevistadas conferiam unidade ao descontínuo, unificando fragmentos.

A idéia do estudo de trajetórias de vida permite que atinjamos, através do indivíduo, valores sociais compartilhados que permitiriam entender o significado de ser um detentor de valores tradicionais relacionados às estratégias de parentesco e a transmissão da terra. Além disso, a análise das trajetórias familiares pode nos fornecer dados que revelem campos de esquecimento, táticas de lutas que viabilizassem a ascensão social (Barcellos, 1996), além das trajetórias individuais. Essa micro-análise permitirá adentrar a um universo onde as vivências apresentam jogos no tempo e no espaço.

A trajetória “deveria evocar um movimento temporal no espaço, isto é, a unidade de uma *sucessão* diacrônica de pontos percorridos, e não a *figura* que esses pontos formam num lugar supostamente sincrônico e acrônico” (Certeau, 1994: 98). Diante da preocupação em não confeccionar uma fotografia mas de compreender os arranjos de vida cotidiana e seus significados é que, analiticamente, compartilho com Certeau a distinção entre estratégia e tática.

“Nele a estratégia refere-se ao “ cálculo (ou a manipulação) das relações de forças e se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado” (Certeau, 1994:99).

Já a tática diz respeito à

“ ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. E por isso jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha” (Certeau, 1994:100).

Um aspecto metodológico a ser discutido é a condição de ser uma pesquisadora branca, “*alemoa*”, realizando pesquisa de campo em uma comunidade formada por negros. De certa forma fui “enegrecida”, fui “*preteada*” em campo de quatro formas diferentes, em situações diferentes por agentes diferentes. Em uma situação, uma senhora negra perguntou a um membro do movimento negro, diante de mim, por que uma branca estava fazendo pesquisa no meio dos negros. prontamente disseram a ela que eu era “*uma branca de alma negra*”, invertendo assim o discurso racista do “negro de alma branca” que justificava a ascensão social de alguns negros. Em outra ocasião, novamente um membro negro do movimento negro, que falava com uma senhora com a qual tínhamos bastante intimidade falou para ela sobre mim: “*olha só, com esse nariz ‘chimbé’ e com essa boca grossa, se pintar de preto vira negra*”.

Por outro lado, Seu Ermenegildo, em uma reunião da comunidade, disse que para me “pretear” era só passar “*uma coisa que os índios usavam para pintar a pele*”. Mais tocante ainda foi a declaração pública de que Mariana, Alessandro e eu, todos pesquisadores que participaram da escrita do relatório de Morro Alto, éramos todos filhos de Dona Conceição, conhecida também como Dona Preta, por causa de sua cor e pelo respeito que a comunidade lhe dedica. Para explicar nossas diferenças quanto a cor

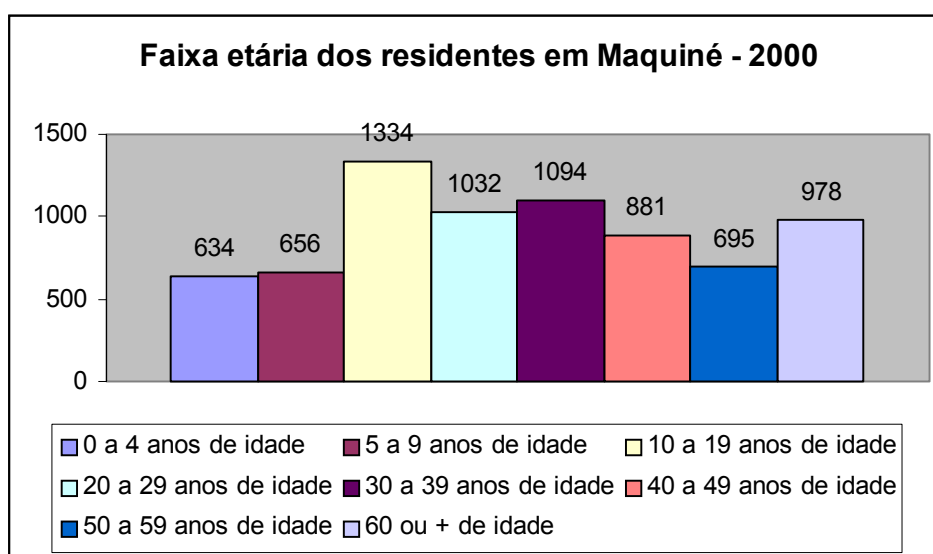
da pele ela justificava que eu havia nascido pela manhã, quando o sol não estava muito quente, Alessandro perto do meio-dia e Mariana ao meio-dia, a brancura de nossa pele decorria da pouca intensidade de calor do sol. Por mais que a sociedade cubra de positividade valores fenotípicos classificados como “brancos” e que nossa bibliografia de pesquisa explore a questão autoritária do “branqueamento” imposto às populações negras não podemos deixar de lado o inverso, o “preteamento” e suas estratégias que visam, principalmente, o englobamento ao grupo negro.

Obviamente que ao realizar minha pesquisa em uma comunidade formada por famílias de pretos não procuro, de forma alguma, eximir-me do caráter político de meu trabalho, pois, apenas assim, poderia construir uma posição para ele dentro do campo de debate. Como pesquisadora devo afirmar uma posição no mínimo consciente do racismo “à brasileira”, existente na sociedade nacional (Damatta, 1993; Maggie e Rezende, 2001).

No entanto, tão pouco pretendo atribuir aos negros um papel passivo, vitimizante, diante desta realidade. As pessoas que vivem Morro Alto, em seus mais de 120 anos de “jogos” (Certeau, 1994) buscando a transmissão e manutenção do conjunto de seu patrimônio familiar são, antes de tudo, batalhadores. Enquanto pessoas que são parte da sociedade brasileira quero, antes, conferir-lhes um lócus de operadores de estratégias, “nesses estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor”, (Certeau, 1994:79). Como um jogador “tático” (Certeau, 1994:100) que está exposto a um duplo sistema de forças, não excludentes, mas acionadas e valorizadas situacionalmente: o sistema de classe e o sistema da discriminação racial (Bandeira, 1988; Barcellos, 1996).

1.3 Morro Alto e suas localidades.

Morro Alto localiza-se no litoral norte do Rio Grande do Sul. A comunidade negra da região encontra-se cindida pelas fronteiras administrativas dos municípios de Maquiné e Osório. O município de Maquiné possui uma área de 625,2 km², está localizado a uma altitude de 12 metros do nível do mar e fica a 133 km de Porto Alegre. Ele está localizado na região do litoral norte do Estado, cujos principais municípios são Tramandaí e Torres. No ano 2000, o número total de residentes no município, conforme contagem do IBGE, era de 7304 habitantes, sendo que destes 3703 eram homens e 3601 eram mulheres, distribuídos por 2176 domicílios permanentes. No município, há um total de 5379 residentes em sua zona rural.




A comunidade de negros de Morro Alto é composta por uma série de localidades diferentemente classificadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Uma das localidades, Morro Alto, é tratada como “área urbana legal” no censo de 2000. Já as demais localidades como parte do Espraiado, Ribeirão, Barranceira, Agupés e Faxinal do Morro Alto são considerados “aglomerados rurais” no mesmo censo. Morro

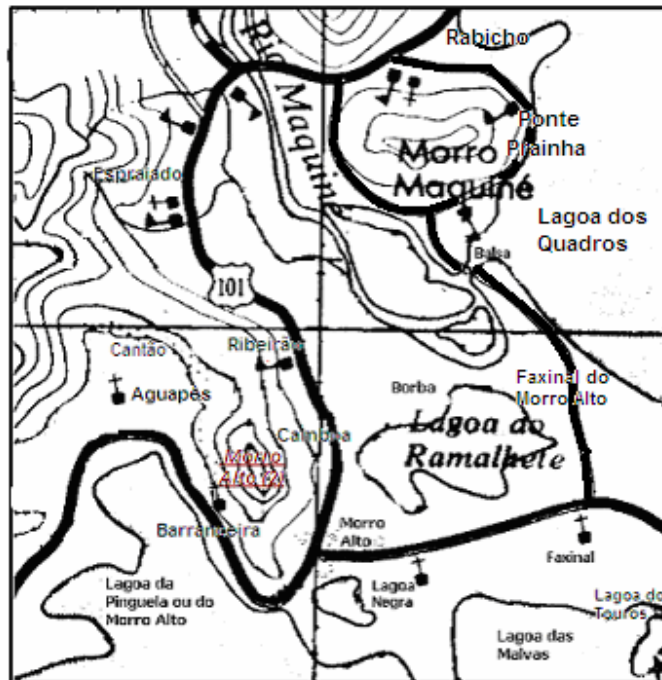
Alto possui um posto de saúde pública, no qual também funciona um posto de coleta do correio, estação rodoviária, uma igreja evangélica e outra católica e algumas pedreiras que exploram a matéria-prima proveniente do morro que dá nome a comunidade. As contas de luz das casas localizadas no Faxinal do Morro Alto, por exemplo, são deixadas em dos armazéns desta localidade. É nesta mesma localidade, que merece o status de “área urbana legal”, ocorre o encontro de duas rodovias que alteraram profundamente o estilo de vida dos moradores da região: a BR 101 e a RS 407.

Por comunidade, entendo o conjunto de aglomerados, de bairros como os descritos por Antônio Cândido, que compõem Morro Alto. Para analisar qual o significado das migrações, realizei entrevistas nas cidades litorâneas de Capão da Canoa e Osório. Nesta última tive a oportunidade de acompanhar a festa do Maçambique, nos anos de 2002 e 2003.

1.4 Povoados que compõem a Comunidade de Morro Alto¹

Norte

Estradas, RS e BR.

¹ Texto publicado em Barcellos et al. 2004.



Croqui ilustrativo que procura especificar as localizações aproximadas de cada uma das localidades que compõem a Comunidade de Morro Alto.

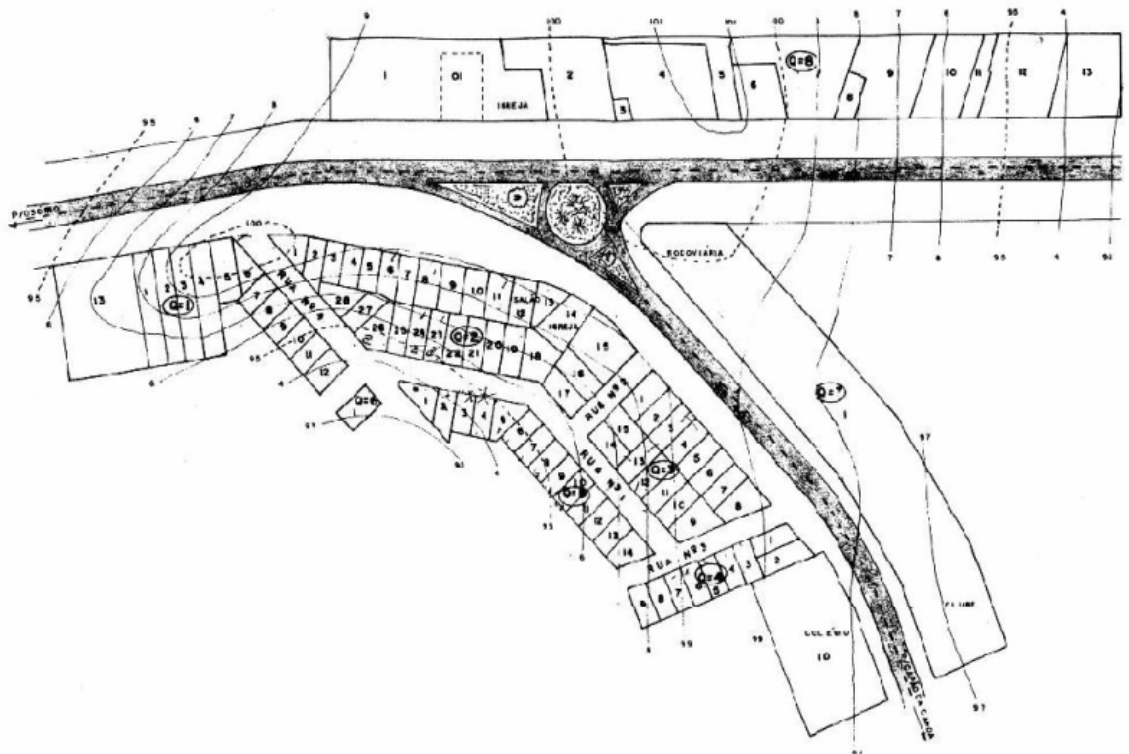
Aguapés e o “Cantão”: na localidade de Aguapés está localizada a Igreja de São Benedito onde anualmente ocorre a Festa do Maçambique, realizada sempre em 13 de maio ou no domingo anterior. A localidade é marcada por um profundo recorte em termos de uso da terra, sendo que a comunidade negra se espalha do “Cantão” em direção a Barranceira. O “Cantão” é uma definição utilizada pela própria comunidade que aponta o local que reunia os negros “*trapos*”, velhos e os nascidos do período do ventre livre. O “Cantão” surgia em nossas entrevistas sempre com referência ao local onde os negros podiam viver no mato, livres de senhores, como o local da “*negrada*”. Ao passo que o Ribeirão e o Faxinal do Morro Alto aparentavam ser tão antigas quanto, Morro Alto, Aguapés e a Barranceira, mas cujas reminiscências históricas e populares eram mais veladas no decorrer da pesquisa. A Prefeitura de Osório colocou, na

localidade de Aguapés, na costa do Morro Alto, uma placa com a denominação “*Restinga*” para marcar a distinção entre este local, essencialmente negro, e a parte “*branca*”, colonizada por imigrantes italianos e alemães. A denominação “*Restinga*”, além de arbitrária, nada diz às pessoas que moram naquela localidade, soando aos moradores como uma estratégia de segregação.

Barranceira: nesta localidade encontram-se, principalmente, os descendentes do ex-escravo Hortêncio e da família Galdino. Os negros desta localidade estão ocupando as encostas do Morro Alto. Alguns detêm a lembrança de que a BR 101 passou sobre o local de suas antigas residências, cobrindo os antigos “*chãos*” de moradias. Outros guardam na memória a época em que seus terrenos iam até a beira da lagoa da Pinguela. Na Barranceira, se encontra a capela de Santa Edwiges e de Nossa Senhora do Bom Parto. Nesta localidade, são vistos “*fantasmas*” por alguns moradores. Barranceira recebe este nome por ser o único lugar de Morro Alto a ter uma planta que leva o mesmo nome, uma árvore, de pequeno porte com flores brancas. Nem os negros moradores de Aguapés, nem os moradores das Barranceiras foram indenizados por ocasião da construção e da ampliação do atual traçado da BR 101. Além disso, a ampliação do atual leito da BR101, com aterros realizados na beira da lagoa da Pinguela, provocou o surgimento de uma pequena localidade denominada, pela prefeitura de Osório, como “*Areia*”. Este lugar, segundo as pessoas negras mais antigas da localidade, foi paulatinamente habitado por pessoas estranhas à comunidade negra local.

Morro Alto: outra face do morro voltada para leste, núcleo semi-urbano onde se localizam a rodoviária, os “*lotes*” e as pedreiras. Na Prefeitura de Maquiné, foi fornecido o seguinte croqui da localidade de Morro Alto:

N
à



Croqui da área da localidade de Morro Alta considerada urbana pela Prefeitura do Município de Maquiné.

As listas das pessoas cadastradas como proprietárias dos “*lotes*” e dos “*terrenos*” não foram fornecidas pela Prefeitura de Maquiné. Os negros residem em “*terrenos*” localizados a oeste do mapa, justamente onde as divisas se mantêm longe da aparência dos “*lotes*” brancos. Tais “*lotes*” são recortados de acordo com as demandas mais *urbanas*, localizados ao centro do croqui.

Os negros que vivem na localidade de Morro Alto descendem de ancestrais que estavam ali desde antes da abolição da escravidão como quilombolas, escravos ou ex-escravos contemplados pelo legado de Rosa Osório Marques. Essa antiga proprietária de terras legou aos seus ex-escravos, em disposição testamentária, o usufruto de sua propriedade na localidade. É interessante observar que durante os trabalhos de campo, a

ascendência e as diferentes formas de ocupação originais fizeram diferença. No núcleo de Morro Alto, a legitimidade da ocupação se deu a partir da reivindicação da condição de herdeiro de Rosa, em Aguapés e na Barranceira a questão já envolvia uma situação de permanência que passava pela apropriação do “Cantão”, que servia como local de refúgio para a população negra.

Passo a descrever de forma mais pormenorizada as áreas que compõem a localidade de Morro Alto.

Morro Alto : acidente geográfico cujo nome é Morro Alto e denomina toda a comunidade.

Faxinal e Faxinal do Morro Alto: uma perspectiva mais *etnocêntrica* pode levar ao leitor a entender que a denominação Faxinal surgiu em função das estradas que cindiam o Faxinal e o Faxinal do Morro Alto. Porém, a denominação “*Faxinal*” é bastante anterior à construção das estradas. Os faxinais recebem esse nome em função de um tipo específico de vegetação que crescia nestes locais, bons para fazer vassoura. Algumas pessoas rememoram o tempo em que na “*Faxina*” só havia mato e que os italianos quando ali chegaram modificaram toda a vegetação, “*retirando até o toco das árvores*”. Afinal, como nos explicou uma das pessoas entrevistadas, “*o Morro Alto pertence à Faxina*”.

Ribeirão, “*Camboa*” e o Esteiral do Borba: Ribeirão é o termo que engloba estas localidades. A localidade de Ribeirão foi constituída de negros que se estabeleceram ao redor da antiga casa dos senhores e da “*casa grande dos escravos*”. Nesta localidade encontramos duas referências muito interessantes: a primeira, é a de que ali também teria ocorrido doação de terras de senhores para ex-escravos. A ex-escrava Floriana, a “*Floriana Velha*”, teria sido uma das agraciadas por este tipo de doação de

terras. A Segunda referência é uma história contada por Dona Amarilis sobre o escravo Vinícius. A “*Camboa*” é uma localidade praticamente intersticial que marca a passagem da localidade de Morro Alto para a Ribeirão. Pouquíssimas pessoas utilizaram esta expressão, o que nos levou a crer que ela se encontra em desuso, merecendo o registro histórico.

Já o *Borba ou o Esteiral do Borba* é um pequeno aglomerado de casas de pessoas da comunidade negra, localizado na beira da lagoa do Borba (margem noroeste da lagoa do Ramallete) e ao longo da estrada que recebe o nome de “*esteiral*”. Uma pessoa da comunidade comentou que “*do casamento [de André e Vicência] nasceu o Borba*”, sendo que ambos, André e Vicência, eram filhos de escravas que viviam nas localidades que compõem o Ribeirão .

1.5 A identidade de “remanescentes de quilombo”: nova(s) possibilidade(s)?

Acredito não ser surpreendente que, a partir dessa relação interdependente entre as pessoas que vivem nas cidades e as que resistem no território da Comunidade, a aproximação com os canais do movimento negro tenha ocorrido a partir daqueles que estão vivendo Morro Alto, de outras formas, com o Maçambique, por exemplo, nas cidades. Foram eles, contabilistas, enfermeiras, professores de história, cujos pais e maridos pertencem a comunidade que perceberam nela o potencial para a mobilização em torno da identidade jurídica-política de “remanescentes de quilombos”. O processo de retomada do idioma étnico na localidade decorreu, dentre outros fatores, da valorização positiva da identidade negra e dos saberes tradicionais que ali existem.

Essa identidade étnica encontra-se na expressão do Maçambique, nas receitas culinárias passadas entre mulheres através de gerações, no saber tramar o butiazeiro para

fazer sua casa, no amar a terra pois nela está a afeição e o sangue de seus parentes, na transmissão de nomes e de um patrimônio que de imaterial repentinamente se materializa, do esquecimento das gerações passadas transformando-se em lembrança (Barcellos 2004). Esse processo de emergência étnica foi potencializado através do implemento de atividades por parte dos membros da comunidade, envolvidos na formalização de uma associação que representasse aqueles que estão envolvidos com a reivindicação desse novo estatuto de “remanescente de quilombos”. Tal esforço congregou tanto as pessoas que viviam no território reivindicado pela comunidade quanto aquelas que se deslocaram para as cidades, reinventando Morro Alto em seus espaços do cotidiano.

A identidade acionada neste contexto “opera, assim, no plano de uma estrutura macrosocial e é um fenômeno que envolve, necessariamente, considerações no nível sóciopolítico, histórico e semiótico” (Caiuby 1993:27). Ser “remanescente de quilombos” torna-se importante para aqueles que reivindicam esse novo plano da identidade. Ela existe enquanto uma unidade que se manifesta em um momento histórico específico e não é homogênea pois está cindida por tensões internas. Ao mesmo tempo em que encontra razões para sentir-se um conjunto, tem uma origem compartilhada, é perpassada por tensões que advêm da sociedade englobante, o racismo, o desemprego, a desvalorização de sentimentos tradicionais que se relacionam a sua visão sobre o que a terra representa, e acredita estar construindo um futuro possível em comum. Trata-se de uma “identidade ‘ampla’ invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido” (Novaes 1993:25).

Mas como foi possível construir, sobre esta identidade “ampla” uma concepção local de “remanescente de quilombos”? Em primeiro lugar a categoria “quilombo” é uma categoria reivindicada, ressemantizada pela “Comunidade de Morro Alto”, pois ao longo do estudo ficou evidente a existência de identidade coletiva calcada nas experiências históricas dos núcleos de ex-escravos da região. Além disso, contribuíram para a construção da categoria fatores como o esforço em manter-se livres dentro da ordem escravocrata e as histórias de como os antigos proprietários do lugar desrespeitaram leis como a da proibição do tráfico de escravos de 1830 e do aprisionamento de indígenas para o trabalho em propriedades. Contribuíram para a análise dos dados de campo a confluência de dois tempos: um que remetia diretamente ao passado, diacrônico, e outro que operava com a memória, com as lembranças e esquecimentos de fatos vividos, ambos sendo investidos na construção de “uma” espacialidade.

As falas dos entrevistados de Morro Alto tinham uma dupla dimensão na construção de seu pertencimento: uma que remetia a uma lógica de descendência e outra que enfatizava a lógica da aliança e que remetia a parentela (Fox 1986). A lógica de descendência era acionada ao longo das entrevista nas quais era destacada a linha genealógica que remetia ao ancestral “do tempo dos antigos” na “terra”, ou seja, estava vinculada a uma ancestralidade e a uma localidade. O vínculo de consangüinidade, real ou imaginado, embasa o sentimento de pertença e o direito à terra na Comunidade. Por outro lado, o pertencimento pela resistência no território reivindicado não deixa de estar presente no momento em que não são encontrados na Comunidade de Negros de Morro Alto descendentes de outros ancestrais que não do tronco e ramos daquele que reconstrói a descendência. Se por um lado a descendência perpassa o sentimento de pertencimento,

por outro ter vivido, nascido, permanecido ou ter parentes em Morro Alto confere legitimidade a determinados ramos para que acionem o status de “remanescentes de quilombos”.

Tendo em vista a ênfase na construção do pertencimento dada ao idioma da parentela, as entrevistas buscavam englobar ao máximo aqueles familiares que possibilitaram a permanência na terra de determinados troncos familiares e viviam nas cidades de Osório, Capão da Canoa, Xangri-lá, Terra de Areia e Porto Alegre. Afinal, a interação entre eles jamais deixou de ocorrer em função da distância geográfica. Trata-se de populações em deslocamento que tinham, ao sair de Morro Alto, uma espécie de “obrigação em retribuir” as dádivas que receberam ao longo do tempo em que ali permaneceram, lembrando daqueles que ficaram na comunidade e que ali resistiram.

A construção da identidade de “remanescente de quilombos” surgiu em um momento no qual a Comunidade de Negros de Morro Alto se vê ameaçada pela duplicação da BR 101 que já separou suas terras uma vez, quando foi construído seu atual traçado, separando as terras de plantio das terras de moradia. Essa primeira obra sob a rodovia, remonta aos anos 50 e não trouxe indenizações para os moradores da localidade. Tendo em vista as constantes expropriações que sofreram, por parte dos poderes locais, e da ausência de qualquer tipo de indenização quando da ampliação da primeira rodovia, a “duplicação da BR 101”, construída sob o leito do traçado original, parece lógico que os negros de Morro Alto tenham buscado construir para si um espaço político que adicionando a situação de “camponeses” lhes alçava a uma nova categoria que permitiria ampliar seu espaço de reivindicações: o espaço de remanescente de quilombos.

Essa opção repercute na forma como a comunidade poderá demandar ante às políticas públicas. Do âmbito da disputa individual com poderes políticos passa, às demandas coletivas que potencializam a comunidade para fazer reivindicações em grupo. Após o reconhecimento, as tensões no que diz respeito as invasões de terra, por exemplo, que eventualmente ocorram na área deixam de ser um problema entre vizinhos e passam a ser um problema que envolve uma coletividade, a dos “remanescentes de quilombo”. De certa forma a luta que os levou à busca de um outro tipo de reconhecimento viabiliza uma forma de leitura positiva da identidade negra que possuem, ao mesmo tempo em que assegura a atenção do Estado às necessidades que o segmento camponês reivindica. Aliás, neste sentido a demanda de reconhecimento veio da busca da preservação do sentimento de “campesinidade” que só pode ser assegurado, neste momento, com a conquista de um espaço político que comporte a diferença.

2. Legislação sobre “remanescentes de quilombos” no Brasil: um lugar no âmbito do Estado Nacional.

2.1 A Conquista tardia dos Direitos Civis pela população negra no Brasil. 2.2 A Constituição Federal de 1988 e os direitos da minoria afrobrasileira: a) Discussões do movimento negro e proposta de Emenda Popular; b) Emendas à primeira versão do texto constitucional. 2.3 Legislação infraconstitucional: esforços de regulamentar o art. 68 do ADCT. 2.4 Um lugar no âmbito do Estado-Nação. 2.5 Quadro sinóptico da legislação federal sobre remanescentes de quilombos

A proposta nesse capítulo é analisar o processo de entrada da categoria remanescentes das comunidades dos quilombos no corpo de leis do Estado brasileiro, na década de 80, e os esforços reiterados para sua regularização. A partir dessa investigação, quero entender o significado dos esforços do Estado Nacional, ao elaborar regras estabelecendo critérios para expedir títulos de propriedade para uma parcela específica da população que tem direito à propriedade de suas terras a partir de sua dimensão identitária. Afinal, ‘identidades’ são rótulos essenciais através dos quais os agentes da formação do Estado mantêm vigiados os seus súditos políticos, pois não se podem vigiar pessoas que ora são uma coisa, ora são outra, tendo, por esta mesma razão(...)” (Verdery 2003: 50).

A possibilidade de acionar a identidade social de “remanescentes de quilombos” surge no universo jurídico brasileiro a partir da promulgação da Constituição Federal (CF/88), em 05 de outubro de 1988. Antes disso, a categoria “quilombo” já havia sido judicializada como elemento de ruptura dentro da ordem escravocrata. Essa categoria inova o ordenamento jurídico nacional ao constituir um sujeito de direito bastante peculiar, atribuindo a ele capacidade para reivindicar direito de propriedade.

A legislação constitucional no que se refere aos remanescentes de quilombos teve sua aplicação regulamentada por diferentes decretos e portarias desde 1988. Decretos foram instituídos pelo governo federal nos anos 2001 e 2003 com o intuito de estabelecer parâmetros para a execução do procedimento de titulação das terras dos “remanescentes dos quilombos”. Portarias, Instruções Normativas e Resoluções partiram de diferentes Ministérios, Fundações e Institutos, sempre com o intuito de “disciplinar” a matéria. Além disso, soma-se a essa intrincada gama de disposições legislativas e administrativas, a possibilidade de que as unidades federativas do país elaborem legislação específica sobre o assunto, desde que não entrem em conflito com a legislação federal. Porém, antes de compreender esse emaranhado burocrático que estabelece a forma como os remanescentes de quilombos irão adquirir a propriedade de suas terras, vale compreender o porquê da conquista tardia dos direitos civis no país por parte da população negra.

2.1 A Conquista tardia dos Direitos Civis pela população negra no Brasil.

T. A. Marshall analisou de que forma a cidadania atingiu o status de “plena” através de pesquisas realizadas na Inglaterra. De acordo com a tese desse autor, cidadão pleno seria aquela pessoa capaz de exercer e gozar seus direitos civis, políticos e sociais. Direitos Civis são aqueles que recaem sob o indivíduo sendo, por isso, considerados fundamentais. São as garantias de liberdade de locomoção, de expressão, do sigilo de sua correspondência, de não ser condenado sem que transcorra o devido processo legal, é o direito de propriedade e de que a mesma atenda sua função social. A liberdade individual é o princípio que permeia todos esses direitos, concebidos e imaginados pela primeira vez, no âmbito do contexto da Revolução Francesa de 1789. A Declaração Universal do

Homem é um dos marcos fundadores das garantias fundamentais individuais. O exercício pleno dos Direitos Civis, porém, não garante o respeito aos Direitos Políticos.

Direitos Políticos são aqueles que asseguram a participação da sociedade no âmbito estatal e definem a forma dessa participação. De nada vale uma garantia política de participação popular se a legislação não estabelece os mecanismos através dos quais essa participação irá ocorrer. Basicamente são direitos políticos o direito da sociedade se organizar, em grupos de pressão, votar e ser votado, de se estabelecer enquanto partido político. Os Direitos Sociais, por sua vez, surgiram com o advento das lutas que tinham por mote principal atenuar o desequilíbrio nas relações entre aqueles que detêm os meios de produção e os que alienam sua força de trabalho.

Os Direitos Civis, Políticos e Sociais constituem um sistema interdependente cuja configuração de forças varia entre os Estados Nacionais e sua trajetória de formação histórica. O modelo de T. A. Marshall, clássico, foi construído a partir da forma como tais direitos foram, paulatinamente, conquistados e implementados na Inglaterra. Conforme José Murilo de Carvalho, a seqüência lógica do autor inglês se presta apenas para ser comparada, por contraste, com o processo histórico de construção da cidadania no Brasil (Carvalho 2001: 11). Em nosso país, além da sobreposição e inversão da “cronologia” sugerida pelo cientista inglês, houve, segundo Carvalho, ênfase nos direitos sociais (Carvalho 2001: 11).

“O fator mais negativo para a cidadania foi a escravidão” (Carvalho 2001: 19). A dominação colonial conciliou interesses de governo com o de particulares. A princípio, a monocultura da cana deu substrato econômico ao regime colonial, até meados do séc. XVII, consolidando a distância social entre senhores e escravos. O deslocamento do eixo econômico do Brasil colônia para as Minas Gerais acelerou o processo de urbanização da

região sudeste do país, caracterizando esse período pela volatilização do controle do Estado quer sobre os exploradores das minas, quer sobre os próprios escravos.

Concomitante a exploração das minas de ouro e diamante se configurou no interior do Brasil toda uma rede de comércio que abastecia a região de mineração com bens de consumo necessários, principalmente gado, para a manutenção de suas atividades. As regiões do país, cuja economia estava voltada para o mercado interno, estavam mais sujeitas aos mandos das autoridades locais uma vez que sua produção econômica pouco interessava para o Império português na fase Mercantilista da economia mundial, pautada no acúmulo de metais. Todas essas atividades dependiam de mão-de-obra escrava de índios, os “negros da terra”, e de negros africanos escravizados (Carvalho 2001).

No Brasil, todos eram proprietários de escravos, desde funcionários da administração pública até religiosos, produtores rurais ou urbanos que viviam do ganho de suas “peças”. Ordens religiosas como os carmelitas e os beneditinos, na província do Rio de Janeiro, possuíam criatórios de escravos (Cunha 1987: 130). A legislação nacional da época os comparava a animais, eram semoventes, propriedades de um senhor que dispunha de seus corpos ao bel prazer uma vez que não lhes era assegurado, sequer, o direito à integridade física, um direito civil (Carvalho 2001: 21), e à compra de sua liberdade. Em nome do respeito ao direito de propriedade e da relação de cunho privado que se estabelecia entre senhor e escravo, ainda em 1855, não havia legislação que obrigasse o senhor a alforriar seus escravos e a interpretação “humanitária” era questionada por órgãos de assessoria do imperador (Cunha 1987: 129).

Data de 1740, a primeira definição de quilombo de que se tem notícia na colônia. De autoria do Conselho Ultramarino de Portugal, definia quilombo como “toda a

habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Em 1741, um Alvará de “El Rei” determinava que fosse gravado um “F”, com espátula ardente, em todo o *negro* que fosse encontrado em um quilombo, desde que ali estivesse voluntariamente, caso já tivesse a marca deveriam lhe cortar a orelha, antes de entrar na cadeia. Essa pena poderia ser imputada por ordem decrescente de autoridade pelo juiz de fora, por ordinário da terra ou pelo ouvidor da comarca sem que houvesse a instauração de qualquer processo, “só pela notoriedade do fato” (Almeida 2002: 47 – 48). Não há que se falar em Direitos Civis nesse contexto.

Em 1822, adveio a Independência e junto com ela a monarquia e a manutenção do regime escravista. Carvalho (2001: 27) chama atenção para o fato de que, nesse período, os proprietários rurais temiam o “haitianismo”, ou seja, que a transição do país rumo à independência levasse os escravos a se rebelar contra seus senhores, matando-os e expulsando a população branca do país, a exemplo do que havia ocorrido no Haiti. Esse temor era bastante coerente com os boatos de “levante” de escravos, pretos libertos e fugidos que circulavam pela colônia, como em 1756, em Minas Gerais. Em Vila Rica, acreditou-se que “na quinta-feira santa, 15 de abril de 1756, enquanto divididos os proprietários se entregassem cuidadosos à prática cristã de visitas às igrejas, os negros que em grande número todos os anos afluíam a essa festa cairiam sobre eles, matando todos os homens brancos e mulatos e poupando apenas as mulheres. Já se diziam indicados os que deviam ocupar altos cargos na direção da capitania” (Rodrigues apud Carneiro sd: 2001). Esse “boato” serviu para fundamentar o envio da expedição de Bartolomeu Bueno aos quilombos do Campo Grande, situados ao longo dos rios Grande e das Mortes e os destruir ao longo de seis meses.

A Constituição de 1824 instituiu os direitos políticos dos cidadãos brasileiros e assegurou eleições para Câmara, de âmbito federal em dois turnos, vereadores e juiz de paz dos municípios, com mandato de dois anos, em um turno apenas. Escravos e mulheres não votavam, não tinham direitos políticos. Aos libertos, era garantido o direito de votar em primeiro turno. No entanto, o voto “era um ato de obediência forçada ou, na melhor das hipóteses, um ato de lealdade e de gratidão” (Carvalho 2001:35). Ainda em 1824, foi posto fim ao sistema de sesmarias que regulava a apropriação das terras no Brasil. Até 1850, quando foi promulgada a Lei de Terras, houve uma espécie de “vácuo jurídico” sobre a matéria, o que acabou por incentivar o sistema de apossamento.

Em 1827, muito mais por pressão da Inglaterra que por uma opção de política interna, o Brasil ratificou tratado que proibia o tráfico de escravos. Em 1831, o tráfico foi considerado pirataria. Tais leis e acordos não foram respeitadas. Em 1850, sob pressão da marinha inglesa que se aproximou da costa brasileira para afundar navios suspeitos de “pirataria”, o governo brasileiro decidiu interromper o tráfico definitivamente. Aproximadamente, 4 milhões de pessoas negras foram alvos desse processo de migração forçada na condição de escravo do início do tráfico até 1850. No momento da Independência a população escrava somava 1 milhão de pessoas, na abolição perfazia 723 mil (Carvalho 2001: 19, 46, 47).

O alcance e a difusão da escravidão na estrutura social brasileira e sua aceitação em todo o país até 1888 espelhavam a forma como o direito à liberdade individual era visto no Brasil. “Tudo indica que os valores da liberdade individual, base dos direitos civis, tão caros à modernidade européia e aos fundadores da América do Norte, não tinham grande peso no Brasil” (Carvalho 2001: 49). Porém, José Murilo de Carvalho ao enfatizar sua análise sobre o fato da população negra ter ou não acesso aos Direitos Civis

se descuida do fato de que os escravos não eram considerados juridicamente humanos na sociedade brasileira, eram animais sujeitos a regimes de engorda e reprodução. Pior do que ser uma pessoa desprovida de “liberdade individual” é ser uma “coisa”, na maioria das vezes, destituída do valor de humanidade e da condição de pessoa.

Destaca o autor que os próprios negros logo que libertos se encarregavam de escravizar outros (Carvalho 2001: 49). Possuir escravos no Brasil colonial era um elemento constitutivo da noção de pessoa e de ascensão social. Por ser a escravidão disseminada pela sociedade brasileira, posto em liberdade, o ex-escravo se encarregava de comprar outros escravos para que sua condição social de livre fosse reafirmada. Além disso, em um sistema econômico viabilizado pela utilização do braço escravo não é estranho que o liberto para conquistar sua sobrevivência e a liberdade de outros escravizados, principalmente de sua família, passasse a jogar de acordo com as regras vigentes. O liberto que viabilizava a liberdade de outros escravos, mesmo utilizando escravos para isso, implementava o princípio da liberdade individual de forma hierarquizada, tal qual vigia na sociedade brasileira da época.

Com a Abolição de 1888, os libertos foram largados a esmo sem acesso à educação ou aos meios de produção da época pois a Lei Áurea não possuía “cláusula de igual proteção” (Eccles 1991: 138). Muitos ex-escravos permaneceram nas terras de seus ex-senhores lhes servindo de mão-de-obra barata, outros retornaram às fazendas de onde haviam saído passando por um processo de acamponesamento (Carvalho, 2001; Almeida, 2002) ou engrossaram um processo de urbanização desigual, habitando cortiços e áreas insalubres dos centros urbanos em expansão (Pesavento 1998).

“Se o escravo [e o ex-escravo] não desenvolvia a consciência de seus direitos civis, o senhor tampouco o fazia. O senhor não admitia os

direitos dos escravos e exigia privilégios para si próprio. Se um estava abaixo da lei, o outro se considerava acima” (Carvalho 2001: 53).

Diga-se de passagem a lei também era aplicada e seus efeitos repercutiam enquanto forma de controle dos livres humildes, da “gentinha” (Cunha 1987: 140).

Após a abolição da escravidão, o governo brasileiro não assegurou nem educação, importante na teoria de Marshall pois seria uma das vias de conquista da cidadania plena, nem o direito da população negra à terra. Um dos primeiros atos do governo republicano foi, ao invés de providenciar políticas de inclusão do segmento recém liberto da população, queimar “os arquivos da escravidão”. Se a escravidão foi eliminada do Brasil por ser um obstáculo ao desenvolvimento da sociedade, queimar os arquivos, afirmava Rui Barbosa, era “homenagear” nossos deveres em relação à “massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira” (Barbosa apud Carneiro s/d: 72). Tanto a “comunhão brasileira”, quanto o desejo de muitos ex-senhores de serem indenizados pela perda da massa servil, motivaram a queima dos arquivos.

Paralelo ao descaso do governo federal em relação aos ex-escravos no período pós-abolição e, à medida que o regime escravocrata enfraquecia, teorias raciais que fundamentavam a discriminação reafirmavam cientificamente a hierarquização da sociedade brasileira. As distinções asseguradas pelo campo jurídico serão reafirmadas pela medicina. A legislação republicana deixa de fazer menção aos “quilombos” e os reenquadra como bandidos rurais (Almeida 2002). A frenologia adquiriu contornos relevantes no campo da ciência penal brasileira tendo como um dos seus maiores expoentes Nina Rodrigues. Em 1911, foi organizado o I Congresso Internacional das Raças, no qual João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro,

argumentou que o branqueamento era a “saída e solução” para a realidade mestiça da nação brasileira (Schwarcz, 1993).

2.2 A Constituição Federal de 1988 e os direitos da minoria afrobrasileira.

A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em outubro de 1988, foi um dos corolários da redemocratização do país. Após o golpe militar de 1964 e do autoritário Ato Institucional n. 05 (AI 5), de 1968, a década de 80 foi marcada por diferentes atos de manifestação popular em prol da conquista de espaços de expressão política. Em 1984, o movimento das “Diretas Já” mobilizou o país no pleito de realização de uma eleição presidencial com o voto direto. O insucesso da reivindicação popular resultou na eleição de Tancredo Neves como presidente da república por meio de voto indireto do “colégio eleitoral”, em 15 de janeiro de 1985.

Com a morte de Tancredo Neves seu vice-presidente, José Ribamar Sarney, aliado das forças conservadoras assumiu a presidência da república. Foi dado prosseguimento ao processo de redemocratização do país quando o então presidente nomeou uma Comissão de Estudos Constitucionais, prometida por Tancredo Neves, que elaboraria estudos e um anteprojeto de Constituição para colaborar nos debates de elaboração da nova Constituição (Silva 1993). Em 27 de novembro de 1985, foi aprovada a Emenda Constitucional n.26 (EC 26), proposta por iniciativa do presidente da República. A EC 26, ao invés de definir a eleição de uma Assembléia Nacional Constituinte para a elaboração da nova Constituição, simplesmente converteu a Câmara de Deputados e o Senado Federal em um Congresso Constituinte.

No bojo do processo de redemocratização, entidades negras buscavam se consolidar no cenário político nacional. Em 1978 foi organizado de forma sistemática o

Movimento Negro Unificado (MNU). Ao longo da década de 80, são implementados vários Conselhos da Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra – CODENE, no âmbito dos governos estaduais. No Rio Grande do Sul, o CODENE foi criado pelo Decreto Estadual n. 32.813 de 04/05/1988 e alterado pelos decretos 33.271 de 1º/08/1989, 36.299 de 24/11/1995 e 37.943 de 20/11/1997. Ao Conselho no Rio Grande do Sul compete promover ações que resgatem a cidadania da população negra, formular política públicas que atendam às demandas da comunidade negra, respaldar ações afirmativas, “propor, estimular e apoiar as entidades governamentais e não-governamentais, na formação e/ou capacitação de equipes interdisciplinares para a realização de atividades direcionadas à comunidade negra”.

Com o advento da Nova República, José Sarney chegou a propor a implantação de um Conselho Negro de Ação Compensatória. Esse conselho que atuaria no âmbito federal jamais saiu do papel. No ano de 1988, em comemoração ao centenário da Abolição da Escravatura, esse mesmo presidente propôs a criação da Fundação Cultural Palmares a qual, segundo o então presidente Sarney, “tornaria possível uma presença negra em todos os setores de liderança desde país” (Telles 2003: 71).

É importante destacar que no âmbito das deliberações do Congresso Constituinte de 1988, o movimento negro estava organizado e maduro o suficiente para implementar uma discussão séria em torno de seus interesses coletivos. Porém, da forma como foi implementado o Congresso Constituinte, através da EC 26, podemos deduzir que não apenas o movimento negro, mas vários segmentos da sociedade civil foram surpreendidos e alijados do processo de decisão final do texto constitucional. Mesmo nesse cenário, a ação de grupos negros organizados permitiu a garantia de direitos constitucionais importantes.

Enquanto direito fundamental, cláusula constitucional pétrea, a prática do racismo foi considerado crime “inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (art. 5º, XLII, CF/88). O crime de racismo, independente de sua gravidade, não pode ser convertido em multa, espécie de pena administrativa de caráter pecuniário, e jamais prescreve, ou seja, não importa quando a pessoa tenha praticado o ato criminoso racista, será sempre passível de punição. Evidentemente, esse inciso é uma conquista de todos, universalista, mas que sabemos proteger com maior justiça segmentos minoritários da população.

Os Direitos Étnicos do grupo afro-brasileiro estão assegurados em locais distintos do texto constitucional: subsumido aos Direitos Culturais e no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. São Direitos Étnicos pois dispõem sobre garantias destinadas a um grupo, uma coletividade determinada, que se auto-reconhece e é reconhecida pela sociedade brasileira como portadora de uma identidade peculiar. Estão englobados pelos Direitos Culturais com caráter mais universalista que garantem o exercício dos direitos culturais a todos (art. 215, “caput”, CF/88). Os Direitos Culturais se tornam Étnicos quando protegem uma coletividade específica, geralmente minoritária, garantindo tratamento diferenciado frente a outros grupos étnicos. No caso dos afrobrasileiros, a Constituição garantiu a “proteção” de suas manifestações culturais (art. 215, §1º) – Direito Cultural de caráter Étnico, além da garantia de seu exercício, apoio, valorização e difusão (art. 215, caput) –Direito Cultural.

No que diz respeito à constituição do patrimônio cultural brasileiro (art. 216, CF/88) ocorre caso semelhante ao descrito acima. De forma ampla foi assegurado aos “grupos formadores da sociedade brasileira” a proteção de seus bens de natureza tanto material quanto imaterial, incluindo suas forma peculiares de expressar, criar, fazer e

viver, criações científicas, artísticas e tecnológicas, obras, objetos documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais e, conjuntos urbanos, sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (art. 216 e incisos da CF/88). E, especialmente, garante o tombamento automático de todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos **quilombos**. Aqui houve inovação no sentido de que o conceito de cultura da Constituição se distancia daquele da constituição anterior – engessado na perspectiva conservacionista de patrimônio tombado – aproximando-se de um conceito antropológico de cultura (Dória et al. 1996: 11).

Outro local na CF/88 a que estão referidos Direitos Étnicos de grupos minoritários é no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Sua redação é a seguinte: “Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil 2005: 107). Não existe no texto legal qualquer especificação acerca de quais grupos compõem essa coletividade, quilombos, novo sujeito de direito, criado no âmbito da CF/88. De certa forma, a literatura historiográfica e antropológica têm demonstrado que, via de regra, o grupo étnico-racial predominante nos quilombos é o negro, porém são conhecidos casos de quilombos que agregavam tanto pessoas negras quanto indígenas e brancas, foragidos ou páreas dentro do modelo hegemônico do sistema colonial ibérico. Como nas leis do Brasil colônia e império, há a ilusão da homogeneidade subsumida no sentido da categoria juridicamente construída, porém diferentes arenas de discussão sobre o conceito passaram a ser constituídas a partir da CF/88.

Na década de 80, outra arena de discussão em torno da noção conceitual dos direitos étnicos passou a ser construída, sendo consolidada ao final dessa mesma década. Em 1980 foi realizada em Florianópolis/SC a reunião “O índio perante o direito” que proporcionou um espaço de discussão entre advogados e antropólogos quanto à questão indígena (Silva 1994). Em 1987/88 foi firmado acordo entre a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Procuradoria Geral da República, sob a administração de Manuela Carneiro da Cunha, assegurando o papel de perito ao antropólogo no âmbito dos processos judiciais e garantindo à ABA a prerrogativa de indicar antropólogos capacitados para desempenhar esse papel. Durante a elaboração dos primeiros laudos foi constatado como um dos principais problemas “traduzir em termos jurídicos o conhecimento antropológico” (Silva 1994).

Em 1990, novamente em Florianópolis/SC, Maria Hilda Paraíso organizou pela primeira vez um grupo para discussão especificamente sobre laudos antropológicos. Em 1991, foi realizado em São Paulo o seminário “A Perícia Antropológica em Processos Judiciais”. Participaram do evento as seguintes instituições: ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Departamento de Antropologia da USP, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Ministério Público Federal, FINEP e Faculdade de Direito da USP. Um dos principais objetivos do encontro foi debater “dificuldades, convergências e perspectivas de estudo, pesquisa e elaboração de laudos periciais” (Silva 1994). No mesmo ano da publicação dos textos do seminário de São Paulo, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da ABA, composto por Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva, Eliane Cantarino O’Dwyer e João Pacheco de Oliveira reuniu-se no Rio de Janeiro.

Em 1994 a ABA forneceu a seguinte definição para “remanescentes de quilombos”:

“Constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Barth, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitets Forlaget, Oslo)” (Silva 1996: 81 – 82).

No que diz respeito à esfera dos movimentos sociais apenas em 1995 foi realizado em Brasília o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais. Em 1996, ocorreram a I e a II Reunião da Comissão Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, respectivamente, em Bom Jesus da Lapa/BA e São Luís/MA, quando foi criada a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas. Em 1997, foi fundada a ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas no Maranhão. Em maio de 1998, ocorreu o I Encontro das Comunidades Negras do Pará (Almeida, 2002: 73). Foram necessários, praticamente, dez anos para que fosse deflagrado o processo de mobilização em torno da questão quilombola. Chama atenção, também, o fato de que a mobilização adquiriu visibilidade juntamente com sua noção de ruralidade. Apenas no Pará o movimento se colocou independentemente dessa adjetivação restritiva e, entre o final dos anos 90 e primeira década do século XXI, o movimento adquiriu contornos urbanos.

a) Discussões do Movimento Negro e proposta de Emenda Popular.

A inserção da categoria “remanescente das comunidades dos quilombos” foi resultado de discussões que ocorreram em diferentes arenas políticas, ora dentre participantes do movimento negro, ora no âmbito burocrático da assembléia constituinte. Um dos principais argumentos que fundamentava a discussão sobre a inserção do termo

“remanescentes das comunidades de quilombos” era a questão da “dívida” que o Estado brasileiro teria em relação aos afrobrasileiros em decorrência da escravidão e do subsequente abandono pós-abolição. Essa reivindicação partia de uma parcela do movimento negro para a qual a noção de “dívida” alcançava, também, as marcas e estigmas (Leite 2000: 11-12)

Antes da apresentação de qualquer proposta no âmbito constitucional surgiu uma proposta feita pela Casa de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA. Levada à discussão entre militantes do movimento negro, a sugestão era que fosse elaborado um texto constitucional que garantisse o “reconhecimento de direito à propriedade nos **domínios territoriais** ocupados pelas **comunidades negras rurais**” (Silva 1996: 13 –14, nota 1).

É importante destacar a perspectiva da CCN/MA. Entre os anos de 1988 e 1989, estava sendo gestada a redação final do “Projeto Vida de Negro” elaborado com a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos com auxílio da Fundação Ford. Um dos reflexos desse projeto foi potencializar a criação da ACONERUQ. Contribuiu, também, com o fornecimento de subsídios técnicos para a “convocatória dos encontros de comunidades negras rurais realizados no Maranhão desde 1989” (Almeida 2002: 9). A execução do projeto contou com a participação de profissionais de várias áreas como antropólogos, historiadores, advogados, assistentes sociais e pessoas ligadas ao movimento negro do Maranhão, tendo sido organizado pelo antropólogo Alfredo Wagner de Almeida.

A proposta colocada em debate pelo CCN/MA possuía avanços, mas também um fator restritivo. No que diz respeito ao reconhecimento de seus “domínios territoriais”, a sugestão buscou transcender a noção de “terra” conferindo uma perspectiva muito mais abrangente ao dispositivo. Dentro da categoria de “domínios territoriais” está englobada,

por exemplo, a garantia de acesso aos recursos naturais utilizados pelas populações. Porém, a construção do sujeito de direito apresentada na proposta, aquele capaz de reivindicar a propriedade de seus domínios, estava restrito às comunidades negras rurais. Acredito que a evocação do caráter rural tenha contribuído para a não aceitação da redação proposta ao dispositivo.

Para Dimas Salustiano da Silva, a vantagem da proposta apresentada pelo CCN/MA era ter “mais longo alcance, onde a identidade étnica, conferida à condição ‘de negro’, era proeminente”, (Silva 1996: 14). Discordo, em parte, da conclusão de Silva pois a categoria “quilombo” já traz em si, implicitamente, a idéia de negritude, sob meu ponto de vista, associada à resistência. O que a prejudica no atual texto constitucional é o adjetivo “remanescente”. Particularmente, acredito que a idéia de propriedade dos “domínios territoriais” teria conferido ao texto constitucional uma perspectiva mais abrangente e próxima da forma de apropriação dos recursos naturais por parte das comunidades negras que a “das terras ocupadas” literalmente.

A primeira proposta de redação para o art. 68 do ADCT, formalmente apresentada à constituinte, foi feita pelo deputado Carlos Alberto Oliveira, o “Caó”, do Partido Democrático Trabalhista – PDT/RJ, tendo sido apresentada através de Emenda Popular em 28 de julho de 1987 (Silva 1996). Segundo ela:

“Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil” (Silva 1996: 15, grifos em parte do autor).

Chama atenção que na primeira proposta de redação “propriedade definitiva” e “tombamento” fossem apresentados como indissociáveis, embora o fato de possuir um bem tombado acarrete uma série de restrições ao exercício do direito de propriedade

pleno. O tombamento recairia, prioritariamente, sobre as terras e, em seguida, sobre documentos, situação inversa a que ficou estabelecida na redação final do texto constitucional localizado em seção específica que dispõe sobre Direitos Culturais e da constituição de um patrimônio histórico nacional. Merece destaque a forma como foi definido o sujeito coletivo de direito: comunidade eminentemente negra, garantindo um direito étnico, independente de ser urbana ou rural.

Analisado pela Comissão de Sistematização, o artigo proposto através de Emenda Popular ficou com a seguinte redação:

“Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil” (Silva 1996: 15, grifos meus).

Dessa forma, grosso modo, foi mantida a intenção do projeto original.

b) Emendas à primeira versão do texto constitucional.

Nesse espírito, foram apresentadas três emendas. Na primeira, datada de 04 de setembro de 1987, o deputado Aluísio Campos (PMDB/PB) sugere modificações ao dispositivo que garante a propriedade das terras aos quilombolas tornando-o mais específico:

“(…) Acrescido de parágrafo único, dê-se ao artigo 38 das Disposições Constitucionais Transitórias o Substitutivo à seguinte redação:

Art. 38 – Fica reconhecida a posse legítima das terras ocupadas, durante mais de 10 (dez) anos ininterruptos, pelas comunidades negras remanescentes dos quilombos.

Par. Único – A lei determinará procedimento sumário para demarcação, expedição de título de propriedade e registro imobiliário em favor dos posseiros qualificados para a aquisição do domínio.

PARECER – Pela rejeição, tendo em vista que a Emenda proposta pelo ilustre constituinte conflita com as diretrizes traçadas pelo Relator (sic)” (Silva 1996: 15).

Na proposta de modificação do art. 38 do ADCT, apresentada por A. Campos, é explícita a idéia de que não se confira a propriedade à população negra, mas apenas a “posse legítima” para aqueles que estejam “ocupando” suas terras por mais de “dez anos ininterruptos”. Esse procedimento apenas transformaria tais comunidades em grupos de “posseiros qualificados”. Apenas após esse segundo reconhecimento, o primeiro seria sua identidade, do seu tempo de ocupação, as comunidades poderiam vir a pleitear a propriedade de suas terras.

Tal proposta contrariava a primeira, sugerida pela Emenda Popular e, por conseqüência, as diretrizes apontadas pelo Relator: o acesso ao direito de propriedade por se tratar de “comunidade negra remanescente de quilombos”. Em todo caso, a proposta de A. Campos apontava para um prazo temporal, ponto constante de discussão quanto à construção do sujeito de direito como apontarei nas discussões futuras.

A segunda emenda modificativa foi apresentada pelo deputado Eliel Rodrigues (PMDB/ PA), em 07 de janeiro de 1988. Sua proposta é a seguinte:

“Dispositivo emendado: Art. 25 das Disposições transitórias, do atual Substitutivo (S3) (sic)

“Suprima-se, do texto do referido artigo, a sua primeira parte, e dê-se nova redação ao restante do texto citado, dispositivo, de modo que o mesmo assim se expresse:

“Art. 25 – Ficam tombadas as terras das comunidades negras remanescentes dos antigos quilombos, bem como todos os documentos referentes à sua história no Brasil.

“PARECER - A presente Emenda do nobre Const. Eliel Rodrigues pretende modificar o Art. 25 do Ato das Disposições Constitucionais Gerais e Transitórias negando a propriedade definitiva das terras dos quilombos às comunidades negras remanescentes.

“Alega o parlamentar que a emissão dos títulos de propriedade pelo Estado criará ‘verdadeiros guetos’ e a prática do ‘apartheid’ no Brasil. A despeito da preocupação do Constituinte quanto à possibilidade de segregação social e desigualdade dos direitos civis, a nossa posição não enxerga esses males, porém apenas objetiva legitimar uma situação de fato e de direito, isto é, a posse e o domínio das comunidades negras sobre áreas nas quais vivem, realizam a sua história durante mais de um século, continuamente, apesar dos atentados e crimes de toda a ordem,

praticados contra as culturas, liberdades e direitos (aqui o objetivo da titulação). Os guetos são fenômenos sociológicos, antropológicos, filhos da história do Homem e da Civilização, e não obras de escrituras públicas que apenas oficializam o domínio pleno, justo e continuado de um povo exilado de sua própria pátria, pela violência e a injustiça. Pela rejeição da emenda”, (Silva 1996: 15 –16, grifos meus).

Evidentemente, como seu colega de partido, Eliel procura estabelecer critérios para que as comunidades negras remanescentes dos quilombos adquiram a propriedade de suas terras via texto constitucional e, para isso, utiliza-se da estratégia do “tombamento”. Tombar é o ato praticado pelo Estado de colocar sob sua responsabilidade a manutenção e conservação de bens, móveis ou imóveis, de relevante interesse público. Se por um lado é apontado o risco da formação de guetos e de uma política de apartheid por outro o parecerista aponta no sentido de que o dispositivo constitucional apenas “legitimaria uma situação de fato e de direito”. Há consenso, já no tempo da constituinte, sobre a existência de comunidades negras cuja origem remonta aos antigos quilombos, onde posse e domínio sobre as áreas onde vivem remontam há mais de um século.

Por outro lado, o autor destaca que as “escrituras públicas” não geram o “apartheid” no Brasil. Acredito que o constitucionalista, da forma como constrói seu argumento, refira-se às escrituras públicas de propriedade conferidas às comunidades negras, não necessariamente àquelas expedidas aos que expropriaram terras indígenas e quilombolas. Mesmo agindo dentro da “legalidade”, o regime de terras no Brasil combinado com a política de higienização dos centros urbanos produziu uma espécie de apartheid.

“A massa de negros com menor escolaridade e capacitação profissional seria empurrada mais do que nunca para a periferia, graças a um intenso esforço de deslocamento forçado e ao reforço das leis contra

invasões urbanas. Isso, às vezes era chamado de ‘opção brasileira’, daria a impressão de que o apartheid havia sido desmantelado, por causa da não-separação do grupo por raça. Mas o ponto-chave era que o Africâner volk permaneceria no poder e a África do Sul continuaria sendo seu estado nacional” (Telles 2004: 161).

E. Telles já em 1994 chama atenção para a segregação residencial que existe no Brasil. Essa segregação era marcada por deslocamentos, expulsões e realocações, marcando um processo social de territorialização conflitivo entre a população negra e branca (Telles, 1994; Leite 2000: 10 – 11). O monopólio dos recursos jurídico e da administração pública sempre esteve restrito a uma elite hegemônica branca no Brasil. Essa elite branca de ex-senhores, já nos anos agonizantes do final da escravidão, lançou-se a tomada dos postos de poder nos municípios onde colocou em prática a mesma ideologia senhorial na execução de políticas “públicas”.

Podemos perceber o “apartheid” brasileiro como tributário da ideologia da “democracia racial”: se vivemos em harmonia como podemos colocar a questão racial em discussão? Nessa tese, se consubstancia, ainda hoje o pretense “igualitarismo” no âmbito das decisões jurídicas. Se a propriedade fosse, no Brasil, um direito tão igualmente distribuído a todos por que deveria o constituinte discutir direito de propriedade, justamente, com base na posse para a população negra? Podemos imaginar que ou não se deu chance aos negros de registrar suas terras e adquirir o título de propriedade ou o tipo de conhecimento jurídico que potencializa a titulação foi manipulado por uma parcela específica da população ou o tipo de apropriação de terras praticado pelos negros possuía uma organização tão específica que não era enquadrado na concepção de propriedade dos brancos, individualizada e pré-concebida nos moldes ocidentais.

Chama atenção que tanto a proposta original quanto as emendas apresentadas faziam referência às “comunidades negras” e não “aos remanescentes das comunidades dos quilombos” para garantia à propriedade de suas terras. Ao que parece a redação final poderá vir a dar margem ao pleito individual pelo direito de propriedade pois aquele que “resta” da comunidade não é propriamente a comunidade. Essa leitura não é correta. O sujeito de direito, ou seja, aquele a quem o direito de propriedade foi conferido é um sujeito coletivo. A interpretação do direito individual está baseada em um paradigma de ressarcimento econômico vinculado a uma lógica de descendência (aquele que advém da comunidade remanescente de quilombos) que não encontrou respaldo no âmbito do próprio judiciário (Pereira 2005). Débora Duprat, procuradora da 6ª Câmara, que analisa questões sobre minorias étnicas, ressalta que o art. 68 do ADCT deve ser interpretado no âmbito da Constituição como um todo, levando em consideração o dispositivo legal que trata da cultura: um estilo de vida compartilhado e, principalmente, “algo dinâmico que se renova no dia-a-dia”.

2.3 Legislação infraconstitucional: esforços de regulamentar o art. 68 do ADCT.

Mesmo sendo o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, auto-aplicável, ele precisava de legislação que tornasse específica a maneira como seria concretizada essa nova forma de aquisição da propriedade. Para isso, se sucederam, desde a primeira metade da década de 90, portarias e decretos, visando estabelecer atribuições e procedimentos que regulamentem esse novo direito à propriedade. Como veremos é constante a polarização de atribuições entre dois órgãos públicos federais: a Fundação Cultural Palmares - FCP, vinculada do Ministério da

Cultura, e o Instituto Nacional de Reforma Agrária - INCRA, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário. Aparentemente, quando as atribuições de titular cabiam à FCP a mesma era ineficaz ao dispor sobre a propriedade dos imóveis. Quando essa mesma atribuição coube ao INCRA, o mesmo se mostrou inexperiente em lidar com questões urbanas e étnicas. Se a questão da etnia transcende os limites entre o rural e o urbano, questões relacionadas ao direito de propriedade não parecem dar espaço para que se discuta a alteridade entre grupos étnicos.

Data de 1995 o primeiro esforço de regulamentar a aplicação do art. 68 do ADCT. Esse ano não é mero acaso, trata-se do ano da celebração dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, morto em 1695. Como não podia deixar de ser, foram expedidas duas portaria pelo poder executivo: uma da Fundação Cultural Palmares, em 15 de agosto de 1995, e outra pelo INCRA, em 22 de novembro. Tais portarias eram complementares e regulamentavam o artigo 68 do ADCT.

A Portaria nº 25 de 15 de agosto de 1995 expedida pela FCP e assinada por Joel Rufino dos Santos estabelecia “normas” para a elaboração dos trabalhos de identificação e delimitação das terras em que viviam as comunidades remanescentes de quilombos e que, segundo o decreto, poderiam “também [ser] autodenominadas Terras de Preto”, (art. 1º). O acréscimo da categoria “Terras de Preto” ao decreto é um marcador da repercussão das pesquisas implementadas no âmbito das comunidades, principalmente no Maranhão, onde a categoria é de uso corrente. Era o presidente da FCP quem designaria o corpo técnico responsável pelas pesquisas que visavam identificar e delimitar a comunidade quilombola, bem como estabelecer um prazo para isso. A pesquisa de identificação seria composta por estudos antropológicos (etno-históricos e sociológicos) cartográficos e fundiários, devendo ser elaborada através de pesquisa “de

gabinete” e “de campo”. A participação da comunidade remanescente de quilombos estava assegurada ao longo de todas as fases do processo.

Em 22 de novembro de 1995, o presidente do INCRA expediu a Portaria nº 307 a qual, estabelecendo que compete ao INCRA administrar terras públicas, desapropriadas por interesse social, discriminadas e arrecadadas em nome da União Federal e regularizar as ocupações “nelas havidas” (texto da Portaria). No item 1 dessa portaria são estabelecidas as atribuições do INCRA de medir, demarcar e titular as comunidades remanescentes dos quilombos. Esse título é denominado “título de reconhecimento” no qual deverá constar a cláusula pró-indiviso, ou seja, há previsão de que o mesmo seja coletivo e não possa ser cindido em parcelas. A portaria não assegura a participação das comunidades nesse procedimento, tão pouco faz referência ao procedimento de identificação e delimitação de atribuição da FCP. Além disso, não explicita se ocorrerá o registro do “título de reconhecimento” no cartório do registro de imóveis e também não esclarece se tal título é constitutivo de um direito de propriedade.

A Medida Provisória 1911, de 25 de novembro de 1999 estabeleceu as regras da reforma ministerial implementada no período. Essa MP redistribuiu competências e atribuições aos Ministérios. A implementação do art. 68 do ADCT coube ao Ministério da Cultura, órgão que também recebeu a competência de emitir o título de propriedade a que faz alusão o art. 68 do ADCT. Com a Portaria 447, de 02 de dezembro de 1999, o Ministro da Cultura delega ao presidente da FCP poderes para efetivar atos que visem regulamentar e implementar o art. 68 do ADCT por entender que à Fundação cabe “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência da raça negra na formação da sociedade brasileira bem como de promover os eventos relacionados a esses objetivos”. Toda essa delegação de competência não

significava autonomia, pois obrigava o presidente da FCP a comunicar ao ministro da Cultura “o procedimento administrativo referente ao ato a ser praticado”, ou seja, todas as ações da FCP deveriam ser formalmente comunicadas ao Ministério.

Valendo-se dessa nova “atribuição”, a presidente da FCP, Dulce Maria Pereira, expediu a Portaria nº 40, de 13 de julho de 2000, estabelecendo os “procedimentos administrativos para a identificação e reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos e para a delimitação demarcação e titulação das áreas por eles ocupadas”. Nessa portaria, encontramos as cinco fases do procedimento administrativo que regulamenta o art. 68 do ADCT e a equiparação das terras autodenominadas “Terras de Preto”, “Mocambo”, “Comunidades Negras” e “Quilombos” às comunidades remanescentes de quilombos. Já existia previsão de abertura de processo na FCP quer provocado por interessado, quer por ela mesma e da participação da comunidade e suas entidades representativas no âmbito do processo de titulação em todas as suas fases. O relatório de identificação era formado pelo conjunto dos “aspectos étnicos, históricos, culturais e sócio-econômicos do grupo”.

Essa portaria também previa uma série de possibilidades de convênios. Para a elaboração das fases de delimitação, medição, demarcação do território ocupado e o levantamento dos títulos e registros incidentes na área, a FCP poderia estabelecer convênios com Ministério da Defesa, Secretaria do Patrimônio da União do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, INCRA e qualquer outro órgão da administração pública de acordo com as exigências da demanda. Essa portaria faz referência à expressão “território” e determina que a “delimitação territorial e a demarcação serão realizadas de acordo com a delimitação feita pelos pesquisadores junto com a comunidade, podendo ser realizado no mesmo período”, (art. 8º. da Portaria 40/2000).

A Portaria 40/2000/FCP era inovadora no que diz respeito à identificação da área das comunidades. A identificação e a delimitação deveriam levar em consideração “a distribuição espacial, seus usos e costumes, as terras imprescindíveis às suas manifestações culturais e de recursos ambientais” que seriam registrados no banco de dados da FCP sobre a comunidade. Esse procedimento culminava na expedição de um título de reconhecimento de domínio, cujo registro no cartório de imóveis não estava previsto. A Portaria da FCP teve pouco mais de um ano para surtir efeito, tendo a FCP poucos recursos orçamentários para constituir convênios e investir na titulação das áreas. O poder executivo, na pessoa de seu presidente da República da época, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, expediu um Decreto que buscava regulamentar o art. 68 do ADCT: o Dec. nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. Ao que parece, a Portaria 40/2000 tocou em um ponto fundamental quanto à titulação das terras: ampliou a gama interpretativa sobre quais as terras poderiam ser reconhecidas como território étnico de quilombos.

O Decreto 3.912/2001 dispõe sobre a regulamentação do procedimento administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, delimitação, titulação e registro imobiliário. Curiosamente ele avança ao prever o registro imobiliário do título porém traz, no mínimo, três grandes retrocessos. O primeiro deles é usar como critério de identificação das comunidades remanescentes dos quilombos o tempo de ocupação de seus territórios: de 1888 até 05 de outubro de 1988, um abuso para aqueles que fossem despejados forçadamente de suas terras, por exemplo, no dia 04 de outubro de 1988. Outro retrocesso, foi a supressão da observância dos espaços de usos e costumes como elementos passíveis de definir uma territorialidade quilombola. E, por fim, o trabalho conjunto entre comunidade quilombola

e os técnicos responsáveis pela demarcação da área prevista anteriormente deixava de estar assegurado sendo que a demarcação seria feita por decreto.

Com a eleição de Luiz Inácio “Lula” da Silva para presidência da República, em 2002, foi instituído grupo de trabalho a partir de um decreto sem número publicado em 13 de maio de 2003 para elaborar outro decreto que substituísse o Dec. nº 3.912/2001. Antes que fossem apresentados os resultados finais, foi expedido o Dec. nº 4.883/2000 que transferia a competência para desempenhar os atos de titulação das comunidades da FCP para o INCRA. Os trabalhos desse grupo resultaram na elaboração do Dec. nº 8.447, de 20 de novembro de 2003. Ele é muito semelhante à Portaria nº 40/2000 da FCP: traz as cinco fases do procedimento administrativo, estabelece como terras importantes para as comunidades aquelas necessárias também para sua reprodução cultural e social.

O Dec. n. 4887/2003 assegura o respeito à autodeterminação já consagrado pelo direito internacional através da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). São considerados remanescentes das comunidades de quilombos 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” (art. 2º). São as próprias comunidades que atestam sua autodefinição (art. 2º. § 1º). O decreto sugere que, para fins de visibilidade ante o Estado, essa autodefinição seja registrada junto a FCP. Porém, a autodefinição consagrada internacionalmente independe do registro de qualquer certidão estatal conforme estabelecido no texto da Convenção 169 da OIT. No Brasil, para os remanescentes de quilombos há necessidade de uma chancela estatal que muito se assemelha a uma tutela que concede a identidade ao grupo não pondo, assim, em risco o direito de propriedade.

2.4 Um lugar no âmbito do Estado-Nação.

Dois fatores distinguem os remanescentes das comunidades de quilombos da maioria dos brasileiros em geral: a necessidade de uma certidão que os “identifique” e a homogeneidade que se imagina estar encoberta pela denominação. O que quis demonstrar ao longo desse texto é que existem diferentes dimensões de apropriação e interpretação da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” no âmbito do estado. A identidade é por si só uma metáfora das reivindicações que estão por trás dela, uma metáfora de luta para os movimentos sociais; alvo de um processo de “ressemantização” que permite àqueles que a reivindicam não mais se referir ao passado mas pensar projetos futuro, como destacam antropólogo. Essas são as leituras otimistas que perpassam o campo de análise.

A cidadania plena é sistematicamente mediada por documentos, na construção do Estado-Nação. A certidão de nascimento e a carteira de identidade auxiliam a máquina burocrática na contagem, controle e monitoramento não do povo, da “gentinha”, mas do cidadão que tem acesso às regras de registro cartorial, aos “benefícios” do estado e paga impostos, taxas e contribuições. Os titulares de direitos antes de serem capazes de reivindicar, deviam existir perante o Estado como sujeito de direitos. Os cidadãos do Estado da época globalizada passaram a se apropriar do direito como forma de garantir sua sobrevivência e assegurar uma existência mais digna no país onde as relações de classe continuaram a assegurar a hierarquia da estrutura social brasileira existente desde a época da escravidão. Atualmente, o direito assumiu uma posição garantista, ou seja, está sendo acionado para proteger os cidadãos dos abusos do Estado.

Para adquirir a propriedade de algum bem imóvel, o cidadão só precisa possuir uma carteira de identidade (cidadania civil) e um código de pessoa física (cidadania financeira, de mercado). Dependendo da forma como será adquirida a propriedade, mediante financiamento, uma carteira de trabalho (cidadania social). No entanto não é o Estado que cria a pessoa, mas formaliza, chancelando as múltiplas dimensões de exercício da cidadania, o que vale dizer que o Estado se torna uma espécie de filtro que confere papéis, vários papéis, os documentos, àqueles que conquistam diferente status social.

Constitucionalmente é assegurado àquele que vive em uma área urbana o título de domínio e a concessão de uso das terras de até 250 m², onde viva por cinco anos ininterruptos e sem oposição de terceiros que a reivindique, utilizando-a para sua moradia e de sua família. Caso o imóvel se localize na zona rural, é garantida a aquisição da propriedade por usucapião caso a mesma não seja maior que 50 hectares, nela viva a pessoa que reivindica sua propriedade tornando-a produtiva. O tempo de ocupação é de cinco anos. Nesses casos o fator decisivo para a aquisição da propriedade é o fator tempo.

Em se tratando dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o critério para a aquisição da propriedade se desloca do fator tempo para a qualidade de grupos de pessoas. Por serem pessoas específicas, reivindicam o direito à propriedade. Essa dimensão específica da constituição social da identidade está, desde 2003, sendo mediada por um documento legal: a Certidão de Auto-Reconhecimento. A lógica da construção do Estado-Nação, que registrava e controlava sua população foi, simplesmente, transplantada para o interior da nação onde mesmo o auto-reconhecimento precisa da chancela estatal. Afinal, não é pela existência da certidão que as pessoas são

quilombolas, mas por ser quilombolas é que reclamam a expedição da certificação. De direito civil que garante uma dimensão do exercício da liberdade individual, o direito à propriedade passou a ser expressão de um direito coletivo cujo exercício se confere a alguns.

Faço essa digressão pois, como quis deixar claro, já existe um procedimento específico que regula a forma como os “remanescentes das comunidades dos quilombos” podem adquirir sua propriedade. Na maioria das vezes são elaborados estudos técnicos que verificam a anciandade da posse de áreas que, muitas vezes, suplantam em muito o tempo necessário para caracterizar um usucapião, urbano ou rural. Agora, além de comprovar os requisitos técnicos para reivindicar o direito de propriedade, também a coletividade que o reivindica deve comprovar ser especial em sua “essência humana”. Estaríamos diante de uma situação capaz de racializar, no sentido de priorizar descendências biológicas, as discussões em torno de quem são os remanescentes das comunidades de quilombos?

Ao longo dos anos 90, houve um esforço de discussão entre antropólogos e responsáveis por elaborar políticas públicas referentes à titulação dos remanescentes de quilombos como quis demonstrar em meu texto. A referência constante à etnicidade ou ao processo de etnicização foi estratégica para desconstruir a conotação biológica de pertencimento coletivo que remetia ao princípio da descendência biológica. A “raça” tem seu significado variável forjado socialmente sendo valor que serve como amálgama para o sentimento étnico que possibilita o sentimento de pertença a um grupo e potencializa a construção de um projeto futuro comum. “Raça” enquanto valor socialmente construído, não enquanto valor biologicamente dado.

Em 1995, a Associação Brasileira de Antropologia chamava atenção para os riscos do “critério” da descendência. A construção de genealogias poderia ensejar fracionamentos internos artificiais ao grupo e desconstituir formas sociais de inclusão que as próprias comunidades mantêm ao longo de décadas. “Em suma, as comunidades de remanescentes de quilombos não podem ser definidas em termos biológicos e raciais, mas como criações sociais, que se assentam na posse e usufruto em comum de um dado território e na preservação e reelaboração de um patrimônio cultural e de identidade própria” (Silva 1996: 84). Essas são as regras de manutenção da propriedade. As regras de transmissão, porém, estão baseadas em critérios de descendência muitas vezes subsidiados na noção jurídica de sucessão norteadas por princípios de descendência biológica.

Tradições e direitos costumeiros são reinventados e atualizados em interação quer com outros grupos no mesmo patamar de hierarquia social ou com a sociedade excludente. Mesmo as regras de sucessão e descendência das comunidades remanescentes de quilombos são legitimadas, em parte, com a chancela da eficácia na transmissão da propriedade conferida pelo direito estatal, afinal as fronteiras sociais são permeáveis (Barth 2000 e Weber 1998), não apenas aos sinais diacríticos que manipulam mas também aos sinais que partem do meio social externo constituindo, assim, critérios comuns de diálogo entre fronteiras. Por isso, em Casca/RS o testamento faz lei entre aqueles que vivem na comunidade definindo parte das regras de pertença por descendência e em Morro Alto/RS a eficácia na manutenção da propriedade das terras por parte da comunidade se deu na década de 60, graças ao fato de que os “herdeiros” de Rosa Osório Marques conquistaram seu direito de permanecer em parte das terras da comunidade por descenderem dos ex-escravos contemplados no testamento com terras de

sua ex-senhora. Esse modelo de discurso é juridicamente eficaz pois corresponde ao paradigma de transmissão da propriedade dominante na lógica jurídica: a dos pais que têm a titularidade de seus bens transferidos para os filhos legítimos.

Outro ponto que destaquei diz respeito a questão da pretensa homogeneidade do conceito de remanescente de quilombos. No direito, há essa produção de categorias universalizantes (Eccles 1991; Segato 2004) que pouco lugar reservam à diferença e a perspectiva de que elas façam referência a uma homogeneidade de pessoas. A área reconhecida e certificada como pertencente aos “remanescentes das comunidades de quilombos” em Alcântara/MA tem 85.537,3601 hectares. O território étnico de Alcântara contemplou toda a configuração de redes de povoados decisivas para a permanência da população naquela localidade sendo formada por 139 povoados e 12 mil pessoas. Dentre os grupos sociais com os quais os quilombolas de Alcântara/MA estabeleceram alianças está o dos caboclos. No primeiro semestre de 2005, houve um foco de discussão com o Movimento dos Atingidos pela Base de Alcântara – MABE, quando uma de suas lideranças foi informada por um representante do governo federal que, para titular a área, seria necessário remover todos aqueles não quilombolas. Logo, logo existirá aqui outro ponto de conflito e tensão no interior das comunidades.

Talvez a discussão em torno da questão da titulação das terras dos remanescentes de quilombos esteja submetida a uma outra lógica (que simplesmente se modificou para se manter a mesma como a estrutura na conjuntura). Manuela Carneiro da Cunha (1987) expõe que no Brasil a alforria nunca foi um direito do escravo e conferi-la jamais foi um dever de seu senhor. Não existiu lei que firmasse regras para essa ação que ocorria de forma costumeira tanto que levava viajantes e estudiosos que vinham ao Brasil a interpretar que existia uma lei que regresse o instituto da alforria, tanto era comum a

negociação entre escravos e senhores para realizar essa concessão. Ao aprofundar sua análise sobre porque tal regramento não existia no país, os argumentos que partiam de diferentes fontes vinculadas ao governo imperial explicavam que o Estado não possuía autoridade para interferir na relação de propriedade existente entre senhor e escravo.

No entanto, a alforria era concedida e sua concessão era condicionada ao grau de docilidade e lealdade que o escravo tinha em relação ao seu patrão. Os escravos mais rebeldes não eram alforriados, mesmo que imprestáveis para o trabalho, eram vendidos ou enviados para as fazendas mais distantes dos grandes centros. Esses eram elementos perigosos da escravaria frente a senhores temerosos por sua segurança. Mas a obtenção de uma carta de alforria, sinônimo de liberdade individual, era negociada e utilizada para assegurar uma relação de subordinação e dependência entre o ex-escravo e seu ex-patrão. Era formada, assim, uma massa de clientes-escravos em relação aos patrões.

Atualmente, foi garantido que os “remanescentes das comunidades de quilombos” poderiam ter a propriedade das terras que ocupam. O direito à propriedade, ao contrário da alforria, é assegurado em lei que, porém, não é eficaz. Desde a publicação do Dec. 4.887/2003 apenas três comunidades foram tituladas pelo INCRA: Paca, Aningal e Bela Aurora no Pará. Até o final de 2005, está previsto o reconhecimento do território de mais 170 comunidades, sendo 156 englobadas na grande área do município de Alcântara/MA e a titulação de mais dez áreas: Parateca e Pau D’Arco/BA; Laje dos Negros/BA; Kalunga/GO; Brejo dos Criolos/MG; Furnas da Boa Sorte/MS; Conceição das Crioulas/PE; Ilha da Marambaia/RJ; Boa Vista dos Negros/RN; Morro Alto/RS e Mocambo/SE. Parateca e Pau D’Arco na Bahia foram tituladas em julho e agosto de 2005. No entanto foi só.

O INCRA alega que sua estrutura burocrática não estava preparada para lidar com uma demanda que envolvia o idioma étnico e que precisaria de tempo para se adaptar ao novo procedimento de titulação. Já se passaram dois anos desde que o Dec. 4.887/2003 regulamentou os procedimentos para titulação das áreas. Nesse ínterim, porém, o INCRA já desenvolveu uma “política setorial quilombola no Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PRONATER) e são desenvolvidas ações-piloto para inclusão destas comunidades no programa “Pronaf Infra-estrutura” que “valoriza as especificidades das comunidades quilombolas, sua forma própria de organização cultural, social e de produção; o relacionamento com os elementos da natureza; práticas de gestão do território e as atividades econômicas predominantes”. É bastante compensador saber que tal tipo de sensibilidade existe em um órgão estatal como o INCRA, porém essas e outras políticas poderiam ser acessadas pelas comunidades remanescentes de quilombos através de seu papel social de pequenos agricultores.

É o direito de propriedade que importa às comunidades. Direito assegurado, mas não eficaz. O art. 68 do ADCT ao existir enquanto direito, que não é implementado, produziu uma imensa massa de clientes para o Estado. Especialistas sobre o assunto têm sido contratados para consultoria em diferentes órgãos de governo. Representantes de todos os Ministérios foram envolvidos no Grupo Executivo Interministerial para discutir a relação de Alcântara/MA com o Centro de Lançamento e o Centro Espacial como se todos estivessem preparados para interferir na localidade com políticas específicas que não aquelas oferecidas a toda a população brasileira tais como: direito a elaboração de um plano diretor participativo para o município, educação, saúde, energia elétrica. Quando o que interessava aos remanescentes das comunidades de quilombos era a garantia do direito de propriedade definitivo das terras em que vivem.

“A lei é como o Estado representa sua própria autoridade e competência: é uma autodescrição. O direito costumeiro é uma descrição alternativa. A verdadeira sociedade brasileira oitocentista é esse conjunto do escrito e do não-escrito, que não se cruzam, um afirmando relações sem privilégios entre cidadãos equivalentes, outro lidando com relações particulares de dependência e poder. Coexistem sem embaraços porque, sendo aliados recortam para si campos de aplicação basicamente distintos: aos livres pobres, essencialmente, a lei; aos poderosos, seus escravos e seus clientes, o direito costumeiro. Aquela é também a face externa, internacional, mas não necessariamente falsa, de um sistema que, domesticamente, é outro”(Cunha, 1987:141).

Duzentos anos depois, o escrito e o não-escrito, o direito e sua prática, inverteram-se: antes não havia direito estatal que garantia a liberdade do escravo, a alforria, em nome da manutenção do direito de propriedade; hoje é assegurado um outro direito de propriedade, mas não se respeita a liberdade pessoal de reivindicá-lo. O Direito e sua ineficácia coexistem com algum embaraço tendo em vista a articulação dos movimentos sociais e observadores estrangeiros quanto a questão, porém o princípio continua o mesmo: aos livres pobres e pretos a lei; aos poderosos e seus clientes outros favores. A face externa, internacional, o Direito, continua a mesma, não necessariamente falsa, enquanto domesticamente o sistema continua outro.

2.5 Quadro sinóptico da legislação federal sobre remanescentes de quilombos.

Legislação	Finalidade
Constituição Federal de 1988	Concede aos remanescentes das comunidades de quilombos o título de suas terras ancestrais.
Projeto de Lei n. 129 de 27 de abril de 1995 Proposto no Senado Federal	Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes das comunidades dos quilombos.
Projeto de Lei n. 627 de 13 de junho de 1995 Proposto na Câmara de Deputados	Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes de quilombos.
Portaria 25, de 15 de agosto de 1995 Fundação Cultural Palmares – FCP	Elaboração dos trabalhos de identificação e delimitação das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos.
Portaria 307, de 22 de novembro de 1995 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA	Realização dos trabalhos de medição, demarcação e titulação de áreas quilombolas.
1995	Publicado o primeiro parecer identificando oficialmente uma área de remanescentes de quilombos (DOU 18/12/1995): Comunidade Negra de Rio das Rãs/BA. Estima-se que no Brasil sejam existam 500 áreas de remanescentes de quilombos.
Medida Provisória 1911, de 25 de novembro de 1999	Transferida ao Ministério da Cultura as atribuições para efetivar o cumprimento do art. 68 do ADCT, transferindo para o MinC a competência para titular as terras dos quilombolas.
Portaria 447, de 02 de dezembro de 1999 Ministério da Cultura	Atribuí ao Presidente da FCP a competência para praticar e assinar os atos destinados ao efetivo cumprimento do art. 68 do ADCT.
Decreto n. 3912, de 10 de setembro de 2001	Define critérios e procedimentos para identificação e titulação dos territórios étnicos.
Vetado o PL 129/95, no ano de 2002	Veto do Presidente da República ao Projeto de Lei 129/95.
Decreto de 13 de maio de 2003	Constitui grupo de trabalho para rever as disposições do Dec. 3912/2001.
Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003.	Estabelece o procedimento de reconhecimento, identificação, delimitação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas.
Instrução Normativa n. 16,	Regulamenta o procedimento para identificação,

de 24 de março de 2004 – INCRA	reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas.
Ação Direta de Inconstitucionalidade movida pelo PFL, 25 de junho de 2004.	Trata-se de ação direta de inconstitucionalidade (ADI 3239) movida pelo Partido da Frente Liberal que alega a ilegalidade de dispositivos do Decreto 4.887/2003. A ação se encontra concluída com o relator Ministro Cezar Peluso desde 28 de março de 2005.
Portaria 19, de 14 de maio de 2004 - FCP	Torna público o registro e a certificação de várias comunidades remanescentes de quilombos, dentre elas: Morro Alto/RS, Comunidade de Brejo dos Crioulos/MG, Comunidade de Mocambo/SE e Comunidade dos Herdeiros da Invernada dos Negros/SC, entre outras.
Portaria 35, de 06 de dezembro de 2004 - FCP	Torna público o registro e a certificação de várias comunidades remanescentes de quilombos, dentre elas: Comunidade de Rio das Rãs/BA, Comunidade da Família Silva/RS, Comunidade de Invernada Paiol da Telha/PR, Comunidade de Angelin/ES, coletivamente as Comunidades de Alcântara/MA, dentre outras.

3. Comunidade negra de Morro Alto: uma comunidade imaginada por alguns e vivida por outros.

3.1 A etnogênese e uma perspectiva diferente sobre o poder. 3.2 Um convênio entre governo federal e estadual e três diferentes propostas de objeto: prelúdio de uma polifonia anunciada; 3.3 A posição dos atores no campo de interlocução, a) Os “agentes políticos”: uma parcela do movimento negro que vai a campo, b) O Ministério Público Federal: “uma discussão feita sob o ponto de vista do direito, do jurídico, da propriedade” com o protagonismo das comunidades, c) Os “pesquisadores”: mediadores em mediações; 3.4 As reuniões em Morro Alto; 3.4.1 Apresentando a Comunidade; 3.4.2 A escolha de um nome para a Associação. 3.4.3 Definindo quem pode ser sócio da Associação Rosa Osório Marques. 3.5 Algumas considerações finais.

Após analisar as disposições e debates que construíram um lugar para os remanescentes de quilombos no âmbito do Estado nacional, capítulo 2, quero compreender como se deram as conexões específicas no processo de construção local de um significado para o termo pelos moradores de Morro Alto – essa comunidade será minha pequena corte (Elias, 2001). Neste capítulo, analisarei reuniões que ocorreram na comunidade negra de Morro Alto, antes de seu reconhecimento como remanescente de quilombo pelos órgãos de Estado. Privilegio o espaço das reuniões pois as percebo como um ritual que coloca em debate perspectivas do “campo político intersocietário” (Oliveira 2004), ou seja, nesse caso, um espaço de convergência das falas dos diferentes atores que participaram do processo do reconhecimento de Morro Alto como

remanescente dos quilombos, de diferentes atores com legitimidade, conhecimento e autoridade distintos que se entrecruzam em um momento específico.

As reuniões foram escolhidas por trazerem debates marcantes no processo de reconhecimento da comunidade e por sintetizarem questões limite no processo de construção da identidade social dos remanescentes de quilombos. Tomo como ponto de partida o momento em que os “pesquisadores” passaram a realizar trabalho de campo na comunidade e foram apresentados, em 18 de agosto de 2001. A visita de pessoas da Comunidade de Casca/RS ocorreu em uma reunião onde foi proposta a escolha de um nome para a associação. A terceira reunião escolhida para análise é aquela na qual se dão os debates em torno da construção do significado da categoria “remanescente de quilombos” entre pessoas da comunidade, “agentes” e equipe de pesquisa, antropólogos e historiadores.

3.1 A etnogênese e uma perspectiva diferente sobre o poder.

Banton por sua vez escreveu a “Idéia de Raça”, sobre os estudos realizados nos Estados Unidos, publicado em português no ano de 1979. No capítulo onde discorre sobre a Etnogênese, Banton chama atenção para o fato de que os estudos produzidos nos Estados Unidos antes da década de 60 enfatizaram a natureza e o poder das maiorias, ao passo que os estudos pós anos 60 desvelaram o “poder que as minorias podiam mobilizar em condições modificadas” (Bantos 1979:153). Foi na década de 60 que o movimento negro norte-americano aproveitando-se da melhoria na situação econômica dos migrados para as cidades, incrementou a comunicação de massa e debilitou controles tradicionais. Com isso, passou a disseminar ao grupo a consciência de posição da população negra no âmbito da estrutura social americana que se definia em oposição ao poder dominante

branco. Neste contexto, foi fundamental a re-significação do termo raça que passou a ser acionado como “princípio definidor da pertença ao grupo” (Banton 1979:155), obrigando o Estado a rever programas governamentais e conquistando uma série de Civil Acts ao longo da década de 60 (Eccles 1991).

Tendo em vista a cobertura midiática conferida ao movimento negro, foi difundida a idéia de uma minoria política unida quanto às suas reivindicações. Por outro lado, no âmbito internacional, a entrada de nações africanas nas Nações Unidas forneceu novas referências aos negros norte-americanos influenciando em sua nova consciência de identidade, afroestadounidense. A comparação e a tomada dessa nova percepção de si mesmos, de si no mundo, forneceu a população negra a noção de “sua diferença como povo vivendo no quadro dos Estados Unidos” (Banton 1979:158). Trata-se do processo de etnogênese. O processo que desembocou na etnogênese não teve a devida atenção por parte dos sociólogos norte-americanos que, desatentos quanto à dinâmica da comunidade negra, deixaram de perceber os contornos políticos na formação do grupo. No entanto, a partir de uma base comum de identificação, redes de ajuda mútua e de solidariedade étnica foram implementadas dentre os membros da comunidade. Articulados enquanto novo grupo os negros passaram a adquirir uma maior consciência de si fazendo valer sua posição frente a uma maioria que deixava de reconhecê-los anteriormente.

Seguindo a proposta de Banton de compreender o poder das minorias, o autor passa a discutir a questão da construção deste conceito. Para ele, as “minorias são definidas de dois modos diferentes: por si mesmas e pela maioria” (Banton 1979:164). Por consequência da construção do conceito, o autor visualiza uma fronteira dupla: *inclusiva*, operando dentro do reconhecimento que os membros das minorias têm uns dos outros e *exclusiva* (no sentido de exclusão não de unicidade) que reflete o modo como a

sociedade englobante percebe, estereotipa, a minoria como um grupo posto à parte. A etnia, a religião e a nacionalidade comuns são alguns dos fatores que podem ser reivindicados tendo em vista a formação de uma fronteira inclusiva. Já a fronteira exclusiva foi frequentemente re-afirmada nas crenças acerca da raça. Assim, a minoria racial surge em função da reação contra a incorporação social de um grupo tendo por base suas características biológicas hereditárias, ao passo que a minoria étnica trata-se de um grupo cuja diferenciação encontra-se calcada em uma idéia de descendência comum e que busca o reconhecimento desta condição por parte do Estado.

No que diz respeito à etnicidade, o autor a compara com a nacionalidade e a define como uma “qualidade compartilhada” (Banton 1979:168) onde pessoas pertencem conscientemente a um grupo. O nível de consciência étnica depende em parte do abandono a identidade na qual nasceu ou pode ser influenciado através da ação de indivíduos interessados em proporcionar mobilizações em torno da etnicidade visando interesses materiais específicos “embora não se explique apenas através deles” (Banton 1979:171).

A etnogênese pressupõe um deslocamento na compreensão do que vem a ser “poder”. Afiliando-se a concepção de poder de Hannah Arendt que “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido” (Arendt, 2001: 36), Banton ao construir uma identidade coletiva, a partir da etnicidade, percebeu que tal identidade só fazia sentido como algo capaz de constituir uma parcela de poder suficiente para influenciar o Estado e a elaboração de políticas públicas. O Estado deixa de ser visto como “mero instrumento de opressão nas mãos da classe dominante” (Arendt, 2001: 31), passando a ser um lócus

de exercício de poder com base na ação política orquestrada por uma minoria historicamente alijada de participação nos processos decisórios.

3.2 Um convênio entre governo federal e estadual e três diferentes propostas de objeto: prelúdio de uma polifonia anunciada.

A razão pela qual diferentes atores foram acionados e colocados em interação no estado do Rio Grande do Sul no ano de 2001 foi a celebração de um Convênio entre a União Federal, através da Fundação Cultural Palmares, e o Governo do Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social. O Convênio da Fundação Cultural Palmares foi celebrado conforme prerrogativa da Portaria/FCP 40 que previa essa possibilidade. O Convênio diz respeito ao “Projeto de identificação, delimitação territorial, levantamento cartorial e demarcação de seis comunidades remanescentes de quilombos” ao passo que a minuta apresentada pelo governo do estado do RS, que descreve o projeto, dá o seguinte título ao projeto: “Projeto de pesquisa para a produção de relatórios técnicos visando processos de titulação de comunidades remanescentes de quilombos”.

O projeto da Fundação Cultural Palmares que consta no Convênio previa :

“identificação, reconhecimento, delimitação territorial, levantamento cartorial e demarcação com vistas à titulação e o registro do título em cartório de registro de imóveis das seguintes comunidades remanescentes de quilombos no Estado do Rio Grande do Sul, a seguir denominadas: Arvinha, município de Coxilha, Vila Mormaça, município de Sertão, São Miguel, município de Restinga Seca, Rincão dos Martimianos, município de Restinga Seca, Morro Alto, município de Maquiné, Casca, município de Mostardas”.

O objetivo final desse projeto era titular as áreas de acordo com o art. 68 do ADCT para implantar projetos de desenvolvimento sustentável.

O projeto do governo do Estado do RS, que consta como Anexo 1 da minuta do Convênio, afirma o seguinte:

“trata-se de projeto de identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação de seis áreas de terras das comunidades remanescentes de quilombos e de levantamento e diagnóstico de todas as áreas de ocupações tradicionais, rurais e urbanas, de populações afrodescendentes no Estado do Rio Grande do Sul, através da realização de 5 relatórios técnicos das áreas de São Miguel, Rincão dos Martimianos, Morro Alto, Vila Mormaça e Arvinha, da realização dos levantamentos cartoriais, das publicações dos relatórios técnicos no Diário Oficial da União, da demarcação das terras das comunidades referidas, contribuindo para a titulação dessas comunidades remanescentes de quilombos”.

O presidente da FCP, Carlos Alves Moura, e o governador do Estado do Rio Grande do Sul, Olívio Dutra, assinaram tanto a minuta do Convênio quanto do projeto do governo do estado do RS, resumido no anexo 1. Para a realização de todas essas ações, foi estipulado o prazo de seis meses (julho a dezembro de 2001). A definição do objeto do projeto como foi elaborado no corpo do convênio é mais específico do que aquele exposto no Anexo. Embora no anexo não conste a Comunidade de Casca no âmbito da identificação do objeto, há ações previstas para serem realizadas nessa área no item “Plano de Trabalho” do Anexo 1. O Convênio e o resumo do anexo 1 foram assinados em 13 de junho de 2001.

Essa ação, no entanto, foi o corolário de outras configurações que estavam sendo compostas no âmbito do Estado do RS ao longo dos anos de 2000 e 2001 cujo objetivo maior não era titular as comunidades, mas “estruturar um modelo de desenvolvimento autogestionário para as comunidades remanescentes de quilombos do RS”. Tomando como ponto de partida um levantamento feito pelo “Núcleo de Estudos sobre Identidade Interétnica”(NUER) de 43 áreas “catalogadas” como “terras de pretos”, “comunidades

negras isoladas” ou “remanescentes de quilombos”, “o executivo estadual firmou convênio para o reconhecimento de 10 (dez) destas áreas” como remanescentes de quilombos. Não existe na minuta do projeto qualquer informação que especifique de que forma e quais foram os critérios de seleção dessas dez áreas entre as 43 “catalogadas” pelo NUER/UFSC para esse projeto, tão pouco de como essas dez áreas se tornaram apenas 6 no termo final do Convênio.

Embora tenha sido gestado em diálogo com o Movimento Negro do Estado do RS, através do CODENE gaúcho, o projeto de “Organização Sócio-econômica...” teve inspiração no “Projeto Vida de Negro” implementado no Maranhão desde 1988. Tanto que ao descrever a organização econômica dos quilombos e os conflitos por eles vividos cita os seguintes exemplos: problemas para acessar minérios em seu próprio subsolo em Oriximiná/PA; tensão entre comunidades negras e militares em Alcântara/MA; construção de barragens em Brumado/BA; especulação imobiliária e exploração de mão-de-obra camponesa em Frechal/MA. Cita como exemplo de áreas de uso comum os babaçuais e o jaborandis do Maranhão. Em momento algum, a comunidade de Casca/RS é citada, quer pelos conflitos fundiários que vivencia, quer por sua organização social peculiar, ou ainda por ser o primeiro quilombo identificado e reconhecido no Rio Grande do Sul. Ressalto que o principal objetivo desse projeto era a “constituição do programa de Economia Popular e solidária auto-sustentável e autogestionária para as comunidades remanescentes de quilombos do RS”. A equipe executiva do projeto seria composta por: “coordenador técnico (Anteag), representante do Sedai no Codene, coordenador técnico do projeto de remanescentes de quilombos no Codene, representante do Decid, representante do RS Rural, Codene, conselheiros regionais do Codene, representante da

UFRGS e Diretoria de Economia Solidária”. Nada é falado sobre a participação das comunidades na “autogestão” do projeto.

Uma parte do texto do projeto “Organização Sócio-Econômica...” está reproduzida no Anexo 1, pelo governo gaúcho, que foi juntado ao termo do convênio celebrado entre FCP e a STCAS em 2001. Ou seja, um projeto de inspiração em outro que vinha sendo implementado no Maranhão, desde 1988, foi positivamente apropriado por segmentos do movimento negro no Estado, que pretendiam ir além da mera titulação das terras e, atrevo a afirmar, que pensavam que a titulação já estava dada ou acreditavam que investimentos nessa parcela específica da população seriam decorrência da mera identificação e reconhecimento das mesmas. Após ter sido apropriado pelo movimento negro do Estado, esse mesmo projeto foi apresentado pelo governo estadual em outra roupagem para o governo federal que restringiu ainda mais a idéia inicial do projeto apresentado pelo governo estadual descartando o mapeamento das comunidades urbanas e rurais proposto pelo Anexo em sua proposição final.

Como a luta pelo direito de nomear é uma luta pelo poder (Bourdieu 2000), chama atenção, comparando os três documentos (minuta do convênio, anexo ao convênio e projeto do Codene) como são referidas as “comunidades remanescentes de quilombos”. No texto do documento da FCP, as comunidades de Arvinha, Mormaça, São Miguel, Martimianos, Morro Alto já eram remanescentes de quilombos. O convênio previa a delegação do procedimento administrativo completo ao governo do Estado do RS, com o registro de título no cartório de registro de imóveis, ou seja, podemos inferir que a identificação da comunidade se dava por auto-reconhecimento já naquela época.

De acordo com Portaria expedida pela FCP na época equivaliam a “remanescentes de quilombos” as também autodenominadas “terras de preto”,

“comunidades negras”, “mocambos” e “quilombos”, valorizando as definições êmicas que partiam das comunidades sobre ser “quilombola”. No anexo, em texto do governo do Estado do RS, as cinco áreas a serem pesquisadas são chamadas de comunidades remanescentes de quilombos. No entanto, o diagnóstico, segundo produto previsto pelo governo do RS e que não entrou no texto final do convênio com a Palmares, incidiria sobre “ocupações tradicionais, rurais e urbanas, de populações afrodescendentes no Estado do Rio Grande do Sul”. O terceiro projeto, “Organização Sócio-econômico...” do CODENE/RS, operava dentro do paradigma das terras comunais e da categoria das Comunidades Negras Rurais. O texto do anexo do governo do estado é que foge do padrão. Inova no sentido de estender a perspectiva de diagnóstico e mapeamento às áreas urbanas e rurais. Quando se refere às “ocupações tradicionais” e aos “afrodescendentes” porém abre o flanco para discussões.

Instituição	Categoria	Sinônimos
Fundação Cultural Palmares	Remanescente de Quilombos	. Comunidades negras rurais; . Terras de preto; . Mocambos; . Quilombos.
STCAS/Governo do Estado do RS	Remanescente de Quilombos	. Comunidades tradicionais de afrodescendentes, rurais e urbanas.
CODENE/MNU/RS	Remanescente de Quilombos	. Comunidade negra rural.

O projeto do governo do Estado do Rio Grande do Sul ampliava a interpretação da categoria remanescente de quilombos de forma bastante radical, deixando explícita a ênfase na “afrodescendência”. A etnicidade estava sendo vista não como um processo que se constrói ao longo da relação entre pessoas que se percebem e são percebidas como diferentes, mas a partir de uma conotação de “descendência”. Embora o CODENE/RS, enquanto instância burocrática estivesse subsumido a STCAS, ambas instâncias haviam sugerido projetos separados com finalidades específicas.

3.3 A posição dos atores no campo de interlocução.

A reunião do dia 18/08, realizada em Morro Alto, foi a primeira em que os pesquisadores tomavam parte, a segunda ocasião na qual a comunidade se reunia e a quarta visita dos “agentes políticos”, vinculados ao movimento negro e oriundos de Porto Alegre. Mas quem eram as pessoas que estavam vindo até a “comunidade” e que comunidade negra era essa? Estávamos todos dando início a interlocuções, conhecendo e reconhecendo nossos papéis e legitimidades na mediação: como estávamos construindo esse “campo político intersocietário”? Que figuração de redes de prestígio estava sendo desenhada a partir desse encontro e quais já estavam concretizadas? Se existe um campo político, esse mesmo espaço é atravessado por configurações de valores que desenham fluxos de prestígio e deslocamentos sociais de poder (Elias, 2001).

a) Os “agentes”: uma parcela do movimento negro que vai a campo.

As pessoas denominadas ao longo do projeto de “agentes” já haviam iniciado sua interlocução com as seis comunidades alvo do convênio antes do trabalho de pesquisa propriamente dito. As seis pessoas que participaram da reunião de 18 de agosto enquanto

“agentes” haviam tomado parte do “Curso de Capacitação para Formadores em Políticas Públicas: para uma atuação junto às comunidades remanescentes de quilombo” oferecido pelo CODENE, MNU e STCAS no ano de 2000.

Quando o curso de capacitação foi oferecido, houve uma grande procura. De acordo com uma aluna de Ciências Sociais da UFRGS que assistiu às primeiras aulas mas não foi selecionada para continuar a capacitação, *“havia cerca de três vezes mais pessoas inscritas do que o número de vagas oferecidas”*. Ainda de acordo com essa mesma informante, *“não existia uma perspectiva sobre o que fazer após o curso, mas não era para sairmos por aí ‘fazendo’ laudo”*. Várias pessoas se interessaram pelo curso oferecido: negros e brancos, historiadores, enfermeiros, contabilistas, psicólogos, funcionários públicos e profissionais liberais.

A seleção ocorreu através de uma entrevista individual minuciosa que acabou por manter no curso pessoas que já integravam os quadros de movimentos sociais. Pode-se perceber um recorte entre pessoas com filiação partidária – PDT e PT – ou que, além dessas filiações, pertenciam também ao Movimento Negro Unificado e outras entidades dos movimentos sociais. Várias pessoas que realizaram o curso eram oriundas das áreas que pleiteavam reconhecimento como remanescentes de quilombos como, por exemplo, Morro Alto e Cambará.

De acordo com o presidente do CODENE na época, Nilo Feijó, em notícia veiculada no jornal Correio do Povo de 18 de outubro de 2000, o curso deveria formar “agentes” para atuar nas “45 comunidades remanescentes de quilombos no Estado” tendo como finalidade prestar assessoria para que as mesmas desenvolvessem seus “núcleos” e conquistassem seus “direitos legais de posse”. Aparentemente, a preocupação com o desenvolvimento das comunidades vinha antes da preocupação com

a titulação das terras dos quilombos. No dia 10 de setembro de 2000, Mozar Dietrich, Diretor do Departamento de Cidadania da STCAS, informou que um “termo de cooperação” estava sendo pensado em parceria com a Fundação Cultural Palmares e um “convênio” com as universidades federais do Rio Grande do Sul, Santa Maria e Santa Catarina, para “elaboração de estudo antropológico, histórico, jurídico e fundiário” sobre as áreas. De acordo com a matéria, das 714 comunidades do país apenas 9 teriam sido tituladas até set/2000. Aparentemente, existia uma linha de continuidade entre o curso de capacitação, o “termo de cooperação” com a Fundação Cultural Palmares e a atuação voluntária dos “agentes” junto às comunidades pesquisadas.

O curso de capacitação estava dividido em dois módulos: módulo 1, basicamente introdutório, e o módulo 2 com ênfase em “Políticas, Planejamento, Gestão e Avaliação”. As disciplinas que compunham o Módulo I eram: “História do Negro no Rio Grande do Sul”, com Mário Maestri; “Movimento Negro e a questão das Comunidades Remanescentes de Quilombos”, José Carlos dos Anjos; “Desenvolvimento e Sociedade”, com Jalcione Almeida; “Agricultura Familiar”, com Sérgio Schneider; “Disciplina Recente da Agricultura com Ênfase na Análise Regional”, com Zander Navarro. Já o Módulo II tinha as seguintes disciplinas: “Políticas Públicas e Desenvolvimento Rural”, com Ivaldo Gehlen; “Política de Reconhecimento das Comunidades Remanescentes de Quilombos”, com Ilka Boaventura Leite; “Planejamento Social”, com Ivaldo Gehlen e Lavois Miguel. As disciplinas somavam um total de 48 horas/aula e foram ministradas no Centro de Políticas Públicas de Assistência Social e Cidadania – CPPAC na STCAS.

Na “Estrutura Curricular” que encontrei ao longo de minha pesquisa de campo não constam as filiações institucionais ou a qualificação dos professores que ministraram o curso. Esse quadro era formado por professores universitários, em sua maioria da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, do curso de pós-Graduação em Desenvolvimento Rural e Sociologia; da Universidade de Passo Fundo, do Departamento de História; e da Universidade Federal de Santa Catarina, do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. Um corpo docente altamente qualificado para ministrar disciplinas que durariam apenas 4 horas/aula. Intelectuais voltados, principalmente, para a questão o “desenvolvimento rural” de tais comunidades: apenas duas disciplinas diziam respeito aos “remanescentes de quilombos”, uma à política, outra à história, uma aos movimentos sociais (que também abordava os remanescentes) e as cinco restantes guardavam relação com planejamento e agricultura familiar. Fica claro o fluxo de conexão entre academia e movimentos sociais e a ênfase dada à perspectiva desenvolvimentista da análise dos quilombos.

A capacitação também era um indicativo do deslocamento da atuação do movimento negro do meio urbano para o rural. Ativistas do MNU que estavam envolvidos com a questão dos remanescentes de quilombos em 2000 vinham atuando juntos politicamente desde o início dos anos 90 por ocasião da resistência na transferência da Vila Mirim. Esse movimento, antes de representar uma cisão, dá conta da ampliação do raio de atuação do MNU e vai ao encontro de um projeto político outro, datado do início dos anos 90, chamado “Raça e Território” que se opunha a outro projeto preexistente no âmbito do movimento chamado “Raça e Classe”, ou seja os “RT’s” versus os “RC’s”.

O “Projeto Político Raça & Território”, foi proposto pela em 1991, em Goiânia/GO, e hoje teria alcançado apoio de parcelas do movimento negro de São Paulo e de alguns estados do nordeste, dentre eles Maranhão. Assinaram o projeto: Benicia Margareth Ramos, artista plástica; J. C. Gomes dos Anjos, antropólogo; Jorge L. S.

Nascimento, químico da executiva do Sindicato do Pólo Petroquímico/RS; Júlio César Camisolão, coordenador estadual do MNU/RS, e Ubirajara Carvalho Toledo, metroviário e membro do Sindicato dos Metroviários/RS. Todos os autores são gaúchos com exceção de J. C. Gomes dos Anjos, natural de Cabo Verde tendo realizado seu mestrado em Antropologia Social na UFRGS. Há evidente intersecção entre os campos dos movimentos sociais vinculados, de classe e de raça, e acadêmico, um fluxo que acaba por se retroalimentar permitindo que os movimentos sociais pensem suas demandas a partir do referencial teórico acadêmico e que a academia analise e compreenda como e porque essa apropriação é possível por determinado grupo e eficaz na conquista de suas reivindicações.

O Projeto RT toma por base enunciados de Deleuze, como o conceito de “máquina de guerra”, e Bourdieu, citando passagens do livro “Poder Simbólico”. Nele fica clara a percepção de que a discriminação racial tal qual é acionada no Brasil funciona como uma espécie de conector de fluxos minoritários de discriminações. O objetivo do projeto é construir um novo quadro de classificações possíveis, tomando por base a falência do processo civilizatório branco/ocidental e a insuficiência das categorias de classe como passíveis de visibilizar uma luta étnica. Dentro dessa nova perspectiva étnica de luta pelo poder estaria, *pari passu*, a luta por um território.

De acordo com aqueles que postulam a tese da ênfase na variável étnica a mesma seria mais adequada para expressar a realidade dos “grupos práticos” no Brasil, embora uma das críticas que o mesmo grupo faça em relação aos marxistas seja, justamente, o de atribuir classificações a esses mesmos “grupos práticos”. O território, nesse contexto, antes de ser um palco possível de disputa seria a própria razão da disputa. Essa disputa pretende, ao invés de potencializar um projeto do povo negro no Brasil, fornecer as bases

para se pensar um “Projeto Nacional do Povo Negro para uma Nação Negra”: “Povo Negro” constituiriam um “Estado Nação Independente”. Os autores entendem que a cultura negra já está dada o que configuraria um povo, a autonomia econômica seria alcançada a partir de políticas compensatórias que o Brasil deve a essa parcela específica da população sendo o território a parcela que falta para a conquista de uma “autonomia” de Estado pretendida pela tese. O “Povo Negro” seria o portador de um “novo humanismo”, sendo as condições mínimas de “aplicabilidade” do projeto: “um povo que saiba lidar com as diferenças e um território”.

Ao longo do documento, fica explícita uma leitura substancializada do que vem a ser o “étnico” que, em momento algum é compreendido como um processo socialmente construído, mas como algo naturalizado e passível de potencializar mobilização política. As pessoas seriam autoconscientes de sua identidade étnica, como se ela fosse igualmente relevante para todo o “Povo Negro”, e viveriam essa identidade 24 horas como se a identidade social não fosse multifacetária, ou seja, a própria constituição da identidade social pressupõe que a pessoa possua identidades peculiares onde a étnica é apenas mais uma. Outro ponto que pode ser esclarecedor quanto ao significado do “étnico” é que mesmo que o projeto se chame “Raça & Território”, as expressões utilizadas são “luta étnica” e “antagonismo étnico”, ou seja, o étnico está sendo acionado como sinônimo (ou equivalente) à idéia de “raça”.

A literatura antropológica tem produzido discussões muito ricas sobre a pertinência (ou impertinência) da confluência mecânica da idéia de “raça”, vinculada a negritude, e “etnicidade”. Tratamos muito mais de processos de construção identitários do que conceitos estanques e formatados em si mesmos (Sansone, 2004). Se a identidade étnica é um constructo social (Sansone 2004: 12) por que seria ela a classificação

legítima na substituição de um sistema de classificação por classes? Se a idéia de “raça”, nesse caso, ao invés de ser tomada como um “processo” se encontra naturalizada, ela o seria sob que paradigma: da descendência ou da cor?

No entanto trata-se de um processo de racialização tecido sob premissas dos moldes ocidentais, mesmos moldes que o projeto RT tenta negar. Há correlação entre a noção etnia/raça e o Estado, ou seja, há a substituição da hegemonia da branquitude pela da negritude bastante próxima da ideologia da construção dos estados nacionais europeus/brancos/ocidentais. De certa forma, não podemos negar que tais argumentos tenham pautado parte do “Curso de Capacitação de Formadores em Políticas Públicas”, tanto que um de seus idealizadores ministrava o curso e outro, posteriormente, coordenou os “agentes” que iriam a campo no âmbito do convênio FCP/STCAS durante pesquisas de campo. Em Morro Alto, os “agentes políticos” permaneceram indo a campo até a elaboração do estatuto que contou com a participação ativa de duas “agentes”. Por outro lado, chamo atenção para o fato de que essa é uma das idéias correntes, pois o presidente da Associação de Moradores, além de ser da Comunidade de Morro Alto, também acumulava a competência de um “agente político” sem ser, contudo, do Movimento Negro Unificado.

b) O Ministério Público Federal: “uma discussão feita sob o ponto de vista do direito, do jurídico, da propriedade” com o protagonismo das comunidades.

A preocupação da Procuradoria da República em sua participação na reunião de Morro Alto, no dia 18 de agosto de 2001, era na interface da questão do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos e o problema da duplicação da BR 101 que causaria impacto sobre a área. A preocupação com a BR 101 foi relativamente

embotada pela demanda de escrita do relatório técnico sobre a área, objeto do convênio entre a FCP e a STCAS.

Em dezembro de 2000, havia sido constituída na procuradoria da república da 4ª região (abrange Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) a Representação n. 731/2000, de 04 de dezembro de 2000. Essa representação foi iniciada com o envio de uma carta pelo então presidente do CODENE, Nilo Feijó, noticiando que as comunidades negras de Agupés, Morro Alto, Ribeirão, Prainha e Terra de Areia seriam afetadas pela duplicação da BR 101. Afirmava que tais comunidades eram remanescentes de quilombos, não tinham assegurado seu direito de propriedade e não foram consultadas quanto à duplicação da BR 101, deixando de estipular mecanismos de compensação ou ressarcimento de prejuízo que por ventura viessem a sofrer.

A Procuradoria da República é obrigada a se envolver nas questões sociais que dizem respeito às minorias étnicas, não significa tutelar um grupo mas fornecer auxílio em situações que envolvem lesões ou ameaças de lesão ao direito coletivo de minoria étnicas. No caso de Morro Alto, Nilo Feijó em sua carta à Procuradoria afirmou que os “direitos do cidadão” da comunidade estavam sendo desprezados. Direitos dos cidadãos e não étnicos foram evocados para requerer a ação da procuradoria. De acordo com a Lei Complementar 75/93 uma das funções do Ministério Público Federal - MPF é o de defender “os direitos e interesses coletivos, especialmente das comunidades indígenas, da família, da criança, do adolescente e do idoso” (art. 5º). Ao MPF compete promover inquérito civil público - ICP e ação civil pública - ACP para a proteção de direitos constitucionais, do patrimônio público e social, dos interesses individuais indisponíveis, difusos e coletivos relativos às minoria étnicas (art. 6º).

Tanto o ICP quanto a ACP têm a participação do MPF sendo que a ACP é ajuizada na Justiça Federal. O ICP pode ser iniciado a partir de notícia dada por qualquer cidadão, que pode ser feito por carta. Antes de iniciar um ICP, pode ser aberta uma Representação para coleta de dados sobre o caso. Já o ICP tem caráter investigativo e inicia com a certeza de que tenha ocorrido uma lesão de direitos. Assim, no caso de Morro Alto e das outras comunidades do estado, a participação do MPF em audiências públicas na área não se tratava de uma “dádiva”, mas de obrigação do órgão. Nessas audiências eram externadas questões da comunidade e sanadas dúvidas do próprio MPF. No entanto, as preocupações do MPF eram de cunho jurídico, mesmo que seu conceito de jurídico não estivesse adstrito à aplicação de leis e ao trâmite de processos sendo, antes, uma questão judicial e social.

Essa deferência em razão do social também tem uma explicação: o conceito de “remanescente das comunidades de quilombos” no âmbito do campo jurídico é bastante tencionado. Poucos são os livros de direito que discorrem sobre o tema. Uma das definições encontradas no texto jurídico denomina o direito do art. 68 do ADCT de “Usucapião Singular” e interpreta o texto do mesmo artigo literalmente: remanescentes de quilombos seriam “os moradores das comunidades formadas por escravos fugidos ao tempo da escravidão que subsistiram após a promulgação da Lei Áurea” (SILVA 2001). Além de ficar refém de uma interpretação literal, o autor da análise ainda a restringe mais pois interpreta a norma de forma restritiva. Para ele, detêm o direito de propriedade aqueles que “estejam ocupando suas terras” na data da promulgação da Constituição Federal de 1988. Segundo Cláudio Teixeira da Silva, o fato da constituição “reconhecer” o direito dos remanescentes atesta a ausência de disposição em produzir direito novo mas de apenas “autenticar” uma posse antiga, centenária, exercida com ânimo de dono.

Dessa forma, a atuação da Procuradoria da República no campo da proteção dos direitos coletivos das minorias étnicas estava sendo construída a partir da configuração de fluxos de significados entre comunidade, ativistas do movimento negro e pesquisadores. Essa permeabilidade discursiva crítica do campo jurídico aos valores de outros grupos sociais permite que o conceito de “remanescentes das comunidades de quilombos” se atualize, livrando-se de valores estereotipados do campo jurídico que remetem à existência dos quilombos ao modelo palmarino tolhendo oportunidade para que grupos tradicionalmente distantes de centros de poder expressem suas idéias e conceitos. Porém, a recepção de tais valores inovadores do campo jurídico se dá flexibilizando o significado de categorias jurídicas preexistentes como propriedade, posse, ocupação e a própria expressão “remanescentes das comunidades de quilombos”.

c) Os “pesquisadores”: mediadores em diferentes mediações.

“Pesquisadores” tornou-se um termo multifacetado ao longo da pesquisa realizada em Morro Alto. “Pesquisadores” era a denominação que nos vinculava diretamente com a academia e nos isentava de uma identidade política explícita, mesmo que algumas pessoas da comunidade afirmassem que a “pesquisa” decorria da boa vontade de um governo estadual petista. Os “pesquisadores” eram fundamentais para os objetivos da Fundação Cultural Palmares e para a Secretaria do Trabalho Cidadania e Assistência Social pois havia uma legislação que previa a elaboração de estudos técnicos que permitiriam o reconhecimento das áreas como de quilombos e sua futura titulação.

Os “pesquisadores” eram indispensáveis para a Procuradoria da República, para mapear a “demanda”, ou seja, definir o objeto da reivindicação da comunidade negra (o

território e políticas de proteção ao patrimônio cultural) e quem eram os sujeitos desse direito (quem eram as pessoas ou a coletividade que reivindicava o estatuto de remanescente de quilombos) a partir da compreensão do processo histórico vivido por ela e do processo antropológico da análise de suas formas de organização social (nunca necessariamente exóticas). Uma das pesquisadoras de nossa equipe era, no momento do relatório, antropóloga da Procuradoria da República licenciada para realização de seu doutorado. Essa mesma antropóloga foi autora dos quesitos técnicos encaminhados a Dra. Ilka Boaventura cuja resposta resultou no laudo de Casca/RS. Para o movimento negro de uma forma geral, éramos um grupo cuja existência era inevitável para que seu projeto político maior fosse levado a frente com a implementação de mecanismos de autogestão e de políticas rurais e, mesmo, de “independência” territorial. Os “pesquisadores” teriam que cumprir seu papel de traduzir a “comunidade” para outros campos burocráticos e estatais.

A equipe de pesquisa foi composta por professores e estudantes da UFRGS a partir de uma primeira nominata apresentada ao final de um seminário para pesquisadores realizado no auditório da STCAS, pela FCP, nos dias 29 a 31 de julho de 2001. O “Seminário sobre procedimentos de pesquisa para elaboração de relatórios de identificação de comunidades remanescentes de quilombos”, como o próprio nome já diz, tinha por finalidade fornecer subsídios técnicos para a análise das comunidades priorizadas no convênio. Participaram da capacitação pessoas vinculadas a várias esferas da sociedade: CODENE, MNU, UFSM, UFRGS, PUC, MPF, antropólogos, advogados, agrônomos, arquitetos, historiadores e outros participantes. A dinâmica do seminário além de incluir uma breve apresentação de cada participante, individualmente, contou com um histórico “sobre o reconhecimento das terras de remanescentes de quilombos no

Rio Grande do Sul”; uma descrição de cada área a ser estudada e duas palestras sobre a elaboração de relatórios, uma proferida por Luís F. R. Linhares e a segunda por Ilka Boaventura Leite.

As discussões no seminário oscilaram entre duas linhas gerais, uma em torno do método de pesquisa que estava sendo discutido e outra sobre a implementação do convênio. A princípio, cada equipe deveria contar com dois antropólogos e dois bolsistas. Pessoas do MNU argumentavam que o trabalho de pesquisa não deveria se restringir à dimensão acadêmica mas também envolver a atividade política. Nesse momento, jul/2001, já havia equipes de militantes do Movimento Negro Unificado “trabalhando” com as comunidades de Casca, Rio Pardo, Restinga e Morro Alto desde abril de 1999. Os acadêmicos, principalmente antropólogos, chamavam atenção para o fato de que deveríamos ter sensibilidade em relação às comunidades: “não podemos chegar às comunidades com uma vara de condão e identificá-las como remanescentes de quilombos”. Em suma, a tensão inicial se deu para definir qual seria o papel e as responsabilidades das pessoas que integrariam as equipes, o que oscilava entre a militância e a academia.

No plano teórico, o seminário empreendeu debates com a participação de dois especialistas. Um dos palestrantes foi Luís Fernando Linhares, representante da FCP, na ocasião, engenheiro agrônomo, profissional envolvido com pesquisas em comunidades negras rurais do Maranhão através da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, integrante da equipe do Projeto Vida de Negro, ainda em 2002. Ele buscou contextualizar a demanda dos remanescentes de quilombos no plano regional e federal, destacou a necessidade de que se compusessem equipes multidisciplinares para a elaboração do estudo técnico e de como as análises de profissionais de diferentes áreas assumiam

caráter complementar. Segundo ele, basicamente, os estudos abrangeriam três áreas: antropologia, história e a agroeconomia.

A professora Ilka Boaventura realizou palestra na parte da tarde descrevendo sua experiência de pesquisa em Casca/RS. Ao longo do seminário, assistimos o vídeo “Negros do Cedro” sobre o povoado de Cedro em Mineiros/GO. Foram feitas sugestões de leituras por Linhares, por exemplo: “Grupos étnicos e suas fronteiras”, de Fredrik Barth; “Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito”, de Alfredo W. de Almeida.

A dinâmica do seminário e a tensão entre seus participantes indicavam uma movimentação, um deslocamento, do paradigma teórico de análise sobre as comunidades negras rurais no sentido das teorias do campesinato para as da etnicidade. O vídeo “Negros do Cedro” foi realizado em uma comunidade negra rural, uma das primeiras a ser descritas e pesquisadas por antropólogos em cuja análise teórica o principal conceito analítico acionado era “bairro rural”, inspirado em Antônio Cândido, no clássico “Parceiros do Rio Bonito”. O texto de Alfredo W. de Almeida foi o resultado de suas pesquisas na região nordeste do país, onde cunhou o termo teórico “terras de preto” como um dos exemplos de posse comunal, o qual passa a ser apropriado como conceito analítico e que vem a “inspirar” o conceito de “remanescente de quilombos”. Tudo isso combinado com o texto de Fredrik Barth para quem “grupo étnico são categorias atributivas e identificadores empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas”.

“Aquilo que no nível macro podemos chamar de articulação e separação corresponde, no nível micro, a conjuntos sistemáticos de restrições com relações a papéis. Todos esses sistemas têm em comum o princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições quanto aos tipos de papel que um indivíduo pode assumir, e quanto aos

parceiros que ele pode escolher para cada tipo diferente de transação”,
(Barth 2000:36).

Enquanto equipe de pesquisa, estávamos mediando paradigmas teóricos de análise que estavam sendo construídos para a situação dos “remanescentes de quilombos”. Somada esse jogo de justaposições teóricas do campo da antropologia integraram a equipe de Morro Alto um doutor em história, Paulo Moreira, e dois bacharéis na mesma disciplina, Rodrigo Weimer e Marcelo Vianna; dois bolsistas um da graduação da ciências sociais, Cíntia Rizzi, substituída por Cristian Salaini, e outro do mestrado em antropologia, Alessandro Gomes. Éramos no âmbito da antropologia uma doutora em antropologia, Daisy Barcellos, duas mestres em antropologia social, Miriam Chagas e eu, e uma bacharel em ciências sociais, Mariana Fernandes.

Após cinco meses de pesquisa de campo, uma doutora em geografia, Nina Fujimoto, passou a integrar a equipe. A partir da pressão exercida pelos “agentes” do MNU, Arnaldo Batista, historiador e membro do movimento negro vinculado ao Partido dos Trabalhadores – PT, passou a integrar o time dos historiadores. Tendo em vista a profusão de pessoas que constituía a equipe de Morro Alto passamos a nos considerar entre si como “pesquisadores”, coordenados por Daisy Barcellos, abolindo o rótulo de bolsista e outras eventuais classificações que nos foram atribuídas.

3.4 As reuniões de Morro Alto.

3.4.1 Apresentando a Comunidade.

Morro Alto, em sua conotação administrativa localiza-se em Maquiné/RS, município do litoral norte do Rio Grande do Sul/RS. Enquanto comunidade negra, acaba

transgredindo os limites burocráticos e se esparrama por entre morros, como há décadas, por parte de seu município vizinho, Osório/RS. Colonizada por casais açorianos que trouxeram consigo seus escravos, foi depois de algum tempo alvo de programas de colonização do estado quando foram ali instalados alemães e italianos. Após a escravidão, com a decadência econômica da localidade, os negros permaneceram nas terras de seus ex-senhores. Algumas terras, deixadas através de herança; outras, compradas pelos ex-escravos; terras apropriadas pelo uso; terras mantidas através da resistência ao processo de expansão capitalista. A decadências dos centros coloniais e o afrouxamento do controle social também foram encontrados por Maria de Lourdes Bandeira (1988) ao longo de sua pesquisa em Vila Bela e foram, em grande parte, decorrência dos interesses sociais e econômicos que se dirigiam para os centros urbanos que se instituíam.

A comunidade de Morro Alto guarda estreitas relações de interdependência com seus parentes migrados para as cidades. Muitos dos migrados para os centros urbanos são, hoje, mediadores entre a comunidade e aquilo que acontece em diferentes campos desde econômicos, sociais, culturais e políticos. Estão mais próximos dos centros de poder local, como prefeituras, sede de diferentes igrejas e cultos, feiras de comércio, universidades, enfim, de uma variada gama de recursos. Foi através da relação de interdependência que se estabeleceu com esses migrados, habituados ao ir e vir entre fronteiras sociais, que a comunidade de Morro Alto tomou conhecimento da possibilidade de reivindicar sua identidade como “remanescente das comunidades de quilombos”.

Quatro desses migrados que constantemente se deslocavam entre Porto Alegre e a comunidade de Morro Alto realizaram o “Curso de Capacitação para Formadores em

Políticas Públicas: para uma atuação junto às comunidades remanescentes de quilombo” oferecido pelo CODENE, MNU e STCAS no ano de 2000. Wilson Marques da Rosa, funcionário da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, filiado ao PDT, pelo qual já foi eleito vereador no município de Capão da Canoa, filho de Dona Preta, primeira professora negra de Osório, e Júlio Ilório, morador da localidade da Prainha e sua esposa Vera, professora de história em um colégio público estadual de Porto Alegre; e, Kátia e Adriana, irmãs, estudantes de enfermagem e de contabilidade, residentes em Porto Alegre, filhas de Dona Ilse, diretora de uma creche, e João Francisco, professor aposentado, ambos de Capão da Canoa, cujas tias e avó ainda vivem ao lado da ponte do rio Maquiné, ao lado do Jaguarão. Ao longo da pesquisa, porém, entendemos que não era por estarem vivendo “fora” da área geográfica da comunidade que eles não estariam socialmente “dentro” da mesma.

3.4.2 Uma configuração de campos justapostos.

Naquele dia 18 de agosto de 2001 acordei por volta das sete da manhã, em minha casa em Canoas/RS. Havíamos combinado que eu, Rodrigo Weimer e Cíntia Rizzi seguiríamos para a reunião da comunidade de Morro Alto no município de Maquiné, de ônibus, a partir da rodoviária de Porto Alegre/RS. Embora integrássemos uma equipe de pesquisa parte financiada pelo governo federal, parte pelo governo estadual, ainda não havíamos recebido dinheiro para realizar as pesquisas de campo. Esse dia era importante pois o procurador da República responsável pela Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão iria até Morro Alto em uma audiência pública. Além disso, houve consenso dentre a equipe de pesquisa de que essa seria uma boa oportunidade para nos apresentarmos para a comunidade.

Deveríamos saltar no Posto Salim e ali encontraríamos os “agentes” que haviam saído de Porto Alegre em uma Kombi, veículo alugado pela STCAS. Foi o que fizemos. Chegamos em Aguapés por volta das 12:45h, Rodrigo e eu fomos fotografados por Cíntia Rizzi nesse momento tendo, sem saber, o morro Morro Alto ao fundo. A escolha do Posto Salim não foi acidental. Localizado em Aguapés, ainda em Osório, o posto era próximo da área de pesquisa e tinha um restaurante que servia “à lá minuta” e “espeto corrido”, local de comida farta é, ainda hoje, ponto de parada de caminhoneiros que seguem viagem através da BR 101. Os sete “agentes” que haviam saído de Porto Alegre nos esperavam almoçando “espeto corrido”. Pedimos a mesma coisa sem termos noção da enorme quantidade de carne vermelha e salada de maionese que compunha o “pedido”, horrível para ter que trabalhar logo mais à tarde. Todos tomamos refrigerante. O motorista almoçou conosco. A reunião começaria às 13h30m, no quilômetro 95, na localidade do Ribeirão.

As reuniões na comunidade de Morro Alto não ocorriam sempre no mesmo lugar. Sua localização dependia de uma acomodação das forças sociais internas da própria comunidade. Poderia ocorrer no “Clube Ribeirão”, administrado ao longo do ano 2001, por um “branco-preto”, desde que não interferisse nas partidas do campeonato de futebol. O lugar mais amplo do clube era seu próprio campo de futebol, disputado pela associação e pelos times. Quando chovia sentávamos todos em uma velha cancha de bocha que parecia sem uso e ficávamos ali amontoados driblando as goteiras. No clube também existe uma cozinha com um pequeno salão ao lado: um lugar interdito para reuniões mas de peregrinação obrigatória ao final de cada reunião.

Outras vezes, as reuniões eram realizadas na casa de pessoas da comunidade. Foi assim por duas vezes, uma no pátio de sua casa de Edite e outra vez na garagem da casa

do Guinho. O problema nessas ocasiões era o barulho dos caminhões que passavam na BR 101 em frente às casas dessas pessoas e a eventual indisposição com a vizinhança que estava contra ou a favor da escrita do relatório, mas que não queria ter um carro estranho estacionado em seu pátio. O clube também era providencial por causa do estacionamento principalmente para aqueles que vinham de Porto Alegre/RS.

As reuniões ocorriam nos sábados a partir das 13h30m, mas sempre começava às 14h, 14h30m, e terminava, impreterivelmente, às 17h, pois as pessoas precisavam pegar o ônibus que os transportaria para Osório e Aguapés. O ritmo de final das reuniões era ditado pelas linhas de ônibus intermunicipais. Esse fluxo de deslocamento era importante pois nas reuniões da associação, desde o primeiro dia, compareceram pessoas dos municípios de Capão da Canoa e Osório, vizinhos ao município onde se localiza a maior parte da área da comunidade de Morro Alto, Maquiné. Como muitas pessoas pegavam outro ônibus na própria cidade de Osório o horário das 17h era o limite do razoável. O processo de territorialização pelo qual passava Morro Alto, em busca de seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, repercutia também nas periferias urbanas de municípios do litoral norte dentre aqueles que, ao contrário de buscar nessa identidade autonomia para seu estilo de vida, urbanizado há décadas, pleiteavam um local para retornar para sua terra ancestral.

Chegamos, Rodrigo, Cíntia Rizzi e eu, ao local da reunião juntamente com os “agentes” na Kombi. As pessoas ainda estavam um pouco esparsas no que restava do clube “Ribeirão”. Algumas conversavam entre grupos que, depois fui entender, eram os parentes que não se viam há algum tempo. Encontramos outro antropólogo, Gervásio, no local da reunião. Ele havia sido convidado a se juntar a nossa equipe, porém sua esposa enfrentava uma gravidez de risco naquela época e ele achou por bem não se

envolver em mais trabalhos do que aquele com que já estava comprometido. Fomos apresentados a várias pessoas da comunidade.

Havia 40 pessoas presentes na reunião da associação do dia 18/08 para uma comunidade com aproximadamente 230 famílias, com um total aproximado de 920 pessoas. Dessas 40 pessoas, 11 eram pessoas de Porto Alegre, representantes de órgãos de governo, pesquisadores ou ativistas dos movimentos sociais. Das 27 restantes da “comunidade”, três viviam em Porto Alegre, duas em Osório, duas em Maquiné, cinco em Capão da Canoa, dez na Comunidade Negra de Morro Alto. A comunidade estava representada por um quorum de 2,93% de seus moradores. Duas crianças constam como presentes à reunião mas eu não saberia precisar filhas de quem são. Através da dispersão espacial das pessoas se tem uma idéia inicial do quanto seus membros vivem ou em cidades vizinhas do litoral norte ou em Porto Alegre.

Esse percentual irrisório de participação quantitativa não torna as reuniões menos legítimas. Pelo contrário, a maior parte das pessoas presentes da comunidade, residente em Morro Alto, eram mediadores de grupos familiares de moradores. A idéia de que a mediação ocorre apenas por parte daqueles que representam poderes constituídos ao nível da sociedade ocidental, empoderados em seu contexto pré-concebido como “moderno” em direção ao “outro” exótico e “tradicional” é etnocêntrica e faz parte de uma perspectiva colonial.

A comunidade possui seus próprios mediadores, habilitados e experientes no sentido de proteger os interesses “comunidade”, nem que para isso enfatizem demandas de parentelas específicas, dentro de uma escala de valores próprios. Esses mediadores locais, vamos por assim chamá-los por falta de uma expressão mais adequada, organizam-se dentro das possibilidades permitidas pelas disputas de poder e relações de

interdependência intralocal e do local com o centro. Daí uma disputa acirrada para estabelecer e monopolizar conexões externas, mantendo, assim, canais de interlocução e de troca privilegiada. São em sua maioria funcionários públicos vinculados às prefeituras locais (Capão da Canoa, Osório e Maquiné), letrados e na faixa etária dos 50 ou 60 anos. Há também os líderes tradicionais, os mais velhos da comunidade, aqueles que *rolaram* pelo mundo e voltaram para lá.

Decidimos por consenso, e por falta de espaço físico, que seria interessante realizar a reunião à sombra de uma figueira, no campo de futebol. Sentamos todos em círculo com cadeiras de latas fornecidas por uma fábrica de cerveja. Alguns sentaram no chão e outros trouxeram tijolos para com eles organizar bancos. Nós que havíamos chegado de Porto Alegre/RS fomos apresentados como “técnicos e agentes” interessados em pesquisar a “memória” e a “etnia” relacionada à “hereditariedade” e à “linhagem” de acordo com Wilson que fez uma pequena introdução. Novamente se procederam as apresentações, agora para o círculo de pessoas. Algumas pessoas se apresentavam e diziam de onde eram: Lagoa do Ramalhete, Morro Alto, Ribeirão. Mesmo aquelas pessoas que moravam em Capão da Canoa se apresentavam como de Morro Alto. Uma das pessoas presentes, um homem, da faixa dos 50 anos se apresentou e disse que era de Encruzilhada do Sul o que causou risos e o comentário “mas tu já vive há 30 anos aqui, já é daqui”. Pistas sobre como se poderia “pertencer” a Morro Alto eram apresentadas paulatinamente através de comentários esporádicos.

Após as apresentações chegaram Daisy e Miriam Chagas, pesquisadoras da equipe de Morro Alto, juntamente com o procurador da República em um carro oficial da Procuradoria. Chegaram e sentaram-se, todos, junto ao círculo após se apresentaram. Se falou um pouco do trabalho dos antropólogos e dos historiadores,

sobre como seria enfocada a região da comunidade negra de Morro Alto. Acredito que naquele momento não tínhamos idéia de quão poucas pessoas da comunidade enquanto territorialidade geográfica, estavam presentes à reunião.

Em dado momento do início da reunião, Manuel Francisco Antônio contou a história do testamento de Rosa Osório Marques que deixou “sua fazenda” para os “ex-escravos”, os “herdeiros de Rosa”. Esse antigo testamento já havia sido localizado pela comunidade desde a década de 60 quando instruiu uma ação judicial e serviu como prova para garantir a permanência das pessoas descendentes dos ex-escravos daquela região. Manuel explicou que no testamento estava o nome de sua avó, “não sei se é vinte ou é dezoito herdeiro, essa eu não tenho certeza bem”, e entregou uma cópia do testamento retirada do arquivo público de Porto Alegre para que um dos pesquisadores o copiasse.

O “testamento” e os “herdeiros de Rosa” tiveram importância decisiva na construção do significado que a comunidade atribuía a categoria “remanescente de quilombos” e, seguidamente, ao longo de entrevistas encontrávamos pessoas que elaboravam as teses mais pitorescas sobre suas relações familiares sempre buscando uma relação ancestral com os ex-escravos agraciados no testamento cuja lista era pública.

Uma das orientações que partiu da Procuradoria da República na reunião do dia 18/08 se deu no sentido de que a aquisição da propriedade dos remanescentes de quilombos se daria de acordo com o art. 68 do ADCT, seria uma titulação coletiva em nome da associação, mas poderiam ser definidos lotes individuais internos. A comunidade estava preocupada com a indenização daqueles que não eram remanescentes de quilombos, uma questão que estava em efervescência em outros estados do país sendo discutido os dispositivos jurídicos que permitiriam a indenização de pessoas que não

eram quilombolas, mas possuidoras de boa fé das terras identificadas como de quilombos. Em 2001, tanto a comunidade quanto a Procuradoria da República previam a ocorrência de problemas fundiários na região, tendo em vista o grande número de pequenas propriedades que ali vivem.

Outra preocupação externada por parte da Procuradoria da República era com a organização de uma associação. Quanto mais forte fosse a associação mais força ela teria para enfrentar uma situação de judicialização do pleito por reconhecimento, conforme o ponto de vista do procurador da República que esteve presente. Os valores acionados pelo representante da Procuradoria da República estavam permeados de questão jurídicas: impactos e compensações por causa da BR 101; regime de administração das terras da comunidade : coletivo, individual ou combinados; e, a construção de uma associação quilombola forte para enfrentar a querela jurídica. De acordo com Max Weber uma preocupação da ordem da burocracia, mas não infundada como poderemos ver em 2004/2005.

Porém, quem assumiu posição destacada na reunião foi Alceu Rosa da Silveira, franco incentivador da formação de cooperativas habitacionais, vindo de Porto Alegre e que ficou sabendo da reunião “por acidente”. Em sua concepção deveríamos, a equipe técnica, elaborar um “anúncio” noticiando o que estava acontecendo em Morro Alto, para “chamar nossos parentes que não sabem”. Em dado momento, frente ao constrangimento de algumas pessoas mais velhas que viviam na localidade em falar e que pareciam estar apenas começando a entender o significado de tudo aquilo, Alceu assumiu a posição de inquiridor afirmando: “porque eu, a gente olha para estas pessoas mais velhas e a gente vê, que foram as pessoas que contribuíram, que tem que ser provocadas. Quer ver, se não provocar, certamente muitos não vão dizer nada”. Alceu

começou a fazer uma entrevista, no meio da reunião enfatizando questões sobre a filiação das pessoas - “o casal [pais da pessoa] era descendente de africanos, eram negros”, qual o tamanho das terras em que seus avós viviam, “pois naquele tempo tudo era grande”, comentou Alceu.

Um dos agentes do movimento negro tentou focalizar a reunião na questão da duplicação da BR 101. Havia pessoas que estavam participando da reunião por se sentirem impactadas pelas futuras obras de duplicação dessa estrada de rodagem. Poucas ou quase nenhuma das pessoas das comunidades negras da região (que se localizam em Osório, Maquiné e Terra de Areia) foram consultadas ou informadas do tipo de indenização ou compensação que receberiam em decorrência das obras. Sabíamos que, por parte do então DNER – Departamento Nacional de Estradas e Rodagens, o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) sobre as obras da duplicação já havia sido realizado, porém muito pouco sabíamos sobre o que o estudo propunha sobre as políticas mitigatórias de danos. Os antropólogos queriam aproveitar a reunião para saber mais sobre as histórias que as pessoas tinham para contar. E as pessoas foram contando suas histórias para o grande grupo pautando, assim, valores que embasaram o discurso legítimo apresentado ao público.

Dessa reunião tenho registrado o relato de quatro pessoas, três delas falaram ao grande grupo e com uma mantive uma conversa mais reservada. Quero focalizar a atenção na fala das pessoas que falaram ao grupo da reunião pois elas ditaram parâmetros de discurso que encontraram legitimidade na assembléia que ali estava reunida. Manoel Francisco Antônio abriu as falas relatando o caso do testamento, não tenho a gravação completa de sua fala mas a de Manoel da Conceição Silveira, seu vizinho na localidade de Morro Alto que foi o último a falar e que também falou do

documento. O testamento como um valor de transmissão abriu e fechou os relatos da primeira reunião.

A primeira pessoa que falou ao grande grupo foi Maria da Glória, vinda de Capão da Canoa. Chamo atenção, porém, que uma das pessoas já sabia que Maria tinha um “relato” a fazer na reunião, ou seja, ela já havia conversado previamente com alguém e, talvez, tivesse sido trazida para a reunião justamente por causa do “relato”. Ao falar, ela pôs-se em pé e assumiu uma entonação de voz pausada e clara. Demonstrava ter desenvoltura para falar em público. Ela iniciou sua fala chamando atenção para o fato de que sua mãe era do Faxinal do Morro Alto, “nasceu ali” porém “foi criada lá em Conceição do Arroio” e teria um “terrenão da lagoa ao mar”. Desse terreno ela teria ficado sabendo por um parente misterioso cujo nome ela não cita. Sua localização ficava em algum lugar incerto que ia de “Imbé até Arroio do Sal”. Esse terreno eles perderam para uma advogada, “essa senhora que tava arrumando isso para eles, de repente não era mais para eles era para ela mesma”. Assim, perdeu-se a terra do pai de sua mãe.

Por intermédio de seu sogro, que trabalhava para um fazendeiro da região, o marido de Maria ficou sabendo que a volta do Morro Alto era toda deles: “por que é que não pega aquela hectare ali, não pega aquela terra, passando de Morro Alto, aquela volta de Morro Alto prá lá, aquilo tudo lá é de vocês, tudo é de vocês’, ele citou o nome das pessoas, ‘é mas aquela parte lá é minha, eu te dou para ti, tu ficas lá’”. Maria não foi morar ali para não ficar longe de sua mãe e soube que, mais tarde, a terra havia sido vendida para pessoas de Maquiné, com quem a comunidade guarda uma relação de conflito. Maria também sabe que na Prainha, “ali em Maquiné, também há alguma coisa que é da minha mãe, né, mas também a gente parou por aí mesmo, e ficou por isso

mesmo”. Maria da Glória encerra sua fala dizendo que o “movimento” é muito “bonito” e que mesmo que não fosse “válido” para ela, mesmo assim “espera” que todos “possam aproveitar”.

Outra pessoa que falou ao grande grupo foi Francisco, professor da rede pública de ensino, também de Capão da Canoa/RS. Ele iniciou sua história contando que “há quinze anos atrás” ficou sabendo através de um primo, Osvaldo, que a família tinha uma “área de terra” em Santo Antônio da Patrulha a qual teria lhe sido deixada por seu avô. Francisco procurou informações sobre a “área” e descobriu no cartório do registro de imóveis que se tratavam de 35 hectares de propriedade de seu avô que teriam sido tomados por uma determinada pessoa para exploração de pedra grés. Acabou descobrindo que a escritura do terreno estava em posse de um advogado de Santo Antônio da Patrulha que havia passado um tempo, suspenso pela OAB. Esse advogado inclusive “mostrou, mas não nos deixou tocar na escritura, meu avô tem essas terras, passou ao meu pai, deixou na guarda de meu pai quando, antes de falecer, e meu pai passou a mim”.

Por fim, o último a falar, Manoel Francisco retomou a história do testamento de Rosa Osório Marques. Manoel Francisco foi a pessoa que encontrou o testamento no Arquivo Público, primeiro o colocaram para copiar o material porém “eles não quiseram me dar todo o relatório, não quiseram me dar todo o documento”. Após conversar com o funcionário do Arquivo soube que a “parte que vai no cartório” foi alterada pelo Zé Marques: quando o “terreno” foi inventariado ele, Zé Marques, não chamou os ex-escravos para assumir sua parte no testamento de Rosa. Além de não avisar seus ex-escravos de que a terra lhes pertencia, agora por direito de herança, Zé Marques ainda “escondeu” mais uma faixa de terra. E finalizou sua fala explicando:

que “[Zé Marques] deu aquele terreno, o que dava pro nego naquele tempo era aceito, [pois] não sabia nada, não sabia lê”, haveria, contudo uma parte oculta, velada, que caberia aos pesquisadores definir.

Após essa primeira reunião, não foi servido o “café” que se tornou um hábito a partir das reuniões seguintes. Rodrigo, eu e Cíntia Rizzi não havíamos comprado passagem de volta para Porto Alegre pois haviam nos garantido que poderíamos pegar carona na Kombi dos “agentes”. Kátia e Adriana, “agentes”, filhas de Francisco, foram com seus pais para Capão da Canoa deixando vagos apenas dois lugares na Kombi. Retornei para Porto Alegre no carro da Procuradoria da República com Daisy, Miriam, o procurador e um motorista. Como se tornou um hábito, a reunião terminou por volta das 17h. Paramos para lanchar em Osório/RS. Cheguei em minha casa por volta das 21h.

3.4.2 A escolha de um nome para a Associação.

A escolha de um nome para a associação de Morro Alto se deu em 22 de setembro de 2001. Nessa data ocorreu, também, a visita de Diosmar e Ilse, moradores e da diretoria da associação da comunidade de Casca, acompanhados por representantes do Movimento Negro Unificado para um troca de experiências sobre o processo de titulação. Essas pessoas se pronunciaram antes que fosse dada oportunidade as pessoas de Morro Alto para que falassem. Na fala de Diosmar ele frisou a correlação entre ser “dono” e ser “herdeiro”, uma vez que em Casca também houve um legado de terras aos negros por parte de uma proprietária, branca, Maria Quitéria do Nascimento. Para Diosmar, Casca é “terra de escravo” e o testamento vem a comprovar essa condição,

afinal ele é “*um testamento para os escravos*”. (Escravo + Dono < Herdeiro: em Casca as categorias escravo e dono estão englobadas pela de herdeiros.)

Quando a questão passa a ser fazer valer um direito, que já estaria garantido desde a época do testamento, é que as terras de Casca passam a ser “*terras de quilombo*”: “*sabe que a pessoa é fraca, a pessoa é de menos movimento, então eles tão querendo ‘engolir’ as pessoas mais fracas*”. E é para evitar ser “*engolido*” que a comunidade de Casca se une para reivindicar seu reconhecimento como quilombo. Na compreensão de Diosmar as terras, após serem reconhecidas como de quilombos, passam a ser “*respeitadas*” e era isso que a Comunidade de Morro Alto iria passar a receber, respeito, caso suas terras se “*justifiquem*” e sejam de quilombos.

Na seqüência houve a descrição de como se deu a “*trajetória*” de regulamentação da associação de Casca e da importância de que a associação fosse regulamentada para o desenrolar dos trâmites de reconhecimento da própria Fundação Cultural Palmares, por parte de Ubirajara Toledo no Movimento Negro Unificado. Cátia, que se reconhecia como quilombola de Morro Alto e agente do movimento negro, estava conduzindo parte da reunião e propôs que fossem sugeridos nomes para a associação para que fosse organizada uma votação para a escolha, afinal, “*quando a gente tem um filho acho que a primeira coisa que a gente quer é colocar um nome*”. Houve, nesse momento, apenas uma sugestão e ela partiu do presidente interino da associação, Wilson Marques da Rosa.

Wilson não sugeriu dar o nome de Rosa Osório Marques à associação que se estava criando, mas o inverso, dar a associação a Rosa Osório Marques. O nome de Rosa não foi dado a associação, mas Rosa recebeu a própria entidade. Existiria aqui uma troca de dádivas? Acho que sim. O nome da associação deveria ser dado pois foi Rosa a “*pessoa que passou esse testamento*”. Por conta desse “*ato importante*” ele fundamentou

que o nome da associação fosse dado a ela. Manuel Francisco, o Manuel “Chico”, presidente de honra da associação, reforçou esse ponto de vista fundamentando que “*o principal foi ela quem fez, fez a doação*”. Cátia sugeriu que se pensasse melhor e a votação fosse deixada para outro dia. Ilse, secretária da associação, mãe de Cátia, sugeriu a Wilson que esclarecesse “*quem foi essa pessoa*”.

Wilson reforçou a idéia de que Rosa Osório Marques teria feito um testamento, em 1887, para seus “*24 escravos*”. Para ele, o estudo dos “*antropólogos*” iria, justamente, “*delimitar o tamanho*” da “*fazenda*”. Essa “*fazenda*”, de acordo com Wilson, “*é da Cortiça à Casa de Telha, em Sanga Funda*”, no sentido sul-norte, e “*da Barra do João Pedro até pra cima do morro*”, no sentido leste-oeste, perfazendo um total de “*28 [quilômetros] por 12*”. Ele prossegue explicando que Rosa “*não tem filhos*” e, por isso “*passa para seus escravos*”. Tanto Wilson quanto Manoel “Chico” se autoreconhecem como descendentes de ex-escravos, herdeiros de Rosa Osório Marques.

O presidente da associação externou, na época, sua visão bastante política do cenário no qual está se dando a estruturação da associação. Ele afirma que “*todos aqui têm o seu partido*”, lembro que Wilson é filiado ao PDT, “*o partido que vier dar uma mão vai estar com o campo livre*”, porém deveria lembrar que “*todo mundo estará vendo quem ajudar*”, ou seja, um controle social estreito estava sendo feito sob eles. Esse comentário também era endereçado a Ubirajara Toledo e Arnaldo, ambos presentes na reunião e filiados ao PT. Obviamente, Wilson percebia o processo todo como de certa forma vinculado à lógica da política de negociações partidárias. Por outro lado, a representação de um pertencimento legítimo a Morro Alto, além de passar pela descendência em relação aos “*herdeiros de Rosa*”, também estava vinculado ao “*trabalhar com a terra*”, ou seja, um sentimento de pertença que se construía pela via

étnica e de classe. (Escravo < Herdeiro = Dono. Em Morro Alto, a categoria escravo estava englobada pela de herdeiro que representava, para essas pessoas, a idéia de ser dono das terras da comunidade).

Em certos momentos de fala, a categoria “herdeiros” estava sendo operada como uma categoria que afirma uma fronteira interna exclusiva da própria comunidade de Morro Alto. Em Casca, a categoria “herdeiro” era operada como uma categoria exclusiva em relação aqueles que não viviam na comunidade. De certa forma, em Casca, a categoria jurídica de remanescente de quilombo estava sendo acionada para assegurar um direito que já havia se legitimado através do testamento. Falta saber como essa mesma categoria estava sendo acionada em Morro Alto.

3.4.3 Definindo quem pode ser sócio da Associação Rosa Osório Marques.

Essa discussão é fundamental para compreender como os diferentes atores estão colocando em ação paradigmas de interpretação do que vem a ser “remanescente de quilombos”. Apresentar essa discussão é importante, pois ela rompeu com o tom do estatuto de Casca, apresentado como um modelo possível a ser seguido. Nesse estatuto ficou definido que poderão ser associados “*os moradores que tiverem propriedade fundiária em Casca e que também participam da vida coletiva da Comunidade*”. Justamente os dois critérios que sofreram duras críticas em Morro Alto. A questão da propriedade fundiária foi descartada por unanimidade e com pouca discussão por parte da assembléia, pois as pessoas de Morro Alto compreendiam que seu pleito envolvia, justamente, aqueles que não possuíam propriedade.

O artigo 3º do Estatuto da Associação Comunitária Rosa Osório Marques havia sido definido da seguinte maneira em uma reunião de outubro de 2001: “*poderão ser*

associados moradores e co-herdeiros remanescentes de quilombo de Morro Alto e que também participem da vida coletiva da comunidade”. A questão colocada foi de que a redação desse artigo teria sido proposta sem discussão com a assembléia presente na votação do estatuto que simplesmente anuiu calada. A versão de Morro Alto é, visivelmente, uma adaptação da versão de Casca onde foi acrescido que os moradores deveriam ser *“co-herdeiros remanescentes de quilombos de Morro Alto”*. Sob a ótica do presidente da associação, o estatuto de Morro Alto deveria ser aprovado o mais rápido possível já que era *“copiar uma coisa de lá e passar para cá”*. Daisy Barcellos, antropóloga, tentou argumentar explicando que em Casca houve todo um processo de discussão na comunidade para se chegar a versão final do estatuto. O presidente da associação argumentou dizendo que *“a luta era a mesma”, “a luta histórica era a terra”*. Cátia, “agente”, chamou atenção que em outras comunidades levam até uma tarde para se votar um artigo, ao que Wilson respondeu: *“o problema é deles levar onze meses para nascer”*.

A pressa de Wilson também é compreensível pois as obras de duplicação da BR 101 estavam para iniciar a qualquer momento. Sua aflição era constituir uma associação registrada para se impor coletivamente frente ao então DNER e pleitear, além de reconhecimento, políticas compensatórias para a comunidade. Porém, esse cenário político não justificava a pressa com que a discussão sobre certos artigos importantes estava sendo deixada de lado. Outra “agente” chamou atenção para o fato de que naquela reunião de discussão do estatuto havia mais “agentes” do que “moradores”. Daisy sugeriu que se desse mais tempo para a comunidade, ao que Wilson respondeu que era *“essencial aprovar o estatuto”* para tornar *“legal o movimento”*. Como se para que a mobilização que estava acontecendo ali fosse reconhecida pela sociedade houvesse a

necessidade de algum tipo de chancela “legal”, semelhante ao paradigma herdeiro :. remanescente de quilombo.

A primeira discussão sugerida foi quanto à “*participação na vida coletiva*”. Os “agentes” acharam que a expressão explicava muito pouco e os antropólogos a acharam muito “*genérica*”. Para o presidente da associação, para que fosse definido algo “*forte*”, essa expressão deveria ser suprimida e o direito à associação deveria ficar restrito aos “*remanescentes de quilombos*”. Uma agente perguntou “*o que significa ser remanescente? Um descendente de terceira, quinta, quarta ordem?*”. Uma antropóloga respondeu “*quem reivindicar ser*”. Wilson assumiu a palavra e explicou que era “*quem se achasse no direito*”, disse que ele poderia ser associado pois “*ele era*”, agora outros deveriam “*se justificar para nós*” da associação. A secretária da associação, mãe das “agentes” Kátia e Adriana, que coordenavam o processo de votação do estatuto, estabeleceu a correlação entre co-herdeiros e herdeiros: quem é herdeiro é co-herdeiro. Uma antropóloga chamou atenção para o fato que a idéia de remanescentes envolve diretamente aqueles que “*resistiram na terra, que têm vínculo com a terra mesmo que seja através de laço de parentesco ou seja lá como for*”.

Essa colocação, curiosamente, foi interpretada como se a pesquisadora estivesse restringindo o acesso à associação aqueles que viviam na terra e não que guardavam relação com ela, o que englobaria os que vivem em outros municípios mas participam da manutenção do território étnico da localidade. Os agentes entenderam que a colocação era descabida pois “*aqueles que foram expulsos dali*” teriam direito de “*resgatar a terra*” por estar “*resgatando uma parte da história*”, era um “*resgate cultural*”. Além disso, deveria ser valorizada “*a origem de quem é daqui*”. A antropóloga argumentou que a associação não era o equivalente necessário ao conjunto dos demandantes pois tem outras

funções além de pleito territorial. A “agente”, filha de alguém da comunidade que vive em Capão da Canoa, ela mesma vivendo em Porto Alegre, destacou que quando há oportunidade de “*organizar uma comunidade*” e “*estar fazendo uma associação*”, o espírito deveria ser de “*alcançar*” o máximo de pessoas.

As discussões retornaram à questão dos que “participam da vida coletiva” da comunidade. Wilson interpretou que isso acabaria “*fechando aos remanescentes*”. A “agente” releu o artigo do estatuto. Daisy questionou o motivo de colocar a expressão co-herdeiro como definidor de sócio. A “agente” explicou que a palavra co-herdeiro havia sido colocada no texto como conotação de englobar as categorias “*herdeiro direto, herdeiro indireto*”, enquanto a expressão “*participam da vida coletiva*” serviria para facilitar a associação daqueles que não guardassem “*relação consangüínea direta*” com pessoas da comunidade. Não há como negar que um dos valores acionados na construção do significado de ser remanescente de quilombos na comunidade de Morro Alto passava pelo princípio da descendência, traduzida na categoria “herdeiros”.

O problema, para o presidente interino da associação, continuava sendo a “*questão do coletivo*”. Uma pessoa vinculada ao grupo dos agentes sugeriu modificar a expressão para “*aceitos pela comunidade*” e uma antropóloga completou: “*reconhecidos como membros da comunidade*”. Wilson respondeu “*dá na mesma*”. Outra “agente” colocou “*que uma professora que tem uma relação direta com a educação também tem relação com a vida coletiva da comunidade*”. Contra esse argumento se colocou que os enquadrados nessa categoria poderiam simplesmente pleitear um local para viver na comunidade já que fariam parte dela. A antropóloga disse que essa pessoa deveria guardar algum “*vínculo de identidade, de pertencimento*” com a comunidade. Em assembléia, os representantes ali reunidos decidiram retirar a “*questão da vida coletiva*”

do estatuto”, pois já constava a noção de “*co-herdeiro*”. Afinal, na compreensão de todos na comunidade negra de Morro Alto, as pessoas seriam, de alguma forma, todas herdeiros.

3.5 Algumas Considerações Finais.

Não podemos negar que o movimento negro, através de seus projetos políticos ou do universo de sentidos que conferiu a expressão remanescente das comunidades de quilombos, influencia ou tenta influenciar de alguma forma a concepção que as comunidades possuem sobre o assunto. Afinal, “*organizar uma comunidade*” não é pouca coisa, é imaginá-la dentro de um projeto. Não se pode esperar, contudo, que as comunidades aceitem ser imaginadas de forma passiva. Há um claro processo de interdependência: o movimento negro, de forma geral, depende das comunidades para materializar seus projetos imaginados, ao passo que as comunidades dependem do movimento negro para a solução de questões, algumas relacionadas à consciência de seus direitos enquanto minoria nacional. Essa relação de interdependência é frouxa. Como o movimento negro encontra-se fracionado em vários grupos de diferentes concepções e ideologias, as comunidades podem optar, situacionalmente, em se alinhar a esse ou aquele grupo. A assimetria das trocas é ambivalente e se dá em planos: no plano local o movimento negro depende da comunidade para por em prática suas metas; no plano macro – estadual, no caso – a comunidade depende do movimento negro para dar visibilidade a sua existência frente à órgãos de Estado e, muitas vezes, representá-la.

Essa configuração também se dá na relação estabelecida entre comunidade e equipe de pesquisa, com uma diferença: se a comunidade não quiser ou não concordar em aceitar uma equipe de pesquisadores ou determinado pesquisador, não há relatório,

laudo ou qualquer tipo de pesquisa antropológica que possam ser elaborados. Nessa situação, há um fluxo de reciprocidade assimétrica entre pesquisadores e pesquisados, porém o empoderamento da comunidade frente a uma equipe de pesquisa é muito grande e não pode ser subestimado. A relação de interdependência da comunidade com os pesquisadores e vice-versa é estreita e, na balança das relações de poder, ousou afirmar que tendem para o lado da comunidade. As comunidades controlam e filtram, em parte, as informações sobre si mesmas. Afinal se outros podem imaginá-las por que elas não poderiam imaginar a si mesmas?

Trata-se de uma comunidade, remanescente de quilombos, imaginada por alguns e vivida por outros que também buscam ter autonomia para se imaginar. No âmbito das discussões sobre “comunidades imaginadas”, formas modernas de “nacionalismo” foram identificadas como meras repetições de modelos importados da Europa durante o período do colonialismo. O Estado-Nação era visto como a única roupagem através da qual a comunidade imaginada poderia administrar recursos que permitiam a construção de uma consciência nacional, um dever com a pátria. Pessoas que viviam na Ásia, África e na América do Sul eram vistas “como meras consumidoras de modernidade” (Chaterjee 2000: 229). Nessa “comunidade imaginada” (Anderson) havia espaços para identificação de modelos, mas não para a expressão de diferenças. Chaterjee identifica dois movimentos na instituição de um Estado nacional, na Índia: primeiro, um movimento de construção do Estado nacional como uma forma de oposição ao colonialismo; segundo, o movimento de resistência contra a intervenção estatal naquilo que o autor chama “cultura nacional”. Trata-se da “resistência” contra a “normalização” cultural que criava, dentro da “comunidade imaginada” de Anderson, locais de subordinação das diferenças.

A releitura da teoria de Anderson sobre “as comunidades imaginadas” amplia a questão e reelabora parâmetros de discussão. Ao invés de manter sua análise atrelada a dicotomia de campos políticos “da elite” e dos “subalternos”, Chaterjee assinala que ambos os campos acabam por “moldar a forma emergente” do outro. Reconhecer a legitimidade de questões da política “subalterna” seria “um reconhecimento, no campo da elite, de uma presença muito real de uma arena de política subalterna sobre a qual ela deveria exercer seu domínio, mas que também tinha que ser negociada em seus próprios termos para fins de produção do consentimento” (Chaterjee 2000: 237). Acredito que isso tenha ficado claro ao longo da análise que escrevi no capítulo 3. A política nacional sobre a questão quilombola ao mesmo tempo em que impõe um controle rígido sobre a forma de construção da identidade coletiva do grupo, dá sinais de que essa é uma área onde a negociação depende da manifestação das comunidades na construção de suas demandas. As formas políticas tidas como subalternas não apenas se familiarizaram com as instituições de “elite” como adaptaram sua forma de agir a elas. As reuniões de Morro Alto são um exemplo disso, um local estruturado de acordo com reuniões que poderiam ocorrer no Ministério Público Federal em Porto Alegre.

Nem toda a “comunidade imaginada” caminha no sentido da construção de um Estado nacional, isso seria se adequar a um modelo hegemônico imposto pela civilização ocidental. No Brasil, no caso das Comunidade Remanescentes de Quilombos, acredito que as mesmas querem ver sua “nacionalidade” reconhecida como um modelo legítimo e respeitada como uma diferença que co-existe com outras, mais ou menos legítimas, dentro do Estado-Nação brasileiro. O termo “nationness” foi utilizado pela primeira vez por John Boreman que o cunhou por comparação com o nacionalismo. O nacionalismo é uma gama de “sentimentos conscientes que tomam a nação como um objeto de devoção

ativa”, enquanto a “nacionalidade” está mais ligada “às intenções e práticas cotidianas que produzem um sentimento intrínseco e freqüentemente não articulado de pertencer, de estar em casa” (Verdery 2000).

No caso específico de Morro Alto, a expressão da “nationness” está sendo construída sobre alguns valores: descendência e relação com a terra são dois deles. Ambos servem de mote de expressão dessa “nacionalidade” cuja importância é realçada em um campo de interações intersocietário e que acabou por viabilizar a permanência das pessoas no território de Morro Alto. Como se expressa essa “nationness” e como ela serviu de base para o processo de territorialização pelo qual passou a comunidade será analisado no próximo capítulo.

4. As relações de parentesco em diálogo com a construção do sujeito de direitos.

4.1 Descender dos herdeiros de Rosa : segurança em ter uma residência : a) Rosa Osório Marques : aquela que doou terras para seus “escravos, digo, ex-escravos e ex-escravas”; b) Ser herdeiro do testamento de Rosa : vitória no judiciário nas décadas de 60 e 70;

4.2 Descendência : composições no jogo de alianças, a) “Namoro”, “casamento” e “filhos”: a história de duas mulheres negras da comunidade de Morro Alto; b) Maria Laurinda da Silva : um “casamento” entre as décadas de 20 e 30, c) Lídia Laurinda da Silva : “namoro” e “casamento” durante as décadas de 40 e 50;

4.3 Situacionalidade e poderes a partir da estória dos casamentos de oito mulheres da comunidade negra de Morro Alto; a) Clarinda e Cândida : o casamento como “destino”; b) Mulheres que vem “de fora”; c) Carmem : “aí, eu seu que não, não tinha perigo, era um homem muito caprichoso, muito trabalhador...”; d) Raimunda : o início da construção da personagem “Rainha Jinga”; e) Beatriz e Marinete : casamentos modernos ou nem tanto?;

4.4 Parentesco para além do sangue; a) Coberta d’Alma : um ritual da morte como constituinte do parentesco, b) Interpretações sobre a Coberta d’Alma; 4.5 O jurídico e o sangue; 4.6 Algumas considerações finais.

Sistematicamente a análise do idioma do parentesco é uma das peças-chave para a compreensão do conjunto de valores morais que funciona nas mais diversas comunidades étnicas e modernas (Fox 1986:15). O parentesco é fator de coesão social, é através dele que as pessoas se protegem do anonimato, encontram um lugar no mundo e afirmam vínculos e obrigações de reciprocidade. Sangue é um dos operadores do parentesco : em muitas comunidades, “aqueles que partilham nosso sangue partilham de uma parte de nós próprios e são, por definição os que nos são mais familiares entre todos” (Fox 1986:16). Mas os casamentos geram alianças, trazendo novos parceiros para o mundo de “parentes”. Compartilhar de vínculos de parentesco reforça a obrigação de ajuda mútua e

os laços de reciprocidade entre grupos familiares, sejam eles compromissos advindos por aliança ou por relação de filiação, enfim situa o indivíduo em uma “teia” de relações.

Como quis demonstrar no capítulo anterior, um dos focos de discussão sobre a definição de quem poderia fazer parte da associação dos quilombolas de Morro Alto girou exatamente em torno do conteúdo da categoria co-herdeiro. Essa categoria, mais do que englobar apenas as relações de descendência também foi pensada como forma de englobar as alianças. Por isso, nesse capítulo quero analisar as estratégias e valores utilizados no recrutamento de parceiros para a efetivação de alianças matrimoniais sem descuidar de que existe uma dimensão política de recrutamento e outra mais íntima, de afinidade, baseada nas relações que aproximam os indivíduos uns dos outros.

O sistema de parentesco encontrado em Morro Alto (Barcellos 2004) é cognático (Fox 1986:176) no sentido de que a descendência é invocada situacionalmente, tanto pelo lado dos filhos quanto das filhas, todos os descendentes de um determinado antepassado são incluídos nos grupo. Esse grupo de filiação cognático adquire contornos não restritivos, ou seja, o parentesco é acionado perante todos aqueles que descendem de um antepassado comum em situações que demandem a ação de redes de solidariedade, como no caso da obrigação de prestar alimentos. No caso do acesso à terra, o grupo opera como pragmaticamente restritivo: os descendentes não se assumem enquanto membro de todos os grupos com os quais guardam alguma relação de parentesco e se encontram vinculados a uma base territorial, mas situacionalmente oscilam entre uma linha de descendência e outra dependendo daquela que, na ocasião, seja capaz de lhe proporcionar maior segurança na posse de um local de residência.

“O grupo de filiação não restritivo opera suas reivindicações sobre os domínios de seu fundador, enquanto que os grupos de filiação restritiva

operam em relação à posse efetiva de frações desses domínios ou à residência efetiva nos mesmos” (Fox 1986:195).

Operar um idioma de parentesco fundamentado no princípio cognático pragmáticamente restritivo é estratégico em Morro Alto: no caso de um grupo tornar-se demasiadamente extenso para o tamanho da área que ocupa dentro da comunidade está garantida a possibilidade de uma redistribuição de pessoas entre outros grupos de parentes que poderão evocar seu direito de acesso à terra. Existe, uma ideologia que permeia o sistema de parentesco ditando os valores que determinam a situacionalidade das alianças, dos recrutamentos e das exclusões. No caso dos casamentos, podemos afirmar que aqueles que firmaram alianças com pessoas de fora da comunidade são os primeiros a sair da terra do grupo familiar em caso de conflito tendo que utilizar outras estratégias para permanecer na comunidade como a compra de terras.

4.1 Descender dos herdeiros de Rosa: segurança em ter uma residência.

Como as falas colocaram em evidência no capítulo anterior, ser “herdeiro” é uma situação valorizada em Morro Alto, é uma garantia jurídica em deter uma residência. Analiso como foi o processo de empoderamento dessa parcela dos moradores da comunidade para situar o leitor no campo de discussões sobre as “teias” de relações de parentesco que trago a seguir.

a) Rosa Osório Marques: aquela que doou terras para seus “escravos, digo, ex-escravos e ex-escravas”.

Rosa Osório Marques descendia da duas importantes famílias da região do litoral norte do RS, com terras em Morro Alto, 5º. distrito de Osório: os Marques e os Osório.

Filha de José Marques da Rosa e de Isabel Maria Osório, Rosa nasceu em 1827 e veio a falecer em 1887 sem deixar filhos. Ela casou com Ponciano Nunes da Silveira, que faleceu em 1867 e, antes de casar com Rosa, havia casado com sua irmã Ana Osório Marques. Um dos irmãos de Rosa e Ana, Pascoal, casou com a sobrinha de Ponciano, Ana Osório Nunes que faleceu, também sem filhos, em 1859, enquanto o irmão de Ponciano, José Nunes da Silveira, casou-se com a prima de Rosa, Maria Bernarda Marques. O adensamento dessa rede de parentesco era estratégico no sentido de manter as terras familiares sob o domínio de um mesmo a família, controlar o fluxo de prestígio político local e evitar que fossem definidos os limites claros entre as propriedades que, embora legalmente registradas, possuíam fronteiras imprecisas (Barcellos, 2004). (Veja Anexo 1).

As famílias Marques da Rosa e Nunes da Silveira chegaram ao Rio Grande do Sul, oriundos de Santa Catarina, em Conceição do Arroio (atual município de Osório), comprando terras no distrito de Morro Alto no ano de 1806. Os irmãos Bernardo Marques da Rosa e José Marques da Rosa juntamente com o sócio Manuel Nunes da Silveira compraram as datas concedidas em 1796 a Marcelino Paim de Andrade, Simão Paim de Andrade, Antônio Paim de Andrade e João de Andrade. Os irmãos Marques da Rosa eram filhos de um imigrante açoriano vindo da ilha do Arraial e de uma mulher natural de Conceição da Lagoa, atual Laguna/SC. Bernardo e José trouxeram consigo ao Rio Grande do Sul alguns escravos que já lhes pertenciam em Santa Catarina. A manutenção do plantel escravos, iniciado pela família, potencializou a acumulação de propriedades, por parte dos Marques da Rosa e dos Nunes da Silveira, na região onde hoje se encontra a comunidade de Morro Alto (Barcellos et al. 2004:39-40).

A concessão de terras adquirida pelos sócios vindos de Santa Catarina foi originariamente requisitada pelos Paim e Andrade e por Andrade no ano de 1804. Essa requisição dizia respeito às terras nos Faxinais do Morro Alto e se fundamentava no fato de que todos eram pessoas “extremamente pobres”, que viviam de criar reses em terras arrendadas e, no caso de Simão, regularizar uma posse que já existia. A expedição da concessão baseou-se no fato de que os campos foram considerados devolutos. Os limites das datas concedidas eram: ao norte a Lagoa da Casa de Telhas (atual Lagoa dos Quadros), a Lagoa do Ramalhete e outra lagoa já extinta que as teria ligado além da própria divisa do ranchos dos suplicantes que ali viviam; ao leste, o sangradouro que estabelece a ligação entre a Lagoa das Malvas e a Lagoa da Casa de Telhas; ao sul a Lagoa do Morro Alto; e, a oeste, o arroio da Eguada. No momento de vender a concessão aos Marques da Rosa e aos Nunes da Silveira, a divisa da fronteira norte, que se fundamentava no limite dos ranchos dos primeiros adquirentes da concessão, foi formalizada a partir do seguinte critério: “uma palmeira que está no Espigão do Morro Alto” (Barcellos et al, 2004:35-36).

Utilizando-se da imprecisão dos documentos e do vácuo jurídico que regulava a aquisição da propriedade no Brasil entre os anos de 1822, data do fim do regime das sesmarias, até 1850, data da Lei de Terras, o limite norte das terras compradas pelos Marques da Rosa e pelos Nunes da Silveira se expandiu. Nesse período as terras dos sócios passaram a englobar ao norte, terrenos situados no Ribeirão, Borba, Espreado e na Cangalha/Pedras Brancas (Barcellos et al. 2004:41). Os Nunes da Silveira, os Marques e os Marques da Rosa concentravam-se em locais específicos na área administrativa do distrito de Morro Alto, então vinculado ao município de Osório, onde mantinham senzalas e infra-estrutura de produção como atafonas e fornos para a

produção de açúcar: os Osório na localidade de Morro Alto; os Nunes da Silveira na Prainha; os Marques da Rosa na Barranceira; e, os Marques em Aguapés e no Ribeirão. Rosa era filha de um Marques da Rosa e de uma mulher da família Osório tendo sido herdeira de parte dos bens de seu marido um Nunes da Silveira. Em 1887, ela dividia suas heranças com uma profusão de herdeiros, primos (as), irmãos (as), tios (as) que praticamente tornava impossível definir o que realmente era o “quinhão hereditário” de cada pessoa (Barcellos, 2004).

O inventário de Rosa Osório Marques contemplou 24 escravos, 11 dos quais ainda se encontravam vinculados a ela e, indiretamente, a sua família através de contratos de prestação de serviços. Eram eles: Merêncio, Felício, Ambrósio, Romeu, Sebastião, Eufrásia, Esperança, Laura, Idalina, Maria e Carlota (Barcellos et al 2004: 91). Outros 13 ex-escravos ocupavam, muito provavelmente, a posição de libertos na época do testamento: Theodoro; Nazário; Manuel; Polucena; Jacintha; Henriqueta; Fortunato; Antônio; Isidoro; João; Theresa; Felisberta e Maria Polucena (Barcellos et al 2004:95). O texto do testamento de Rosa Osório Marques, datado de 1887 e que consta em seu inventário aberto em 1888, afirma: “deixo para todos os meus escravos, digo, ex-escravos e ex-escravas cento e oitenta braças de terras de matos que possuo na fazenda do ‘Morro Alto’, separadamente entre eles para darem uso e fruto passando o destes a seus filhos e daqueles pela mesma forma sem que possam vender ou permutar”, (Barcellos et al. 2004:95). A ex-escrava Idalina foi contemplada, ainda, com “cinquenta reses de criar” (Cópia do Testamento, autos do Processo 175/66/).

Possivelmente, alguns dos herdeiros de Rosa jamais souberam que foram contemplados com terras por sua ex-senhora. Muitos descendentes desses negros herdeiros permanecem no território da comunidade negra de Morro Alto, juntamente com

outros descendentes de negros que ali viviam antes e depois da abolição. Ao longo do livro de Barcellos (2004), ficam claras as filiações e descendências de Eufrásia, Jacintha, Merêncio, cujos descendentes se concentram na localidade de Morro Alto; Theresa, cujos descendentes se fixaram nas localidades de Morro Alto e Ribeirão; Felisberta, que veio a se fixar no Espriado; e Idalina e Polucena que se fixaram no Faxinal do Morro Alto. Praticamente todos os “herdeiros dos ex-escravos de Rosa” participaram das reuniões com exceção daqueles que constituíam a linhagem de Idalina pois vivem em uma parte do território étnico de Morro Alto onde a dependência cotidiana quanto às relações de trabalho com brancos é diária.

b) Ser herdeiro do testamento de Rosa: vitória no judiciário nas décadas de 60 e 70.

Em 25 de agosto de 1966, a empresa privada do município de Osório/RS especializada em comércio, agricultura e pecuária, denominada José Agostinelli S. A. (JASA) moveu uma ação de usucapião tendo como alvo a regularização de uma “gleba de terras” localizada no “lugar” chamado Morro Alto que ainda se localizava no município de Osório/RS. A empresa entendia ter esse direito por ter adquirido de Olina Gonçalves da Silva “a posse e os direitos e ações que a mesma detinha sobre uma área de terras, formada por campos de cultura e pedreiras”. Essa negociação entre a empresa e Olina foi registrada através de uma “escritura pública de cessão de direitos”, datada de 04 de dezembro de 1964, em Capão da Canoa/RS, município vizinho a Osório/RS.

A “gleba” adquirida foi assim descrita na petição inicial do processo:

“UMA ÁREA DE TERRAS DE CULTURA E PEDREIRAS, situada no lugar denominado Morro Alto, distrito de Maquiné, Município de Osório, com a superfície de duzentos e vinte e três mil trezentos e

noventa e nove metros quadrados e oitenta centímetros também quadrados (223,339,80 m²), com o seguinte perímetro e característicos: partindo do marco zero, com o azimuth magnético de 95 ° 30', no extremo sul da propriedade e na divisa desta com terras ocupadas por João Fame, segue o caminho rumo Norte, no alinhamento da Estrada Federal, com um percurso de duzentos e oitenta e um metros e oitenta e cinco centímetros (281m85), até encontrar a estação n ° 1, na extrema sul da propriedade de Ignácio Ramão da Silva; desse ponto, com o azimuth magnético de 83 °33', segue o perímetro rumo a Oeste, com um percurso de quatrocentos e trinta metros e quarenta centímetros (430m40), até encontrar a estação n ° 2; desse local, com o azimuth magnético de 270 °00', segue o caminhamento rumo ao norte, com uma extensão de trinta e quatro metros (34m00), até encontrar a estação n ° 3; desse local, fletindo rumo a Oeste, o azimuth magnético de 78 ° 28'30", segue o caminhamento numa extensão de quarenta e três metros e setenta centímetros (43m 70), até encontrar a estação n ° 4; desse ponto, com ângulo magnético de 185 ° 53', segue o perímetro, sempre rumo a Oeste, com um percurso de duzentos e oitenta e quatro metros e quarenta centímetros (284m40), até encontrar a estação n ° 5, desse local, com ângulo magnético de 128°35'30", na divisa de terras de Francisco Manoel Antônio, também conhecido com Manoel Theresa, segue o perímetro rumo sudoeste, com percurso de cento e cinquenta e um metros e setenta e cinco centímetros (151m75), até encontrar o marco n ° 6; desse local, como ângulo magnético de 102° 35', segue o perímetro rumo a Sudeste, numa distância de cento e sessenta e oito metros (168m00), até encontrar o marco n° 7; desse ponto, com azimuth magnético de 90°, segue o caminhamento um percurso de trinta e quatro metros (34m00), até encontrar a estação n ° 8; desse ponto, com o ântulo de 228° 22', segue o perímetro, em linha reta, na divisa de terras ocupadas por Alípio Cândido da Silveira e João Famel, com um percurso de seiscentos e cinquenta e oito metros (658m00), até encontrar o marco zero, que foi o ponto de partida" (Cópia da Petição Inicia, proc. 175/66 comarca de Osório).

Se o leitor achou a linguagem que descreve a gleba quase ininteligível ainda chamo atenção para o fato de que a mesma consta na “pública escritura de cessão de direitos” que Olina e João Júlio, seu genro, vieram estabelecer com a empresa José Agostinelli S. A., assinada a rogo por Bruno Alberto Endress e por testemunhas, já que nem Olina, nem João Júlio sabiam ler. No mesmo documento de “cessão de direitos”, o escrivão distrital de Capão da Canoa/RS chama atenção para o fato de que a escritura foi lavrada na presença do “doutor José Agostinelli, brasileiro, casado, advogado,

domiciliado e residente na cidade de Pôrto Alegre, *ora aqui de passagem*” (grifo meu, cópia da escritura de “Cessão de Direitos” lavrada no livro de Contratos do cartório). Como se José Agostinelli simplesmente estivesse passando por Capão da Canoa/RS para registrar suas transações em azimuths, ângulos e graus...

A legitimidade de Olina para celebrar esse tipo de transação, sob o ponto de vista da JASA, estava no fato de que seus pais, Eufrázia Gonçalves da Silva e Roque Gonçalves, viviam na “gleba” requisitada por mais de 40 anos de forma “mansa, pacífica e pública”. Além disso, a petição que deu início ao processo destaca que Olina e sua família mantiveram naquela área “culturas diversas, da mesma forma como exploraram, direta ou indiretamente, a pedreira ali existente”, tendo construído uma “pequena casa de moradia” e colocado um cerca “na face que dá frente para a estrada, e perfeitamente demarcada no restante”. A cerca, evidentemente, fora colocada na fronteira onde o risco de expropriação era maior, no lado do terreno que fazia divisa com a estrada que foi construída na época da construção do atual traçado da BR 101. As demais divisas eram apenas “demarcadas”, pois a possibilidade de compartilhar as mesmas com os vizinhos era mais viável.

Assim, sobre os direitos de propriedade conquistados por Olina por anos de posse do terreno, por ela e sua família, é que Agostinelli requereu o usucapião para conquistar e registrar o título de domínio da área que não se encontrava, segundo ele, inscrita no Registro de Imóveis. Para fazer prova de suas alegações indicava as seguintes testemunhas: Plínio Fernandes; Guilherme Francisco Antunes e Adão Caetano dos Santos que compareceriam acompanhando o advogado da empresa. Pedia, também, o comparecimento de João Fame, Alípio Cândido da Silveira, Francisco Tereza, Marino

Albino, Ramão Inácio da Silveira e Olina, Iraci e seu marido João Júlio que permaneciam vivendo em uma parte do terreno.

Surpreende que as pessoas que teriam “vendido” seus direitos para José Agostinelli não tivessem o mesmo grau de confiança que outras testemunhas precisando da mediação do Estado para que as obrigasse a comparecer ao tribunal. Da mesma forma, é curioso que o advogado solicitasse a intimação de “Francisco Tereza”, nome informal de Manoel Francisco Antônio, através do qual ele era conhecido na comunidade de Morro Alto da forma tradicional e simplesmente informasse o comparecimento de Guilherme Francisco Antunes, irmão de Francisco Antônio. Fica evidente que a empresa de José Agostinelli, embora com sede no município de Osório/RS mantinha relações com pessoas que viviam na localidade de Morro Alto embora não as mantivesse mais com Olina e seu marido que teriam vendido as terras.

A ação da empresa José Agostinelli – JASA, é contestada em 23 de novembro de 1966 por Maria Thereza Joaquina e por Alípio Cândido da Silveira e sua esposa Aurora da Conceição Silveira. De acordo com o advogado que assina a contestação essas pessoas vêm aos autos “por si e pelos demais condôminos, todos herdeiros e sucessores de ex-escravos” que permaneceram vivendo na área que lhes foi legada a qual jamais foi dividida tendo permanecido área comum aos sucessores, “sem que houvesse fixação de posse determinada de uns e outros”. Na interpretação do advogado que defendia os descendentes dos ex-escravos:

“(…)

“4) o testamento instuiu, digo, instituiu a inalienabilidade até o terceiro grau. Essa inalienabilidade tem fácil compreensão quando se busca a intenção da testadora. A testadora tinha em mente, pois tudo leva a essa interpretação, instituir um patrimônio para seus escravos (pois naquela época ainda existia a escravatura), onde os mesmos pudessem trabalhar, ganhar seu sustento e, aqui está a intenção primordial e fundamental da

testadora, fixar-se à terra, afim de adquirir um hábito fixação a um patrimônio, o que jamais tiveram, quer por seus antepassados em seu país nativo (África), quer ao tempo em que eram escravos. Com esta inalienabilidade eles forçosamente teriam que fixar-se e através do tempo se habituariam a tal fixação. Foi, pois, o motivo moral (livra-los da escravatura) e civilizador a intenção primordial da instituição do legado. Oxalá, tivéssemos tido mais pessoas esclarecidas como a testadora e teríamos menos miséria entre os descendentes de escravos. Deve-se, pois, neste legado, olhar mais para o motivo moralizador e civilizador da testadora do que propriamente o legado material. “(...)”, (Petição de Contestação, adv. Sebald Wagner).

O advogado aderiu a uma explicação civilizatória para defender seus clientes. O que melhor poderia explicar a atitude de uma ex-senhora de escravos do que auxiliar seus “escravos” a constituir um patrimônio, a ter o hábito de fixar-se, ter e permanecer em um lugar para si, dentro da lógica patrimonialista do direito? Maria Thereza Joaquina, que contesta a ação, é tia de Manoel Francisco Antônio e de Guilherme Francisco Antônio. Trata-se da Rainha Jinga Maria Thereza, filha de Teresa Sibirina da Conceição, uma das legatárias de Rosa, e de Manuel Antônio Joaquim. Com certeza o membro da parentela que por sua ancianidade e prestígio social seria a pessoa capaz de unificar a parentela em torno da questão da manutenção das terras comuns da comunidade, afinal Guilherme era testemunha da JASA. Alípio Cândido da Silveira e Aurora da Conceição Silveira são casados e ela é filha de Merêncio Marques, outro ex-escravo cujo nome estava no testamento de Rosa.

A primeira contestação não nega o direito que Olina tinha em permanecer no local apenas discorda da possibilidade de que ela viesse a ceder direitos sobre uma área maior do que aquela que dispunha por direito sucessório. O advogado destaca que Olina não poderia vender algo que não era seu na totalidade e chama de “maliciosa” a certidão de cessão de direitos lavrada por José Agostinelli. No dia 28 de novembro, os

contestantes voltam ao processo para argumentar que a empresa não pode usucapir área sobre a qual não consolidou posse pacífica e mansa, área que sequer possui, onde viviam outras pessoas além de Olina. As testemunhas da contestação são: José Alves, Guilherme Francisco Antônio, Antônio Francisco, Sebastião Francisco Antônio e Adão Francisco Antônio. Todos, menos José Alves, sobrinhos de Maria Theresa Joaquina, não por acaso todos envolvidos na composição do grupo de Maçambiques.

Em 28 de julho 1968, Sebald Wagner passou o processo para outros advogados, Gilberto Alexandre e Massi Bassani que, em 03 de julho de 1968, repassaram o caso para Enio Castro da Paz. Sebald, pela localidade na qual assina seu subestabelecimento estava vivendo em Gravataí. Gilberto e Massi eram advogados de Osório e transferiram o caso a outro advogado da mesma comarca. Nomeado um perito, o engenheiro agrônomo Wilson Castro, ele define que a área que caberia a Olina corresponde a 1/342 do total da área definida no legado de Rosa, ou seja, “considerando que os legatários tivessem recebido os 404,80 metros de frente, caberia à D. Olina na mesma fração ideal, uma frente correspondente a 0,937m”. (fl. 3 Laudo de Perícia; Processo 175/66). Além disso, deixa claro que com os dados fornecidos pelo autor da ação é impossível determinar a exata localização do terreno a ser usucapido: não há precisão nas demarcações, divisórias nem no que diz respeito a determinação dos confrontantes. Os marcos referidos na definição da área são os marcos do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem que havia desapropriado ali uma pedreira.

Em 28 de dezembro de 1970, o juiz profere a primeira sentença no processo. Nesse instrumento, com base nos documentos juntados aos autos, o juiz reconhece que Olina compartia sua posse, ou seja, vivia em condomínio e que acabou cedendo mais do que realmente possuía. Além disso, o artifício da indefinição das fronteiras das

propriedades cedidas e compradas que poderia reverter na demarcação de mais terras do que o negociado reverteu contra José Agostinelli. Justamente por possuir limites imprecisos, baseados em pontos infundados, foi impossível especificar qual o terreno ele estava usucapindo. Nos autos do recurso interposto pela empresa, o promotor público Sérgio da Costa Franco ao oferecer seu parecer destacou que Olina era uma compossuidora e que “não seria lícito usucapir em prejuízo de seus comparte herdeiros, todos, escravos beneficiados por um legado testamentário de 1886” (Parecer do Ministério Público Apelação Civil, nº 1319/71). O artifício dos limites voláteis, empregados no século XVIII e XIX nas escrituras de apropriação originária das terras e que muitas vezes contribuiu para regularizar a expansão das propriedade, reverteu contra a JASA no julgamento de primeira instância do processo de 1966.

A partir desse processo de 1966, o testamento enquanto um documento se tornou conhecido pela comunidade. Ser um herdeiro de Rosa assumiu proporções capazes de assegurar a permanência de seus descendentes na localidade. Por isso, em 2002 ser um “remanescente de quilombos” que lutava pela terra muitas vezes guardava correlação com a luta de algumas pessoas da comunidade contra a JASA da década de 60. Ser um “herdeiro”, um descendente consangüíneo dos ex-escravos de Rosa, torna-se algo fundamental na estrutura interna do prestígio político da comunidade de Morro Alto, justamente porque também encontra respaldo na lógica de sucessão jurídica.

É importante destacar que até os anos 60 a comunidade permaneceu na localidade de Morro Alto mantendo sua organização social sem ter notícias da materialidade do testamento o que não afetou a implementação e manutenção de seus campos de uso comum. Aliás, reivindicar a validade do testamento de Rosa Osório Marques, no âmbito do judiciário, apenas fez sentido porque os descendentes de ex-escravos que viviam na

região mantinham uma forma peculiar de apropriação do território negro de Morro Alto, com áreas de apropriação particulares, próprias aos grupos familiares, e campos de usufruto comum (Almeida 1987/1988; Gusmão 1991). O documento “testamento” veio a criar um canal de interlocução externa para a comunidade legitimado pelo campo jurídico, mas cuja existência não afetou a forma de uso comum do território que a comunidade já possuía, servindo para valorizar ainda mais as relações consangüíneas.

4.2. Descendência: composições no jogo de alianças.

Nem todas as pessoas que vivem em Morro Alto são “herdeiras de Rosa”, porém a consangüinidade surgiu ao longo da pesquisa de campo para a escrita do relatório como um valor importante nas reuniões. A falas transversas, trechos das entrevistas, são pontuadas por explicações que fornecem pistas que contextualizam o jogo de forças acionadas no momento em que essas mulheres encontraram seus parceiros. Trata-se de um exercício de construção da compreensão de como, ao longo de quatro décadas, a coerção social pautada pelos valores do grupo, travestida de fatalidade, pontuou o sistema de “escolha” dos parceiros. Assim, ao longo desse momento da tese quero analisar que valores estão pautando a escolha de parceiros, alianças que serão importantes na construção social da família e da consangüinidade. Primeiro, porém, quero trazer a história de D. Lídia para analisar um pouco mais o significado de “namorar” e “casar” na Comunidade de Morro Alto.

a) “Namoro”, “casamento” e “filhos”: a história de duas mulheres negras da Comunidade de Morro Alto.

D. Lídia ao me contar sua história prioriza sua relação de parentesco matrilinear, concebendo um modelo próximo do genealógico. Concordo aqui com Barcellos (1996): a história familiar e a recomposição da memória é apresentada como uma sucessão de famílias extensas que desemboca no seu próprio grupo e preenche vazios, como a falta de um pai (1996:131). Assim, a leitura das falas de Dona Lídia não se fez ingenuamente sem compreender sua prioridade em falar das mulheres de sua família em detrimento dos homens, de um tio, p. ex., que “some”. É a “seletividade” da memória familiar (Barcellos 1996:134) que está sendo acionada. Os homens têm maior mobilidade social no sentido de sair de Morro Alto e permanecer fora por um longo espaço de tempo, em destinos que até hoje são ignorados, ao passo que as ausências femininas, quando ocorrem, são muito bem justificadas. Além disso, tal qual apontado por Barcellos (1996:146-147), tanto em famílias urbanas quanto rurais, no processo de construção da família negra, as mulheres acabam sendo as mediadoras e depositárias da memória. Acredito que Dona Lídia é uma dessas mulheres.

b) Maria Laurinda da Silva: um “casamento” entre as décadas de 20 e 30.

Maria Laurinda da Silva vivia nas proximidades da Lagoa dos Touros, uma espécie de pequena enseada originária de uma lagoa maior a Lagoa das Malva, cujo nome antigo é Lagoa da Prensa, no Faxinal do Morro Alto. Apenas algumas pessoas da faixa etária dos 70, 80 anos recordam destes nomes e de sua localização no tempo e no espaço. Nesta proximidade da água doce e dos matos ela residia com sua mãe, Laurinda Marcíria da Silva, e seus irmãos, Almerinda Laurinda da Silva e Lídio. Próximo deste

mesmo grupo, residia o grupo familiar de Silvana com a qual formavam um pequeno aglomerado de casas. Essas pessoas tinham em comum, além da pobreza de sua condição camponesa, o fato de serem descendentes de antigos escravos deixados à própria sorte por seus ex-senhores após a abolição da escravidão, ou antes quando o custo da manutenção da escravaria tornou-se tão alto que o abandono gradual destes foi mais tentador e interessante. Assim, como Silvana foi uma escrava, Marcíria, mãe de Laurinda Marcíria, também o fora.

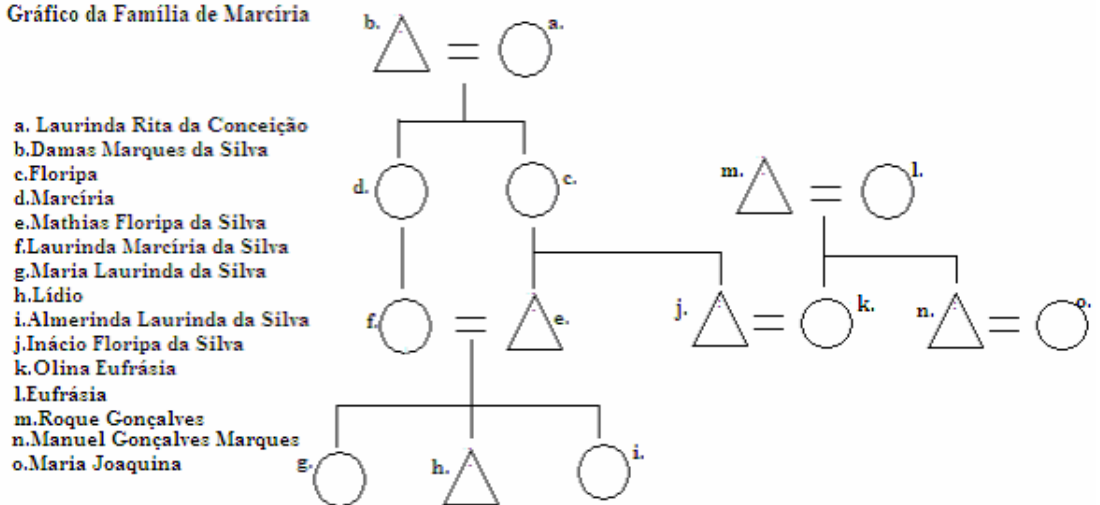
Os ranchos em que moravam tinham casas, tramadas, a partir das folhas do butiá que existia em abundância na região, ao contrário do que se dá atualmente. Desta mesma planta, o butiazeiro, eram confeccionadas as cestas e esteiras que, depois de trançadas, eram colocadas nas paredes para evitar a entrada do vento. Essa casa fiada em palha de butiá tinha a estrutura sustentada por pedaços de madeira retirados do mato. Esteiras cobriam e serviam de cama aos seus habitantes. Gamelas eram confeccionadas da madeira nativa e nelas, eventualmente, as crianças comiam em conjunto. O mesmo mato que hoje já não existe mais, foi-se junto com o butiazeiro. Esses ranchos tinham seus chãos de terra socada. Dentro da casa o que existia era o fogo, sobre ele o gancho no qual as mulheres colocavam panelas para preparar a comida do dia-a-dia. Aproveitavam também as brasas para assar o “pão de borralho”, uma mistura de farinha de milho, ovo e água envolta em uma folha de bananeira verde, enterrada nas brasas que restavam do preparo das refeições, consumidas pela família no retorno do serviço da roça. Em torno desse fogo, se reunia a família extensa.

Comia-se muito pouco pão. O trigo era algo reservado apenas para ocasiões especiais, ao contrário do milho e da mandioca constantemente presentes nas refeições. Vegetais como o almeirão e a serralha eram conseguidos no gramado, não eram feitas

pequenas hortas para plantá-los, como ainda hoje ocorre. A carne de caça como a paca, uma espécie de porco do mato, era considerada comida dos antigos, consumida desde a senzala. O cuscuz era, como ainda é, um prato largamente consumido pela comunidade negra de Morro Alto. Feito a partir da mistura de farinha de mandioca e de, milho deve ser “*temperado*” tanto com o açúcar quanto com o sal. A mistura não aceitava ser cozida diretamente na panela, mas ao vapor. Ao contrário da polenta na qual se mistura a água, o cuscuz é um preparo esfarelado. Os antigos costumavam fazer o cuscuz no prato: virando-o amarravam o pano e colocavam bem pouca água na panela, sem nunca deixar molhar o “umbigo”, a ponta de baixo onde estava o farelo. Além do eventual problema de molhar o cuscuz, o que estragaria a massa, a queima de panos também era um risco que se corria.

Maria Laurinda foi trabalhar em Quintão, conforme me conta sua neta, o que sugere uma intrincada rede de solidariedade reforçada pelas relações de parentesco. Seus pais, Laurinda e Matias, são primos, respectivamente, filhos de Marcíria e Floripa, ambas ex-escravas. Matias tem um irmão Inácio, cujo padrinho chamava-se Luís Eufrásia. Com o passar do tempo, Inácio casa-se com Olina Eufrásia, filha da ex-escrava Eufrásia, herdeira de terras na localidade de Morro Alto. Infelizmente não sabemos se Luís é parente de Olina. Porém a manutenção do nome do meio, dentre famílias de ascendência escrava parece ter sido algo comum na localidade.

Gráfico da Família de Marcíria



Ser herdeira de terras na localidade de Morro Alto era algo que transformava Olina Eufrásia em uma pessoa especial. Com a abolição da escravidão, muitos ex-escravos migraram para as cidades, porém houve aqueles que ficaram. Dentre esses, certo número já possuía uma determinada estrutura de ocupação de terras em núcleos como a das parentelas de Marcíria e Floripa às margens da lagoa dos Touros e o de Marcelina e Floriana, próximas a lagoa do Ramallete. Porém, tais pessoas não possuíam títulos que comprovassem a propriedade das terras ocupadas por gerações. Olina Eufrásia encontrava-se em situação privilegiada pois sua mãe fora contemplada como beneficiária, assim como outros ex-escravos, de um legado de terras por parte de Rosa Osório Marques, sua antiga proprietária. Olina era uma das herdeiras de Morro Alto, com algo muito próximo a um título de propriedade que lhe conferia alguma segurança quanto a permanência no território que lhe pertencia.

O irmão de Olina Eufrásia, Manuel Gonçalves, casou com Maria Joaquina, do município de Quintão. Essa relação também era pautada por antigos laços estabelecidos entre escravos e ex-escravos dos municípios de Osório e Quintão pois os proprietários de

terras de ambas as localidades eram os mesmos. Não era algo estranho aos negros de Morro Alto manter e reativar as redes de solidariedade que já existiam durante décadas antes da abolição. Por outro lado, esse fato confirma que as relações entre senzalas e diferentes grupos de escravos não eram impossíveis e foram mantidas nas décadas após a abolição. Não seria de causar estranheza o fato de Laurinda Marcírica trabalhar em Quintão enquanto seu marido, Mathias Floripa, cuidava das crianças e das roças da família extensa composta de filhos, cunhados e de sua sogra.

Certa feita, quando Maria Laurinda estava com 14 anos, um homem chamado Barnabé Idalina se “*aproveitou*” dela no mato. Se por um lado o contexto rural parece nos levar a imaginar a cena como violenta e rude, há que deixar claro que Maria Laurinda teve outras três filhas com o mesmo homem. Por outro lado, também estamos nos referindo a uma comunidade onde, ainda na década de 40, mulheres cujos pais não permitiam o namoro eram “*roubadas*”. Tratava-se, de acordo com as entrevistas, de um “roubo consentido. Assim, não espanta o fato de que Lídia diga, hoje, que sua mãe “*quis*” aquilo. Barnabé Idalina vivia no Faxinal do Morro Alto onde, ainda hoje, vivem vários sobrinhos seus, filhos de seus irmãos José e Dinarte. Quando a mãe de Maria Laurinda retornou de Quintão, encontrou sua filha grávida de Alda Maria. Era final de década de 20.

Depois de Alda ter nascido, passados cinco anos, o mesmo Barnabé Idalina engravidou novamente Maria Laurinda e a engravidou novamente após outros três anos. Lídia, que me conta a história de sua mãe, foi a penúltima filha a nascer. Maria Laurinda já estava perto dos 22 anos de idade com três filhas de Barnabé quando Vó Idalina, mãe dele, o obrigou a “*agarrar*” Maria Laurinda e “*casar*” com ela. Foi um período no qual Barnabé “*cuidava*” da família. Ele jamais casou com Maria, mas cuidou dela e das

crianças, segundo sua filha, morou com eles e deu-lhes comida. O casamento encontrava-se vinculado a coabitação e não às formalidades da igreja e do Estado, necessariamente. Por outro lado, como o desenrolar da história mostra, talvez o casamento institucionalizado fosse uma relação valorizada e negociada. De alguma forma Maria Laurinda não era uma parceira preferencial em relação a José Idalina, ele mesmo um descendente da “herdeira de Rosa” chamada Idalina que se fixou próxima ao Faxinal do Morro Alto.

Após algum tempo de convívio do casal, começou a fofoca. Um homem chamado Joaquim, que vivia no Faxinal do Morro Alto, deu início a boatos, ou apenas os relatou com mais ênfase, de que Alda não seria filha de Barnabé Idalina, mas de Neca Serrano. Neca Serrano era um homem branco e influente da região, com terras em Morro Alto, município de Osório, e em São Francisco de Paula, ou de Cima da Serra, daí seu nome. Barnabé Idalina acreditou na veracidade desta história, talvez por Alda ter pele mais clara ao passo que Lídia tinha o cabelo “*bem pretinho, bem lisinho*”. Barnabé foi embora de Morro Alto com Maria José, uma mulher cuja família vivia em Aguapés, já tinha tido alguns filhos e “*tirados*” outros. Ele deixou para trás não apenas Maria e suas filhas mas Almerinda, Lídio e Laurinda Marcíria que em meio a essa situação veio a morrer. Com o falecimento da avó materna, a moradia na Lagoa dos Touros, no Faxinal do Morro Alto, foi abandonada. Maria Laurinda e seus filhos passam a residir com seu tio, irmão de seu pai, Inácio Floripa e Olina Eufrásia.

c) Lídia Laurinda da Silva: “namoro” e “casamento” durante as décadas de 40 e 50.

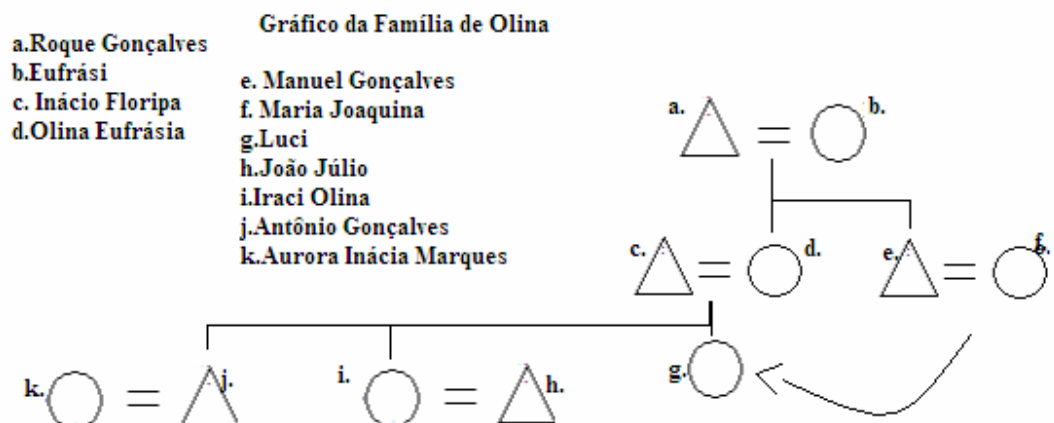
Na localidade de Morro Alto existiam as casas de barro. A casa de barro era boa em ambas as estações, mantinha-se fresca no verão e suficientemente quente no inverno. Estragava mesmo quando os pedaços de barro começavam a cair. Quando isso acontecia, a matéria-prima para a solução do problema era trazida do morro, do Morro Alto. Não era necessário abrir buracos no chão, no terreno, era apenas trazer do morro, colocar água e começar a amassar com os pés. O ponto do barro, quando ele já se encontrava bom o suficiente para ser posto nas paredes, era dado quando o mesmo deixasse de possuir bolinhas de “barro cru”. Após dado o ponto era só cobrir o “buraco”: “aí pegava aquilo ali e pá na parede e aí pegava outra e pá e tapava aquele buraco”. A cobertura das casas era feita de palha, não mais de butiazeiro, mas de “Oricâna”. Para conseguir esse tipo de palha, era preciso subir o morro. Todos subiam, homens e mulheres, com facões. Após colhidas, colocavam cinco palmas uma sobre a outra e teciam uma esteira para cobrir a casa. Esse tipo de cobertura durava, no máximo, três anos.

Nesse tipo de casa o fogão possuía uma estrutura de pedra, recoberta de barro com ferros que lhe iam em cima. O forno ficava na rua e era nele que se fazia o pão. O forno em que Olina Eufrásia assava pão tinha uma circunferência aproximada de 2 metros de diâmetro. Para saber a temperatura ideal do forno e não queimar as folhas de bananeiras, a cozinheira tinha que por o braço dentro do mesmo e contar até 20, caso não agüentasse chegar aos 20 segundos queimava a folha de bananeira. Essas folhas eram fundamentais para levar comida ao forno. Consumia-se pão de milho puro ou de milho com batata caraá, o açúcar utilizado era o do tipo preto, mascavo. Doces como o “melado de garfo”, espécie de melado mais grosso comido com o garfo, eram comuns nessa

região onde se plantava cana-de-açúcar e a quantidade de engenhos não era baixa. Lídia lembra que veio a cozinhar nesse tipo de fogão.

Maria Laurinda foi viver, com suas três filhas, na casa de seu tio paterno Inácio. Para Olina (d) e Inácio(c) esse tipo de arranjo não era uma algo estranho. Receber parentes não era novidade. Inácio é 11 anos mais velho do que Olina e ambos têm dois filhos Antônio Gonçalves da Silva (j) e Iraci Olina(i). Antônio casou com Aurora Inácia Marques (k), uma parente distante. Iraci casa-se com João Júlio (h) oriundo do Faxinal do Morro Alto, mas que fixou residência com a esposa na localidade de Morro Alto. A localidade de Morro Alto era, em função de ser considerada terra de herdeiros, um local privilegiado que permitia a fixação de negros na região.

Além disso, permitia que eles se colocassem ante as demandas da sociedade capitalista com a qual estavam relativamente integrados como exploradores de recursos naturais. É nessa época que se inicia a abertura das pedreiras nas terras dos ex-escravos herdeiros de Morro Alto. Olina já criava uma menina chamada Luci (g). Luci é filha da esposa (f) do irmão de Olina, que vive em Quintão, mas que ele se negou a criar. É justamente o filho de Olina, Antônio (j), quem abriu as primeiras pedreiras na região. Os vínculos familiares e as possibilidades de emprego estão configurando redes de solidariedade, de ajuda, que emergem na memória de Lídia ao narrar sua estória.



Porém, Maria Laurinda reside em um lugar que não é seu por “direito” e sua condição de pobre a obriga, desde cedo, a colocar os filhos para trabalhar. Lídia diz ter começado a trabalhar na roça dos outros, recebendo por dia aos 7 anos de idade. Lembra que recebia algo que hoje compara a cinquenta centavos ou um real por dia de trabalho. Com 12 anos disse que já morria de vergonha de passar com a enxada por outros rapazes na estrada indo trabalhar na casa e nas roças de outros. Por isso, ela faz questão de frisar, “*eu não sei falar*”, pois não pôde freqüentar a escola e tudo o que aprendeu foi nos 15 minutos finais do período noturno da escola em Morro Alto. A professora a esperava pois ela só poderia ir à escola após servir jantar aos empregados de um dos lugares onde trabalhava. Hoje, tira suas dúvidas de língua portuguesa em programas de TV que ensinam a escrever corretamente.

Justamente aos 12 anos de idade, Lídia começou a trabalhar fora da localidade de Morro Alto, em hotéis de Capão da Canoa. Capão nessa época estava sendo alvo de especulação imobiliária e grande parte das pedras que saíam de Morro Alto contribuíram para revestir suas ruas com paralelepípedos. Não apenas as pedras mas também as mulheres de Morro Alto foram enviadas para trabalhar em serviços domésticos em hotéis

que muito bem poderiam ter sido, na época, alojamentos. Dona Lúdia permaneceu em trabalhos desse tipo, ora como cozinheira, ora em serviços para vizinhos, até aproximadamente os 21 anos quando, então passou a trabalhar para a família Thompson Flores em Porto Alegre. Embora Lúdia estivesse, a maior parte do tempo, trabalhando em atividades que a mantinham longe de Morro Alto, retornava quer nos períodos em que estivesse sem emprego ou nos períodos de festa.

Voltava para rever a família, os amigos, mas também para participar dos momentos de sociabilidade como as festas de 13 de maio, do Maçambique de São Benedito. Dona Lúdia jamais participou do Maçambique de Osório, celebrado na praça da Igreja Matriz. Nestes momentos de sociabilidade, os namoros eram inevitáveis. Porém Lúdia conta que não ia atrás dos homens, eles que a procurassem. Assim, se alguém que a estivesse “paquerando” não se aproximasse, ela aguardava. Na etiqueta do namoro, a iniciativa da aproximação cabia ao homem. Ela relata que “*tinha muito medo de errar*”. Lembrava-se constantemente de que seu pai não havia cuidado de sua mãe e, por isso, dizia: “*se Deus quiser eu não vou me entregar para homem nenhum, eu quero casar virgem*”, o que nos leva a crer que os homens eram relativamente insistentes em quanto a consumação do ato sexual em si. Por isso, ela tomava o cuidado de não sorrir muito nem falar alto, além de tomar cuidado para saber quais as amigas não eram “*risonas*”, espalhafatosas. E enfatiza em sua fala: “*eu me corrigia*”. Afinal, como Lúdia me explicou ao contar uma outra estória, “*as que sobravam casavam com homens mais velhos*”.

Mas o rigor excessivo não impediu Lúdia de iniciar seus namoros com a mesma idade em que sua mãe engravidou. Seu primeiro namorado, ela lembra, encontrou aos 14 anos de idade, um rapaz chamado Luís de Livramento, localidade que fica entre Morro Alto e a cidade de Osório propriamente dita. Recorda que conheceu esse rapaz em uma

“*feira de 13 de maio de maçambique*”, mas não podiam se visita pois ainda eram menores. Ambos namoraram novamente, no maçambique de 13 de maio, um anos depois. “*Aí, depois, ele não veio mais*”. Assim, podemos ver que era possível manter um namoro, ao longo de anos, apenas com base nos encontros durante as festas do maçambique. A mãe de Lídia a acompanhava nos festejos cuidando dela e, inclusive, determinando o momento em que ela deveria ir embora dos bailes. Os festejos do Maçambique eram um mercado matrimonial privilegiado.

Logo em seguida um novo rapaz a cortejou, Adão, “*bonito, bem clarinho, cabelo bom, filho de branco*”, das proximidades do Faxinal do Morro Alto de onde sua família havia saído. Com o passar do tempo, ele mudou sua conduta, passou a propor a “*combinação*”. A “*combinação*” consistia em um trato firmado, no caso entre ela e o namorado, no qual cada um namoraria quem quisesse até a meia-noite e após ambos deixariam os “*namorados*” que estavam e voltariam a namorar entre si. Lídia conta que namorou esse rapaz por cerca de dois anos, pois ela gostava muito dele. Quando ele propôs a “*combinação*” uma terceira vez ela aceitou, mas pensou em dar o troco.

Foi em uma festa de 13 de maio, um Maçambique em Aguapés. Ele propôs novamente a combinação pois tinha uma garota que estava “*dando muito em cima*” sem nem, ao menos, levar em consideração a presença de Lídia. Ela aceitou, mas não namorou ninguém, não encontrou ninguém para namorar, conta ela. A festa começava no sábado à tarde. Ela conta que viu o namorado passeando com a outra “*pra lá e pra cá*” na avenida de Aguapés. Adão levou a combinação adiante durante todo o sábado, incluindo o baile e o domingo. O que deixou Lídia muito enraivecida foi o fato dele aparecer de dia com a mesma menina. Durante a festa, no domingo, conheceu dois rapazes de Quintão, um que já tinha namorada. Ela fez amizade com a menina que já

estava acompanhada para chegar no outro rapaz que estava sem companhia. Durante o namoro, Lúdia recebeu um recado de Adão, por intermédio de um amigo em comum, de que a combinação tinha acabado. Lúdia disse que ignorou o recado. Quando foi embora Adão passou por ela e ainda disse: “*coisa triste a pessoa que não sustenta o que diz!*”.

Chama atenção aqui a questão da cor. Ao que parece Dona Lúdia se submete a “*combinação*” com um homem que é branco que, de certa forma, parece não estar disposto a se expor com Lúdia em público. Lúdia submeteu-se a essa situação até o momento em que sua honra entra em perigo, ou seja, até o momento em que as pessoas da comunidade passam a entender como está se dando o “jogo”. A acusação do rapaz em relação a ela também é emblemática no sentido de que ela como mulher e negra, mas “*de cabelo lisinho*”, deveria cumprir sua parte no trato, mesmo que ele desrespeitasse Lúdia, descumprindo sua palavra.

Namorar, assim, explica Dona Lúdia tem suas prescrições. Além da postura da moça estar submetida a regras sociais, namorar implicava em determinadas proibições. Não podia beijar ou segurar na mão, os toques corporais eram proibidos. Apenas o ato de conversar já implicava em um namoro começado e “*depois tinha o baile*”. No baile apenas podia dançar com o “*namorado*” e, da mesma forma, parece ser esse o momento em que os toques físicos eram postos em prática, mas sob os olhares atentos de mães e tias. Isso parece implicar em um diálogo muito intenso no que diz respeito ao olhar. Observa-se sem ser visto, dá-se pistas, recados e localiza-se. Por outro lado, se conversar já é um namoro começado isso amplia o leque de possibilidades quanto aos parceiros possíveis ao invés de limitar um grupo com fronteiras rígidas .

Dona Lúdia conheceu seu marido em uma festa de pagamento de promessa à Nossa Senhora do Rosário na qual Seu Ermenegildo participou com o Maçambique. A

promessa foi “paga” na casa de Dona Maria Clara, cuja filha Dona Aurora Inácia, era casada com Antônio, filho de Dona Olina da família que “*criou*” Dona Lídia. Nessa época, Dona Lídia namorava um outro rapaz de Quintão que lhe enviava “*cartinhas*”, “*coraçõezinhos*” e “*brinquinhos*”, e ela conta que nem imagina como isso chegava até ela. Por outro lado, Seu Ermenegildo namorava outra filha de Dona Maria Clara. Esse pagamento de promessa envolvia, além da dança do Maçambique que não era à noite, uma novena. Ela conta que se lembra que nessa festa foi servida “*galinhada, galinha frita, bolo e rosca, pão feito em casa e pão feito na panela*”. Dona Lídia conheceu aquele que seria seu futuro marido em um contexto duplamente apropriado para estabelecer um relação de aliança: no contexto de uma festa de Maçambique e sob o olhar atento da família extensa.

O namoro de Ermenegildo com a filha de Dona Maria Clara não era aceito por sua família de forma unânime. Dona Lídia recorda que durante o pagamento de promessas do Maçambique esteve sentada próxima à então namorada de Ermenegildo e ao lado de uma tia dele, solteira, que ela não diz o nome. Quando essa “tia” viu seu sobrinho chegar levantou-se e disse: “*Ermenegildo senta aqui !*”. Dona Lídia lembra que a “tia” não gostava muito da atual namorada que ele tinha. E ela me conta: ele “*começou a conversar comigo e ali nós ficamos, conversando, namorando*”. A namorada preterida, para a qual ele não dedicava atenção, teve um “chilique” e foi chorar no quarto. Pessoas vieram e chamaram ele para ir até lá conversar com ela, o que Ermenegildo apenas fez após pedir permissão aos pais da moça. E toda a situação ficou por isso mesmo.

Dona Lídia recorda que voltou a encontrar Seu Ermenegildo no casamento de sua irmã de criação Luci. A esse tempo, no entanto, já iniciara seu namoro com seu futuro marido sem comunicar ao pretendente de Quintão. O casamento de Luci foi realizado na

casa de barro de Olina e iniciou com um baile na sexta-feira no qual Ermenegildo chegou mais tarde. Isso não impediu que Dona Lúdia dançasse com seu pretendente de Quintão, que ainda não desconfiava da existência de um rival ali de Morro Alto. A namorada de Ermenegildo também estava no casamento, *“muito apaixonada”*. Em certo momento do baile Seu Ermenegildo chega até Dona Lúdia e pergunta a ela: *“o que eu preciso fazer prá ganhar uma guria assim, como tu?”*. Dona Lúdia lhe comunica: *“lá, aquele que vem vindo lá é meu namorado”*. Ermenegildo ficou ao seu lado e esperou pelo rapaz de Quintão. Esse mesmo rapaz acabou por desafiar Ermenegildo e lhe *“disse horrores”*. Após algum tempo, o rapaz de Quintão e a filha de Dona Maria Clara, preterida por Ermenegildo na narrativa de Dona Lúdia, vieram a se casar, fixando residência fora da área de Morro Alto, na cidade de Osório. Como Dona Lúdia explicou *“casamento é destino, se casa, às vezes, com quem se conhece mas que nem se pensava em casar”*.

Seu Ermenegildo vivia na localidade de Ribeirão ao lado da localidade de Morro Alto onde vivia Dona Lúdia com sua família de *“criação”*. Se Dona Lúdia vivia nas terras dos herdeiros de Rosa, Seu Ermenegildo vivia no Ribeirão mas era primo dos herdeiros vizinhos de Lúdia. O fato dele ter sua residência fora da localidade de Morro Alto não o destituía da condição de herdeiro. As localidades eram separadas por espaços de matos que ofereciam matéria-prima para a construção de casas e espaço para expansão familiar das famílias extensas. Não existia a divisão formal das terras, mas as fronteiras entre famílias eram demarcadas por espaços intersticiais e roças. A comunicação entre as localidades se fazia por trilhas que cruzavam os morros ligando Aguapés a Ribeirão, o Borba e ao Despraiado, e outras onde hoje está o leito da BR 101 que ligava as localidades de Prainha, Despraiado, Morro Alto e Aguapés e a RS 407 que ligava Morro alto ao Faxinal do Morro Alto e às proximidades da Lagoa dos Touros.

A construção das estradas de rodagem sobre as antigas trilhas de tropeiros utilizadas também por ex-escravos e escravos por volta do final dos anos 40 início dos 50 impactou toda a região hoje chamada de Morro Alto de forma mais abrangente. Além disso, a especulação imobiliária no litoral norte, especialmente nas praias de Capão da Canoa e Xangi-lá, levou, como ainda leva, grande número de moradores a trabalhar nessas localidades. Outra cidade que absorveu mão-de-obra de Morro Alto foi Osório. Maquiné, ao contrário do Osório, uma cidade bastante mais próxima, parece ter absorvido o fluxo migratório oriundo da Prainha. Foi nesse momento que Ermenegildo e Lídia passaram a namorar: ela trabalhando em Capão, ele como operador de máquinas para a construtora que realizava as obras na antiga BR 101. Não havia impedimento a que as mulheres saíssem para trabalhar fora da comunidade de Morro Alto em municípios vizinhos, por isso Lídia seguiu o mesmo caminho.

E foram dois anos de namoro e dois anos de noivado a partir de 1949. O noivado ocorria naquela época com a formalização do pedido de casamento aos pais da noiva ou, como no caso de Dona Lídia, à mãe. Não era feita festa. A troca de alianças também não era algo necessário. A realização do pedido ao responsável pela moça é que era importante. Dona Lídia relatou que após tornar-se noiva, Ermenegildo foi “*botar as alianças*” na praia onde ela se encontrava hospitalizada na época. No período em que namorou Ermenegildo, tinha muita vergonha pois “*ela morava em uma casa de barro*” ao passo que ele “*numa de tábuas*”. E foi nessa casa de barro, onde vivia Olina e onde foi realizado o casamento de Luci que também foi feito o casamento de Dona Lídia. De acordo com as palavras de Lídia “*eu casei com um homem que tinha prestígio*”.

O casamento de Dona Lídia foi realizado na cidade de Maquiné, na Igreja de Santo André Avelino. Naquela época, os casamentos eram realizados nos sábados, tanto

os realizados no “*cartório*” quanto os na “*Igreja*”. Eles ocorriam às 11:00, às 13:00 e às 15:00h. Para casar, a noiva tinha que ter duas roupas: uma para o casamento no cartório e outra, que era vestida lá na cidade, para o casamento na Igreja. Dona Lídia iria casar às 11:30h, porém naquele dia a “*condução quebrou*”. A condução em questão era um “*caminhão de carga*”, por isso ela foi a última a casar, às 15:00h da tarde.

A noiva contribuía com um enxoval para a morada do casal ao passo que o noivo entrava com a casa. No caso específico de Dona Lídia e Seu Ermenegildo, ela entrou com o enxoval e ele com o madeiramento da casa antiga que ambos possuíam no Ribeirão quando retornaram para Morro Alto entre as décadas de 60 e 70.

No casamento de Lídia foram consumidas cinqüenta galinhas, dois sacos de farinha de trigo feitos em pão, três porcos assados e cinqüenta bolos, conforme sua própria contabilidade. Ao que parece, os casamentos em Morro Alto iniciavam na sexta-feira à noite prosseguiram pelo sábado e, no domingo, as pessoas podiam retornar aos seus empregos. No casamento de Dona Lídia os porcos assados e as galinhas assadas e fritas foram consumidos durante dois jantares e um almoço. Ela conta que como seu casamento foi feito à tarde que ainda deu tempo de servir café após o almoço: “*café com pão e galinha*”. As comida foi apresentada da seguinte maneira:

Alimento fornecido

Galinhas

Pessoa que fornece o alimento

.patroa e
.pai biológico da noiva

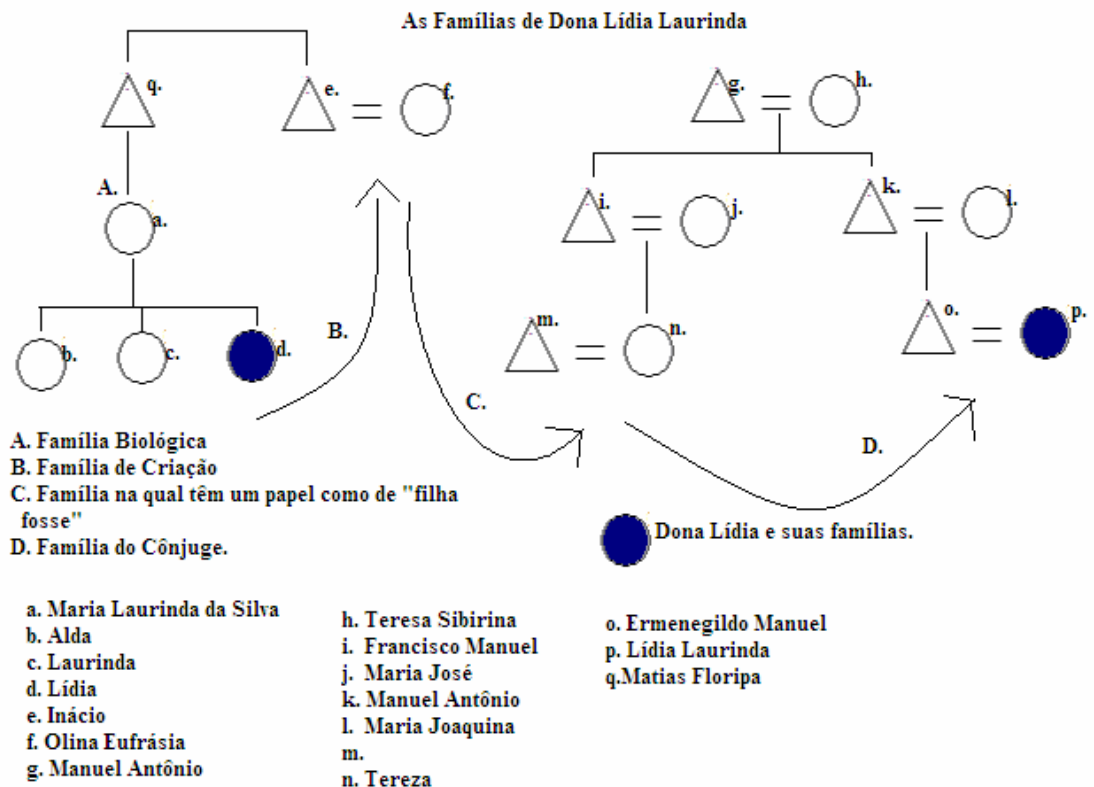
Bolos

. madrinhas de casamento
. a própria noiva

Porcos

. sogro e
.“mana” Dona Tereza

As galinhas parecem ser presente das pessoas que estão relacionadas com a noiva de forma menos íntima, no caso, por seu pai biológico, que abandonou sua mãe trocando-a por outra mulher da comunidade, e sua patroa de Porto Alegre. Os bolos parecem ser especialidade das mulheres revelando uma certa familiaridade com os vegetais e o forno, mediadores das relações femininas entre a cozinha e a sociedade. Mas são os porcos que nos dizem mais. Eles não foram entregues assados, mas “*matadinhos e direitinhos*” o que sugere que tenham sido entregues limpos. Os três porcos provêm da família do esposo, da qual Dona Lídia não deixa de fazer parte, pois a “*mana*” a que se faz referência considera Dona Lídia uma irmã enquanto é, também, prima de Ermenegildo. Estabelecendo obrigações quanto ao parentesco, não apenas entre pais e filhos, no sentido vertical, intergeracional, mas relações entre “*manos*” dentro do próprio grupo geracional que duram a vida toda.



Dona Lídia é “mana” de Dona Tereza por ter vestido a cobertura da alma de uma falecida irmã desta, ou seja, ocupado o lugar de uma pessoa que morreu na família de Dona Tereza. Curiosamente, no mesmo dia em que estive na casa de Dona Lídia, Dona Cândida, outra “mana” de Lídia lhe enviou ovos pois as galinhas de Dona Lídia não estavam produzindo. Assim, ao que tudo indica, ser “mana” implica em certas obrigações relativas a alimentos na Comunidade, porém os alimentos são uma dádiva dada àquelas pessoas que vestiram a cobertura da alma, que foram escolhidas por parentes para ocupar o lugar da pessoa que morreu na família. Sobre esse raciocínio, na constituição de um parentesco fictício, Dona Lídia e Seu Ermenegildo não deixavam de ser primos ante a comunidade de Morro Alto.

Dona Lúdia casou no Sábado. No Domingo, foi para Porto Alegre trabalhar enquanto Ermenegildo foi para Camaquã como operador de máquinas. Levaram 40 dias para tornar a se ver após o casamento. Nesse meio tempo Dona Lúdia cuidava sua irmã mais nova, “*que me foi dada e que era de minha mãe*”. A criança em questão se trata de Ondina. Estava pensando em pegar mais uma criança para criar, afinal faziam dois anos que estava casada e não ficava grávida. Ela relata que ficava preocupada pois “*não se cuidava*” e que os próprios maridos não deixavam as mulheres se “*cuidarem*” pois “*eles casavam era para ter filhos*”. Ela conta que seu marido jamais se queixou pela ausência de filhos “*mas que com os antigos era assim*”. O principal objetivo do casamento eram os filhos para trabalhar na roça e para auxiliar os pais nas mais diversas tarefas. Dona Lúdia conta que ia ao desespero por não ter filhos após seu primeiro ano de casada.

Escondida do marido que trabalhava em Camaquã e que vinha visitá-la de vez em quando, levando às vezes mais de um mês para procurá-la, Dona Lúdia foi ao médico do sindicato pedir um tratamento para a gravidez. Prontamente o médico lhe receitou banana do “*céu*” e maçã, laranja do céu e um “*bifezinho*”, banho de sol, às 10:00 h da manhã, por meia hora, vitamina e injeção de “*cálcio*”. Conta que após o tratamento, a primeira vez que seu marido “*veio passear, deu*”. Dona Lúdia teve um total de 19 partos, perdeu um casal de gêmeos e mais quatro filhos pois ela “*não segurava mais*”. Em uma oportunidade que a visitei, Dona Lúdia me disse que atribuía sua propensão a ter filhos gêmeos ao fato de comer muita banana gêmea. Ela disse que teve seus filhos homens em casa com parteira e as mulheres em hospital “*pois eu não tinha mais forças*”.

A parteira ajudava a mãe no parto: “*quando viam a cabecinha elas puxavam*”. Na época em que Dona Lúdia teve seus filhos, ao longo da década de 50 e 60, havia duas parteiras na região de Morro Alto: Chiquinha, a “*alemoa*”, que atendia nas localidades

de Morro Alto, Despraiado e Ribeirão e uma catarinense, no Faxinal do Morro Alto. Olina, a pessoa que “*criou*” Lídia atendia quando lhe chamavam, “*ela só atendia, atendia mas não gostava*”. Dona Olina atendia, cortava o umbigo e tudo. Há estórias que relatam os momentos de desespero de uma mãe que vê seu filho se esvaír em sangue ao ter seu umbigo cortado e amarrado errado por uma parteira irresponsável, pois para amarrar “*tem que ser na hora*”. O destino que se dá ao umbigo também é importante pois se enterra o umbigo em “*roças*” ou numa “*mangueira*” que é para a criança se “*afeiçoar*” aquilo. O maior infortúnio que pode vir a ocorrer com o umbigo de um recém nascido é “*deixar que o rato o coma*” pois daí vira ladrão, “*diz que é a coisa mais triste*”.

Dos 19 “*partos*” pelos quais Dona Lídia conta ter passado, relata que até o quarto vivia fora de Morro Alto. Depois de perder os gêmeos em Rio Grande, onde vivia com seu marido após sua transferência de Camaquã, ele “*assentou, enjoou daquela vida*” ambos vieram de volta para Morro Alto e se estabeleceram nas terras de herança do marido no Ribeirão. Dona Lídia comenta que passou por um período difícil pois tinha vários filhos pequenos, não tinha ninguém que a ajudasse e sua mãe, Maria Laurinda, comportava-se como visita ao ver a filha e os netos. Após todo esse tempo Maria Laurinda veio a “*ajuntar-se*” com João Júlio, ex-marido de Iraci Olina, filha de Dona Olina que acolheu a família de Lídia.

Quando pergunto se tem alguma “*coisa*” que Dona Lídia ficou de sua mãe ela me responde que não. Conta que embora Maria Laurinda tenha vivido em Morro Alto, no solo onde Dona Olina lhe acolheu e onde ainda hoje vive seu filho mais moço, Osvaldo, Maria Laurinda faleceu ali, em sua casa no Ribeirão. Dona Lídia conta que durante três meses cuidou de sua mãe em casa: lhe alimentava por sonda processando todos os dias

alimentos no liquidificador, eram trocas e trocas de roupa de cama. Ela estava “na coma”, e à noite, conta Lídia, não deixava ninguém dormir pois ficava “chamando, chamando”. Além disso, seu Ermenegildo foi operado na mesma época. Dona Lídia conta que estava cuidando de dois e às vezes sentia que não cuidava de nenhum. Enquanto isso, as roupas, as fotografias, as “coisas” eram pegadas por Claudia, uma neta que estaria “carregando as coisas para a casa do pai dela” e por Teresa, esposa de seu irmão caçula Osvaldo, que ficou com as fotos, “inclusive as minhas fotos e de minhas irmãs”. Teresa levou roupas, roupas que doou e roupas com que ficou como uma camisola, por exemplo, já Claudia levou pequenos objetos como louças de cozinha.

Quando faleceu, Maria Laurinda já não possuía mais “bens” além das lembranças. Após contar essa estória maravilhosa, Dona Lídia disse que lhe deu uma sepultura no cemitério de Morro Alto, “com fotografia e tudo” e que não “tem” nada que tenha sido de sua mãe. Nada além da maior parte da memória familiar.

4.3 Situacionalidade e poderes a partir da estória dos casamentos de oito mulheres da comunidade negra de Morro Alto.

a) Clarinda e Cândida: o casamento como “destino”.

Dona Clarinda Rosa de Souza, Dona França, nasceu em São Francisco de Paula, sendo a filha mais velha dentre 13 irmãos. Embora sua mãe, Maria José Soares dos Santos, fosse “serrana” seu pai, Franklin Antônio dos Santos, era “da li”, do Faxinal do Morro Alto. Ela casou aos 22 anos, em meados da década de 40, após um noivado desfeito em Capela do Lajeado aos 16 anos. Posteriormente, ela e sua família retornaram ao Faxinal do Morro Alto onde morou, solteira, por seis anos. Seu marido, o Zeca, José Rosa de Souza, era natural do Faxinal do Morro Alto, como seu pai. De certa forma,

poderíamos ser levados a crer na pertinência da troca de mulheres entre localidades relativamente distantes, não vicinais, como São Francisco de Paula – Morro Alto – Capela do Lajeado. Ao frustrar a primeira tentativa de aliança realizou-se uma outra, que reforçou os laços vicinais da família do pai de Dona França. Zeca, José Rosa de Souza era filho de Rosa Gasparina de Souza, moradora do Faxinal do Morro Alto e neto de Gasparina, nascida em 1863, escrava de Manuel Antônio Marques.

Ela casou e “*fechou a rosca aí*”: residiu no Ribeirão, depois passou a habitar as “*ilhas*” do delta do Rio Maquiné, primeiro a Ilha do “*Selvino, que era dos Rumão*”, depois foi para o Jaguarão, por fim, comprou a terra que ocupa no Cantagalo, na encosta do Morro Maquiné. Afinal, assim como seu pai Zé não possuía uma terra para chamar de sua. Na sua opinião, foi “*agregada de todo mundo*” . Lembra-se que um dos últimos proprietários de terra, com o qual sua família ficou, apelidou seu marido de “*caboclo*”. Os proprietários mudaram, porém a terra e os agregados permaneciam. Mais que isso, seguiam juntamente com a terra como um acessório, eles simplesmente ficavam enquanto persistisse o interesse em sua força produtiva. O caboclo nesse caso, único em que essa expressão foi referida na pesquisa de campo, foi atribuída por um agente externo à comunidade. Se, conforme a fala de Dona Clarinda, o “*Rumão*” era “*moreno*”, Doutor Zeni, que “*caboclizou*” seu marido era branco, da mesma forma que Doutor Osvaldo Bastos, advogado, proprietário da “*ilha*”.

Na visão de Dona França, casar com Zeca já era o seu “*destino*”:

Ent. – E me conta uma coisa Dona... França, como é que a senhora conheceu o seu marido Dona França?

D.F – Ah, eu já vou te contar do começo, do meu marido, que é tudo por Deus...

Ent. – Tá.

D.F – A falecida minha mãe quando casou-se, eu tinha um mês, até que ela mudou-se] para cá. Aí, pagou o meu marido para, foram para

trabalhar.O falecido meu pai, ele era natural daqui, ela [a mãe] é serrana,aí ela pagou ele, ele tinha uns doze anos, para me cuidar. Quando eu fui me embora, eu estava com dez meses, voltei com 22 anos, ia fazer,me casei com 22 ano, ele.

Ent. – Com ele?

D.F – Ele me cuidou, de mim quando eu era pequena, né, e quando eu vim de lá, eu vim com 16 anos,lá de... e me casei com 22 e fui casar, com ele que me cuidou.

Ent. – Mas olha só!!Já pen...

D.F – (...) lá no céu se é verdade! Olha, rolei, que fui noiva em cima da serra com 16 anos, não quis, pra vim casada com....

Ent. – Foi noiva em cima da serra?

D.F – Fui...

Ent. – Que...aonde que a senhora foi noiva...?

D.F – Na Capela do Lajeado!

Ent. – Capela do Lajeado?

D.F – É, do outro lado de lá.

Ent. – De Capela do Lajeado?

D.F – É.

Ent. – E lá na serra a senhora foi noiva...

D.F – Do outro rapaz...

Ent. – Do outro rapaz.

D.F – Eu tinha 16 ano, depois vim me embora, digo, eu não vou deixar dos meus pais. Eu me casar e ficar aqui sozinha[em Capela do Lajeado]?

Ent. – Sim.

D.F – Já não era meu destino ?Era pra casar com aquele que me cuidou desde pequeninha.”

*(Entrevista concedida por Clarinda Rosa de Souza,
a Marcelo Vianna e Cíntia Beatriz Muller,
Cantagalo, 08 de setembro de 2001.)*

Na fala de Clarinda, ficam evidente alguns fatores. Clarinda teve um noivado que não deu certo e sua interpretação para isso era que a distância a separaria de seus pais. Podemos deduzir que casar implicaria, nos valores da época no abandono de sua família de origem. Existem em seu discurso fatores que nos levam a interpretar que a regra era a virilocalidade, ou seja, a co-habitação se dava nas dependências da casa do marido. Porém fica, de certa forma clara, a possibilidade oferecida à noiva em optar por não

casar: foi a noiva quem se posicionou contra o casamento e optou por não entrar na família do ex-noivo.

A estória de Clarinda dá ensejo, também, para uma análise a partir de outra perspectiva. É curioso que Zeca, o marido que o “destino” lhe deu, tenha permanecido solteiro no Faxinal do Morro Alto apesar de ser 12 anos mais velho que ela. Isso nos leva a ponderar sobre duas possibilidades: havia poucas mulheres disponíveis na região na década de 40 ou Zeca não era um parceiro preferencial no rank de status na comunidade. Clarinda viveu parte de sua vida em Capela do Lajeado, terra originária de sua mãe. O retorno de sua família para o Faxinal do Morro Alto parece ser algo que foi decidido de forma concomitante com a ruptura de seu noivado. Deduzo que sua família era relativamente pobre para os padrões da época e parece não ter tido terras onde viver.

Ellen Woortmann destaca que o casamento envolvia a questão dos bens de cada família, ou seja, os interesses envolvidos no arranjo matrimonial. “As negociações entre as famílias dos noivos são fundamentais para a reprodução de cada patrimônio familiar e são importantes também para a definição do status da nova esposa após o casamento” (Woortman 1995;162). É a opulência do patrimônio familiar que irá influir na idade do casamento dos jovens, aqueles pais que têm possibilidade de transferir parte do patrimônio ainda em vida a seus filhos tendem a casá-los mais cedo, o contrário se dá com os colonos chamados “fracos” cuja força de trabalho dos filhos é significativa na propriedade. Quanto à questão de gênero, dá-se privilégios a que os filhos e filhas mais velhos casem antes. Sendo praticada a ultimogenitura os filhos mais velhos são incentivados a deixar a residência paterna assim que seja arranjado um casamento ideal.

Da mesma forma Zeca ou a família de Zeca, descendentes da escrava Gasparina, ao que parece foram “expulsos” do Faxinal do Morro Alto. A localidade está na borda,

na fronteira leste do território da comunidade, hoje em dia. Antigamente, de acordo com um velho morador da região da Prainha, ali existia “*muito mato*”, porém vieram os “*Bassano*” e cortaram tudo, abrindo campo. Se o casamento era o “destino” de Clarinda e ela já havia evitado um, Zeca, um solteiro que parecia não possuir um “terreno” seu, poderia ser o parceiro potencial de Clarinda. Some-se a isso o fato de que, de certa forma, a família de Clarinda já a havia confiado uma vez aos cuidados do futuro esposo, ou seja, de certa forma Zeca não era um “estranho” à família de França. O casamento apenas reafirmou laços de confiança preexistentes.

Dona Cândida José de Jesus tem 76 anos. Seu nome de solteira era Cândida José da Rosa e ela é natural de Aguapés. Seus pais eram “José Domiciano da Rosa” e sua mãe “Paulina Gaudina da Rosa”, porém Cândida foi criada sem mãe e Esmeraldina dos Santos ajudava seu pai. Oficialmente, seu pai está registrado como José Domiciano da Costa, o Zé “Barranceira”. O sobrenome, na região de Morro Alto, obedece a uma certa mobilidade que está para além do registro nos papéis: da Costa serve, às vezes, para designar uma pessoa em relação ao seu local de nascimento e/ou residência como sendo na Costa da Lagoa dos Quadros, por exemplo. O apelido de Zé é outro exemplo. “Barranceira” é uma localidade que está localizada entre Morro Alto e Aguapés.

Por outro lado, Rosa, Silveira e Nunes eram sobrenomes apropriados situacionalmente, dependendo do patrão com quem se trabalhava. A movência dos sobrenomes produziu um sistema de nominação entre os negros da região, no qual o nome do meio é o que designa o pertencimento familiar de longa duração (Barcelos, 2004) e informa a posição que a “pessoa ocupa na hierarquia social” (Bourdieu, 1962) interna, da comunidade. Essa situacionalidade do sobrenome não é uma peculiaridade de Morro Alto, foi encontrada também na região de Restinga Seca (Anjos, 2004). Pertence a

um dado momento histórico e , ao que parece, é característico dos grupos de ascendência étnica negra. Dessa maneira, as pessoas se apropriavam de uma parcela do status de seus padrões entrando no jogo de acomodação de poderes locais.

Cândida é neta de duas escravas, pelo lado de pai e mãe, respectivamente, Domiciana e Lucia Juliana, tendo essa última sido liberta e herdado terras localizadas em Agupés, no Cantão. Cândida casou com Natalício Hermenegildo de Jesus, do Espraiado, cerca de 40 anos mais velho que ela. Era filho de Amélia Vitalina de Jesus e Hermenegildo Luís Francisco. A princípio o casamento de Cândida nos pareceu incongruente, um homem aproximadamente 40 anos mais velho. Porém em conversas informais, com outras pessoas da região, descobrimos que Dona Cândida casou grávida. Assim, se por um lado seu casamento não foi celebrado com seu parceiro preferencial, por outro, parece ter assumido contornos de uma espécie de “punição”, na qual a honra familiar foi “salva”.

Para Dona Cândida, a família de Dona Clarinda era uma família de “posteiros”. “Posteiros” é também a atribuição que ela afirma ter desempenhado seu marido. Segundo pessoas da comunidade e da própria Cândida, Natalício e ela teriam sido enganados por seu primo Valério (filho de Florêncio, irmão de “Barranceira”). Quando casou seu marido tinha um pequeno pedaço de terra e teria sido convencido a vendê-lo por Valério que vinha se tornando dono dos terrenos no Borba. Aparentemente, por razões que ainda desconheço, Valério teria procedido ao cercamento das terras naquela localidade, assim como foi profissionalmente definido como “agrimensor” por Dona Cândida. Conforme processos jurídicos e relatos de outras pessoas da comunidade, ela e o marido teriam sido postos ali e tais terras teriam deixado de ser interessante para seus “proprietários” por cerca de 20 anos. Nesse meio tempo, o dinheiro da venda da

terra de seu marido foi empregado na compra de comida e mantimentos, uma vez que ela não recebia dinheiro por “cuidar” das terras. Lembremos que ela casou grávida, aos 16 anos, com um homem de 56 anos.

Dona Cândida relatou como seu casamento foi algo que o “destino” reservou:

“D. A. – Esmeraldina dos Santos, ela é morta também. E os tios dela moravam aqui. Agora, tu escuta bem, como é que acontecem as coisa. Eu era desse tamanhinho e era a companhia dela. Daí, tinha um moço solteiro, né ? E eu chamava: “- Tio dá benção, dá benção”. Vocês acreditam, por incrível que pareça, esses anos eu cresci, fiquei moça e casei com ele. Sem nunca... Prá ti vê o que é o destino.

(...)

Ent. – Qual a idade da sra.?

D. A. – 74, nasci em 1928. É uma data hein ?

Ent. – E quantos anos tinha o seu marido, D. Cândida, quando a sra. casou com ele ?

D. A. – E agora ? A “papelama” está toda em Osório.

Ent. – Não, mas ele era mais velho que a sra. quanto tempo ?

D.A. – [40 anos, sussurra.]

Ent. – Ah !

D. A. – Mas eu tô dizendo: que eu era criança, assim, e chamava ele de tio. Então, prá você vê, eu disse casamento é destino. Claro que é, por mim eu tiro, né, vocês já pensaram ?

Ent. – A sra. disse que conheceu ele quando vinha prá cá ?

D. A. – Sim era companhia dela, prá ela vir na casa dos tios. Os pais dele eram tios dela.

Ent. – Ah, é?

D. A. – Sim, dessa Esmeraldina.

Ent. – Essa Esmeraldina casou por acaso? Aqui ?

D. A. – Não, casou em Porto Alegre.”

(Entrevista concedida por Dona Cândida José de Jesus, a Cristian Salaini, Rodrigo Weimer e Cíntia Muller, Borba, 08 de novembro de 2001.)

Outra forma de exercício do poder na comunidade é o caráter que poderíamos chamar de punitivo conferido ao casamento. As mulheres mais “rebeldes” são destinadas aos parceiros de menor status, ou seja, “os que sobravam” e, principalmente, os “homens

mais velhos”. Acredito que a existência de homens mais velhos, celibatários, mesmo que possuidores de terras chama atenção para a existência de uma geração na qual as mulheres eram escassas, logo sucedida por outra na qual as mulheres que não se enquadravam no discurso moral da comunidade eram obrigadas a se unir a homens mais velhos. O casamento como “destino” está nos falando das regras de recrutamento de parceiros, da existência da expectativa, por parte da família extensa e da comunidade, de que a mulher deve casar, endossando uma das formas de dominação a que a mulher estava submetida, ou seja, ao casamento como arena da domesticação da mulher selvagem e de alternativa de re-enquadramento na moral comunitária por meio da tutela de homens mais velhos.

b) Mulheres que vêm “de fora”.

Dona Ângela Reginalda da Silva tem, atualmente, 83 anos. Sua mãe foi Guilherma Inácia da Rosa e seu pai Sebastião Galdino da Rosa. Dona Ângela tem alguns apelidos dentre eles “Negra dos Quilombos”, que ela parece não gostar muito, e “mana” por parte da família dos Tereza. Como descendente da família Galdino, sua infância foi passada no “Cantão”, local de residência de sua família extensa, onde hoje vive Seu Sebastião, o “Bastãozinho”, seu irmão. Ele teve doze irmãos: sete irmãs e cinco irmãos. Ela descende de escravos e libertos que herdaram terras em Aguapés. Em sua juventude, Ângela passou algum tempo em Porto Alegre. Nunca especificou exatamente o que fez na capital, mas o importante é que ela retornou para Aguapés e veio a se casar com Manuel Hortêncio da Silva, mais conhecido como Manuel Hortêncio, dos Hortêncio,

cujos domínios de seu fundador ficava na Barranceira. Ela casou relativamente tarde, aos 31 anos, mas seu marido já tinha 58 anos. Ele faleceu em 1977, aos 84 anos.

“Ent. – E a sra. conheceu seu marido onde ?

D. A. – Vou te contar bem a história, uma história engraçada. Esse meu marido, quando minha mãe casou , ele tinha dezenove anos e dizia assim “papai não casa, rouba”.

D.M. – Sabe o que é “roubar”?

Ent. – Não.

D. A. – Roubar moça. “Não casa, rouba”, de brincadeira, né. Eles eram amigos [o marido dela e seu pai]. Daí, a minha mãe e meu pai, a minha mãe casou, me construíram, né. Daí sabe, era amigo de minha mãe e de meu pai, eu chamava de tio, do tempo do benção: “A benção tio Manuel”, [ela pedindo a benção para o tio, futuro marido]. Quando ia e vinha do armazém, ele me dava um tostão de bala: “-Quer compra balinha?”, “-Quero!”[ela reproduz o diálogo que tinha com Manuel]. “-Qué uma balinha?”, “-Quero!”, “- Vai lá e dá um lencinho prá Ângela de presente”. Eu era pequena, né ? Depois acabei me casando com ele.

Ent. – Pois é...

D. A. – Depois de tio virá marido, e nem tio, não era nada.

D.M. – Porque, antigamente, a gente mais era tio, né?

Ent. – Mais era tio, né.

D. M. – É e tinha que dá benção. Ninguém chamava assim, né, pessoal era mais velho, era tio.

Ent. – Mas, Dona Maria, me conta como é que era esse negócio de rouba a moça, por que é que se roubava moça?

D. M. – Prá não casa. Às vezes, os pais não queriam o casamento, né.”

(Entrevista com Ângela, a “Negra dos Quilombos”, Maria, sua prima, e Sebastião, seu irmão, feita por Mariana Fernandes, Rodrigo Weimer e Cíntia Müller, em 19 de outubro de 2001, Barranceira.)

Dona Ângela mudou-se do “Cantão” para a terra dos Hortêncios na Barranceira, reforçando nossa teoria de que, via de regra, as residências se estabeleciam pela regra da virilocalidade. Seu marido tinha pelo menos cinco irmãos de quem ela lembra. Maria a filha de Avelino Hortêncio, sobrinha de Ângela, é casada com o irmão desta, Sebastião Galdino: “é minha prima mas chama de tia porque ela é casada com meu, com o irmão da mãe, né? A família é complicada, né?” (fala de Rosa, filha de

Ângela, n. 11 na genealogia da Família Gaudino e Hortêncio que exponho logo em seguida). Também é interessante, neste caso, a constituição de alianças entre grupos familiares através da troca de mulheres entre homens que permaneceram no pedaço de terra da família. Dona Ângela e sua filha são as últimas mulheres do ramo dos Hortêncios a viverem na Barranceira. Próximo à entrada dos Aguapés, ainda reside um sobrinho de Manuel Hortêncio, filho de seu irmão João, o “Nenê”, solteiro. Em visita que realizei a sua casa, ele se negou a ser entrevistado.

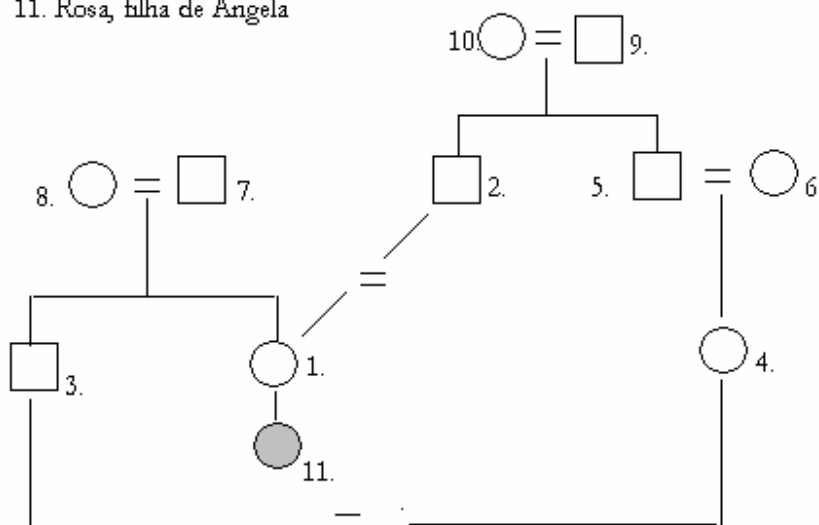
Ângela não vê seu casamento como um “destino”, mas como algo engraçado. Não surge em sua fala o elemento de fatalismo, no sentido do inevitável, atribuído por Clarinda e Cândida. Bastante pelo contrário, Ângela parece estar nos dizendo que seu marido aceitou os ditames da etiqueta da época e casou com ela quando poderia tê-la roubado. Afinal não foi ele que aconselhou o pai de Ângela a roubar sua mãe? Ângela demonstra que já recebia algum tipo de atenção especial daquele que seria seu marido desde a infância, no sentido não de ser “cuidada/vigiada” mas de ser “cuidada/paparicada”.

Novamente, na estória de Ângela, ouvimos a narrativa de uma mulher que casou com um homem mais velho, mesmo um herdeiro de terras. Ao longo de várias entrevistas nunca surgiu qualquer comentário desabonatório quanto a vida de Ângela, muito pelo contrário, ela sempre foi uma referência no conhecimento da vida da comunidade. Por que Ângela casou com um homem que “sobrou” e que, além disso, era amigo de seu pai? Acredito que o fato de Ângela ter permanecido um período de sua vida fora de Morro Alto contribuiu para que perdesse o momento da constituição das redes de trocas do mercado matrimonial da região. Sua ida a Porto Alegre é cercada de mistério quanto ao que realizou na cidade, porém o fato de ter retornado sugere seu

“insucesso” em permanecer lá. Quanto à recorrência dos parceiros escolhidos entre os “amigos do pai”, uma geração muito próxima a paterna, comuns nos casos de Clarinda, Ângela, Carmem, vou aprofundar o assunto ao discorrer sobre o caso de Raimunda que quebrou a regra da escolha paterna.

Família Gaudino e Hortêncio

1. Ângela Reginalda da Silva - Mana
2. Manuel Hortêncio da Silva - o Hortêncio
3. Sebastião Souza da Rosa - Bastiãozinho
4. Maria Avelino da Silva Barbosa - Mariazinha
5. Avelino Hortêncio da Silva
6. Leopoldina
7. Sebastião Gaudino da Rosa (1881-1950)
8. Docelina Reginalda de Souza (1889 - 1977)
9. "Hortêncio da Silva"- Vovô Hortêncio
10. Generosa Lima de Jesus
11. Rosa, filha de Ângela



Dona Mafalda dos Santos Romão tem “sessenta e poucos anos”, foi criada próximo da lagoa do Emboava. Seus pais eram João Felomena dos Santos e Cândida Cristina Salazar. Sua avó foi Felomena. “Ela era negra da cozinha dos Marques”, por isso ganhou um terreno na entrada de Tramandaí, próximo ao parque General Osório, que “depois o Seu Romário tirou”. Seu marido, Vilmar da Silva Romão, é filho de

Joaquim e Eugênia, sobre os quais não consegui mais detalhes. Em determinado momento da entrevista Mafalda fala que ela e seu marido são “primos”. Assim, a relação de parentesco entre Mafalda e seu marido permanece um pouco nebulosa, embora possa existir ideologicamente. No entanto, a avó paterna de Mafalda, Filomena, foi separada de suas irmãs que ficaram na Comunidade de Morro Alto, nas localidades de Ribeirão, Despraiado e do núcleo, Morro Alto.

Quando veio para Morro Alto, já casada, Mafalda passou a residir em um outro terreno, não no que vive atualmente. Ela foi morar no terreno da família do marido, “*mas o terreno era muito apertadinho, eram muitos herdeiros*”. Por isso, Seu Vilmar teve que comprar outra terra (curiosamente no terreno dos Ramão), pois Dona Mafalda não se habituou a viver com tanta “*fofoca*”. Ela foi vítima de uma das maiores armas de ataque das mulheres, a fofoca. Pela conversa que tive com Mafalda, se tratavam de pessoas “iguais”, como sugere Fonseca (2000: 49), “por toda a parte onde há rivalidade entre pessoas quase iguais existe fofoca. Em primeiro lugar, no interior das famílias: as irmãs disputam os favores da mãe, as cunhadas os da sogra. Mas essa rivalidade é evidente, sobretudo, quando uma pessoa é incapaz de devolver à outra bens emprestados e favores feitos”, (2000: 49). Além disso, Mafalda era “de fora” da comunidade e seu grupo familiar não poderia socorrê-la no caso.

Após passar a residir onde vivem hoje, há 40 anos, Dona Mafalda e Seu Vilmar abriram um “*botequinho de comida*” onde ela cozinhava. Desempenhou a mesma profissão de sua avó, porém em cozinhas diferentes, por razões diferentes. Para Dona Mafalda, foi na festa do Maçambique a ocasião de sociabilidade que permitiu dar início, publicamente, à corte, ao namoro propriamente dito, uma vez que a forma como Vilmar

se relacionava com a família de Mafalda não foi explicitada. O casamento de ambos parecia ser algo desejado pela família dela.

“Ent.- E seus pais eles viveram a onde D. Mafalda ?

D. J. - Meu pai e minha mãe eu conheci eles ali mesmo. Eu tenho a lembrança de ter conhecido eles ali. Quando meu pai morreu, eu já era casada e minha mãe morreu logo em seguida também, onde eu me casei e vim prá cá.

Ent. – A sra. foi criada por...

D. J. – Fui criada lá! No Emboava.

Ent. – E como é que a sra. conheceu o Seu Vilmar ? Como é que a sra. conheceu o seu marido ?

D.J. – Ele é um pouco da família.

Ent.- Mas como é que é isso? Como é que se dá esse parentesco ?

D.J. – Ah, a gente se encontrou e ficamos nos conhecendo. A minha mãe queria muito, o meu pai também e aí nos casamos.

Ent. – Mas se encontraram, assim,num baile...

D. J. – Foi numa festa, numa festa em Osório.

Ent. – A sra. lembra qual foi a festa ?

D. J. – Nossa Senhora do Rosário.

Ent. - O Seu Vilmar era maçambique, dançante ?

D.J. – Não, não, ele não era nunca foi, nós íamos assistir.

Ent. – E foi nessa festa que a sra. então conheceu o seu Vilmar. Foi há muito tempo isso ?

D.J. – É foi. Há 47 anos.”

*(Entrevista concedida por
D. Mafalda dos Santos Romão,
para Paulo Moreira e Cíntia Muller,
Morro Alto, 14 de março de 2002.)*

Pela estória de Mafalda podemos nos dar conta de uma outra dimensão da escassez de mulheres na região, nos idos dos anos 50, e da importância do baile do Maçambique. Nesse caso, o baile reaproxima parentelas dispersas a partir de critérios de seleção daqueles que o freqüentam, tal como religiosidade e cor da pele, ampliando o raio de alcance do mercado matrimonial da Comunidade de Morro Alto. Mafalda e Vilmar se encontraram no baile em Osório, pois é nessa cidade que se realiza a festa de Nossa Senhora do Rosário. Esse fato contribui para pensarmos no papel que o baile tem

para o incremento das redes de relações familiares e por qual razão isso se dá. Mafalda vem de fora, mas não é uma completa estranha, é uma “parente” de seu futuro marido. Ao que parece, o importante era não casar com alguém estranho, não necessariamente de “fora” de Morro Alto, mas alguém que compartilhasse a mesma gama de valores da própria comunidade e, não por coincidência, a cor negra de sua pele.

c) Carmem: “aí, eu sei que não, não tinha perigo, era um homem muito caprichoso, muito trabalhador...”

Dona Carmem vive na Prainha, localidade vizinha a Morro Alto com a qual mantém uma relação de identidade muito próxima. As pessoas que vivem em ambas as comunidades participam ou participaram do Maçambique. Assim os casamentos entre pessoas destas comunidades são constantes. O marido de Dona Carmem, quando ambos “se acertaram”, havia saído de um relacionamento com uma mulher do Ribeirão. Euclides Valêncio, filho de Valêncio Ventura de Quadros, passou pelo “despejo das ilhas” enquanto vivia com sua primeira esposa, ou seja, ele perdeu suas próprias terras e retornou para morar na terra paterna. Ele vivia e plantava em campos ocupados por negros da comunidade de Morro Alto e que, com o cercamento, passaram às mãos de proprietários brancos. Após esse episódio, ele retornou às terras de seu pai na Prainha, ocasião em que veio a se “acertar” com Dona Carmem. Dona Carmem tem ascendência italiana, é branca e benze, também é tida como “louca” por alguns moradores dali, principalmente seus vizinhos.

Dona Carmem e Seu Euclides Valêncio permaneceram casados por 49 anos, vivendo nas terras que eram do pai de Euclides. Ela tinha 68 anos na época da

entrevista e a diferença de idade entre ela e seu falecido marido é de 13 anos. Ela teria se “acertado” com ele com a idade de 19 anos.

“Ent. – Como é que a senhora veio conhecer o seu marido D.Carmem?

D. I. – Olha, eu vim a conhecer, eu vou contar como é que eu vim a conhecer. É que naquela época, eu também era casada e tinha enviuvado, e depois, daí, eu comecei a ver que eu não ia dá conta de criar sozinha os dois meninos que eu tinha. Eu achei que...se aparecesse um companheiro bom, eu deveria me acertar com ele pra dividir...Aí vai e vai, quando me apareceu, até tava na minha casa de manhã, apareceu duas morenas: a Geni e a Tuja. Foram lá conversar comigo, porque ele conhecia muito meu pai eles trabalhavam junto na granja, mas eu não tinha conhecimento. Ele também estava casado, mas estava separado da mulher dele, e estava sozinho. Daí eu fui, elas me explicaram direitinho como é que era, aí fui pedir um tempinho pra pensar...Perguntei se era um homem trabalhador, que não tivesse vício nenhum...Aí, eu sei que não, que não tinha perigo, que era um homem muito caprichoso, muito trabalhador...era homem muito bom mesmo, que não tinha feito de nada. Aí eu acabei aceitando, né? E daí pra cá, graças à Deus, eu não me arrependi...

Ent. – Ah, então foram duas pessoas que foram perguntar pra senhora se a senhora queria...

D. I. – Foram, foram duas pessoas que tiveram lá, de manhã na minha casa...era uma irmã dele de criação e uma sobrinha dele...que sabiam que ele tava sozinho, tinha se separado da mulher e precisava de uma companheira com ele para cuidar do que era dele.

Ent. – E vocês dois não se conheciam então?

D. I. – Não, ele conhecia muito meu pai.”

(Entrevista concedida por Dona Carmem Sabóia de Quadros a Cíntia Muller e Marcelo Vianna, Prainha, 08 de setembro de 2001.)

O marido de Carmem era maçambique e o pai dele também o fora. Aquela era “uma festa da negrada” como conta Dona Carmem. Embora ela tenha a tez clara e seja filha de pessoas com os nomes de Maria Ângela Maurel e José Savóia, o que poderia nos levar a crer em uma possível ascendência italiana, ela e seu marido tinham algo em comum quanto a identidade étnica: bisavós índias. Tanto a avó do pai de Euclides, quanto a avó do pai de Carmem eram índias. Ambas foram cativas pegas nos matos “a

força” e postas para trabalhar nos morros e nas roças. Além disso, ambos compartilhavam a identidade social de camponeses.

Soma-se a isso o fato de que para o grupo familiar de Carmem mantê-la, viúva e com filhos, deveria ser difícil. Da mesma forma que para Euclides, novamente um “amigo do pai” de Carmem, viver sozinho também era. Tal qual nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul, como documentado por Woortmann (1995), aqueles que ficam sozinhos para além da expectativa da comunidade eram apresentados por outros casais como parceiros em potencial. Nesse caso, não é a idade que conta mas a necessidade de manutenção e subsistência de uma parcela da família, no caso, a que envolvia Carmem, seus filhos e o próprio Euclides. Afinal Euclides não era estranho ao pai da moça, muito pelo contrário. Da forma como Carmem conta a estória nos leva a entender que ele e seu pai já haviam elaborado a possibilidade de um “acerto” entre eles.

Neste caso Dona Carmem já tendo dois filhos casa-se com um homem conhecido de seu pai. Não é uma coincidência o fato de parentas de seu futuro esposo a procurar estabelecendo uma espécie de mediação, pois, ao que parece, tudo já estava conciliado. O acordo entre as famílias só foi implementado após a “anuência” de Carmem que percebe em Euclides as características do esforço para o “trabalho”, ausência de “vícios” e “capricho”. É curioso questionar quanto da participação de Carmem existiu nesse “acerto” que deu origem ao seu “casamento”. Se ela não conhecia o futuro marido por um lado, por outro, criar filhos pequenos sem a ajuda de um parceiro não teria sido uma coisa muito fácil e esse fator deve ter pesado em sua avaliação.

Apesar de todos esses “acertos” e táticas de arranjos entre famílias, no entanto, Dona Carmem é a pessoa que está na terra de seu sogro. É ela quem está no terreno dos Valêncio na Prainha, talvez assim esteja retribuindo a dádiva de ter sido

aceita no grupo familiar. Outros cunhados foram para Capão da Canoa e deixaram o local. Na época da entrevista uma das filhas de Dona Carmem, Angelina Custódia, continuava vivendo ali, juntamente com um irmão “*solteirão*”. Outra havia migrado para o município de Gravataí em busca de emprego. Na data da entrevista, veio buscar seu filho que estudava na Prainha, mas queria ir com ela para aquele município. Em suma, aparentemente a anuência de Dona Carmem ante o seu casamento parece ter significado muito mais a concordância em se submeter às regras de uma organização social maior, qual seja, o do arranjo de alianças entre famílias extensas manutenção de relações sociais, da família extensa e das terras da família.

d) Raimunda: o início da construção da personagem “Rainha Jinga”

Dona Raimunda relaciona sua identidade com o Faxinal do Morro Alto. Seus pais moravam lá e seu umbigo está enterrado naquela localidade. Filha de um pai bastante autoritário, cujas surras “*deixavam de cama*”, Dona Raimunda teve coragem de se rebelar. Ela mesma é uma descendente dos ex-escravos descendentes de Rosa. Contou-nos sua história em uma tarde de temporal em Osório, onde vive agora. Estava noiva de um rapaz de Morro Alto, “*do mesmo sangue*”, mas não aceitava isso. Assim, quando encontrou Acrísio, ou Bamba, em um baile de São Benedito, fugiu com ele. Não por acaso, outro casamento iniciado durante uma festa do Maçambique. Embora ela, aparentemente, não saiba, de acordo com outros entrevistados, isso causou escândalo em Morro Alto pela forma rápida com que ela decidiu ir embora com Acrísio para Palmares, de onde ele era.

Raimunda viveu em Palmares durante alguns anos. Com a doença de sua mãe foi chamada para voltar a Morro Alto a fim de cuidar dela. Sua mãe faleceu há 30 anos, no

início da década de 70, desde então Raimunda vive em Osório, no Bairro Caravágio. A história de Raimunda seria contada de forma menos intensa se omitíssemos um dos maiores dramas de sua vida: o fato de não conseguir fazer seus filhos “*se criarem*”, ou seja, fazer com que eles vivessem após o parto. Ela perdeu três filhos e da terceira ela lembra com muita emoção, era uma menina. Dona Raimunda foi para o hospital à noite e a ganhou, mas a garotinha não sobreviveu. No dia seguinte pela manhã, conforme ela nos contou, caminhou levando sua filha morta nos braços até Morro Alto, onde a enterrou no cemitério de Aguapés.

Dona Raimunda é, atualmente, a Rainha Jinga do maçambique. É a autoridade máxima dentro do grupo, mesmo que alguns a estejam criticando por sua falta de pulso. A relação com o maçambique estava sendo construída ao longo de sua trajetória familiar. Seu pai foi um dançante, seu tio “*zelador de Nossa Senhora*”; Maria Teresa, uma famosa Rainha Jinga, era sua tia. Assim, quando Raimunda foi morar em Osório, Maria Teresa lhe chamou para conversar. Além de irmã de seu pai, Teresa era madrinha de Raimunda. A partir dessa primeira conversa Raimunda, passou a ser pajem de Maria Teresa. Porém, apesar de todo o status de sua posição de nascimento, não foi conferida à Raimunda a possibilidade de escolha de um parceiro. Conforme ela nos conta:

“Ent.- Fugiu de casa pra casar Dona Raimunda?!”

D. S. – Quem fala sua verdade não merece castigo! Mas eu não queria o noivo!!! Eu era noiva!

Ent. - Lá de Morro Alto, ele era?

D. S. – O rapaz era lá de Morro Alto e eu não queria o rapaz.

Ent.- Mas por que noivou com ele Dona Raimunda?

D.S.- Porque o papai queria! Naquele tempo o pai era quem mandava. E eu achei um rapaz, fiquei doida por um rapaz, né?

Ent. – E de onde era esse, que a senhora achou?

D.S.- Era lá de Palmares. E eu dizia:”-Tomara que eu não me case com o moço daqui”. Porque eu tenho ódio de Morro Alto! Tenho ódio minha filha!!! Ali eu me criei, casei, criei meus filhos, mas tenho ódio do lugar!

Ent.- Pelas coisas que aconteceram?

D.S.- Aconteceu muita coisa minha filha ! O que aconteceu ali pra mim, Deus que me perdoe! Aí, apareceu esse rapaz e o papai não queria. Não se podia levar namorado em casa. Agora, se fosse sangue dele podia ir, não fosse sangue dele, Deus o livre! Aí, eu não sei o que deu em mim, não sei o que me deu na cabeça que eu teimei, levei o rapaz! E ele chegou lá e pediu pro papai a minha mão em casamento. O meu pai só disse assim ó... (risos): “-O senhor aguarda um momentinho que eu já venho dar a resposta.” E eu cheguei a ele e disse: “-Olha Bamba...” – o apelido dele era Bamba, mas o nome dele era Acrísio, o nome do meu marido. “-Olha, Bamba, te cuida, que o papai vai te passar o laço!” Ele: “-Não tem importância!”

Ent. - Ele queria casar com a senhora de qualquer jeito!

D.S. – “-Eu não quero ele”. E eu disse : “-Te cuida que tu vai apanhar, o papai é muito mal criado”. Mas eu avisei... Tá, quando eu vi que o papai vinha vindo com o laço na mão, né, eu vi que vinha pra botar laço no pescoço, né? Eu fui pro quarto, me enfiei dentro do quarto, e abri a janela. Daí diz ele [o pai] assim: “-O senhor faz o favor de vir aqui na porta da frente.” O falecido [marido] foi, levantou e foi. “-Tá vendo aquela figueira ali?”/ “-To, tô vendo, sim senhor”/ “-Não tem aquele galho caído pra banda do arroz?” / “-Tem sim senhor.” / “-Pois o casamento dela amanhã vai ser laço no pescoço, dependurado naquele galho e fogo por baixo!” Eu nunca tinha respondido, aí eu disse: “-Pai, pela vossa misericórdia divina, nunca lhe respondi meu pai, é a primeira e a derradeira. Isso o senhor não faz porque eu vou embora!” E já pulei ali e ...(gesto com as mãos) e fui na casa do mano. Cheguei lá e disse pro mano: “-Maninho, fulano assim, assim, assim maninho. Pediu o casamento e papai disse que vai botar a corda no pescoço e ainda botar [fogo?] debaixo. Mano, que conselho o senhor me dá, Mano? O que é que o senhor diz pra mim Maninho?” Diz ele assim: “-Ô negrinha...” – que toda vida ele me tratou de negrinha – “...Ô negrinha a tua cabeça é teu mestre! Se a minha mulher prestasse eu te botava pra dentro de casa, já estava casada! Mas tu sabe a mulher do Mano.” Aí diz o Mano: “- Eu vou lá ver quem é esse rapaz!” Aí veio, chegou cá e não era um amigo do mano?!

Ent- Ah, mas que sorte! E onde é que a senhora conheceu o seu marido?

D. S.- Uma festa no Aguapés, a primeira festa que nós fomos! Aí, com o Mano lá, conversou, conversou levou ele lá, nós se conhecemos. Ele me convidou, mas eu ia mesmo, de um jeito ou de outro!!! (risos) Mas o pai me matava a pau! O pai quando batia na gente era de botar de cama. E o pai não escolhia, minha filha! Porrete que achava, [era com] aquele que batia. Aí de noite... E o pai não dormia! De noite me levantei, tava todo mundo dormindo, fui lá na cama: “-Te levanta” e ó... (gesto com as mãos). Me escapei. Eu deixei meu irmão com cinco anos, fui embora. E não tive arrependimento nenhum!

Ent. - Foi feliz?!

D.S. - Mas feliz ?? Mas deveria de ter saído há muito tempo! Eu não agarrei marido, eu agarrei era um pai! Pra mim foi...”

*(Entrevista concedida por Dona Raimunda, Rainha Jinga,
a Mariana Fernandes e Cintia Muller,
Osório, 22 de dezembro de 2001.)*

Dona Raimunda aparentemente livrou-se do jugo de um pai autoritário fugindo com seu futuro marido. Isso não implicou em que se livrasse das obrigações familiares enquanto filha pois seu retorno a Morro Alto ocorreu em função da doença de sua mãe. Ter cumprido com essa obrigação não lhe trouxe a vontade ou a possibilidade de permanecer em terras da família dos Teresa. Ter casado com um homem de Palmares, sem terras em Morro Alto e ter fugido com ele sem o consentimento de seu pai, desrespeitando uma escolha que passava pelo “*sangue*” foram alguns dos fatores que, aparentemente, impediram Raimunda de manter-se na Comunidade. De certa forma, ela rompeu com a possibilidade do incremento da estrutura de solidariedade de sua família, ela ousou impor suas ações no âmbito da família onde o indivíduo encontra-se marcadamente subordinado a regras de moralidade bastante definidas. Mais que isso se num casamento “é a família que se casa com uma família” (Bourdieu 2004), Raimunda ousou quebrar o jogo das aliança coletivas.

Indo para Osório, Raimunda integrou-se a um território em construção que revia a relação de pertencimento com Morro Alto, um território expresso de forma metafórica, o do maçambique. Assim, como esse ritual tem propriedades que permitem inclusive “acalmar o sujeito” (Barcellos 2004), ou seja, a cerimônia confere uma espécie de disciplina moral àqueles que a integram. Dona Raimunda também passou por esse disciplinamento enquanto acompanhava o grupo na condição de pajem e depois, com o domínio dos fundamentos que norteiam o mesmo, assumiu o papel de Rainha Ginga.

e) Beatriz e Marinete : casamentos modernos, ou nem tanto?

Com o tempo, o maçambique foi deslocado da comunidade de Morro Alto para Osório onde passou a viver a maior parte das pessoas envolvidas com o ritual. Maçambiques antigos continuam residindo em Morro Alto quase sempre amparados por um neto que, conforme o costume, retorna a região para cuidar dos avós (Barcellos 2004). Assim, o maçambique que pontua histórias anteriores de namoros, paqueras e encontros começa a abandonar a cena das histórias narradas que remontam às décadas de 70 e 80. O ritual deixa de ser um dos fomentadores de encontros em Morro Alto, pois está atuando dessa forma em Osório onde recria o território de pertença dos migrados e amplia o raio do mercado matrimonial para aqueles em condições de seguirem as atividades do grupo. Por outro lado, a autoridade paterna também parece estar se diluindo com o passar do tempo.

Os encontros são, agora, em bailes e nas festas de igreja que ocorrem na região. O calendário da Comunidade de Morro Alto oferece bailes, marcados em vésperas de festas de santos ou as domingueiras, praticamente todos os meses. Exceção são os meses de janeiro e fevereiro quando a população se desloca para o litoral norte em função de empregos sazonais. Mesmo assim, a grande festa religiosa de fevereiro é a de Nossa Senhora dos Navegantes onde as pessoas se encontram em Tramandaí. O calendário de festas da comunidade está estruturado da seguinte forma:

Mês	Festa
Janeiro	...
Fevereiro	Nossa Senhora dos Navegantes Tramandaí

Março	São Sebastião Faxinal do Morro Alto
Abril	Páscoa Procissão até a “cruz de ferro” no Morro Alto
Maio	São Benedito Aguapés
Junho	...
Julho	...
Agosto	São Bom Jesus Prainha
Setembro	São José Avelino Centro de Maquiné
Outubro	Santa Teresinha Morro Alto Nossa Senhora do Rosário Osório Nossa Senhora do Bom Parto Barranceira
Novembro	...
Dezembro	Natal

O baile, não apenas o religioso, passa a ser um dos palcos de espaço favorável para a paquera. Dona Beatriz mora com seu marido nas terras do pai dela, no Faxinal do Morro Alto, onde ela nasceu. Carlos é da localidade do Morro Alto. Ambos se conheceram em um baile na década de 70.

“Ent. – Me conta uma coisa D. Beatriz, como é que a sra. conheceu seu marido?”

D.B. – Eu conheci dentro de um baile, eu fui, lá em Morro Alto.

Ent. – E onde é que dava baile bom lá em Morro Alto?

D.B. – Era ali, naquele salão ali, perto da rodoviária, ali isso mesmo ali.

Ent. – Então dava bom o baile ali ?

D.B. – Dava bom ali.

Ent. – Como é que era o baile ali ? Tinha música ?

D.B. – Tinha música, tinha conjunto, era bom. Sempre nós íamos ali, naqueles bailes, ali em Morro Alto desde novinha. Ia ali. Eu e minha irmã ia, aí eu conheci ele ali. É Carlos o nome dele.

Ent. – Então a sra. conheceu lá em Morro Alto. E aqui na Faxina dava baile

D.Beatriz?

D.B. – Aqui dá, só uma vez ou outra. Só quando é festa. Quando é festa daí dá alguma coisa.

Ent. – Como assim ? Festa de quê ?

D.B. – Festa, assim, de nossa Senhora do Carmo, de São Sebastião. Dá festa na igreja, no salão, aqui do outro lado da faixa.

Ent. – E esse outro santo como é que é mesmo?

D.B. – Sebastião. Mas esse ano não fizeram a festa dele, é mês de março. Eu não sei, disseram que iam fazer, mas não fizeram ainda, é mês de março, agora, a festa dele.”

*(Entrevista concedida por Dona “Beatriz”,
para Mariana Fernandes e Cíntia Muller,
Faxinal do Morro Alto, 26 de fevereiro de 2002.)*

O encontro de um parceiro por parte de Beatriz em um baile foi bastante convencional. Similar às situações de Mafalda e Raimunda, diferente era a natureza do baile que não era o de maçambique. Isso demonstra que, embora a razão do festejo esteja se transformando, a importância do baile no incremento das trocas matrimoniais se encontra mantido ao longo do tempo.

Já Marinete, cuja mãe, Dona Zilda, vive no Ribeirão, veio a morar em terras que ela comprou e, no cartório, descobriu que se tratavam de terras registradas no nome de seu avô, misteriosamente. Marinete trabalhava em uma lanchonete em Osório quando conheceu seu marido, que casualmente, tem parentes na Prainha, comunidade negra vizinha. Isso leva a crer que em situações de interação que ocorrem fora de Morro Alto, os parceiros ainda são escolhidos dentre aquelas “*que estão fora*” e, de alguma forma,

fazem parte da comunidade e mantêm relações com migrados que vivenciam um vínculo identitário com a comunidade.

“Ent. – Tá e uma coisa assim que pode parecer pra ti que não tem nada a ver, mas pra nós tem...Como é que conhecestes teu marido?

D.I. – Quando eu trabalhava na lancheria em Osório.....

Ent. – Não foi em baile.....

D.I. – Eu trabalhava lá, ele era policial me viu, foi assim.....

Ent. – E aqui no Faxinal.....tu é moradora recente aqui, há quanto tempo.....

D.I. – Já há oito anos.

Ent. – Qual tua idade....

D.I. – 35.”

(Entrevista concedida por Dona Marinete da Rosa Moraes, para Marcelo Vianna, Mariana Fernandes e Cíntia Beatriz Muller, Faxinal do Morro Alto, 08 de setembro de 2001.)

4.4 Um parentesco além do sangue

Se a consangüinidade emerge como um valor no momento de definir quem faz parte da associação de quilombolas, não é por não existir outros vocábulos no idioma do parentesco, mas porque a linguagem da consangüinidade era a autorizada e situacionalmente valorizada no momento da interface com a noção de “remanescente de quilombos” e ideologicamente constituída no instante. Por outro lado, a comunidade possuía uma forma bastante eficaz de atualizar suas relações horizontais de parentesco contemplando outras substâncias como aquelas capazes de operar a construção ritual da parentalidade parentesco.

a) Coberta d'Alma: um ritual da morte como constituinte do parentesco.

Por tratar-se de um ritual, a análise nos conduz a busca de compreensão de um sistema simbólico de comunicação que possui uma racionalidade intrínseca aos seus elementos. Afinal, rituais são “técnicas de informação nas quais a palavra e o comportamento são indissociáveis e cuja estrutura abriga conhecimentos complexos sobre a natureza e a sociedade”(Cavalcanti 1983: 32). Na análise sobre a “coberta d'alma”, será dada ênfase justamente à dimensão comunicativa do ritual que, ao ser expresso enquanto drama, dá ênfase a valores e relações sociais e acaba por consolidar um tipo de parentesco ficcional. Para compreender o idioma ritual da “coberta d'alma” é necessário compreender a trama social na qual ele está mergulhado e do qual também faz parte. Assim, podemos chegar a algumas considerações sobre as trocas simbólicas que são implementadas entre os diversos atores sociais, “ dentro de uma suposta área exclusiva de trocas *no ritual* que ocultam, pelo menos em parte, uma realidade de relações de valor social e econômico dentro de uma área de trocas *na sociedade*”(Brandão ?:64).

Esse é um ritual religioso católico sendo assim definido pelas pessoas que o praticam. É *sagrado* por ser algo que remete a fé cristã. Trata-se de um ritual desconhecido da igreja católica oficial, pelo menos nos municípios de Osório/RS e Maquiné/RS. A igreja não deixa de estar indiretamente envolvida no processo ritual, pois uma das obrigações de quem recebe a “coberta d'alma” é a de assistir a missa de sétimo dia de falecimento do morto. Isso pode demonstrar que, talvez, a igreja oficial não possua consciência sobre a forma como a população, não menos fiel, se apropria de seus rituais. A busca de um relativo distanciamento institucional por parte daqueles que vivenciam a

crença no ritual da “coberta d’alma” pode ser justificado, em parte, através da preservação de um espaço comunitário de controle sobre o trabalho “sagrado”. Assim, a igreja católica não entraria em conflito com os agentes religiosos populares, quer pela apropriação do ritual, quer pelo monopólio da interpretação legítima das obras sagradas. Neste caso, preservaria uma interpretação popular sobre o caminho das almas desde a morte até seu julgamento.

A “coberta d’alma” é um ritual religioso popular “no sentido de que é praticada sem a presença de agentes eclesiásticos e é controlada por agentes religiosos camponeses” (Brandão ...: 69). Os agentes eclesiásticos não participam diretamente do ritual da “coberta d’alma”, antes, têm seus ritos sagrados “apropriados” pelas pessoas que crêem na eficácia deste ritual através da missa de sétimo dia ou um mês de falecimento. No que se refere a Morro Alto e as pessoas migradas para Osório/RS, há de convir que se tratam de pessoas oriundas de um meio que pode ser denominado rural - campo quando construído em oposição ao urbano – cidade.

No entanto, o termo *cultura popular* encontra-se desgastado e “não serve para enunciar mais do que um complicado emaranhado de coisas diferentes, com lugares e significados muito desiguais na vida e no pensamento social”(Brandão 1995: 103). Porém, no caso da “coberta d’alma”, estamos envolvidos com a cultura popular por dois motivos (Fonseca e Brito): primeiro por resistir em manter, através da ritualização, uma expressão de religiosidade que independe da igreja católica institucionalizada; e, segundo, por estar associada a uma dimensão de dominação social onde seus agentes se encontram relacionados a grupos camponeses ou refratários envolvidos em um contexto, que no caso, caracteriza-se como de classe e étnico.

Pluriétnico, pois as pessoas que o praticam encontram-se no entrecruzamento de um ritual de origem açoriana mas que, enquanto idioma, enquanto comunicação performática, permite sua apropriação por parte de camadas negras da população. Para Max Weber, uma das características das comunidades étnicas é possuir “fronteiras rigorosas” (Weber :317) que separariam *habitus* e costumes homogêneos daqueles heterogêneos. Por isso, a identidade de valores compartilhados pode, em certas situações, levar à crença em um parentesco comum. A valorização deste tipo de crença é reforçada, ainda mais, por populações que compartilhem lembranças de emigrações reais como, por exemplo, a colonização ou a “imigração individual” (Weber :318). Como é o caso dos negros de Morro Alto que partilham um sentimento de origem comum, no caso a africana, e de cidades vizinhas que receberam levas de migrantes oriundos daquela localidade específica.

Embora o ritual da “coberta d’alma” possa ser considerado como um ritual “que os colonizadores trazem junto com as muitas cruzes e imagens de santos, e de que se servem tanto para uso próprio, quanto para a conversão forçada de indígenas e africanos” (Brandão 1985:134), ele define um tempo e um espaço social, tendo em si a marca de uma situação de “fricção interétnica” passada, de um encontro de alteridades, no caso, marcadamente religiosa. No entanto, o ritual colaborou na construção de um *locus* de normalização de situações competitivas(Oliveira 1969: 128) e conflitivas (Oliveira 1969:128), características que marcam a “fricção”. O ritual, com seu tempo e espaço próprio, contribuiu fornecendo subsídios factuais para que a situação de encontro de alteridade fosse composto, pois sua linguagem é capaz de normalizar e criar um espaço possível de acomodação de diferenças que, do contrário, apenas poderiam existir em universos distintos e incomunicáveis.

b) Interpretações sobre a “coberta d’alma”

Paixão Côrtes (1987), a partir de estudos folclóricos, elaborou uma *estrutura* ritual para a “coberta d’alma”. Sua descrição é importante, pois se baseia em entrevistas realizadas em Osório/RS em que englobou membros da população negra. Segundo ele, a pessoa que irá vestir a “coberta d’alma” pode ser escolhida pelo próprio moribundo ou por sua família quando ele não o indica. O convidado pode declinar o convite sem causar maiores melindres. Via de regra, aquele que recebe a roupa é pobre, podendo ser parente dos enlutados. É uma pessoa que mantém vínculo de amizade com o falecido e sua família. Sempre será do mesmo sexo do morto e, necessariamente, deverá ter semelhança com seu porte físico, podendo ser adulto ou criança, independente da idade. As roupas que serão entregues, uma muda completa que inclui sapatos, chapéu e roupas de baixo, podem ser do próprio morto, desde que em bom estado, ou compradas novas especificamente para esse fim. Tais roupas devem ser condizentes com o clima da época em que ocorreu o falecimento.

Após aceito o convite para vestir a “coberta d’alma”, aquele que o faz submete-se ao ritual e suas regras morais. A vestimenta poderá ser entregue na própria sala onde está sendo velado o morto. Côrtes (1987) chama atenção para o fato de que a entrega pode ocorrer um ou dois dias após o enterro ou no dia da missa. Conforme descreve o autor, assim é o momento em que o convidado veste a “coberta d’alma”:

“Procura-se ofertar roupa em bom estado ou conjunto completo, isto é, se masculino: chapéu, passando pela gravata, casaco com lencinho de bolso até os sapatos; se de mulher: vestido, véu de igreja, não faltando as roupas íntimas femininas. O portador da coberta, ao vestir cada peça da roupa do morto, repete três vezes seguido o que está vestindo. Deve dizer, por exemplo: ‘Seu fulano, visto seu sapato pela última vez’, etc,

embora este objeto, posteriormente, continue a usá-lo normalmente” (Côrtes 1982:277).

Em algumas localidades específicas, depois de vestir a “coberta d’alma”, é oferecida a pessoa que a veste uma refeição completa feita com as comidas preferidas do morto. Com essa roupa, ele deverá comparecer ao ofício religioso tradicional da localidade, como a missa de sétimo dia ou de um mês; “missa em capela”; “terço-de-campanha”, rezado no cemitério; “terço-crioulo”, realizado em casa; sempre vestindo a “coberta d’alma” e comportando-se de forma discreta .

Após a cerimônia, aquela pessoa que recebe a roupa poderá fazer uso dela como bem entender, desde que a use até puir, sem entregá-la a mais ninguém. Segundo Côrtes (1987), aquele que recebe a “coberta” pode, inclusive, ir a bailes e festa. Já Ribeiro (2002) descreve uma situação em que uma pessoa que utilizou a “coberta” para dançar em um baile teve a mesma tomada de volta pela família enlutada por não ter guardado o devido “decoro” (Ribeiro, 2002). Assim, podemos perceber que aquele que veste a “coberta d’alma” tem sua conduta moral tornada alvo de escrutínio por parte da comunidade na qual vive e deve se submeter a uma etiqueta de comportamento específica, condizente com a ocasião pela qual passa. Como descreve o autor, ver a pessoa vestindo a “coberta d’alma” é um momento de forte emoção para a família enlutada. Segundo Paixão Côrtes, “a pessoa recebedora do referido vestuário fica simbolicamente ocupando o lugar da pessoa falecida em certos momentos afetivos. É o caso freqüente dos afilhados. O padrinho do morto ganha um novo afilhado” (Côrtes 1982:278).

Quando iniciei os trabalhos de campo em Morro Alto, foi perceptível o fato de que as pessoas faziam referência a outros membros da comunidade como “*mana*” e

“mano”. São pessoas com mais de 65 anos, nascidas na localidade e que viveram grande parte de suas vidas como vizinhas e vêm-se como parentes distantes de quarta ou quinta geração. Todas elas se entendem como pertencentes à comunidade negra de Morro Alto sendo que algumas vivem hoje em Osório/RS. Quando perguntadas por que chamavam essa e não aquela pessoa de “mano” ou “mana” recebíamos a resposta: “vesti a ‘coberta d’alma’ da irmã dele”. E é assim que Dona Ângela, a “nêga dos quilombos”, da parentela dos Hortêncios, é a “mana” de Seu Manoel Chico, da parentela dos Teresa. Da mesma forma, Dona Lídia, da parentela dos Laurinda, é “mana” do mesmo Seu Manuel, sem ser “mana” de Dona Ângela. O ritual de vestir a “coberta d’alma” costura uma intrincada rede de relações, pois aquele que veste a “coberta d’alma” passa a ocupar o lugar social na rede de parentesco daquela pessoa que morreu perpetuamente. Tal fato, gera obrigações para com a pessoa, por parte da família que a convidou.

Dona Lídia vestiu a “coberta d’alma” de duas meninas: uma garota da parentela dos Teresa e de outra garota, irmã de sua atual vizinha, da parentela dos Domiciana. Isso nos idos da década de 40. Quando Dona Lídia casou, ganhou os alimentos que ofereceu em seus dois dias de festa de casamento: farinha de trigo para pães, bolos, galinhas e dois porcos, ganhou tudo. Um dos porcos foi presente da família do marido, enquanto o outro veio da família dos Teresa, de cuja filha Dona Lídia vestiu a “coberta d’alma”.

Dona Lídia- Os porcos, o Ermenegildo tinha criação de porco. Aí, o pai dele deu os porcos, matadinho, direitinho. E a Teresa, lá dos Aguapés, também me deu um porco.

Ent. –Teresa dos Aguapés?

D. Lídia – É, uma pobrezinha que tem um filho doente.

Ent. – É uma irmã do Seu Manoel Chico?

D. Lídia – Isso, isso, é. Ela me deu, me deu uma leitoa grande de casamento.

Ent. – Mas por que é que ela deu?

D. Lídia – Por que eela, nós, sabe, nós temos assim, oh: quando eu era pequena tinha morrido uma filhinha deles, dos velhos. Quando

morreu, eles me deram a roupinha dela pra mim, aí, então, eles diziam, então, “coberta d’alma”. Não sei se tu já ouviu falar ? Daí, então, dava para a pessoa vestir e a pessoa vestia e ficava como filha. Então o Manuel Chico me chama de irmã. Eu fico até com vergonha quando (incompreensível.). A Sibirina, “ô mana”; a Maria “ô mana”.

Perguntei a Dona Lídia como é que se escolhia a pessoa que vestiria a “coberta d’alma”. Ela me explicou que o convidado deveria ter o mesmo tipo físico e a amizade: “se tu é minha amiga, então se quiserem dar minha roupa para ti, podem dar”. Momentos antes de D. Lídia ter me contado isso, o filho de sua vizinha lhe trouxera uma cesta com duas dúzias de ovos, afinal suas galinhas não estavam pondo por um motivo qualquer. Na verdade, D. Lídia me explicou, estava recebendo os ovos de sua “irmã”.

D. Lídia – E a Teresa é minha irmã, como ela chama, irmã. Assim como a Antonia, lá do Borba.

Ent. – Como, de quem, como assim?

D. Lídia – A Cândida era filha?

Ent. – É.

D. Lídia - O nome da mãe era Maria... do pai era José.

Ent. – Mas ela vestiu a coberta ?

D. Lídia – Eu vesti. Eu é que vesti a coberta de uma irmãzinha dela. Aí ficou eu e ela filha dos pais dela, e ela minha irmã. Até hoje nós somos irmãs. Hoje o filho dela veio me trazer duas dúzias de ovos de casa. Porque eu não tenho, né? E ela sabia que eu não tenho. Ele veio me trazer. Ela mandou para mim.

Vestir a “coberta d’alma” gera obrigações de troca de alimentos no sentido da família do falecido em relação aquela pessoa que ocupa seu lugar social. A pessoa que a veste já “comeu” pelo morto, durante a refeição ritual. A obrigação de dar alimentos, neste caso, é a obrigação maussiana de retribuir desempenhada por parte da família do morto. Afinal, a pessoa que veste a “coberta d’alma” transferiu ao morto “sossego”: caso a mesma não fosse oferecida e usada, a pessoa que morria não se salvava e ficava com frio. Tinha que usar a roupa até ela terminar, “quando terminava passava”, ou seja,

quando a roupa estava gasta ela “ia” para o morto. Caso não se realiza-se o ritual o morto, além de não “parar” por causa do frio, poderia retornar para “pedir” como uma espécie de espírito que vaga, um “fantasma”.

Uma das estórias de “fantasmas” que ouvi foi relatada por um senhor de aproximadamente 65 anos, nascido em Morro Alto, que vive em Osório/RS. Ele nos contou que depois de casado, “passou a ver um homem”, cujas aparições ocorriam sempre, ou em Morro Alto ou muito próximo de lá, como nas Barranceiras. “*Não podíamos sentar*” à mesa para o jantar, do “*escurecer em diante*”. “*Ele era um moreno*”. O entrevistado não usa o termo “negro”. “*Ele vinha do lado dos pés de laranjeira, no mesmo rumo da figueira branca*”. E esse homem foi aparecendo. “*Servia a mesa*”, colocava comida na mesa, e ele “*dava um empurrão, caia tudo*”. “*Isso aí é uma pessoa que foi morta com fome e ele vem insistir*”, ele me explicou. Seu padrinho “*chegou lá, colocou o livrinho*”, uma Bíblia, “*sobre a mesa e ele veio e, por tudo, não excomungava*”. O entrevistado indagava ao fantasma e o homem respondia “*eu não fiz por onde me matar, mas eu te achei. Quero que você me dê água e o de comer*”. O entrevistado conta que deu um “*pratão de comida a ele na porta*”. Depois nunca mais apareceu. “*Ele agarrou a jarra de água e foi embora*”. Isso acontecia por volta das 21:30h, era só mexer na mesa que ele, a alma, vinha.

Conversando com outra entrevistada em Osório/RS, neta de antigos moradores de Morro Alto, com cerca de 45 anos, funcionária pública do município, ela disse que não participa “*nem disso (“coberta d’alma”) nem de sessão de matança*”, pois ela não “*gosta*”. Sua mãe vestiu a “coberta d’alma” de uma conhecida há quatro meses, em outubro de 2003, escolhida pelo seu “*tipo físico*”. Ela participou da missa de sétimo dia e comeu “*coisa de negro, uma comilança*”, comenta sua filha, “*comeu galinha com arroz*”.

Perguntei se sempre se comia galinha com arroz e ela explicou que nem sempre: “*se o morto morreu com câncer*”, se ele morreu com fome, se faz sua comida preferida, a “*comida que ele pede*”. Não foi o caso de seu pai, por exemplo, que esteve sete meses no hospital e “*melhorou de repente*”, neste momento “*ele pediu a comida que queria*”, não “*morreu com fome*”. Seu tio, irmão de sua mãe, vestiu a “coberta d’alma” de seu pai, “*eles tinham o mesmo tipo físico*”, após vestido seu tio comeu “*galinha com arroz*”.

Existe dentre as pessoas da comunidade de negros de Morro Alto e aqueles migrados para Osório/RS uma forma de compartilhar relações e obrigações que é instituída a partir do ritual da “coberta d’alma”. Podemos apresentar, de forma esquemática a seguinte rede de relações:

<i>Família Enlutada</i>	<i>Aquele que veste a “coberta d’alma”</i>	<i>Morto</i>
Oferece a roupa.	Recebe a roupa e a usa.	Recebe a roupa para não sentir frio, para se salvar ou para sossegar.
Oferece a comida.	Recebe a comida e a come.	Sacia sua fome no além deixando de vir “insistir”, intervindo no mundo dos vivos.
Oferece uma missa de 7 ^o . dia.	Assiste a missa vestida com a “coberta d’alma”.	Faz parte das obrigações daquele que veste a coberta para que o morto se “salve”.
Oferece o lugar daquele que morreu na família.	Aceita a posição do morto na família enlutada, submete-se às relações e regras de parentesco como se o morto fosse.	Tem sua trajetória familiar cumprida por uma terceira pessoa.

Aquele que veste a “coberta d’alma” cumpre o papel do morto no universo familiar. É como se a família ficasse incompleta com um determinado falecimento e tivesse a sua disposição um recurso, não para a instituição de um novo parentesco, não é uma nova “irmã” que vem para a família, mas para manter um determinado papel “vivo”.

Trata-se de um ritual que dá, à família enlutada, um ator que ocupará a posição daquele que faleceu e cujo principal papel é dar “tranqüilidade” ao morto na sua vida do além. Assim, tendo em vista os valores implicados pela comunidade na constituição da noção de pessoa em seu elemento espiritual podemos inferir que uma alma não se salva ou sossega por pelo menos três motivos:

frio e/ou à fome e/ou à preocupação com a família.

A “salvação” a que as pessoas fazem referência também é algo a ser entendido. Salvar-se significa ir para o além, ir para um outro local onde estão as almas dos mortos, de forma a não “insistir”, entrando em comunicação com os vivos. Nas estórias de fantasmas, “*algo bastante sério*” para quem os vê, aquele que aparece é alguém que está “*com fome*”: são ouvidas pessoas que conversam “*embaixo de figueiras*” acompanhadas de barulhos “*de pratos, como em uma cozinha de hotel*”. Por outro lado, existem momentos em que o espírito dos “antigos” são vistos pelos vivos, como ocorre na festa do maçambique, uma espécie de congada. Um entrevistado contou-nos que consegue visualizar o dobro do número de dançantes, que são 24, pois vê dançando a alma dos antigos maçambiques. Existem pessoas e situações, momentos e atores sociais autorizados a interagir com a alma dos mortos. Tais “assombrações” possuem necessidades, demandas de satisfação individuais, bastante semelhantes a dos vivos: necessidades que exigem a saciedade dos sentidos físicos e de valores abstratos como a devoção por Nossa Senhora do Rosário.

Elias (2001) chama atenção para a percepção sobre aqueles que estão relacionados com a morte na sociedade ocidental “avançada”. Para o autor existe um

grave problema em nossa sociedade que é a “dificuldade que muitas pessoas têm em identificar-se com velhos e moribundos” (Elias 2001:08). A morte enquanto problema social, se agrava pela distância social construída entre os que estão morrendo e os vivos. Porém, a “experiência da morte” é aprendida de forma variável e específica dependendo da visão de mundo do grupo social. Uma visão imagética sobre a morte e seus aspectos rituais passam a ser parte integrante da própria socialização da pessoa, da construção de seu lugar no mundo. Porém, nas “sociedades mais desenvolvidas”, segundo o autor, o respaldo em sistemas de crenças sobrenaturais que garantiriam proteção contra perigos e a própria morte foi transferido “para bases seculares de crença” (Elias 2001:13).

De certa forma, o ritual da “coberta d’alma” confere a comunidade de negros de Morro Alto e Osório/RS, representada pela família do morto e pela pessoa que recebe a roupa, um idioma performático capaz de expressar a visão da passagem de moribundo ou morto, dependendo da situação, até aquele que se põe diante de Deus para o julgamento. O ritual guarda em si a representação da noção de pessoa, compartilhada pelos envolvidos na cerimônia. O drama da “coberta d’alma” revela a forma como as pessoas envolvidas lidam com a morte no sentido multivocal do termo: morte social, morte carnal, morte espiritual. Impossível concebê-la sem levar em consideração suas várias dimensões diante de tantas necessidades de se pacificar o morto.

<i>Representação da Morte</i>	<i>Problemas a serem solucionados</i>
Morte em sua dimensão social.	Lugar na família que será ocupado.
Morte em sua dimensão carnal (corpo).	A alma não pode sentir nem frio, nem fome.
Morte em sua dimensão espiritual (alma).	A alma terá seu julgamento ou voltará para “insistir”.

A leitura da morte que podemos inferir, a partir da análise do ritual da “coberta d’alma” praticada pela comunidade, está muito longe de representar ser tranqüila. A morte pode se dar de forma surpreendente, violenta ou casual, colhendo ao morto desavisado. A necessidade de aplacar a fome com uma última refeição e de comprar roupas novas para “transmitir” a alma do morto remete a um passado e um presente de demandas materiais básicas e que não podiam ser supridas de forma célere pela família extensa, neste contexto, negra e pobre.

O ritual desempenha em si uma dupla dimensão: ao mesmo tempo em que supre eventuais necessidades que a comunidade entende que o morto possua, supre as próprias demandas emocionais dos parentes enlutados em um momento de crise. A solução ritual coíbe a expressão individual de afeto e sentimento quanto ao falecimento, antes regulamenta e disciplina essa manifestação. Jantar com a pessoa que veste a “coberta d’alma”, satisfazê-la dando-lhe cigarros ou frutas, referir-se a ela através do nome da pessoa que morreu, vê-la como a pessoa que faleceu e dar-lhe seu lugar na família, contribui para que a família enlutada revele suas emoções através da performance e de palavras. As famílias que se envolvem no ritual da “coberta d’alma” expõem desse modo sua crença em uma vida além da morte, de uma vida espiritual que se desenrola em outro lugar ou na terra mesmo, dependendo do rumo tomado pela alma ao morrer e que a família pode controlar.

O ritual da “coberta d’alma” é visto como algo praticado dentro da lógica do catolicismo popular. Porém, de certa forma, também é posto no mesmo patamar de interdição que uma cerimônia sacrificial por parte de alguns entrevistados, o que remete à religiosidade afro-brasileira. Ele guarda elementos como a preocupação da família em enviar uma roupa em bom estado para que o falecido apresente-se em condições diante

de seu julgamento, o que implica em uma situação onde a alma pode ser destinada tanto ao paraíso quanto ao inferno. O que é uma leitura de religiosidade católica. Em momento algum a alma é referida como espírito, ela é a “*pessoa*”, “*fantasma*” ou “*assombração*”. Ela não reencarna como em uma perspectiva espírita kardecista ou ela é julgada ou volta a se comunicar com outros vivos. Existe a expectativa da ressurreição, outro ingrediente bastante católico. No entanto, a perspectiva de alimentar o morto parece, de certa forma, aproximar-se das religiões afro-brasileiras onde a comida é uma espécie de mediadora entre os vivos e os mortos.

“A pessoa é o ponto de convergência de todo esse sistema” (Cavalcanti 1983:42). Ela é a mediadora entre os mundos visível e invisível, é através dela que é possível intervir no mundo invisível, a partir do visível. Mesmo assim, a oposição entre o invisível e o visível é relativa pois algumas pessoas “vêem” os entes desencarnados e outros já falecidos. A vida humana do corpo ocorre apenas uma vez. Depois, a alma desencarnada pode ter um rumo duplo: ou ir para seu julgamento em paz ou voltar e manifestar sua insatisfação no mundo dos vivos. Tal qual percebido por Cavalcanti (1983) cada homem tem em si uma natureza dupla: o corpo e a alma. Porém, não existe um peri-espírito, mediador entre passagens e comunicações dos dois mundos, o visível ou corpóreo e o invisível ou da alma, como crêem os espíritas kardecistas. Ao contrário, a pessoa encontra-se viva, no sentido carnal, ou desencarnada, quando então é alma. Estamos diante de um sistema de compreensão da noção de pessoa que é binário, mas aceita que em determinadas situações, determinados atores possam estabelecer mediações entre os mundos. A pessoa que recebe a “coberta d’alma” é um desses mediadores.

A pessoa que veste a “coberta d’alma” encontra-se em uma espécie de “entre mundos”, similar ao estágio liminar descrito por Turner (1969). A pessoa possui um corpo que pertence ao mundo dos vivos e, momentaneamente, o papel e, porque não dizer, a “alma” daquele que se encontra desencarnado. Esse tempo liminar da alma só tem um lugar construído a partir do entendimento da existência de um interregno de tempo entre a morte e o julgamento da alma. Como um entrevistado nos explicou: existe um limite de tempo para que o morto vire fantasma. É nesse lapso que o ritual da “coberta d’alma” é praticado, só assim ele encontra um lugar dentro do sistema de crença.

A pessoa que participa desse ritual se envolve ativamente na salvação perpétua do defunto. Sua atuação no drama ritual encenado permite que o morto alcance a salvação e tenha descanso. Receber e desempenhar o papel de forma competente, observando as rígidas regras de etiqueta moral, acabam por desencadear a obrigação em retribuir por parte da família enlutada. Por isso as obrigações de fornecer alimentos se estendem ao longo de toda a existência física daquele que vestiu a “coberta d’alma”. A rede de solidariedade formada importa na troca recíproca de benefícios que se pretendem de mesma magnitude (Mauss 2003). Essas redes implicam, primeiramente, na escolha daquele que receberá a roupa do morto, cujo decoro ao usar a mesma, para transmiti-la ao desencarnado, será vigiada por toda a família extensa.

Tais redes de solidariedade são consubstanciadas, de forma mais radical, no momento em que a pessoa que veste a “coberta d’alma” passa a ocupar o papel familiar daquele que morreu. As relações de parentesco estabelecem vínculos entre a família extensa do defunto e a pessoa que veste a “coberta d’alma” instituindo na comunidade uma rede de parentesco que pode ser transmitida para membros de uma mesma geração,

pois indivíduos de uma mesma geração crescem juntas e, via de regra, possuem um tipo físico parecido: bebês, crianças, adolescentes, adultos e velhos. Além disso, são pessoas que compartilham uma etiqueta social semelhante de comportamento que deverá também ser observada durante o uso da “coberta d’alma”. O esmero na busca em cumprir o papel social de “irmã”, por exemplo, por parte de Dona Lídia, revela o quanto a etiqueta na comunidade de Morro Alto era rígida.

“Eu tinha medo, eu não dava risada alta. Agora que eu converso alto, sorriu. Mas tu pensa? Eu era quietinha, assim, se eu sorria eu sabia como é que sorria. Tinha que saber qual eram as amigas que não eram risonha, assim, espalhafatosa. Eu me corrigia tanto, que muita gente dizia assim: ‘como que a Lídia se corrige tanto?’”.

A morte de alguém afeta a organização do grupo doméstico (Fortes 1969). A falta de uma “irmã” ou de um “pai” pode comprometer a rede de solidariedade e alianças a serem implementadas ou já existentes, por parte da família que passa, repentinamente, pelo momento de crise e ruptura representado pela morte. Faz-se necessário que alguém ocupe o papel moral de “irmã”, não o papel de “fulana, irmã de Manuel”, mas de “irmã de Manuel”. Aquele que aceita vestir a roupa do morto recebe a incumbência de desempenhar seu papel familiar mediando a relação da unidade doméstica com a comunidade sem integrar, contudo, o grupo que irá prover de descendência consanguínea essa mesma unidade. Nesse sentido, o ritual da “coberta d’alma” forja fronteiras sociais entre aqueles que compartilham um tipo de visão de mundo e constroem laços de solidariedade que explicitam a resistência que o ritual revela no entrecruzamento de diferentes códigos culturais.

4.5 O jurídico e o sangue.

Antropólogos vinculados à tradição de estudos britânicos têm desenvolvido análises que procuram dar conta das conexões pessoais estabelecidas através de relações compreendidas como de “parentesco”, em diferentes contextos, e o significado particular que a configuração de tais relações assume, em uma historicidade local. Atualmente, tais pesquisadores têm utilizado o conceito de “relatedness” como expressão empregada para se referir às singularidades locais das relações de parentesco e, com isso, revitalizar teórica e empiricamente os estudos das relações de parentesco.

“Relatedness” é um termo de difícil tradução no âmbito da língua portuguesa. Em inglês ele faz alusão àquilo que está “connected”, “associated” ou às relações “connected by kinship” (American Heritage Dictionary, 2001: 706). “Relatedness” diz respeito às pessoas ligadas por laços de parentesco ou por aquilo que julgam constituir laços de parentesco. Acredito que a conotação da expressão em inglês esteja intimamente ligada ao radical “relate”, cujo significado é “1. To narrate or tell. 2. To bring into logical or natural association. 3. To establish or demonstrate a connection between. 4. to have connection, relation, or reference. 5. To interact with others” (American... 2001: 705 – 706).

Existe a possibilidade de tradução do termo para o português como “conectividade”, sem o perigo de se incorrer em um neologismo (Novo Aurélio 1999: 524). Essa expressão está relacionada aquilo que une ou liga, configurando uma espécie de trama, de aparentar, ou seja, no sentido de uma relação que estabelece nexo através do parentesco. É um tornar parente, converter um “outro” em alguém “da família”. Trata-se de uma trama que transcende o parentesco biológico.

As relações de conectividade propõem repensar os termos e a teoria do parentesco a partir da ruptura com noções pré-construídas, valorizar no idioma local o que diz respeito ao que é tornar alguém parente ou aparentar. Em suma, a conectividade característica dessas relações sugere uma espécie de alternativa analítica frente à oposição entre o biológico e o social nas quais os estudos antropológicos sobre parentesco tantas vezes se baseiam (Carsten, 2000: 41). Trata-se de reforçar a importância de estudos sobre arranjos culturais particulares e o significado que eles estruturam acerca do parentesco (Carsten, 2000: 05).

Busca-se com isso acrescer maior peso à “cultura” na delicada discussão entre “natureza” e “sociedade”. Nessa discussão a “natureza” perde seu papel central, fundamental, no discurso sobre parentesco (Strathern 1992; Carsten, 2000). A natureza passa a ser analisada, cada vez mais, como objeto de intervenção e reinvenção social. No centro da discussão destes estudos está a desconstrução da “família” como a base natural da procriação humana (Carsten, 2000: 11). Tais análises tem sido impulsionadas no estudo moderno das relações de parentesco estabelecido entre gays e lésbicas (Carsten, 2000: 12).

A “desnaturalização” da discussão em torno do parentesco sugere, justamente, questionar qual a noção de “natureza” que está sendo empregada em nossos estudos. Tal movimento se empenha em evitar a apropriação acrítica de pré-noções, pois muitos dos atuais estudos têm focalizado a forma “como discursos e práticas do parentesco, gênero, etnicidade e nacionalismos envolvem a naturalização da identidade e da diferença” (Carsten, 2000: 13). Com base em que valores a “natureza” está sendo apropriada? A “relatedness” ou relações de conexão são dinâmicas e implicam em uma trama de significados que estão em permanente construção (Carsten, 2000: 18). Isso leva-nos ao

abandono definitivo da separação entre os domínios domésticos e políticos-jurídicos que se interpenetram no cotidiano conformando novas formas de aparentar.

As teorias do “relatedness”, ao enfocarem o significado dos símbolos postos em relação, são postas em contraste com as formas genealógicas clássicas utilizadas para representar as relações de parentesco. Como enfoca Bouquet (2000), o jogo de oposição instituído entre o biológico e o social encontra eco em outra esfera: a divisão entre o material e o social. Os estudos de “parentesco” estão, em nível acadêmico, no mesmo patamar daqueles que tratam da política, economia e religião (Bouquet, 2000: 171-172), ou seja, compõem um campo teórico autônomo. É no que diz respeito a perspectiva da lógica dos diagramas genealógicos, ou seja, é na correlação entre as “coleções feitas durante o trabalho de campo etnográfico” e as de museus, que tiveram seu ponto forte durante o século XIX, que a autora centra sua análise crítica.

Para essa autora, os estudos de parentesco estão permeados por uma espécie de ideologia da genealogia, um mesmo esquema de pensamento “informou coleções de museus, tão bem quanto os estudos de parentesco” (Bouquet, 2000: 173). A metáfora da árvore genealógica foi uma representação vantajosa a partir do momento que expressava uma noção de tempo que foi expandida no decorrer do século XIX quer por influência dos estudos geológicos, quer dos arqueológicos e jurídicos. A genealogia figurou como a possibilidade de “representar a família através da superfície de tempo histórico” (Bouquet, 2000: 178).

Muitos estudos elaborados sobre “territórios negros” utilizam a metáfora da árvore nas representações genealógicas. Por outro lado, certa vez um entrevistado em pesquisa de campo fez referência à figura de um “cipozal” para definir a representação imagética que possuía das relações de parentesco. Essa representação vai ao encontro da

compreensão que Stack (1997) desenvolve sobre redes domésticas, nas quais critérios culturalmente determinados interferem na construção da noção de parentesco e “prescreve um membro da família que pode ser recrutado/escolhido em redes domésticas” (Stack 1997: 321).

As redes se distinguem dos grupos domésticos por terem suas fronteiras mais fluidas e por não possuírem uma espécie de “núcleo”. Segundo a autora, transformações de necessidades econômicas, mudanças de estilo de vida e a instabilidade de relações pessoais são fatores que influenciam na seleção de membros das redes domésticas. Stack (1997), por exemplo, salienta que o principal foco da constituição de redes é prover as crianças do grupo de seus cuidados essenciais (Stack, 1997: 321). Porém, tanto o método quanto os fatores que influenciam na construção dessa noção de “parentela” são congruentes com os casos que podem ser apontados em “territórios negros” que descolam-se de sua base geográfica configurando ramificações.

A árvore genealógica, aparentemente, dá conta de um tempo de longa duração que perpassa situações históricas e oferece aos grupos familiares um esquema de representação que expressa sua continuidade, porém fixa-se aos grupos domésticos e, além disso, é unidimensional. A representação através do “cipozal” abre prerrogativa à idéia de rede de relações de parentesco multidimensional. De certa forma, um esquema não impossibilita a utilização do outro, curiosamente o “cipozal” cresce e se enreda nos galhos de árvores e arbustos oferecendo uma metáfora longitudinal de um modelo alternativo da representação das relações de parentesco. A dispersão do “cipó” depende da existência das “árvores” e a forma como ele se enreda e se mantém guarda uma certa conformidade com a disposição e proximidade das próprias “árvores” que o nutrem e sustentam.

Em certas situações, como nas análises de estudos de parentesco referentes a “remanescentes de quilombos”, as árvores genealógicas seguem um rumo um pouco previsível. Retroagem ora até pouco antes da abolição da escravatura, ora até o desembarque de escravos vindos da África. Esse movimento para trás busca, obviamente, estabelecer uma história da fixação de um grupo familiar em um dado território, muitas vezes, terminando por revelar de que modo uma dada parcela de terra foi mantida ou perdida (Chagas, 2005).

Por outro lado, esse mesmo movimento para trás acaba por obedecer a uma espécie de expectativa jurídica que vai ao encontro da imagem de território étnico “remanescente”, algo em processo de desaparecimento cuja origem deve ser comprovada com a construção de um “pedigree”. A apropriação que a lógica jurídica realiza de tais representações beira o “primordialismo”, no sentido da busca de uma essência que produza diferença entre o grupo étnico, selecionando indivíduos. É a transformação do território em patrimônio, cuja transmissão está sendo conformada às probabilidades jurídicas e que não correspondem, necessariamente, às possibilidades que demandam do campo. A questão que se coloca para o antropólogo é, na atual conjuntura, até que ponto as populações “remanescentes” valorizam e podem valorizar “descendências” e o que isso significa para elas. A representação gráfica da genealogia unifica contextos ideológicos, oculta relações sociais, por vezes, conflituosas, jogos de poder e valores culturais que o estudioso tem oportunidade de trazer à luz em seu texto de pesquisa.

Continuemos seguindo o raciocínio de Bouquet. A composição dos acervos de museus buscou, primeiramente, “mapear e cartografar” o planeta distinguindo tipos humanos por diferenciação racial (Bouquet, 2000: 179). Algo dessa distinção, biologicamente estabelecida, transpirava em termos de cultura material. Assim, as

coleções de museus da metade do século XIX se valiam da visão genealógica para conferir legitimidade classificatória e racionalidade às coleções etnográficas. Tratava-se de um período histórico interessado na operacionalidade e construção das tipologias raciais.

Representar graficamente genealogias, valendo-se de diagramas, significa tomar como ponto de partida certas concepções comuns ao método. O próprio diagrama de parentesco possui uma teoria específica. Concepções de ancestralidade e descendência são decisivas para a operacionalização do método, mas não são concepções universais ou significativas para os grupos que estudamos (Bouquet, 2000: 186). Um dos grandes problemas, a partir do momento em que essas concepções são identificadas, é a importância ocidental que o nascimento acaba por tomar no âmbito da representação gráfica da genealogia como definidor do “momento do parentesco” (Bouquet, 2000: 187).

No caso de estudos realizados em “territórios negros”, seguidamente, elaboramos genealogias que permitem recontar estórias e histórias de grupos familiares. Porém, juridicamente, o conceito de família pretende ser universalizante, tendo sido judicializado, nos atuais moldes, no decurso do século XIX e início do XX (Macelin 1996) e, muitas vezes, o antropólogo se encontra em um campo de diálogo cujas fronteiras entre antropologia e direito são confusas.

No campo do direito, o modelo que se mantém hegemônico é o da família patriarcal assim como Macelin (1996) chamou atenção para o modelo da família imaginada como típica brasileira, de classe média alta, branca. De inspiração romana, (Coulanges) esse modelo se prende a uma espécie de ideal da família biológica, cujo núcleo reprodutivo é formado pelo homem e pela mulher casados. Grande parte da ênfase

conferida a esse modelo se deve ao fato de que ele privilegia linhas de descendência. Tais linhas têm uma função ideológica, qual seja, a de tornar mais fácil a transmissão de bens e patrimônio (material e imaterial), ao longo das gerações.

Pesquisas elaboradas sobre “territórios negros”, principalmente aquelas realizadas em “comunidades remanescentes de quilombos”, fazem uso corrente do método genealógico. Porém, poderíamos questionar, antes da legitimidade do uso do mesmo, se ele é uma representação suficiente daquilo que, em campo, as pessoas entendem por grupo familiar. Corremos o risco de elaborar maravilhosos esquemas analíticos compreensíveis aos juristas e que, ainda hoje, privilegiam uma compreensão de continuidade da estrutura de relações que confere importância às linhas de descendência baseada na noção biológica de sangue. Assim, podemos acabar por elaborar um esquema analítico excludente de outras relações sociais que deixam de apreender as relações de compadrio e outras que poderíamos encontrar a partir do “relatedness”, ampliando a possibilidade de compreensão das noções que os próprios pesquisados têm acerca dos laços que conformam “parentesco”, próprios ao grupo.

A fuga de esquemas pré-concebido possibilitaria apreender de forma mais refinada o significado das relações que compõem a conexividade entre pessoas que compõem grupos familiares negros. Essa possibilidade não significa, contudo, a busca de um modelo específico, de um tipo familiar peculiar, mas fornece recursos analíticos que potencializam a compreensão da elaboração das relações de parentesco enquanto um processo (Macelin 1996 e Carsten 2000). Na maior parte das vezes, ao retornarmos do campo trazendo conosco “coleções genealógicas” (Bouquet, 2000: 186) que permitem “visualizar um grupo cultural geograficamente situado”, (Bouquet, 2000: 187 – 188),

cuja especificidade apenas tem uma razão de existir quando comparado a uma diversidade, a um grupo maior, no caso, os afrobrasileiros.

Hutchinson (2000) em sua pesquisa dentre os Nuer publicada em 2000, chama atenção para os documentos das relações de conectividade que atualizam as fronteiras da cultura local e as relações com a sociedade maior. A historicidade dos ritmos de tempo dos próprios Nuer e as transformações sociais as quais estão submetidos enquanto cidadãos nacionais os remete ao convívio com outras “substâncias e vetores de trocas” (Hutchinson, 2000:55). É essa convivência que leva aos Nuer a redefinir e constantemente atualizar aquilo que compreendem como “relatedness” ou suas relações de parentesco.

Dentre as atuais relações históricas com as quais os Nuer se acham envolvidos estão incutidas de novas maneiras através das quais os mesmos se vêem e são vistos pelos outros, em suma, têm influenciado diretamente sua identidade e sua concepção de pessoa. De acordo com Hutchinson (2000), a compreensão que os Nuer têm acerca do “sangue” se concilia, atualmente, com novos suportes que incrementam as relações de “parentesco”. Os suportes analisados pela autora são: “dinheiro”, “armas” e “papéis”. Tais “papéis” são sentenças, taxas e impostos, documentos cuja incompreensão expõe os Nuer aos atos discricionários do Estado, às vezes praticados sob forma autoritária. São documentos que mediam a relação dos Nuer com o Estado. Focalizando sua análise não apenas sobre como as pessoas interagem mas como certas “substâncias” se movem entre as pessoas (Hutchinson, 2000: 55), a autora procura compreender qual o papel que “objetos importados” adquirem ao circular dentre os Nuer.

Tais elementos, identificados como externos ao grupo pela autora, são importantes pois permitem uma análise no sentido epistemológico contrário à proposta

por Evans-Pritchard. Essas novas “substâncias” estão centralizando diferentes dimensões de conflito pautados por “confusões e desacordos” (Hutchinson, 2000: 57) e que nos levam, ao contrário do que ocorreu com Evans-Pritchard, a evocar um paradigma que foge da busca de explicação de uma totalidade. Para os Nuer o sangue é o portador de características de personalidade, além de ser a substância que estabelece relação entre o transcendente e o imanente. Sendo um meio de estabelecer relações com divindades, o sangue passa de geração para geração. A mistura de sangue, para um Nuer, pode ser fator de tensões pois a contaminação do mesmo encontra-se associada a homicídios, incestos e assassinatos.

Uma das formas como se produz sangue é através da comida, “o sangue é produzido pela comida e a comida pelo sangue” (Hutchinson, 2000: 59). Através de rituais de comensalidade se celebra o “sangue”, a vitalidade e se produz o “sangue da irmandade”. “Assim, combinação entre as ideologias da substância e da vitalidade partilhada – sangue e comida são compartilhados – com expectativas de exogamia e paz comum” (Hutchinson, 2000: 60). A comensalidade, de forma muito semelhante a religiosidade, desempenha papel importante na composição de redes de solidariedades em “territórios negros”. Comparte-se a comida para se distribuir os excedentes, comparte-se a comida dentre aqueles que fazem parte da irmandade. O ato de comer em conjunto, de nutrir o corpo com um determinado alimento especial, como no caso de Morro Alto, reforça laços de fé durante os festejos de Nossa Senhora do Rosário e de coesão do grupo.

A comida tem, assim, um caráter imanente e transcendente no que diz respeito à conformação de redes de conexividade. Ela liga aos santos consumando uma filiação e aos semelhantes promovendo a integração simbólica em uma rede de irmãos. O habitar, a

comensalidade e a celebração religiosas são alguns fatores que constituem laços entendidos como de parentesco dentre o grupo. Isso também ocorre, de maneira bastante explícita, quando uma pessoa viva próxima de uma família enlutada veste as roupas do morto com a intenção de usá-la até “gastar”, transferindo-a, assim, ao falecido. Esse ato de solidariedade, praticado da mesma maneira por parte daquele que aceita o encargo de “gastar” a roupa, quanto pela família que doa a mesma, configura uma relação de parentesco tanto consangüíneo, quanto por afinidade, pois a pessoa que veste a roupa passa a “ocupar o lugar do morto” na rede de parentesco do falecido, assumindo filiações e alianças.

Atualmente, o “papel”, via de regra os documentos, tem sido, para os Nuer, um espelho do “sangue” (Hutchinson, 2000: 70). A maioria das mulheres e homens Nuer não sabem ler ou escrever, o que transforma o papel em um símbolo misterioso que estabelece a mediação entre a comunidade local e os poderes de governo. É, justamente, tornando-se hábeis ao manipular “papéis” que os Nuer estabelecem relações de negociação um pouco menos assimétricas com o governo. Por outro lado, “papéis” têm sido construídos pelos Nuer como uma substância capaz de expressar “distinções íntimas apesar de sua uniformidade superficial” (Hutchinson, 2000: 70). São estabelecidas metáforas entre o “papel” e o amor, o esperma e a adoção, ou seja, com o imaginário sexual-reprodutivo Nuer. Segundo a autora, é por possibilitar a expressão de distinções abstratas experienciadas que as metáforas acabam por conferir agilidade ao processo de “identity formation”, ou seja, de formação de identidades (Hutchinson, 2000: 71).

Dentre as populações negras brasileiras que reivindicam uma dada territorialidade os papéis, principalmente os oficiais, como cadastro de terras no INCRA, sentenças, partes de antigos processos, recibos de compra de terras e certidões de casamento e de

nascimento guardam uma aura de poder e de mistério que marcam as relações entre a população negra e os poderes de Estado. Os testamentos de antigos senhores que conferiram terras aos seus ex-escravos ou agregados e o papel daqueles considerados “herdeiros” dentro da comunidade influenciam o processo de “formação de identidade” (Leite, 2002; Barcellos, 2004).

Muitos dos descendentes de ex-escravos que foram contemplados com legados ou heranças de terras por antigos proprietários, hoje, buscam o reconhecimento de seu território como de “remanescentes de quilombos”, uma demanda que constrói a identidade etnicidade. Em tais casos, o papel se encontra sendo acionado como a substância que permite a evocação da “descendência”, nos moldes biológicos e jurídicos, que legitima a reivindicação de uma dimensão específica da identidade social de tais populações. Esse processo de formação de identidade é acionado tanto para fora dos marcos territoriais da comunidade, com o respaldo jurídico, quanto para dentro da mesma, com base na interpretação que tais populações têm conferido ao valor dos documentos.

Estudos como o de Hutchison (2000) fornecem novas perspectivas que ampliam as possibilidades analíticas sobre como as “substâncias” estão influenciando o processo de constituição do parentesco dentre populações negras e, por consequência, influenciando na construção de critérios de territorialidade. Em alguns casos, como dos descendentes dos “herdeiros”, a representação de legados e testamentos estariam instituindo, nas comunidades, parceiros preferenciais e definindo parentelas capazes de mediar relações entre o sistema local e o sistema nacional. Em outros, o significado da circulação da comida e das roupas demonstra que estas substâncias são capazes de instituir laços de parentesco.

4.6 Algumas considerações finais.

O desenrolar dos estudos referentes ao campo do parentesco estão apontando para algumas linhas específicas. É importante o debate teórico que reformulou os paradigmas de análise dos fenômenos tidos como referentes às relações de parentesco demonstrando como aquilo que é “natural” é “socialmente” construído, possui um determinado senso de época e de sociedade. Ao longo dos debates da década de 90 foi acrescida a essa perspectiva a questão da “cultura” como um ingrediente capaz de trazer à tona a diversidade de estilos daquilo que as pessoas julgam ser parentesco, mas não apenas isso, também consangüinidade, afinidade, família, sangue. É nesse ponto, através da revalorização da cultura e suas implicações quanto à diferença, que as teorias do parentesco estão se aproximando das teorias da etnicidade. Nesse momento podemos perceber como são construídas as “cores” do parentesco.

Em relação aos territórios negros, as modernas teorias do parentesco, oferecem novas perspectivas analíticas na configuração dos espaços de solidariedade e de expressão da etnicidade, oferecem a chave para a compreensão de suas “cores”. O parentesco analisado como um processo (Macelin 1996; Carsten 2000) confere importância a situacionalidade, como, por exemplo, a legitimidade jurídica da consangüinidade explícita através do processo que visibilizou o testamento de Rosa Osório Marques, e permite compreender como fatores que transpassam as fronteiras étnicas influenciam, de forma decisiva, na escolha de novos “parentes”. O deslocamento do olhar do pesquisador para as novas “substâncias” (Hutchinson, 2000) abre precedente para que entendamos como certos critérios estão sendo apropriados pelas comunidades que estudamos e constituindo novas formas de aparentar. Por fim, Bouquet (2000) expõe

uma gama de críticas ao método genealógico construído a partir do modelo das árvores que possibilita avaliar a apropriação que estamos fazendo do mesmo e em que contexto o estamos empregando.

Enfim, talvez uma das contribuições que a teoria do parentesco possa vir a prestar aos territórios negros seja a de oferecer novos recursos argumentativos que quebrem com a busca de um modelo de descendência engessado pelos valores hegemônicos como, por exemplo, a supervalorização do “momento do nascimento”. Relativizando a importância ideologicamente atribuída à descendência, apreendendo o significado radical de práticas culturais e suas “cores” no cotidiano e compreendendo melhor as relações desses sujeitos de direito. Assim, critérios de territorialidade expandem suas fronteiras e passam a uma outra dimensão, de um território em rede a um lugar onde se vivencia o parentesco, com tempo/espaço próprio, tendo como referência um determinado espaço material que é simbolizado pela terra, suporte parcial do afeto de pertencimento étnico e sobre a qual trataremos a seguir.

5. 0 significado da terra em Morro Alto no processo de territorialização.

5.1 Território e territorialidades; a) Algumas estórias da comunidade de Morro Alto; b) Morro Alto e as reivindicações agrárias; c) A casa e a terra para além do material; c.1) As denominações impostas à comunidade; c.2) Denominações de uso corrente; c.3) O terreno dos negros; c.4) O “chão da casa de meus pais” e as árvores da memória; c.5) O umbigo enterrado e o voltar para morrer na terra; 5.2 Considerações finais.

Tomando por base a análise do capítulo anterior, identifiquei valores centrais na concepção de “remanescentes de quilombos” da comunidade: ser “herdeiro” e o parentesco “consangüíneo”. Quero, agora, analisar de que forma essas concepções influenciaram na análise de critérios de territorialidade da comunidade de Morro Alto, afinal aquilo que é jurídico não deixa de estar no sangue.

5.1. Território e Territorialidades.

A noção de território negro é vaga e genérica, englobante de diferentes formas que a população negra utilizou ao se apropriar de um lugar no mundo. Estudos sobre o assunto foram desenvolvidos por Nina Rodrigues que classificava os ‘territórios negros’ em território oficial e território conquistado por sublevação; Donald Pierson, Florestan Fernandes e Roger Bastide que analisaram padrões de ocupação da população negra, principalmente, nas áreas urbanas também tangenciaram o assunto. Clóvis Moura vai mais longe e analisa a noção de apropriação do espaço pela população negra através da ótica “do espaço proibido” (Leite, 1991). É a partir das conclusões desse autor que “ganha cada vez mais vigor a abordagem que interpreta todas as ações e representações dos negros como estratégias de sobrevivência e resistência” (Leite 1991: 40).

De acordo com Leite (1991), a noção de território negro, por sua abrangência, não seria a classificação ideal para a análise das “formas de apropriação do espaço por esses grupos” (Leite 1991: 42). A autora, há 15 anos, chamou atenção para o risco da utilização de uma categoria reducionista para definir um fenômeno complexo, cuja utilização poderia embotar a possibilidade de análise das peculiaridades do processo de construção de um território étnico. A autora apresenta uma definição para território negro:

“Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de **igualdade** na **alteridade**. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma referência do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social”, (Leite 1991:40-41, grifo da autora).

Na construção desse conceito está implícita a alusão a teoria dos grupos étnicos de F. Barth (veja introdução) que salienta a construção contrastante de uma fronteira social étnica, nesse caso reforçando o caráter geográfico dessa fronteira. Com base na **forma de ocupação do território**, Leite (1991) sugere a seguinte classificação: território de ocupação residencial e território de ocupação interacional, ambos podem ser encontrados tanto em áreas urbanas quanto rurais sendo o segundo mais comum nas cidades.

Os territórios de ocupação residencial são aqueles onde a permanência, com o intuito de morar e viver, foi possibilitada pelo implemento de redes de reciprocidades entre aqueles que neles vivem, baseadas principalmente pelo parentesco, e a população de entorno, proporcionando ao grupo o compartilhar de sociabilidades, história comum e mecanismos de solidariedade. As pessoas que neles vivem permanecem em suas terras

ou porque compraram títulos de propriedade porque ali estão por conta de brechas no sistema jurídico. Os territórios de ocupação interacional se caracterizam por serem locais fluidos, ou seja, que não possuem uma definição espacial precisa podendo mudar e se transformar de acordo com a conjuntura na qual o grupo vive. Podem ser destinados a prática do comércio, lazer, religião e/ou política. As redes de solidariedade e troca tecidas entre aqueles que compartilham o espaço interacional, de acordo com a autora, não se constroem com base nas em relações de parentesco e vizinhança (Leite 1991:42-43).

O território negro é uma forma de demarcar um espaço onde símbolos e sinais diacríticos são compartilhados. Trata-se de um lugar, onde não apenas é possível a expressão da identidade étnica específica mas que, também, enquanto espaço torna-se constitutivo dessa identidade. A apropriação e manutenção desse espaço por um grupo específico acaba por demarcar um tipo de fronteira étnica que pode se sobrepor a outras. “Esta fronteira étnica [território negro], coincidindo em diversos casos com a ocupação da terra, configura uma apropriação coletiva que é passível de titulação”, (Leite 1996:50). No entanto, aderindo a primeira tese da autora, diferentes formas de ocupação levam a diferentes tipos de territórios negros: será que todos eles são passíveis de ser legalmente titulados? Um território é a base geográfica sobre a qual se expressam diferentes processos de construção da territorialidade: “a territorialidade das comunidades negras é referida na identidade étnica de cada grupo que as constitui” (Leite 1991:08). A territorialidade negra nesse caso é vivenciada no cotidiano através de práticas que cunham seu sentido de nacionalidade.

A discussão em torno do refinamento da definição de território, territorialidade e processo de territorialização pode ser enriquecida através da interdisciplinariedade. A geógrafa Zilá Mesquita (1995: 76) chama atenção para o fato de que o termo território

nasce em 1494 de forma correlata com a implantação de uma economia de mercado em escala mundial. O território é um dos elementos constitutivos do Estado-Nação eurocêntrico e denota exercício de soberania, exercício de poder político e jurídico. Um território está impregnado de “valores territoriais” que são definidos através das formas de expressão da territorialidade (Mesquita 1995:81). A consciência e a vivência cotidiana da territorialidade permitiriam aqueles que compartilham um território elaborar uma noção de si no mundo, em relação a sociedade envolvente, e daqueles com quem compartilham valores semelhantes. A consciência territorial poderia levar, como a autora chama atenção, a redes de territorialidade, ou seja, à configuração de redes de solidariedade entre aqueles que compartilham valores territoriais semelhantes. A construção social da territorialidade está submetida a fatores históricos sendo uma forma criativa de percepção do território (terra). A territorialidade é o processo através do qual se vive um território e também os valores através do qual ela se expressa. Tais valores são organizados em interação do grupo étnico com outros valores que partem da sociedade envolvente, dentre eles valores jurídicos.

A tensão está na correlação jurídica entre território/territorialidade e a dimensão necessária de sua expressão em um espaço material: a demanda dos “remanescentes das comunidade de quilombos” é pela propriedade das terras que consideram suas. Estamos assim diante de um jogo de campos e escalas. Jogo de escalas pois o território traduzido em termos (materiais) geográficos, importante para o campo jurídico, “é definido como uma porção de espaço sob controle de um indivíduo ou grupo, delimitado por um conjunto de relações sociais” (Raffestin e Cox apud Dorfman 1995:100). No caso dos territórios dos remanescentes de quilombos a análise dos “valores territoriais” poderá nos dar pistas sobre a escala geográfica do território étnico a ser titulado.

Nesse jogo de escalas, matemáticas, cartografias, geografias, geopolíticas que o antropólogo é tributário e o jurista um inquiridor desinformado, há uma outra dimensão de discussão: a forma de percepção do espaço enquanto arena multidimensional de poder. Sob um mesmo território incide uma densa gama de poderes, de relações de indivíduos e de grupos, “o território é concebido como a vivência do poder no espaço, numa relação que tenta afetar, influenciar ou controlar ações através do reforço do controle sobre uma área geográfica específica” (Becker apud Dorfman, 1995:105). O processo de territorialização decorre assim da confluência de poderes que incidem sobre o território e que acaba por ditar parâmetros de territorialização em um dado espaço.

O Estado, através de vários órgãos, acaba sendo, como no caso dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, um dos protagonistas do processo de territorialização. O reconhecimento do direito de propriedade a que faz jus a coletividade advém do Estado; a regulamentação, leis, decretos e portarias, que definem os critérios de identificação e reconhecimento da identidade coletiva da comunidade parte do Estado; a maior parte do financiamento dos estudos, com vistas à titulação das terras dos remanescentes das comunidades quilombolas, parte do estado; e, finalmente, a titulação da propriedade é concedida pelo Estado.

A territorialização é bastante distinta da territorialidade, essa segunda noção deriva da geografia de tradição francesa, segundo Oliveira (1999) “que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente”, ao passo que a territorialização é “um processo social deflagrado pela instância política” (Oliveira 1999:24). Discordo de Oliveira quanto a sua interpretação da noção de territorialidade como sincrônica que me parece superada, quer ao ser empregada por antropólogos ou geógrafos. Concordo, porém, com sua perspectiva da preeminência dos

fatores políticos que partem do âmbito do Estado nacional, o processo de territorialização acaba sendo englobado em um jogo de mão dupla: da comunidade para o Estado e do Estado para as comunidades, com uma dependência absoluta das segundas em relação ao primeiro.

Como quis deixar claro nos capítulos anteriores, há uma releitura das ações de governo por parte dos atores envolvidos no processo de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos e, por outro lado, existe a seleção situacional de critérios de territorialidade que são considerados relevantes, ou não, pelas comunidades em seu diálogo com o campo político, acadêmico e jurídico. Passo a apresentar alguns fatores evocados por pessoas que vivem na comunidade de Morro Alto na construção de seus marcos de territorialidade.

a) Algumas estórias da Comunidade de Morro Alto

Especificamente, a localidade de Ribeirão nos foi referida como a “*África*” por um de seus moradores. Era ali que as reuniões da associação da comunidade tiveram início, no Clube de Futebol, e prosseguiram sendo realizadas nos pátios de casas dessa mesma localidade. Poderíamos pensar que, talvez, o grau de tensão social naquela localidade fosse menor do que nas outras que compunham a comunidade, porém isso não é verdade. É no Ribeirão onde Sr. Ermenegildo sai para andar às margens da BR 101 armado com uma espingarda de caça, fazendo questão de cumprimentar seus vizinhos brancos. É ali também que vive uma família branca de ascendência polonesa que querem expulsar a “*negrada da Antônia*” do Borba. O que ficou evidente no contexto de entrevista é que nestas localidades do Ribeirão e do Borba, a apropriação de terras está, de certa forma, melhor assegurada aos negros através de escrituras públicas de terras e

outros documentos. Encontram-se estabelecida, assim, as delimitações das fronteiras legais entre os negros com “*papéis*” e os “*sem papéis*”.

No que diz respeito às fronteiras internas entre as localidades que compõem Morro Alto, são comuns relatos como os que versam sobre a origem da ocupação do Ribeirão. Tais relatos buscam explicar porque os descendentes dos ex-escravos da senzala de um senhor permaneceram ocupando as terras ao redor de sua “*casa véia*”. Essa casa antiga, que ficava às margens da BR 101, pertencia ao “*sinhozinho*” Manduca Marques, cunhado de Rosa Osório Marques que deixou terras em usufruto aos seus ex-escravos. Dona Amarilis contou-nos a história de seu avô Teófilo, escravo que pertencia a esse proprietário e que não se tornou livre pois, juntamente com o restante dos escravos daquela senzala, não quis receber a “*carta de alforria*”. Teófilo e outros companheiros na escravidão teriam recusado receber a liberdade pois não saberiam se “*governar*”, “*eles não sabia como ia sobreviver*”. Em sua narrativa foram várias as pessoas que não quiseram a alforria. Isso quer dizer que, de certa forma, a estória refere-se ao momento em que a liberdade é oferecida e ao mesmo tempo negada por parte da sociedade branca que não formulava alternativas de sobrevivência aos negros alforriados e libertos

Logo após descrever essa situação, Dona Amarilis descreveu-nos o falecimento do irmão de Manduca Marques, João Antônio Marques, o Marques da “*Cria*”. Na época em que João Marques estava morrendo, “*ele estava magro e ia morrer*”, dona Amarilis conta que, para aqueles que não quiseram receber as “*cartas de alforria*”, ele iria deixar uma “*distância*” em terra, “*pra eles não ficar mal*”. Para isso ele chamou Vinícius, “*escravo da casa*”, e o escrivão, que “*era da mesma gente*” dos Marques, para fazer uma “*escritura*”. Nesta escritura, segundo ela nos conta, João Marques passaria aos seus escravos suas terras e confiaria o documento a Vinícius e comenta “*não sei o que é que o*

Vinicius era dele, né?”. Vinicius era “*gente escrava também*”, muito provavelmente um filho nascido do relacionamento entre senhor e escrava. Manduca Marques não morreu, no entanto, a escritura permaneceu com Vinicius.

Quando “*Carístio*” (Calisto), pai de Cesária casada com Teófilo e avô de D. Amarilis, ficou sabendo, em um segundo momento, que o “*senhor*” estava morrendo foi contar para Vinicius. Esse entrou em tal desespero com a morte de seu “*senhor*” que “*saiu gritando com o papel na mão e rasgou tudo dizendo: O senhor vai morrer, ele não pode morrer!*”. Como não existe cópia dessa escritura, o “*terreno*” foi transmitido aos herdeiros legais que passaram a vender as terras aqueles que quisessem um “*pedaço*”. Quem quisesse permanecer ali pagava para a família Osório, que era gente “*dos Marques*”. E esses parentes e filhos ficaram vendendo terras, nas palavras de Dona Amarilis, para “*os escravos*”. Ela lembra que seu avô Teófilo, já velho, ainda trabalhava na roça. Quando ela questionou o porquê da família ter que plantar, colher e vender a produção para depois comprar novamente, ele explicou que não quis receber a carta de alforria junto com “*muita negrada*” e que, por isso, ainda era um escravo. Justificou-se explicando que não quis receber a alforria pois não tinha dinheiro nem comida, para sobreviver. Todos incluindo escravos e alforriados passaram a morar na antiga senzala, um salão imenso, com repartições e camas a qual Dona Amarilis ainda conheceu na localidade de Ribeirão. Mantiveram-se na localidade os negros que pagaram pelas terras para familiares de seu ex-senhor e outros com quem estabeleceram redes de solidariedade.

Viviam nas fronteiras do mercado. Afinal historicamente alguns negros da região lograram permanecer livres dentro da ordem escravocrata nos interstícios de propriedades de senhores brancos como produtores e agregados, ainda durante o período

da escravidão (Franco 1983 e Barcellos 2004) ou na terra de seus ex-senhores. Tais situações não eram novidade no período que antecedeu a abolição no país (Gomes 1993). Muitos bairros rurais negros estabeleciam relações de troca ou comércio com pequenos comerciantes de municípios vizinhos. A existência de dois portos lacustres na própria comunidade de negros de Morro Alto e mais um terceiro, o da Barra do João Pedro, pelo qual algumas pessoas mais velhas lembram ter escoado sua produção de laranjas, reforça a interação existente entre a comunidade de negros e as vilas vizinhas e a historicidade de seus marcos de territorialidade.

A região de Morro Alto caracterizou-se, assim, como palco de entrecruzamento de ações de diferentes agentes históricos, ex-escravos, negros fugidos, senhores, pequenos comerciantes. Tais ações possuíam lógicas próprias ante às quais estavam implicadas diferentes ordens de solidariedade, conflitos, interesses, diferentes ordens de reciprocidade. Tratava-se de um rede social complexa que possuía múltiplos níveis e que pôde ser encontrada em determinadas regiões do Brasil (Gomes 1993:54). No período pós-abolicionista, os negros de Morro Alto estavam voltados à produção das terras que ocupavam. Com o objetivo de manter uma autonomia relativa a comunidade que já possuía uma intensa variedade de relações sociais que envolvia ex-escravos, senhores, quilombolas e autoridades, passou a desenvolver um “campesinato negro”(Gomes 1993:57). Como nos relatou uma moradora daquela região, Dona Edite com aproximadamente 65 anos, sobre a vida de sua avó: *“nada vinha de fora a não ser a querosene e o sal”*. Dessa forma o campesinato, em Morro Alto, pode ser definido enquanto experiência vivida por agentes sociais específicos, no caso os negros no período pré e pós-abolicionista, contextualizados dentro de um processo histórico.

É na terra de Morro Alto que podemos ler parte de sua história. As localidades que compõem a comunidade distinguem-se umas das outras em função da tradição da permanência nestas áreas que remonta aos ex-escravos e negros fugidos, seus ancestrais fundadores. Assim, “o bairro como um todo pode ser pensado como ‘propriedade corporativa’ de uma parentela cuja forma organizativa se aproxima de um ‘grupo de descendência’” (Woortman 1985:193). A “*terra dos Teresa*”, a “*terra dos Gaudino*”, a “*terra dos Hortêncio*” a “*terra dos Maria*” ou “*o terreno de Floriania*” são denominações êmicas que distinguem as áreas de terra apropriadas pelos ancestrais de cada parentela, trata-se da referência ao fundador mítico.

Com a construção da BR 101, no início da década de 50, esse quadro é alterado. Junto com a estrada vêm trabalhadores de Santa Catarina que passam a se relacionar com pessoas dali. Estranhos, portanto, que adentram o espaço comunitário e se alojam na localidade denominada de Morro Alto. Da mesma forma a ampliação e a pavimentação da estrada já existente representou a alteração do estilo de vida dos moradores locais. No que diz respeito ao trabalho, os homens passaram a buscar emprego junto às empreiteiras que se dedicaram à construção da estrada saindo do espaço da roça. Tal fato alterou a lógica de trabalho coletivo da terra que existia na comunidade que passou a incorporar fatores individualistas da relação de emprego. Foi uma transformação radical na prática dos “*pixurús*” que praticavam os antigos. Por outro lado, para a mulher a roça passou a ser um espaço domesticado, pois o plantio e a manutenção da mesma foram transferidos aos seus cuidados. Com o término das obras na estrada de rodagem os homens de Morro Alto, agora contratados pelas empreiteiras, passaram a trabalhar cada vez mais longe dali indo parar em municípios como Camaquã e Rio Grande. A participação dos moradores da comunidade nesse tipo de emprego contribuiu para a permanência de uma parcela de

outros moradores, pais, esposas, filhos e outros irmãos na própria localidade e colaborou na permanência de uma “campesinidade” ali.

Além de interferir nos processos de produção, a ampliação das estradas também acelerou o cercamento dos terrenos. Com a visibilidade e valorização que as terras alcançaram pessoas oriundas da área central do município de Maquiné, de colonização italiana, passaram a se apropriar de áreas que viam como “desocupadas”. Tais áreas ocupadas foram, em primeiro lugar, as mais produtivas localizadas junto ao rio Maquiné e uma das formas como procediam a esse tipo de expropriação foi o registro de terras. Ao contrário dos brancos, os negros que viviam ali não possuíam a habilidade de lidar com esse código jurídico específico, embora, em alguma quantidade possuíssem recibos de pagamento de que haviam “*comprado*” a terra onde seus ancestrais viviam e que buscavam permanecer. Assim, não é que não se empenhassem em conseguir assegurar aquilo que entendiam como *seu* com títulos, com “*papelis*” como chamam, mas o desconhecimento dos meios mais adequados de manter suas terras é que lhes foi omitido. É a prática da “violência dos papéis” (Woortman e Wortman ...:21).

A despeito do cercamento e das alterações em seu ethos de trabalho, os negros de Morro Alto implementaram algumas táticas que possibilitaram sua permanência naquela localidade ancestral. Uma das táticas implementadas foi a de que através de ondas de migrações para a cidade, daqueles filhos que não podiam mais viver nas terras ancestrais, os mesmos se mantinham vinculados a obrigação de enviar auxílio aos que ficavam na comunidade. Dessa forma, se incrementava a relação de interdependência entre o campo e a cidade. Se um filho, na cidade de Capão da Canoa, dava de presente ao pai uma roçadeira, esse mesmo filho ia, aos finais de semana, retirar tanto aipim e banana quanto coubesse no porta-malas de seu carro. Por outro lado, quando grande parte da família

migrava para as cidades, principalmente no caso da existência de poucos filhos que ficassem com seus pais na terra ancestral e tradicional, é comum, em Morro Alto, o envio de um neto, via de regra um homem, que ajudará os mais velhos que permanecem na localidade. Assim, a manutenção de uma terra “fundada” por ancestrais que sofreram com a escravidão preserva o sentimento de pertencer a um lugar no mundo para os negros dessa comunidade especificamente, estejam eles na cidade, principalmente nos municípios de Osório e Capão da Canoa, ou no campo em Morro Alto (Barcellos 2004). Nesses moldes, sair da Comunidade de Morro Alto nada representou além de um recurso para viabilizar a possibilidade de permanência daqueles que nela ficavam.

b) Morro Alto e as reivindicações agrárias.

A região da comunidade negra de Morro Alto não ficou isolada ante ao cenário nacional de mobilização em torno das lutas agrárias. Com a ampliação da estrada onde hoje está o leito da BR 101, na década de 50, houve a valorização imobiliária da região com a chegada de novos personagens à comunidade. Agregaram-se a esse fator uma grave crise regional agrícola, que se estendeu dos anos de 1956 a 1965 (Barcellos, 2004), e o “esgotamento da fronteira agrícola do Estado”, (Eckert apud Barcellos, 2004). Em 16 de setembro de 1963, 250 famílias camponesas acamparam na área onde hoje encontra-se a localidade de Morro Alto. Mesmo com a repressão policial que levou ao compute de dez camponeses feridos, permaneceram acampados no local. No dia 19 de setembro, o acampamento foi cercado e isolado por 100 soldados armados com metralhadoras, as rodovias de acesso foram bloqueadas e líderes sindicais e repórteres dissuadidos a deixar a área. As pessoas acampadas passaram a receber alimentos de populares da região e buscaram marcar uma audiência com o governo do Estado do Rio Grande do Sul.

Pessoas que viveram esse momento estão, hoje, empenhadas com o movimento dos “remanescentes de quilombos”, como por exemplo Sr. Manuel Francisco Antônio, presidente de honra da Associação Rosa Osório Marques. Ele participou do acampamento de 1963. Em 19 de novembro de 1963, o governador do Estado expediu decretos desapropriando três áreas, dentre elas “5200 hectares, com reserva florestal, localizados em Osório, também ocupados por famílias sem-terra”(Barcellos, 2004: 191). Com o golpe militar de 1964, os decretos não foram efetivados e o problema agrário no Rio Grande do Sul foi solucionado de forma autoritária. Muitos dos acampados na região eram camponeses empobrecidos e negros. Foi nesse momento histórico que a comunidade negra tomou conhecimento do testamento de Rosa Osório Marques que conferiu aos seus ex-escravos um legado em terras.

Ao longo da década de 80 surgiram novos temas e personagens tais como sem terras, seringueiros, atingidos por barragens que “refletiam novas dinâmicas de lutas e expressavam identidades constituídas no próprio processo de crítica e enfrentamento das condições vigentes no meio rural” (Medeiros, 2002: 164). O grande mote de discussão desses personagens era a questão do acesso a terra que colocava em cheque não a legalidade da propriedade mas a legitimidade de sua apropriação. Com a Constituição Federal de 1988, os remanescentes das comunidades de quilombos passaram a ter seu direito de propriedade reconhecido pelo Estado brasileiro com base na idéia de resistência na manutenção de suas terras ancestrais. Trata-se de um direito étnico, pois encontra-se calcado na noção de pertencimento a uma comunidade de afeto específica, a dos afrobrasileiros.

No âmbito das movimentos sociais de mobilização nacional, o movimento dos “remanescentes de quilombos” não se encontra vinculado ao Movimento dos

Trabalhadores Rurais Sem Terra, ou MST, mesmo que ambos reafirmem a identidade social de “*trabalhadores rurais*”. Acompanhei uma discussão entre uma advogada do MST que, ao participar de um encontro entre defensores públicos e comunidades negras rurais e quilombolas, conclamou aos presentes uma “*união*”, uma “*construção de identidade*” para compartilharem os “*vinte anos de reivindicações*” do MST. Procurou convencer os presentes, representantes de movimento negro do estado do Rio de Janeiro, da Fundação Cultural Palmares e de organizações não governamentais, sobre a possibilidade de construir “*uma estratégia de resistência juntos*”. A representante da Fundação Cultural Palmares, presente na ocasião, simplesmente respondeu que diferentemente das reivindicações do MST as comunidades dos remanescentes de quilombos são “*imemoriais*”. Com isso foi acionado no discurso a distinção através da antiguidade da ocupação negra em comparação com a ausência de um longo vínculo com a terra por parte daqueles que integram o MST. Outra pessoa da assistência levantou-se e enumerou o caráter de “*patrimônio*” que tem a terra quilombola, sua transmissão através da “*herança*” e a condição de “*trabalhador rural*”. Trata-se da tensão instituída entre identidade e papel social, ou seja, é como se a autodefinição como afrobrasileiro excluísse a possibilidade de adesão a outros pleitos empreendidos por parcelas da população que se agrupam em torno de reivindicações políticas cuja mola propulsora se encontra ancorada em um papel social.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 ampliou a possibilidade de mobilização social em torno do idioma étnico elevando ao nível nacional um emblema de ação política. Afinal, a função social da propriedade, garantida pela Constituição de 1988, muitas vezes apenas é observada pelo Estado e pela sociedade a partir da ação política de grupos de pressão como, por

exemplo, o MST e o movimento nacional dos remanescentes de quilombos. No âmbito das instituições públicas, o INCRA (Instituto Nacional de Reforma Agrária) é um órgão que jamais concretizou a finalidade para o qual foi criado. Se o significado que as terras têm para as comunidades negras é distinto daquela que outros grupos camponeses têm, o artigo 68 veio a fornecer respaldo jurídico a uma demanda que se arrastava, na questão fundiária, ao menos desde as décadas de 50 e 60. Curioso é que, de acordo com a concepção de Eric Wolf, o camponês só o é após se tornar sujeito de direito e sanções por parte do Estado, o que nos leva a deduzir que reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica é que os remanescentes de quilombos poderão ser camponeses, já que, não se enquadram nas lutas agrárias, por possuírem uma percepção diferente da terra.

No que diz respeito ao estudo de populações camponesas negras no Brasil, o interesse por esse universo de pesquisa específico data da década de 80. Um dos primeiros trabalhos sobre o assunto foi elaborado por Mari de Nasaré Baiocchi chamado “*Negros do Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*”, datado de 1983. Sua pesquisa, no entanto, foi elaborada ao longo da década de 60 -70. Nessa pesquisa a autora conclui que

“A não ser pela cor, não se podem perceber, de forma clara, no estilo de vida do grupo, aspectos culturais que lhe sejam específicos e que não façam parte do universo cultural de largas camadas da população rural brasileira no mesmo plano sócio-econômico. Porém, o grupo tem uma noção bem clara de sua **identidade** que se liga, em última instância, a suas características raciais”, (Baiocchi, 1983: 143, grifo meu).

Maria de Lourdes Bandeira publica, no ano de 1988, “*Território Negro em Espaço Branco: estudo antropológico de Vila Bela*”. Nele a autora busca analisar a situação do negro em relação aos brancos, não buscando encontrar peculiaridades que o

tornem um sujeito exótico mas compreendendo como a identidade negra se constrói em seus parâmetros de valor e honra a partir da sociedade branca:

“Manipulando a condição de raça para classificar diferenças e estabelecer sua hierarquização na distribuição de ‘honras’ sociais, as castas raciais mantêm-se organizadas no interesse dos brancos, que dela retiram vantagens para a sua condição de raça em todos os níveis e esferas das relações sociais, políticas e culturais” (Bandeira, 1988: 329).

No âmbito da estrutura agrária brasileira, Alfredo Wagner de Almeida produz, ao final da década de 80, um texto clássico que discorre sobre os sistema de posse comunal em *“Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito”*.

Segundo o autor, posse comunal pode ser caracterizada da seguinte forma:

“Fatores étnicos, a lógica da endogamia e do casamento preferencial, as regras de sucessão e demais disposições, que porventura reforcem a indivisibilidade do patrimônio daquelas unidades sociais, representam um obstáculo a que a terra seja livremente colocada no mercado”, (Almeida, 1987/1988: 43).

Com a promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, o artigo 68 do ADCT deu novo escopo às mobilizações em torno do idioma étnico. Porém, apenas na década de 90 foi que o movimento das comunidades remanescentes de quilombos adentra o cenário político nacional. Em 1995 é feito o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, realizado em Brasília/DF, nos dias 17 a 19 de outubro. No ano seguinte, são realizadas a I Reunião da Comissão Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, em 11 e 12 de maio e a II Reunião, em São Luís do Maranhão, em 17 e 18 de agosto de 1996. Nessa reunião, foi constituída a Cnacnrq, ou seja, a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas (Almeida 1997:129).

c) A casa e a terra para além do material.

Neste momento do texto quero discorrer sobre uma parte específica do patrimônio familiar: a propriedade da terra. Início expondo ao leitor a heterogeneidade quanto às formas de se referir à terra quer enquanto local de moradia, quer enquanto lugar de produção. Assim, busco demonstrar a polifonia no discurso interno dos moradores da área da Comunidade e como são interpretadas diferentes formas de nomeação de um mesmo território na construção de seus marcos de territorialidade. Na segunda parte discorro sobre as táticas empreendidas pelo grupo estudado para assegurar a transmissão de suas terras ante aos demais membros do grupo, táticas essas tradicionais e invisíveis à sociedade englobante mas que, como ressalta Alfredo Wagner, reforçam, de certa forma, a não divisão de parte do patrimônio. Por fim, encerro o capítulo demonstrando como a propriedade da terra, constitutiva do patrimônio familiar, é transmitida e protegida dentro do âmbito jurídico através de re-leituras de recursos deste campo a partir da lógica local.

No decorrer da pesquisa de campo, pudemos perceber que determinadas categorias que serviam para se referir à terra eram empregas de maneiras distintas. As categorias colônias, sítios e chácaras apresentam variações específicas em distintas localidades do território de Morro Alto. Já as categorias “terreno”, “lote” e “jardim” estão demonstrando serem utilizadas de maneira mais geral.

c.1) As denominações impostas à comunidade

Os moradores das terras ocupadas das diversas áreas que compõem a comunidade de Morro Alto se utilizam várias categorias para identificar e se referir a terra. Os principais fatores que influenciam os padrões de nominação das áreas são as variáveis: tamanho da área ocupada, a produção e a localidade que ocupam dentro de cada bairro.

Dentre estas categorias as que apresentaram maior variação foram às categorias de sítio e chácaras, sendo a “colônia” uma categoria cujo emprego se encontra mais localizada.

Diversas pessoas empregam a categoria “colônia”, na localidade de *Ribeirão*, ao se referir às terras que ocupam na encosta do morro às margens da BR 101. Nela são mantidas as casas de moradia da família extensa, organizada por blocos familiares, as roças e os jardins. Tais “colônias”, geralmente, possuem grandes áreas para o cultivo de banana. Como um morador antigo da região, que vive e trabalha em sua colônia, explicou: uma “colônia é oitenta braças por setecentos e cinqüenta de fundo”. Ali, as propriedades e posses terminam no “*topo do morro*”, cabeceira ou “*travessão*”, cujo fim ou cume marcam, para o outro lado, o início da localidade de Aguapés.

Neste mesmo bairro de *Ribeirão e do Borba* também encontramos negros que compraram suas terras de ex-senhores ou de seus herdeiros, por *recibo*. A área de Ribeirão é a que se localiza na encosta da serra enquanto o Borba é constituído de campos planos e férteis sendo o local onde a expropriação da terra se deu de maneira mais acentuada. Estas pessoas acreditavam que de posse de recibos e de escrituras de cessão de direitos hereditários teriam a propriedade da terra em que viviam, pois a posse da terra, de fato, já mantinham. Para as pessoas que ali viviam o uso e a posse da terra acarretavam automaticamente ter sua propriedade.

No *Borba* encontramos a expressão “*chácara*”, que engloba o local de moradia permanente, galpões e área de cultivo e de criação de gado. “*Chácara*” aqui parece se tratar de uma categoria atribuída de fora, da sociedade branca às representações de propriedades dos negros. A categoria “*terreno*” é empregada para se referir à terra ocupada para habitar, trabalhar, enfim, viver como veremos à seguir. Pessoas que viveram no *Borba* e, atualmente, se encontram no *Ribeirão* empregam a categoria “*sítio*”

para definir o local de moradia e de cultivo de roças, não sendo tão grande em extensão quanto a “*chácara*”. Como a região de Morro Alto é uma comunidade negra com forte caráter endogâmico o que reforça os laços de parentesco entre aquelas pessoas que a compõe, podemos concluir que tais categorias passaram a ser referência na comunidade a partir de diferentes momentos e situações históricas, pelas quais diferentes localidades da comunidade vivem..

c.2) Denominações de uso corrente

As referências à terra, por parte da comunidade, dá-se, via de regra, pelo uso das seguintes categorias: o “*terreno*”, a “*roça*” e o “*lote*”. A categoria “*lote*” tem seu emprego mais presente na localidade de Morro Alto, em vias de urbanização por iniciativa branca, de uma família específica. Ou seja, está datada e corresponde a um momento histórico específico da comunidade no qual as terras ancestrais ocupadas pelos negros de Morro Alto passam a ser parceladas em extensões semelhantes as da cidade. O “*lote*” remete ao urbano a para um estilo de habitar que alija a pessoa do contato com a terra e com as possibilidades de plantio.

A categoria “*terreno*” é empregada sempre se referindo a uma área de terra de tamanho tal que comporta os locais de moradia e os locais de produção pecuária ou agrícola. Esta expressão também possui sua historicidade. Ela é a categoria que dialogou desde o começo do século com a sociedade branca e marcou uma transição da “*terra*” para o “*terreno*”. A categoria “*terreno*” tem o início de sua utilização marcada pela violência das medições que ignoraram os negros donos da terra. Uma moradora relatou lembrar-se de uma medição, ela tem mais de 90 anos, que teria ocorrido quando tinha 6

anos, e relata que “*mediram a terra, repartiram em terreno*”. Essa mesma senhora, cujo pai hospedou os técnicos responsáveis pelo trabalho, conta que lembra de uma discussão entre sua família e os hóspedes em função “*das tiras de terras*” que os negros estavam recebendo. Essa “*tira*” foi tudo o que restou daquilo que “*os cativero*”, os antigos senhores de escravos da região, “*tinham dado*” aos negros que ali ficaram, os “*donos da terra*” foram, assim, desrespeitados.

Mesmo que a referência ao “*terreno*” seja feita perante sua materialidade, em outra dimensão, “*estar ocupando*” uma área significa poder “*mandar*” na área, ou seja, exercer o “*governo*” do uso do espaço. Assim, moradores do Borba contam que ao construírem suas residências ali não existia cerca. Nada era cercado ali por volta do ano de 1944, “*era tudo campo, nós mandava tudo*”, relata uma moradora. As cercas eram desnecessárias para estabelecer o poder de mando uma vez que o plantio já o evidenciava dentro a comunidade, sendo utilizadas para conter o gado que eventualmente investia contra uma horta. Mesmo que a pessoa entendesse exercer poder de mando sobre o uso de determinado local, como não havia conseguido legalizar sua posse, exigência esta cujos caminhos desconhecia, poderia perder a posse que exercia de fato.

Um “*terreno*” de negro, assim, representa uma parcela de terra em constante risco de expropriação por parte da sociedade branca detentora de uma saber técnico jurídico específico. As estratégias consistiam em realizar o inventário de um grande proprietário ignorando quem quer que estivesse ocupando a terra. Estórias de senhores que teriam deixado terras para os negros e que tiveram seu último desejo desrespeitado por algum familiar inescrupuloso são recorrentes nos diversos bairros que compõem Morro Alto servindo como metáfora para a consciência do desrespeito sofrido pela população. Esses herdeiros brancos inventariavam o “*terreno de outro, [que] era dos*

negros”. São justamente aqueles ex-senhores que não reconheciam a propriedade de terras aos negros que hoje são lembrados como “*senhores maus*”, por oposição aos “*senhores bons*” que doavam terra aos ex-escravos. Tal qual uma Maison, “linhagem e patrimônio permanecem enquanto passam gerações que a personificam; encarna-se um nome que não se distingue apenas por um prenome. O nome permanece anexo a Maison”, (Bourdieu, 1962: 24). A forma como as pessoas, em Morro Alto, se relacionam com seus “terrenos” se aproxima bastante da Maison, sem confundi-la com a Zadruga.

A palavra “*terreno*” designa, também, a terra e aqueles aos quais a comunidade reconhece como verdadeiros proprietários do local ou que sejam as pessoas donas da terra responsáveis por aquele “*terreno*”. São essas pessoas que movem ações judiciais em defesa dos núcleos tradicionais aos quais pertencem. Os “*donos da terra*” são homens, representantes da parentela, que “herdam” a posição de liderança no trato com os poderes públicos tendo em vista, principalmente, dois fatores: letramento e um período de vivência no qual trabalharam ou mantiveram relações de emprego com pessoas ou empresas de fora da comunidade. Na comunidade, ter e permanecer na terra é, tal qual referido por Bourdieu, o dever de agir em propriedade, ou seja, por isso um direito de propriedade (1962: 23).

São esses homens que possuem o papel de mediadores entre parcelas da comunidade formada por grupos familiares e, principalmente, o judiciário. Esse fato é, em parte, reflexo do encontro de duas lógicas: uma coletiva e outra individualizante. A lógica coletiva exige que as decisões sejam tomadas tendo em vista o grupo familiar e discutidas por aqueles que o compõem priorizando a audiência dos mais velhos. Porém, a representatividade exigida ante ao direito de propriedade era, até o advento do novo código civil de 2001, individual, ou seja, apenas um proprietário por parcela de terra. A

princípio, a lei contrastava abertamente com a forma de posse dos “terrenos” em Morro Alto.

O “lote” é uma parcela de terra semelhante ao terreno, ou data, urbano. Nele está o local de moradia e os jardins. Esta expressão é utilizada mais comumente na região do núcleo de Morro Alto, em torno do entroncamento da BR 101 com a RS 407, onde existe um loteamento, um início de urbanização. O “lote” designa a menor parcela de terra que uma pessoa pode ter. Na leitura feita por um antigo morador do bairro de Morro Alto a diminuição de sua terra se deve ao fato de não poder mais trabalhar, estando a manutenção da mesma imbricada ao seu uso. Por exemplo, um homem negro de idade avançada cedeu, por ser muito idoso e não poder exercer a agricultura, seu “terreno”, hoje explorado como pedreira, a um sobrinho e manteve o lugar de moradia, o “lote”. Assim, fica mais uma vez claro que junto com a terra vem a obrigação, por parte daquele que a mantém, de fazê-la produzir.

Por outro lado, o “lote”, na maior parte das vezes, diz respeito a uma parcela urbanizada de solo e distingue, onde se localiza o bairro de Morro Alto, a parte ocupada pelos negros e a parte ocupada pelos brancos imprimindo uma forma de demarcar do solo completamente distinta. É pelo fato de que não possui um “lote”, mas uma apropriação tradicional, do tipo que comporta um bloco familiar, uma moradora comentou: “*sei lhe dizer que ele não pode passar a escritura porque a casa não é lote, sim é de telha, só uma ‘tirinha’*”. A casa em questão consistia em um “terreno” e, realmente ante a forma de ocupação coletiva e tradicional a propriedade coletiva, era impossível de ser registrada. Assim, os atributos da designação “lote” confrontam diretamente com a forma de ocupação negra na região, impedindo a interação entre as áreas de moradia e as

áreas de plantio e criação de gado, além de isolar as famílias obrigando a sua disposição espacial na forma nuclear.

Já, no que diz respeito à área de plantio, a denominação varia de acordo com a extensão da área cultivada, com a permanência da cultura e o destino dado à produção. Quanto à extensão da área cultivada ela pode ir de alguns metros a hectares.

A “*roça*” é o espaço de plantio por excelência. Ela compõe a paisagem do “*terreno*” iniciando, via de regra, próxima da casa de moradia. Apenas os “*lotes*” encontram-se sem uma roça, mas mantém o espaço de plantio de temperos. Planta-se na “*roça*” frutas e legumes para a subsistência da família que vive na área destinada à moradia e para aqueles que vêm “*nos fins de semana*”. Nelas se cultiva café, abóbora e aipim – tal como amarelo, pêssego e roxo, cujo tempo do plantio até a colheita pode levar dois anos. A cana e a banana também são cultivadas, geralmente, por aquelas pessoas que possuem algo como três ou quatro cabeças de gado. Também frutas são plantadas nas roças tais como abacaxi, jaca, figo, laranja e bergamota. Quanto às distinções dos papéis de gênero no que diz respeito às etapas do plantio, pudemos observar que a manutenção cotidiana destas áreas é papel dos homens da casa. Já às mulheres cabe cuidar das hortas de temperos, pois o cultivo de ervas é tarefa masculina.

Em suma, a “*roça*” se traduz em um espaço para o plantio sazonal de alimentos mas que é um espaço permanente de uso e manutenção do solo. Trata-se de plantio de subsistência praticado por várias pessoas de uma mesma parentela daqueles que trabalham na terra, cujo excedente da produção, além de ser enviado para Osório e Capão da Canoa, onde vivem os filhos destas famílias produtoras, também pode ser trocado com vizinhos ou mesmo vendido. A tradição do plantio por “*roças*” é algo que se confunde com a Antigüidade da permanência da área negra de Morro Alto. Os pais daqueles com

quem falamos plantavam. São pessoas de 70 ou 75 anos que nos contam que seus pais, falecidos por volta dos 80 anos, já trabalhavam em roças na região. Parar de trabalhar na “roça” só se justifica pela velhice e pela doença, na ordem do discurso nativo, “*agora também, [ele] não pode trabalhar, está doente, ele sofre do coração, de pressão alta*”.

As mulheres, por seu turno, cultivam pequenos “*jardins*”, em frente das casas. Eles são verdadeiras farmácias com plantas como alfazema, capim cidró e outros chás. Além disso, cultivam ali, também, folhagens e flores. Tais espaços revelam-se locais onde se deposita a marca de relações sociais mais amplas do que as relações de vizinhança. Folhagens de *comadres* que vivem em Terra de Areia, Capão da Canoa e municípios vizinhos são todas cuidadosamente plantadas nestes “*jardins*” de acordo com uma disposição estética espacial da “*mistura*” de plantas. A arruda e a espada de São Jorge são constantes nos “*jardins*” e vistos, mesmo, em vasos nas casas que visitamos. As mulheres cultivam folhagens e flores ornamentais que nos falam de suas amizades e relações de compadrio. É muito importante observar que quando realizamos entrevistas em Capão da Canoa e Osório, pudemos perceber que o “*jardim*” é um espaço cultivado por aqueles que saem da comunidade e se instalam em “*lotes*” urbanos. Sua concepção faz uma viagem de retorno ao Morro Alto rural e se instala em torno das casas, ornando e marcando o limite dos lotes.

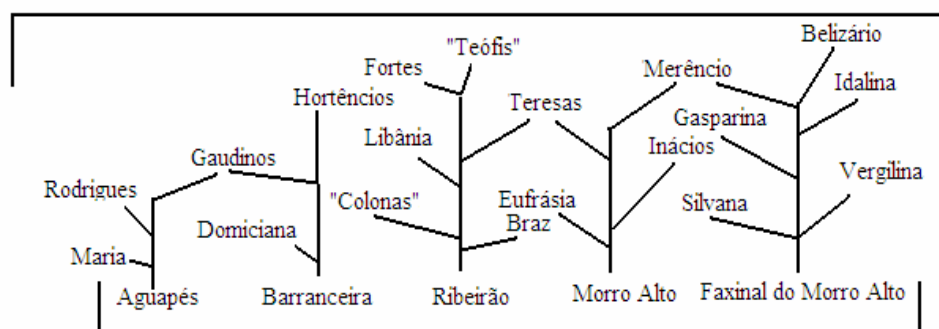
c.3) Os terrenos de negros

Os locais de moradia de Morro Alto encontram-se estruturados a partir de uma organização interna por blocos familiares. Afirmar que a interação com a terra se dá pela apropriação da mesma por tais blocos não significa a mesma coisa que uma apropriação privada similar à propriedade individual. O “*terreno*” ou a “*terra*” corresponde a áreas

habitadas e usadas por famílias ou blocos familiares e apropriadas pelo uso. Utilizar a terra para o sustento ou para o habitar é uma espécie de obrigação para essas pessoas pertencentes aos ramos de famílias negras cujos ancestrais são rememorados como fundantes da parentela e os primeiros a se estabelecer naquela região. Os ramos familiares se diferenciam pela nomeação, encontrando-se inseridos em um sistema de parentesco cujas regras definem quem permanece e quem sai da área familiar.

A toponímia interna dos “terrenos” ou “terra”, que compõem um todo maior definido como a área de Morro Alto, carrega em si um nome que se reporta à pessoa mais antiga que o ocupou, uma espécie de fundador que garantiu a posse e transmissão da terra. Temos assim, pelo território da comunidade de Morro Alto: terra dos Teresa; terra dos Inácios; terra de Olina; terra dos Fortes; terra dos Hortêncios, dentre outros. A maioria destes fundadores, foram ex-escravos que mantiveram um pedaço de terra para transmitir aos seus filhos.

O parentesco estabelece um dos sistemas unificadores da comunidade operando conexões entre a "terra" e as "pessoas".



Alguns ramos familiares cujos terrenos compõem as localidades que formam a Comunidade de Morro Alto.

Os terrenos atuais têm origem em áreas de domínio e de uso comum, como os campos onde o gado de vários proprietários podia pastar livremente quando não havia cercas. O local de ocupação por blocos familiares a que nos referimos significa um lugar de moradia exclusivo de um ramo familiar, ou seja, dos descendentes de um ou mais dos filhos, mulher ou homem, desse antepassado fundador que independe do sexo, mas cuja importância está no ato de *legar a terra*. O morar em Morro Alto encontra-se praticado de uma forma coletiva, uma família extensa que possui membros que habitam periodicamente casas que são mantidas na comunidade.

De uma forma geral, nas diversas localidades que compõem Morro Alto foi identificado um mesmo padrão de disposição de casas em áreas familiares. Geralmente, as casas de uma mesma parentela se estabelecem por gerações na mesma área em que estiveram pais e avós. As casas obedecem a um padrão de ocupação pautado pela estrutura familiar. Via de regra, as casas dos filhos são construídas ao redor da de seus pais que já foram construídas próximas às casas de seus avós. Dessa forma, existe uma série de pequenos aglomerados de casas onde são encontrados ramos familiares que descendem de um tronco comum, um ex-escravo comum. Mesmo sendo a regra de residência multifocal com ênfase na patrilocalidade, a disposição das casas é a mesma. A casa ancestral ou o “*chão*” da mesma é mantido como marco da memória e de posse e os filhos constroem casas ao redor.

A localização das casas atuais, ao redor ou bastante próximo das casas mais antigas, é um padrão encontrado em praticamente todo o território estudado e que se traduz em um tipo de apropriação do solo que indica a sua continuidade ao longo dos anos. Os filhos e os netos sempre estão ao redor das casas de seus antepassados com outra particularidade: as casas dos antepassados, via de regra, nunca são ocupadas, assim

como sobre seus “*chãos*” nada é construído ou plantado. São os lugares de memória que compõem a paisagem das moradias de Morro Alto.

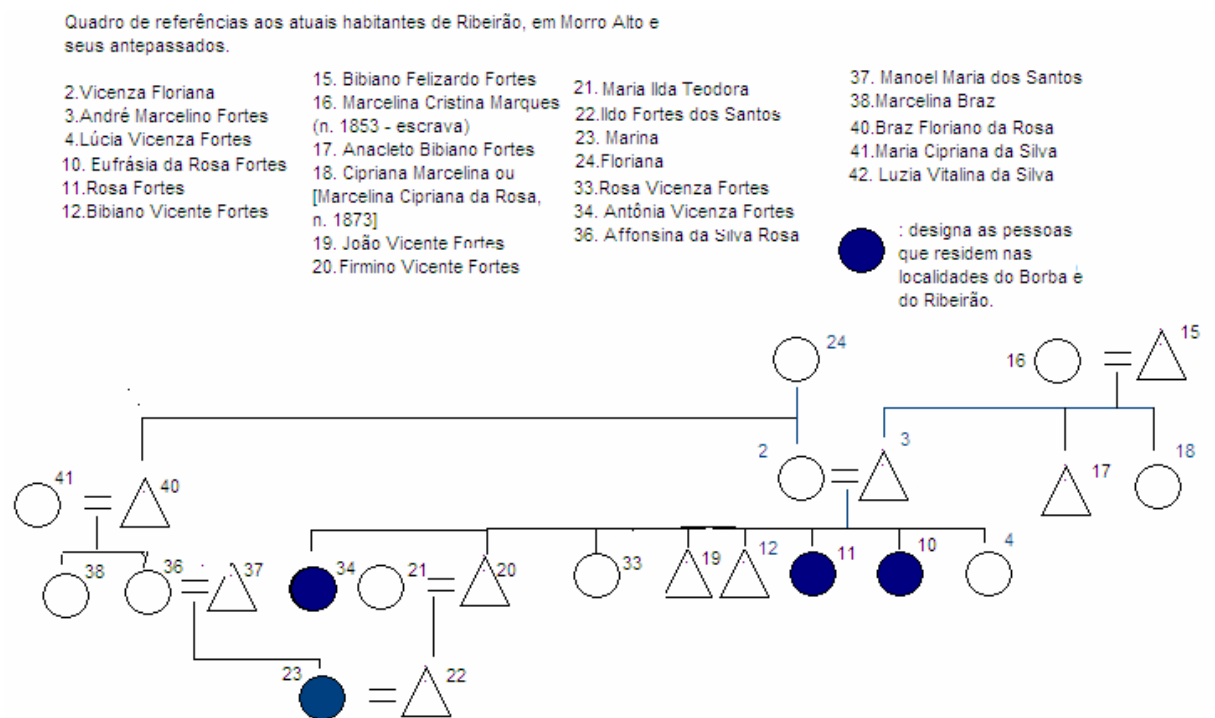
Este padrão de ocupação da moradia espelha um tipo de interação com o solo que se encontra fracionado em blocos. Essa interação se dá na medida em que existem divisas por roças que distinguem o início e o fim das “*extremas*” dos “*terrenos*” onde estão tais blocos familiares. Vizinhos que fazem parte da comunidade negra convivem de longa data, sabem onde começam e onde terminam as “*roças*” reconhecendo a autoridade daqueles sobre a localização das moradias e as plantações. São famílias negras que compartilham lagoas para o lazer ou a pesca e matos que fornecem ervas para a cura e madeira.

Os terrenos de Marcelina e Floriana.

A transmissão da terra em Morro Alto opera tendo por base uma série de marcos espaciais de memória, reconhecidos no interior da comunidade. Para aprofundar esse tipo de situação vou trazer ao texto a forma como a família do falecido Sr. Ildo Fortes transmitiu sua propriedade ao longo de quatro gerações. Descendente da escrava Marcelina Cristina Marques, nascida em 06 de janeiro de 1852, casada com Bibiano Felizardo Fortes, sua proprietária foi Maria Bernarda Marques. Marcelina teve três filhos Cipriana Marcelina, Anacleto Bibiano Fortes e André Marcelino Fortes, este nasceu em 22 de maio de 1875. Marcelina faleceu em 1923, contava então com 71 anos. A senzala de Maria Bernarda Marques, a “*casa grande dos negros*” como se referem a ela, localizava-se na Barranceira. Com a Lei do Ventre Livre e o deslocamento das crianças negras dentro do território da Comunidade de Morro Alto, os filhos de Marcelina e

Bibiano acabaram por se fixar às margens da Lagoa do Borba, denominação da margem nordeste da Lagoa do Ramalhete.

Contemporânea de Marcelina foi Floriana, também escrava da mesma Maria Bernarda Marques. Companheiras de escravidão e de senzala. Floriana, no entanto, não logrou se casar com registro da forma como Marcelina o fez, mas teve uma filha Vicência Floriana Marques, uma “*escrava dos Marques*”, nascida em 22 de maio de 1879, e um filho Braz Floriano da Rosa. As terras de Floriana “*velha*” ficavam no Ribeirão, “*no mesmo terreno*” onde viveu seu neto Firmino.



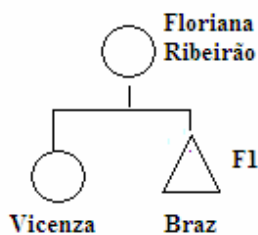
André Marcelino Fortes, o filho de Marcelina, casou-se com Vicência Floriana Marques, filha de Floriana. Juntos eles tiveram cerca de oito filhos: Firmino Vicente Fortes, Rosa Vicenza, João Vicente Fortes, Eufrásia da Rosa Fortes, Rosa, Lúcia Vicenza

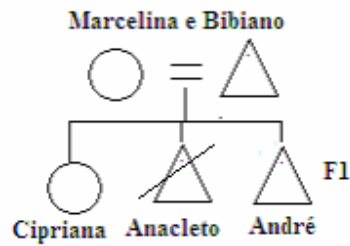
Fortes, Antônia Vicenza e Bibiano Vicente Fortes. Após a abolição Marcelina veio a se instalar nas margens do Borba enquanto Floriana fixou-se no Ribeirão, próximo de onde encontram-se as terras de seu filho Braz Floriano da Rosa. Firmino Vicente Fortes por sua vez veio a se casar com Maria Ilda Teodora, são os pais de Ildo Fortes dos Santos que nos descreve o terreno de seu pai e de seu tio João. Ildo herdou os documentos da família e, com isso, o dever de preservar e cuidar das terras que herdou de seu pai. Sua família possui escrituras e recibos de suas terras, além de um processo de reintegração de posse que seu pai impetrou contra um vizinho. A existência de toda essa documentação que envolve escrituras, recibos, carnês de pagamento de impostos e registros no INCRA se deve ao fato de que ali no Ribeirão e no Borba a expropriação e a transação das terras ocorreram de forma mais intensa do que em outros lugares na comunidade.

Ildo contou que a área toda era de seu tio, João Vicente Fortes, e teria sido “legalmente” adquirida através de um compra feita de Manuel Marques da Rosa. De seu tio João, Ildo herdou uma escritura que comprova a propriedade da terra e confirma sua compra. Além disso ele também possuía uma série de recibos, deixados por seu pai e seu tio, o mesmo João. Além dessa terra ancestral, Ildo ainda comprou mais “*20 braças de frente, fazendo fundos na vertente geral da serra*”, a frente seria na “*divisão do Borba*”. O único problema, como o próprio Ildo admite, é que o Borba nunca foi medido. O local chamado Borba, cuja menção demarca uma fronteira, tem proporções desconhecidas. Ildo conta que o Borba apenas foi invadido e ocupado, mas jamais medido. Através do que conseguimos acessar pelas narrativas das netas de Floriana e Marcelina, Eufrázia da Rosa Fortes, de 83 anos, Antônia Vicenza da Silva, de 86 anos e o bisneto falecido Ildo Fortes dos Santos, os filhos de Marcelina e Floriana viveram nas localidades chamadas Borba e Ribeirão. Segundo Eufrázia que nasceu e se criou no Borba, os vizinhos mais

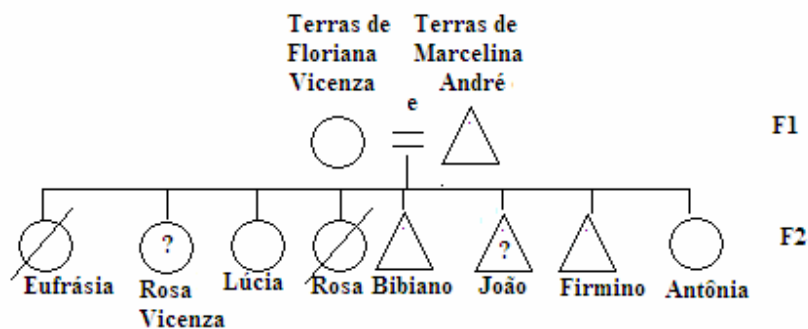
antigos de sua família eram os irmãos de sua mãe, Vicência Floriana Marques. Outra pessoa já nos contou que o local chamado Borba “*nasceu do casamento*” de André e Vicência.

Já o Ribeirão não veio a ser doado aos negros que ali viviam como no caso de Morro Alto onde um testamento lhes legou o direito de ali se fixarem. Embora também no Ribeirão houvesse indícios de uma forte ocupação negra que se espalhava pelo território das antigas fazendas, as terras foram “*marcadas*” pelos antigos senhores que, além de demarcar os terrenos, “*davam a escritura*” através do “*papelzinho*”. Por isso no bairro do Ribeirão as famílias todas têm “*documentos*”, porém a área do Borba foi a primeira a ser expropriada tendo em vista suas terras férteis. Além disso, a construção da BR 101 fez com que famílias que viviam às margens da Lagoa do Ramallete se deslocassem em direção à rodovia que passava a ser um dos principais meios de transporte da região. Dessa forma, mesmo que o avô de Ildo tenha “*a ‘escriturazinha*””, no entender das pessoas da localidade, ele já era herdeiro daquelas terras por parte de Floriana. Observe o esquema genealógico de Floriana e Marcelina:



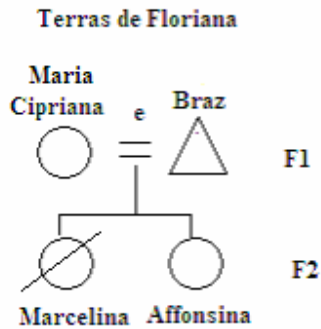


Na transmissão do patrimônio da primeira geração para F1, ocorreram certos fatos ao qual devemos nos referir. Ao que parece os descendentes de Braz permaneceram no Ribeirão enquanto Vicenza e André se casaram, ambos viveram no Borba, comunicando parte do patrimônio de Floriana e de Marcelina. Cipriana permaneceu no Borba, em terras de Marcelina enquanto não se soube notícias de Anacleto. Ao que tudo indica, ele não chegou a ser considerado um herdeiro das terras do Borba. A hipótese mais provável é a de que ele tenha migrado.

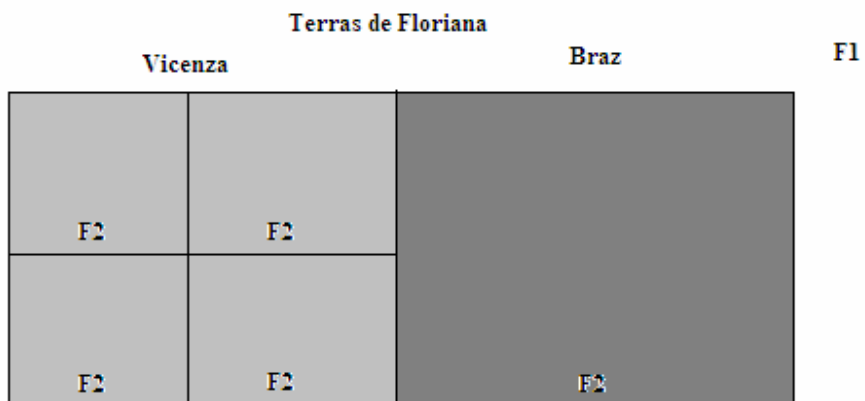
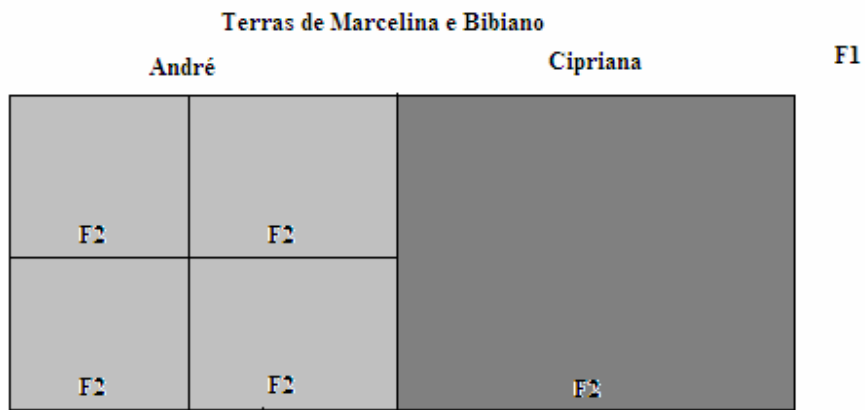
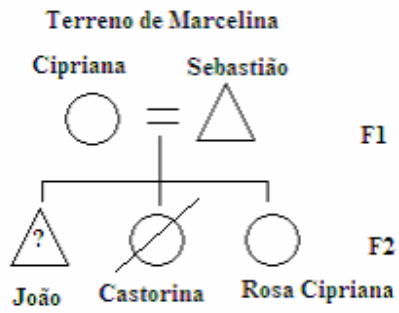


Eufrásia vendeu seus direitos hereditários sobre a terra sem ter definido a medida, afinal como ela mesma explicou não sabia o valor que tinha. Rosa migrou para Porto Alegre como doméstica e não é mais considerada uma herdeira, embora tenha retornado e viva em terras do Ribeirão próxima das de André, filho de Lúcia Vicenza e de Pedro

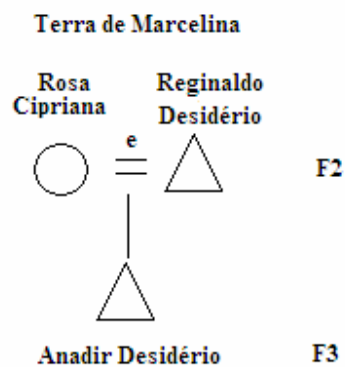
Cipriano. Antônia vive ainda e está casada tendo ido morar próximo da curva que separa o Ribeirão de Morro Alto, ao que tudo indica, em terras do marido.

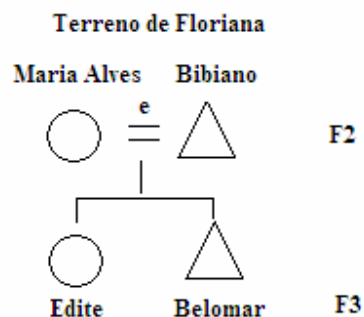


Braz casou-se com Maria Cipriana a qual não sabemos ao certo se é parente de Cipriana, filha de Marcelina, porém frente a tendência para a repetição do nome do meio como forma de vincular a parentela podemos crer que existia alguma relação entre elas. Marcelina, filha de Braz, casou-se com um homem de outra parentela indo viver nas terras do marido. Affonsina por sua vez permaneceu nas terras de seu pai sendo a primeira geração do ramo dos Braz, oriundo do tronco de Floriania ou “*da raiz dos antigos*”. Rosa Cipriana, única filha cujos descendentes permaneceram nas terras do Borba, foi a única a manter a ocupação da área, ao passo que Castorina casou-se com um homem da parentela dos Hortêncios, da Barranceira, indo viver em terras dele.

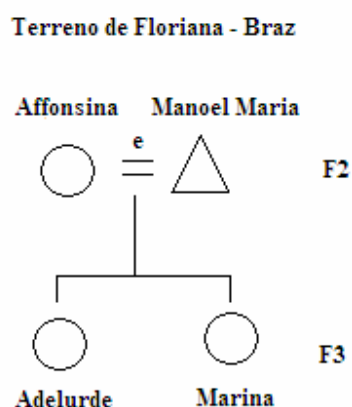


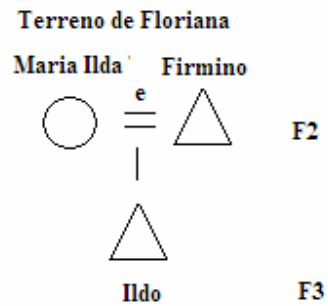
Conforme a representação dos terrenos de Floriana e Marcelina, podemos perceber que na transmissão de F1 para F2, metade das terras permaneceram íntegras, ao passo que outros 50% foram parcelados entre os irmãos, filhos de André e Vicenza. Porém, o parcelamento se refere à ocupação pois os descendentes de Castorina ainda entendem possuir uma parte da herança de sua mãe. Outro fator importante é a imprecisão na maioria das divisões das propriedades, muitas não possuem cercas sabendo que o terreno pertencia a um ancestral fundador compartilham a idéia de que o pertença, independente de ter noção da localização exata de sua herança. Ser herdeiro, mais do que ter de fato um chão, é compartilhar um sentimento de pertença a um território de origem, ter consciência de uma terra de onde se parte rumo ao mundo.



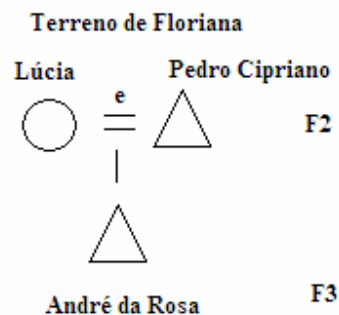


Rosa Cipriana casou com Reginaldo Desidério cuja família é da Prainha e vive há muito na região também. Anadir Desidério será a pessoa que dará continuidade a manutenção da herança da terra ocupando, produzindo e mantendo os documentos antigos que comprovam a propriedade de seus pais e tios. Ele irá se casar com Edite da parentela de Bibiano, neto de Floriana e de Marcelina. Ambos vivem ainda hoje nas margens da lagoa do Ramalhete, no Esteiral do Borba, permanecem assim ocupando as terras de seus ancestrais.





Ildo é o representante da parentela no trato dos negócios que envolvem documentos. Ele herdou os documentos de propriedade de seu pai e de seu tio, João. Aposentado como auxiliar de laboratório, trabalhou para empreiteiras que construíram a BR 101. Casou-se com Marina, porém, antes namorou Tereza que veio a se casar com Osvaldo, irmão caçula de Dona Lídia. Já a família da Marina, a qual teve dez irmãos, preservando a indivisibilidade do terreno de Braz com a morte de Affonsina e a subsequente abertura do inventário “cederam os direitos hereditários” sobre a terra a uma irmã: Adelurde. Ela e Ildo casaram e vivem em terras que Ildo comprou anexando ao terreno onde vivia Firmino, pai de Ildo, onde morou Floriania, no Ribeirão.



**Terreno de Marcelina
no Borba**

Rosa Cipriana

F2

Edite Belomar F3	Ildo F3	F3
Antônia F2	André da Rocha F3	

**Terrenos de Floriana
no Ribeirão**

Braz

F2

Edite Belomar F3	Ildo F3	[Marina] Adelurde F3
Antônia F2	André da Rocha F3	

Essa estratégia de eleger uma herdeiro preferencial contribuiu para a manutenção de parte das terras de Floriana e Marcelina com seu grupo de parentesco. Dentro do universo interno da comunidade existem códigos capazes que transmitir informações que identifiquem as parcelas de terra pertencente a cada um dos antepassados fundadores dos “terrenos” e “terras”. Através do encontro de suportes espaciais da memória, da antiga

tradição de enterrar o “*umbigo*” dos bebês do sexo masculino, costume esse que as pessoas dizem ser “*coisa dos escravos*”, e também na preservação do “*chão*” e das árvores plantadas pelos antepassados, foi possível reconstruir a cadeia de sucessão a partir da memória de Seu Ildo Vicente Fortes.

c.4) O “*chão da casa de meus pais*” e as árvores da memória

O simbolismo que enche de significados a questão do “*chão*” da casa dos pais é algo muito forte em praticamente todas as localidades que formam Morro Alto. Não se constrói e não se planta sobre o chão onde outrora moraram os pais e avós falecidos. Esse ponto de referência bastante comum da memória parece estar oferecendo elementos que demonstram uma forma de coesão interna e a necessidade da continuidade territorial.

As explicações da comunidade sobre esse costume são de que “*isso é uma coisa que os antigos nos ensinaram, já era coisa dos escravos*”, “*naquela época ninguém nos dizia o porquê das coisas*”, comentários de Ângela. “*Não presta! Tem que construir do lado*”, me disse categórico seu Manuel Chico. É uma fronteira entre o indizível e o dizível, do confessável e do inconfessável que demonstra o quanto a memória deste grupo se encontra implícita em gestos e falas que remetem de forma muito discreta a um crer que não é necessariamente tido como de consonância com o hegemônico.

Talvez o significado do fato de não construir sobre a casa dos antepassados e de pessoas mais velhas da comunidade tenha se perdido na memória e tenha morrido com os antigos, os ex-escravos. Ou nós, pesquisadores, vistos como pessoas que não estão incluídas no cotidiano destas pessoas, que não vivemos na comunidade, não tenhamos tido acesso. Porém, o sentimento de respeito que as pessoas dedicam a tais lugares transmite o quanto eles são importantes como locais de memória. Essa casa fechada e

esse “chão”, que é terra, são uma espécie de presença ancestral que proporciona a convivência diária do presente com o passado.

A terra possui assim valor de sangue no qual é inscrito um ciclo de vida. A mesma terra é sacralizada e remete diretamente a memória ao ancestral que primeiro ocupou aquele local expressando a permanência do grupo étnico naquela área. O “**chão da casa**” compõe a memória na paisagem de moradia de grande parte das famílias de Morro Alto.

Outra forma de manter a memória dos antepassados e fundadores viva é através das árvores. Taquaireiras, abacateiros, figueiras, timbaúvas possuem tanto significados práticos como simbólicos. As árvores servem para aparar o vento e fornecer madeira para a casa e criadouros como as taquaireiras. Já a timbaúva escapa desta esfera do prático, é a árvore do pai de Beatriz, Seu José Idalina, e perguntada sobre para que serviria aquela árvore Beatriz me respondeu: “*essa timbaúva aí, é só prá bonito, só prá enfeite porque não dá nada dela, as vez ela cai os pedaço*”.

Estas árvores pertencem temporariamente às pessoas que as plantaram. Justamente são de alguém, no sentido de pertencerem a essa pessoa, enquanto ela estiver viva ou tiver sua casa próxima da árvore plantada. Veja a declaração de uma moradora da comunidade e compare com o croqui de sua residência a distância que está a nova casa (fig. 06) em comparação com a árvore que plantou.

“Figueira tem essa aqui, é uma figueirinha, né. Essa aqui era minha quando a minha casa era bem aqui, eu que plantei essa figueirinha aí. Foi eu que plantei.”.

Ao aproximar do significado desta fala, podemos inferir que as práticas individuais, dentre elas a de plantio, deixam de pertencer a uma pessoa e reverterem em

benefício de um grupo familiar. Ou seja, o poder simbólico que mantém uma árvore do tamanho de um abacateiro e de uma timbaúva como parte constituinte dos terrenos, por mais de 50 anos, é algo muito forte. Elas são parte da atualização da memória dos antepassados. É como estar sempre em contato com algo impregnado de simbolismo que remete às pessoas que contribuíram na construção da historicidade de Morro Alto, já que plantado “*pelos antigos*”. O “*chão*” por um lado não existe por si só, mas emana uma energia que representa a presença criadora dos pais. A árvore, por seu turno, é uma espécie de presença da força genitora capaz de fazer germinar.

É como se fossem duas fases de um ciclo que representa a filiação. Um pautado pela terra em si e o outro pelo poder, capacidade de plantar e fazer o grão brotar. As duas fases são representações simbólicas preservadas pelos negros da região como se fosse um solo e uma árvore sagrada que nasceu das mãos de alguém que já não está presente entre eles, mas que deixa uma parte de sua presença simbólica ali. As árvores e o “*chão*” traduzem a permanência contínua dos antepassados. É como se todos ocupassem juntos o mesmo solo, a mesma terra.

c.5) O umbigo enterrado e o voltar para “*morrer na terra*”

Nas localidades que formam o todo maior englobante denominado Morro Alto existe uma prática que é comum a quase todos os entrevistados: o de enterrar o umbigo dos recém nascidos. O que atribui características étnicas ao ritual de enterrar o umbigo é o significado da prática que se encontra ligado à manutenção da origem vinculada à terra.

O umbigo costuma ser enterrado na terra da porta de saída da casa dos pais. Quando o umbigo é enterrado ao lado de fora da porta da casa, tanto a porta da frente

como a da cozinha, a intenção é a de que o filho permaneça na terra ocupada pelos pais ou perto dela.

Os moradores da comunidade nos explicaram a origem do costume de enterrar o umbigo como algo muito antigo, “do tempo dos antigos”. Uma moradora nos relatou que este costume já era praticado no “tempo da escravidão”. Outra moradora chegou a nos contar que existiam aproximadamente 22 umbigos enterrados em seu terreno “tudo enterrado, onze filho e onze netos”. Outro entrevistado, ao comentar que seu umbigo estava enterrado “aqui mesmo”, no pátio onde reside ainda hoje, afirmou que se enterrava o umbigo para fazer “parador num lugar”. Afinal, como ele próprio concluiu: “cravasse o umbigo ali, a gente ficava, andava ao redor por ali e não saía”.

O ato de enterrar o umbigo na porta das casas marca o pertencimento à terra de filhos e netos. É uma espécie de transmissão da continuidade da família no local, onde os ascendentes manifestam sua vontade de transmitir a ligação com a terra para seus filhos. Como a franca maioria das pessoas que estão vivendo na região de Morro Alto não possui títulos de propriedade da terra onde moram há gerações, o que os impossibilita de utilizar as formas legais de transmissão da propriedade, a transmissão da posse se dá, tradicionalmente, pelo enterro dos umbigos. Isso vem sendo feito há gerações o que caracteriza a posse “mansa e pacífica” das terras ocupadas na área onde se deu a pesquisa.

Esse tipo de transmissão é apenas relativamente eficaz pois, obviamente, desprotegido pela lei. Assim, se por um lado a área onde se localizam as residências foi preservada por aqueles que conseguiram resistir na terra, a área de roça e criação de gado, campos comuns, foi paulatinamente tomada por membros da sociedade envolvente a partir da apresentação de títulos como sentenças de usucapião, escrituras de compra e

venda, certidões do registro de imóveis e formais de partilha, em situações que foram expostas nos itens 1.5 e 1.6 deste trabalho.

Outra prática reiterada e cujo significado remete à importância dada à terra é ato de retornar para morrer nela. O fato de ter o umbigo enterrado em determinada localidade faz com que os moradores de Morro Alto que eventualmente morem em Porto Alegre, Capão ou Osório, voltem quando já estão velhos. Além da perspectiva econômica, pois geralmente eles retornam com uma aposentadoria conquistada com o trabalho em hotéis ou como maquinistas, no caso dos homens, e, assim, garantem o sustento de várias pessoas de suas parentelas, existe o aspecto simbólico.

*“Cíntia – Mas nós estávamos falando dos seus irmãos D. Ângela .
Onde viveu a Olga ?*

Ângela – Lá no Canto, lá ela faleceu com dez meses de vida.

Cíntia – E a Lúcia ?

Ângela – Durou 50 anos.

Cíntia – Onde ela viveu?

Ângela – Em Porto Alegre.

Cíntia – Nasceu aqui ?

*Rosa – Moravam lá, nasceram aqui, foram prá Porto Alegre, daí veio,
morreram aqui também. É eles nasceram aqui né, aí quando ficaram
moço casaram e forma trabalha, e casaram e ficaram em Porto Alegre,
depois vieram prá cá de novo.”*

Nem sempre esse ir e vir, a análise desse trânsito é verbalizada da maneira como Rosa expôs. Ela surge com o contar da história de um personagem que luta e busca emprego fora da comunidade e volta para ser enterrado ali. Foi esse o recurso narrativo utilizado por D. Maria, filha de Felipe, que nasceu em Aguapés mas foi “*criado*” por um fazendeiro branco que o deixou sem um tostão aos 60 anos de idade. Através da epopéia de Felipe que percorre o litoral, saindo de Aguapés, Palmares, passando por Tramandaí e pedindo para ser enterrado em Aguapés “*ao pé da cruz de ferro do cemitério*”, é possível

ilustrar um dos casos nos quais a pessoa pediu para retornar à Comunidade de Morro Alto, no momento de morrer.

5.2 Considerações Finais

Apontar marcos de territorialidade em uma comunidade de remanescentes de quilombos decorre de uma necessidade legal: para que o território étnico reivindicado seja titulado ele deve ser identificado. Embora a demanda por titulação parta da própria comunidade ela não está apta a reivindicar uma dada área simplesmente se reportando ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Para que se especifique o perímetro do território das comunidades existe um procedimento regulamentado através da Instrução Normativa 20, de 19 de setembro de 2005. São vários os profissionais que podem estar envolvidos nos estudos demandados pela IN/20 para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID: antropólogos, historiadores, economistas e sociólogos, geógrafos, cartógrafos.

O artigo 68 do ADCT e o Decreto 4.887/2003 que o regulamenta não pressupõem a participação de técnicos para o detalhamento das áreas, tão pouco a IN/16 antecessora da IN/20. Uma das vantagens da participação de pessoal especializado na escrita do RTID é que eles possibilitariam que as reivindicações das comunidades fossem expressas através de um viés científico. Não se trata de mera tradução mas da normalização do discurso das comunidades dentro de uma lógica outra que fornece substrato ao próprio INCRA para embasar suas ações de demarcação e contra-argumentar ações judiciais. Com o estudo aprofundado da historicidade das áreas e da teia de significados que às compõem, emergem as estratégias de usurpação do território negro que são expostas ensejando oportunidades para que áreas perdidas sejam re-apropriadas pela comunidade.

6. Considerações Finais

6.1 Morro Alto: a comunidade remanescente de quilombos que deixou de ser: a) Morro Alto e sua origem em uma legislação de caráter “soviético”; 6.2 “Iguais até prova em contrário”: notas sobre a abordagem jurídica da segregação racial no Brasil.

O que quis demonstrar ao longo das discussões essa tese foi que os critérios de territorialidade e a definição de áreas quilombolas são construídas dentro de um dado processo histórico, na confluência de fluxos de força que se estabelecem através de negociações implementadas por parte das próprias comunidades, dos movimentos sociais, das políticas públicas que regulamentam o assunto e da própria comunidade branca envolvente. Não apenas a identidade étnica é situacional (Barth 1969) e a comunidade concebida dentro de um dado “momento” (Weber 1922), mas a forma como se configuram as forças em dado momento histórico acabam por selecionar valores que irão pautar a construção do território étnico: a disputa do campo gira em torno da atribuição de um significado possível para a identidade de “remanescente de quilombos”.

O texto dessa tese pretendeu apontar, também, a partir dos dados de campo o teor das discussões acarretadas pela tensão existente entre o regime de status das comunidades morais que compartilham valores em comum – sob o qual se assentam os costumes e tradições - e que se reivindicam como remanescentes das comunidades de quilombos e o regime de contrato, que norteia o sistema jurídico do Estado-Nação (Segato 2004).

“As lutas simbólicas nada mais fazem do que reconhecer o poder classificador do Direito, entronizado pelo Estado como a palavra autorizada da nação, capaz por isso de, não apenas de regular, mas também de criar, de dar status de realidade às entidades cujos direitos às entidades cujos direitos garantam, instituindo sua existência a partir do mero ato de normatização” (Segato 2004:06).

Por isso, apenas o pleito de reconhecimento das comunidades negras como comunidades remanescentes de quilombos deve ser analisado através do prisma processualista (Chagas, 229:2005), como todo o contexto em que o pleito se desenrola deve ser compreendido como um processo. Quando pessoas da comunidade de Morro Alto se envolveram com o Movimento dos Agricultores sem Terra - MASTER, fizeram por sentirem-se alijadas no seu direito de propriedade e porque esse era, no início dos anos 60, o movimento social possível para comportar as lutas agrárias. Porém, justamente, esse foi o período em que o testamento de Rosa Osório Marques emergiu das sombras do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul permitindo que parte da comunidade negra de Morro Alto exercesse seu direito de permanecer e manter sua terra ancestral. A outra parte dos negros da comunidade, principalmente aqueles que permaneceram no Ribeirão e no Faxinal do Morro Alto, que não possuíam um documento que lhes legasse juridicamente, com chancela da sociedade branca, suas terras foram paulatinamente expropriados ou se viram obrigados a recomprar aquilo que já possuíam.

No final dos anos 80 com a redemocratização do país, a reivindicação do direito de propriedade através do reconhecimento identitário como “remanescente de quilombos” conferiu aos negros brasileiros uma possibilidade de assegurar o domínio de suas terras. Além de enfrentar uma relação política turbulenta que não consegue conciliar a diferença, afrobrasileira, como garantidora de um direito universal, direito à propriedade, espelhada no jogo de desencontros entre o INCRA e a FCP, a coletividade

negra passa por uma série de estudos que lhes confere cada vez mais papéis de reconhecimento: primeiro, uma certidão emitida pela FCP reconhece a identidade quilombola; depois, uma portaria emitida pelo INCRA reconhece o limite de seus territórios; e, por fim, esse mesmo Estado, confere a eles o título de propriedade. Poderíamos dizer que não existe apenas um pleito de reconhecimento identitário por parte dos remanescentes de quilombos como há, por parte do governo federal, uma super valorização desse reconhecimento que acaba sendo conferido em várias etapas. Trata-se dos afrodescendentes selecionados dentre a totalidade dos afrobrasileiros como merecedores de reparação de uma dívida histórica.

As comunidades negras rurais, ressemantizadas em “remanescentes de quilombos” em um movimento teórico muito bem documentado por Arruti (2002), acabam por ditar parâmetros possíveis como critério de existência. Acredito, como expus no capítulo 3, que não há uma surpresa muito grande ao percebermos que tais parâmetros podem ser aqueles através do qual a coletividade logrou consolidar um campo de diálogo mais seguro com a sociedade branca como, no caso de Morro Alto, através do idioma jurídico do testamento (e da lógica de sucessão). Essa lógica de construção de um significado para a identidade remanescente de quilombo acaba por encontrar eco no campo jurídico, justamente o lócus de discussão onde pode ser concretizada a conquista da identidade reivindicada – e solapada (como exponho ao final desse capítulo). Quero dizer com isso que não apenas o reconhecimento identitário se torna dependente da competência com a qual as comunidades passam a atribuir um significado, um estofamento cultural (Jenkins 1997) à identidade de remanescente de quilombos, mas também a competência com a qual o governo federal e outros entes legitimados pelo Estado, como o Ministério Público Federal, tratam a questão.

Conquistar um lugar dentro do Estado Nação brasileiro torna-se uma proeza não apenas para o estudioso que pesquisa com tais comunidades, mas para as próprias comunidades cujos significados locais nem sempre encontram tradução no campo social com o qual têm que estabelecer interlocução. Por isso, no capítulo 4 trouxe ao texto um debate sobre como as pessoas que se reivindicam enquanto remanescente de quilombos estão submetidas a tensão paradoxal existente entre as relações de parentesco construídas a partir de relações consangüíneas e de afinidade. Quis, assim demonstrar como a comunidade moral de Morro Alto aciona mecanismos que atenuem e relativizam a tensão universal entre parentes consangüíneos e afins. Tais prática, no entanto, embora sejam parte do processo social de construção das relações de parentesco, muitas vezes, não são valorizadas pelo campo jurídico. A “construção de um sujeito de direito”, que muitas vezes encontra reflexo na lógica da descendência biológica do direito de sucessão pode ser relativizada a partir da investigação de outros valores que ditam regras para a constituição do parentesco por afinidade.

Enquanto, no capítulo 5 da tese busquei consolidar conceitos analíticos como território, territorialidade e processo de territorialização para, a partir deles, discutir a construção de seu conteúdo com as vantagens da abordagem etnográfica. Nessa discussão quis demonstrar que existem fronteiras que podemos e devemos, como antropólogos, ultrapassar para consolidar conteúdos e significados possíveis como forma de expressar um certo pluralismo no jurídico:

“O que isso implica – algo suficientemente revolucionário para a maioria dos acadêmicos – é uma expansão das formas de discurso estabelecidas, no caso em questão, dos discursos de antropologia e direito comparativo, para que possam comentar de uma maneira válida assuntos que lhes são normalmente estranhos, no caso em questão a heterogeneidade cultural e a dissensão normativa” (Geertz 1997:341).

A constituição de tal pluralismo não deve, como afirma Geertz, ficar restrita ou aos “discursos sistematizados dos tribunais superiores ou etnografia tribal”, ou seja, não se fixar ao excessivo rigor da disciplina de um discurso hegemônico nem ao exotismo da diferença a ser evidenciada sob pena de que não tenhamos “realmente” um “objeto antropológico”. Mas está, justamente, na possibilidade de um fazer antropológico que ao compreender a reinvenção do cotidiano pelas comunidades quilombolas não apenas o traduz em moldes acadêmicos como trata com dignidade aqueles que, ao invés de se expressarem dentro dos parâmetros do Estado nacional, fazem-no construindo um espaço para si dentro da Nação buscando ser, em sua identidade étnica reconhecida, simplesmente brasileiros.

Ao escrever essas considerações finais, as discussões em torno das dimensões e dos critérios de territorialidade tomados por base para a escrita do relatório do processo de identificação da comunidade de Morro Alto continuam. A comunidade colocou-se, novamente, na fila de espera do INCRA na busca de dois laudos que complementassem a área de seu território étnico. Um antropólogo, membro da Associação Brasileira de Antropologia, acusa, sistematicamente, a equipe de Morro Alto de “recortar” o território que seria, por direito, da comunidade.

6.1 Morro Alto: a comunidade remanescente de quilombos que deixou de ser.

Vou analisar, agora, peças da ação que desconstituiu o caráter de “remanescente de quilombos” da comunidade negra de Morro Alto no contexto jurídico e como a interpretação do direito de propriedade, em moldes universalistas, foi decisivo para levar a essa atitude.

a) Morro Alto e sua origem em uma legislação de caráter “soviético”.

No mês de outubro de 2004 um advogado, Nestor Fernando Heins, entrou com aproximadamente cinco ações de mandado de segurança contra o presidente da Fundação Cultural Palmares por diferentes motivos. Um deles foi ter assinado a Portaria 19/2004. Essa Portaria serve para “REGISTRAR no Livro de Cadastro Geral n ° 001 e CERTIFICAR que conforme o Declaração de Auto-reconhecimento e os processos em tramitação nesta Fundação Cultural Palmares, as Comunidades, a seguir, SÃO REMANESCENTES DOS QUILMBOS: I. COMUNIDADE DE MORRO ALTO, localizada no município de Maquiné, Estado do Rio Grande do Sul, registro n ° 001, f. 03; (...)”. (Müller et all 2005:93). Esse registro gerou uma “Certidão de Auto-Reconhecimento”, expedida pela FCP e entregue solenemente à Comunidade de Morro Alto em março de 2004. Essa ação foi movida por um grupo de onze pessoas e uma sucessão: Adão Manoel Rodrigues; Adelir Alcides Rostirolla; Angelita Raubach Vieira; Augusta Fernandes Negruni; Elizabeth Sulzdach Kath; José Teixeira de Souza; Ermindo Henrique Gayer; Lairton Gayer; Lauro Ervino Gayer; Lucinda Gayer; Pedro Cardoso de Lemos;e, a Sucessão de Walter Marques de Medeiros.

O tipo de ação escolhida foi o Mandado de Segurança - MS, uma ação que visa parar ato praticado por autoridade coatora, no caso, o presidente da FCP, que ao assinar a Portaria 19/2004 teria praticado, conforme a petição inicial, uma “lesão ao direito líquido e certo à propriedade e ao contraditório, ínsito ao devido processo legal de que são titulares os impetrantes em face da decisão administrativa contida na Portaria”, (fl. 45 do Agravo de Instrumento, 2004.04.01.057365-8). Em suma, embora a portaria seja parte integrante de um procedimento previsto no Dec. 4887/2003 que prevê um momento específico para a contestação – ou seja, para o contraditório – o advogado a atacou.

Várias foram as alegações de que em Morro Alto não há um quilombo. Os impetrantes do MS alegaram que possuem áreas urbanas e rurais situadas na localidade de Morro Alto, que exercem nelas suas atividades profissionais relacionadas ao cultivo da terra e que estão “ligadas” às terras através de sucessivas gerações. Das pessoas que vivem em Maquiné/RS a maioria é de agricultores das localidades de Agupés, Faxinal do Morro Alto e do Ribeirão do Morro Alto, sendo um deles pecuarista. Tais pessoas alegam que nunca tiveram conhecimento de que “tenha havido a instalação de quilombos ou qualquer tipo de grupos étnicos afro-descendentes ou remanescentes do período escravocrata” sobre as suas propriedades no momento da promulgação da Constituição Federal de 1988 ou a qualquer tempo. Um dos primeiros movimentos argumentativos do campo jurídico foi descaracterizar o fator tempo no que diz respeito a continuidade da “ocupação” no sentido de desconstruir a legitimidade da comunidade em reaver suas terras perdidas. O tempo legitima a aquisição da propriedade desde que não haja qualquer tipo de problema em deter consigo o bem.

Os agricultores continuam alegando que há em Maquiné uma “agitação no sentido de criar a condição de uma eventual existência de quilombo na região”. A organização e a mobilização política em torno da reivindicação da identidade político-jurídica dos remanescentes de quilombos são travestidos pelo argumento da “agitação”, algo que remete ao sentido de desordenado e desprovido de sentido. Trata-se, segundo o advogado, de um verdadeiro “conflito étnico” que foi instaurado pelos “órgãos públicos” “onde todos viviam em harmonia, sem qualquer incidente ou litígio decorrente desta ou daquela ascendência racial”. A partir da publicação da Portaria, teria sido instalada a “incerteza, a desconfiança, a hostilidade e a intranquilidade para todos os moradores de Maquiné”. A reivindicação da certificação do auto-reconhecimento e a possível aquisição

de propriedade levou ao conflito, de acordo com o advogado, atrapalhando as bases da “democracia racial” que, sob o ponto de vista da universalidade formal, existe na sociedade.

Medeiros (2004) chama atenção para o alto preço que os movimentos pela criminalização do preconceito e da discriminação racial pagam pela crença na existência de uma “democracia racial” por parte do judiciário. Juízes, muitas vezes tendem a (pré)julgar os casos de racismo ou de discriminação como “pouco frequentes e desimportantes” (Medeiros 2004:121) uma vez que advêm de uma “cultura” da democracia racial. Outro ponto a destacar é a retórica da inversão das assertivas sobre a definição do sujeito discriminado:

“Por tudo isso a chamada Lei Caó é considerada por alguma, da mesma forma que a lei Afonso Arinos, um entrave à efetiva emancipação dos afro-brasileiros, uma vez que se presta igualmente a que um discriminado seja ele próprio taxado de racista, como Jorge Silva constatou ao examinar alguns casos de discriminação racial denunciados à Justiça do Rio de Janeiro” (Medeiros 2004:121)

A crença na “democracia racial” implica em que ao invocar a diferença étnica diante do judiciário, a acusação de quem é alvo de discriminação se inverte. É por essa lógica manipulatória que ao reivindicar o direito de propriedade pelo auto-reconhecimento como remanescente das comunidades de quilombos aqueles que o fazem passam a ser tachados como os “agitadores” que instauram o “conflito racial” na região em que vivem. A acusação formal, ou a reivindicação explícita de direitos, quebra a etiqueta da cordialidade étnica que mantém os negros em um dado lócus social. Convivendo juntos mas permanecendo como pessoas que tem possibilidades diferentes de acesso aos meios jurídicos a ordem da hierarquia social está preservada.

No caso dos remanescentes das comunidades de quilombos, o risco de questionamento da legitimidade do exercício do direito de propriedade dos não negros

põe em cheque a igualdade formal e a democracia racial. Afinal as pessoas que entraram com a ação tiveram suas terras “incluídas, de forma indistinta e indeterminada, como áreas sucessíveis de perda da propriedade, por suposta existência de quilombos”. A declaração da existência do quilombo de Morro Alto teria “afetado o valor dos imóveis” e impede que os proprietários “vendam” os mesmos “pois não há negócios que se aventurem a adquirir propriedades assim gravadas”. A Portaria 19/2004, conforme alegam, põe em risco o art. 5º XXII da Constituição Federal atacando o direito de propriedade que corre o risco de ser, conforme alegam, destituída sem o devido processo legal.

A petição alega que o Dec. 4.887/2003 “parece ter sido gestado no malsinado direito soviético ou nos piores momentos de ditaduras em nosso próprio País”. Define o decreto como “ilegal”, “monstrengo”, acusa o mesmo de criar a figura do “reconhecimento, por auto-atribuição”. Afirma que o decreto “se pretende normativo” mas que foi criado “ao delírio de mentes transtornadas pela vocação autoritária e com tal desconhecimento e desprezo ao ordenamento jurídico” que põe em risco “todos os brasileiros adeptos ao regime democrático”. Para parar com esse tipo de violação os agricultores não-negros de Morro Alto apresentam o Mandado de Segurança, chamado de “remédio heróico” pelo advogado e pede, em suma, para que a “Administração”, ou seja a Fundação Cultural Palmares, apresente quais são e quem compõe a comunidade de Morro Alto com base não no critério de auto-reconhecimento mas da “trajetória histórica própria dotada de relações territoriais específicas”.

O direito de propriedade que estaria sendo violado pelos efeitos da Portaria 19/2003 seria aquele de caráter mais amplo, assegurado pela Constituição. Conforme expõe o advogado das partes, Pinto Ferreira, jurista que discute o sobre direito

constitucional, interpreta que o direito de propriedade assegurado pela Constituição tem caráter mais amplo do que aquele da esfera do direito civil que garante usar, gozar e dispor de um bem pois, no âmbito constitucional, o direito de propriedade tem “conteúdo econômico-patrimonial”. Assim, o direito de propriedade de que trata a constituição protegeria os direitos reais e também os direitos pessoais do cidadão, como aqueles advindos do direito de dispor de crédito, por exemplo, com isso, o direito à propriedade protegido pela constituição abrangeria o direito objetivo, da pessoa sobre a coisa, e o subjetivo, da pessoa em relação às obrigações que recaem sobre a coisa. O jurista Celso Ribeiro Bastos e Ives Gandra Martins completam explicando que direito de propriedade constitucional só poderia, de acordo com esses teóricos, sofrer restrições impostas pela própria constituição e não por mera “lei”.

Porém, ao mesmo tempo em que o direito de propriedade tem uma definição mais “ampla” no âmbito constitucional o advogado infere que, quanto aos direitos étnicos assegurados aos remanescentes de quilombo o “legislador restringiu qualquer possibilidade de interpretação ampliativa”: a abrangência da interpretação do dispositivo constitucional depende do sujeito que o invoca. De acordo com o raciocínio do advogado, no que diz respeito aos quilombos, o direito de propriedade se restringiria a parcela de terra que os mesmos “estejam ocupando”, “que detenham a posse de suas terras”.

A elaboração das assertivas referentes aos quilombos implica em suprimir a história, o tempo, da análise dos fatos que fornecerão lastro a apreciação jurídica do direito de propriedade que as comunidades pleiteiam em prol daqueles que o contestam. Trata-se de uma disputa pelo direito de proferir a palavra autorizada no sentido de quem tem legitimidade para oferecer a “verdadeira” versão da história. Extirpa-se dessa forma

o contexto de como se deu essa “ocupação”, ou seja, justamente, a diacronia da permanência das comunidades em seus territórios étnicos. Se por um lado, para os quilombolas, há uma luta pela apropriação e reconstrução da memória da história negra (Barcellos 2004; Chagas 2005), para aqueles que defendem um direito de propriedade de caráter universalista a história é algo desvalorizado, pois já se pressupôs a existência de uma “democracia racial” e de uma igualdade formal que assegura a todos “chances” para reclamar seus direitos.

A eficácia plena do direito de propriedade é posta em risco pela história e pela comprovação da existência do racismo no âmbito das relações “igualitárias” de caráter jurídico, objeto de pesquisas antropológicas. Trazer o critério de grupo étnico para a análise do direito de propriedade permite a relativização do mesmo e coloca em questão a ilusão do igualitarismo formal no âmbito do direito. Por isso, o pedido de proteção da propriedade dos agricultores afinal eles estariam sofrendo as consequências do decreto: “lesão já há e a iminência de lesão mais grave se anuncia com irreparabilidade dos danos sofridos ou que vierem ser suportados, pela perda da propriedade, sem o devido processo expropriatório, sem indenização e com o desenraizamento profissional e existencial dos impetrantes”. A relação desses agricultores e pecuaristas com os negros da localidade não é explicada, tão pouco a forma como esses proprietários adquiriram a propriedade de seus imóveis, a propriedade está dada.

A juíza substituta federal da 6^a. Vara da Justiça Federal do Rio Grande do Sul, Ana Salete Algorta Latorre, não aceitou o pedido dos autores afirmando que não ficou provado, junto com as alegações, o “periclitamento do direito alegado”, o direito de propriedade, podendo a questão ser decidida em sentença não em caráter liminar como queriam o que anteciparia os efeitos do pedido de suspensão da Portaria. Os advogados

recorreram, em 17 de dezembro de 2004, e remeteram a mesma peça técnica, com os mesmos argumentos para o Tribunal Federal da 4ª Região. O desembargador federal Carlos Eduardo Thompson Flores Lenz relata e a 3ª turma decidiu por unanimidade que “no que concerne ao *fumus boni juris*, é este evidente, pois o Decreto 4.887/2004, em princípio, viola a garanti ado art. 5º., XXII, da CF”. A Portaria 19/2004 deixou de valer para Morro Alto por força do “risco” que o Dec. 4.887/2004 pode por ventura impor a manutenção do direito de propriedade de alguns moradores da região. Morro Alto é uma comunidade composta por 400 famílias negras, mas a ação do Mandado de Segurança protege o direito “líquido e certo” de 11 pessoas e de um conjunto de sete herdeiros, em um total de 18 pessoas brancas.

6.2 “Iguais até prova em contrário”: notas sobre a abordagem jurídica da segregação racial no Brasil.

Embora a criminalização da discriminação racial tenha ocorrido no Brasil, em 1951, antes dos Estados Unidos, tais países sempre tiveram uma abordagem distinta acerca da questão racial a partir do Estado: o “problema racial” foi cada vez mais visibilizado nos Estados Unidos e não no Brasil. Eccles (1991) chama atenção para o fato de que a despeito das atitudes de vanguarda da legislação brasileira em relação aos estadunidenses isso não proporcionou qualquer forma de ação eficaz no sentido de promover a inclusão dos afro-brasileiros nas esferas de poder da sociedade brasileira. Nos Estados Unidos, depois da década de 60, principalmente, abordar a questão racial através da legislação era algo comum, ao contrário do Brasil. Entre nós paira não apenas o espectro da “democracia racial” – que influencia descaradamente algumas esferas do judiciário como expus acima – enquanto sistema ideológico mas, também, a visão

hierárquica que coloca o branco em um status social superior ao do negro (Damatta 1993).

Peter Eccles (1991:137) discorre sobre a “tese de que o sistema jurídico brasileiro não conseguiu garantir o princípio da não-discriminação contra os negros, não obstante ter sido historicamente neutro com respeito a raça, garantindo a todos igual proteção da lei”. Para ele a “incorporação da democracia racial na estrutura jurídica, como evidenciado pela Lei Afonso Arinos, não levou a uma revolução nas atitudes dos brasileiros” (Eccles 1991:137). Acredito que, analisando o material que discorre sobre os remanescentes de quilombos, podemos propor uma reformulação dessas teses no sentido de que: 1) é justamente a neutralidade do sistema jurídico brasileiro quanto a questão racial que tornou ineficaz as iniciativas de garantir a não-discriminação, 2) essa neutralidade e a crença na ilusão da “garantia a todos de igual proteção legal” reforça a manutenção das posições sociais implementadas na hierarquia de valores da sociedade brasileira; e, 3) a incorporação do mito da “democracia racial” na estrutura jurídica foi, e é, um dos pilares sobre os quais assenta ainda hoje o fundamento de atitudes jurídicas segregacionistas.

Analisar a forma como o sistema judiciário, composto aqui por advogados, promotores e juízes, aborda a questão dos direitos atinentes aos “remanescentes de quilombos” é uma ocasião ímpar para se compreender a lógica dos valores através dos quais está sendo configurada a visão jurídica sobre a questão racial. Ímpar no sentido de que a maior parte da legislação não-discriminatória no país opera na esfera criminal a questão dos territórios étnicos, ao contrário, é matéria que diz respeito ao direito civil. Como afirma Eccles (1991:137) “‘Culpados até prova em contrário’ o título deste artigo, refere-se, num primeiro nível, diretamente ao tratamento específico, extralegal, que o

sistema dispensa aos negros, das ruas à delegacia de polícia e aos tribunais de justiça”. No direito civil o equivalente seria “iguais até prova em contrário”. O socialmente incluído nas relações sociais em posição de exclusão se manterá em seu “lugar” no jogo de posições do processo judicial sem que existam mecanismos jurídicos de compensação. No campo jurídico há a neutralização das diferenças sociais pois a naturalização da premissa “juntos mas diferentes”, bastante discutida por Da Matta, não é questionada ou, sequer, levada em consideração.

Se na argumentação do advogado é a reivindicação do direito de propriedade com base em uma dívida histórica em relação aos afrobrasileiros que causa o “conflito étnico” em Morro Alto, na sentença do julgamento isso sequer é citado pois é justamente a possibilidade jurídica de reivindicação que evidencia a diferença, garantido pelo Dec. 4.887/2003 e atrapalha a “harmonia” em que convivem as raças, ao menos em Maquiné/RS, e, por sua vez, coloca em risco o direito de propriedade. É a inversão dos preceitos a partir do qual a diferença é inscrita no campo jurídico que coloca a questão racial em evidência: iniciativas como a Lei Caó e a Lei Afonso Arinos invocavam a premissa universal da não discriminação levando a iniciativas individuais. Nas reivindicações que dizem respeito aos remanescentes de quilombos há uma inversão a inscrição da diferença/desigualdade dentro de um direito universal (o direito de propriedade) se dá pela via coletiva onde um grupo étnico é definido.

Disso decorre a ênfase da argumentação do advogado para que sejam apontados quais os indivíduos possuem “trajetória histórica própria” para se caracterizarem enquanto remanescentes de quilombos. Quem são esses diferentes dentre os desiguais que merecem receber atenção especial por parte do Estado frente à reivindicação de um direito universal (o de propriedade) é a grande questão (não apenas jurídica mas também

antropológica). E é o esforço em respondê-la que coloca em cheque a ideologia da democracia que fundamenta parte da neutralidade jurídica frente às questões raciais. A existência de um espaço legal para a expressão da diferença é que acaba por subverter a igualdade formal em que está baseada a atuação do judiciário.

O interessante é que no campo do direito internacional conforme aponta Peter Eccles a concreção de princípios universais é a regra. O standard funciona, à grosso modo, assim, “os indivíduos têm o direito de não serem discriminados e de receberem igual proteção das leis” (Eccles 1991:146). Outra via, menos usual no direito internacional, é a da proteção de grupos minoritários que “baseia-se no reconhecimento e proteção das minorias como grupos distintos, bem como dos direitos coletivos dos membros individuais desses grupos” (Eccles 1991:146). O caso dos remanescentes de quilombos no Brasil é o tipo de proteção que se assemelha a essa segunda modalidade de desenvolvimento de recurso de proteção das minorias.

Voltemos ao caso de Morro Alto. A suspensão da Portaria 19/2004 foi solicitada judicialmente através de um procedimento jurídico, um tipo de ação, denominado Mandado de Segurança com caráter liminar e cláusula de “*inaldita altera pars*”. Ou seja, para os autores o risco ao qual estava exposto seu direito de propriedade – com a desvalorização das mesmas, por exemplo – era algo tão fremente que não poderiam esperar uma sentença judicial, a desvalorização de suas propriedades deveriam cessar de imediato – por isso o caráter liminar – deveria cessar de forma tão imediata que a parte contrária não deveria ser ouvida, “*inaldita altera pars*”. Apenas em um segundo momento o advogado pede para que a “autoridade coatora”, a presidência da Fundação Cultural Palmares preste “informações”. Ou seja, a alegação dos não-negros de que não lhes foi assegurado direito de defesa ao verem suas propriedades declaradas como

quilombo, pelo poder executivo, é utilizado para garantir que os negros não se defendam na esfera do judiciário.

Podemos pensar então em outra pergunta: se os negros tiveram seu status de quilombolas reconhecido pelo Estado sem a oitiva daqueles que são proprietários, poderiam os proprietários requerer que o Estado deixe de reconhecer os negros enquanto quilombolas sem ouvi-los? Talvez a indagação seja: por que dependeriam os negros de Morro Alto da anuência de seus vizinhos para requerer o reconhecimento de sua existência, enquanto minoria étnica, no âmbito do Estado Nação do qual talvez façam parte, sem que essa mesma minoria seja ouvida para atestar a legitimidade do direito de propriedade exercido por determinadas pessoas? O papel social de proprietários, agricultores e pecuaristas, confere uma condição de status hierárquico as pessoas que se sobrepõe à identidade política-jurídica de remanescente de quilombos. E isso vai ao encontro de outra forma como se manifesta o racismo no Brasil: o da segregação habitacional e a manutenção do direito de propriedade.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner. (2006). *Os Quilombolas e a Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara*. V. 01 e 02. Brasília/DF : MMA.

_____. (2005). “Nas bordas da Política Étnica: os quilombos e as políticas sociais”. In: *Territórios Quilombolas: reconhecimento e titulação das terras*. Boletim Informativo do NUER – Vol. 02, n. 02.

_____. (2002 [1989]). *Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito*. Cadernos do NAEA. Belém : UFPA/NDEA, n. 10, p. 163 – 196.

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

_____. (1997). Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida”. In: *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo:IMESP. Governo do Estado de São Paulo/Secretaria de Justiça e da Defesa da Cidadania/Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”.

_____. (1987/1988). *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito*. In: *Humanidades*, ano IV, n. 15, 42-48.

ANJOS, José Carlos dos. (2005). Remanescentes de Quilombos: reflexões epistemológicas”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis:ABA/NUER.

ARANTES, Antônio Augusto. “Prefácio”. In: ARANTES, Antônio Augusto. (org.). *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. Brasiliense : São Paulo, p.07-10.

ARENDT, Hannah. (2001 [1969]). *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro:Relume Dumará.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. (2003). “Sobre o conceito de ‘Remanescentes de Quilombos’ e sua aplicação à comunidade de ilhéus da Marambaia”. In: ARRUTI, J.M. (coord.). *Relatório Técnico Científico sobre a Comunidade Remanescente de Quilombos da Ilha da Marambaia*. Rio de Janeiro/Brasília:Koinonia/Fundação Cultural Palmares, (27.dez.2003, mimeo).

AUTOS DO AGRAVO DE INSTRUMENTO n. 2004.04.01.057365-8. Advs. Nestor Fernandes Hein, Oldilon Rebés Abreu e Frederico Buss. Porto Alegre, 27 de dezembro de 2004, (cópia xérox).

BAIOCCHI, Mari Nasaré. (1983). *Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*.

BANDEIRA, Maria de Lourdes (1991 [1988]). “Terras Negras: invisibilidade expropriadora”. In: LEITE, Ilka (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis : Letras Contemporâneas, pp. 33-53.

_____. (1988). *Território Negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo:brasiliense.

BANTON, M. “Etnogênese”. In: BANTON, M. A idéia de raça. [1979]. Lisboa : Edições 70, p. 153 – 173.

BARCELLOS, Daisy. (2005). “Relatórios de identificação étnica e territórios tradicionais”. In.: LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis:ABA/NUER.

_____. (1996). “Famílias negras no Rio Grande do Sul: contribuições para seu estudo”. In: LEITE, Ilka Boaventura. (1996). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis:Letras Contemporâneas.

_____. (1996b). “3. Família: representação e laços familiares”. In: BARCELLOS, Daisy. *Família e Ascensão Social de Negros em Porto Alegre*. Tese de Doutorado. Orientadora: Giralda Seyferth. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 125 – 105.

BARCELLOS, Daisy; CHAGAS, Miriam; FERNANDES, Mariana; FUJIMOTO, Nina; MOREIRA, Paulo; MÜLLER, Cíntia Beatriz; VIANNA, Marcelo e WEIMER, Rodrigo. (2004 [2002]). *Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre : Editora da UFRGS, pp. 484.

BARTH, Fredrik. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas – Fredrik Barth*. Rio de Janeiro : ContraCapa Livraria.

_____. (1998 [1969]) “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. 1ª.ed. São Paulo : Edusp, 1998, p. 188.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. (1983). *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 5ª. ed. Petrópolis:Vozes.

BERNARDINO, Joaze. (2002). Ação Afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 2. (Acesso 08 de maio de 2003). Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101-546X2002000200002&Ing=pt&nrm=iso

BITTENCOURT, Iosvaldyr. (1996). “A esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre”. In: LEITE, Ilka Boaventura. (1996). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis:Letras Contemporâneas.

BOSI, Ecléia. (1998). *Memória e Sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo:Cia das Letras.

BOUQUET, Mary. (2000). “Figures of relations: reconnecting kinship studies and museum collections”. In: CARSTEN, Janet (ed.) *Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge/UK:Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre. (2004). *El baile de los Solteros*. Barcelona:Anagrama.

_____. (2002)“A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta e AMADO, Janaina (orgs.). (2002) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro : FGV, p. 183 – 191.

- _____. (2000). “A força do direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico”. In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 163-207.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1995) “Do sertão\ à cidade: quantos territórios!”. In: MESQUITA, Zilá e BRANDÃO, Carlos Rodrigues (orgs.). *Territórios do cotidiano: uma interpretação a novos olhares e experiências*. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul : EdUFRGS/EdUNISC, pp. 155 - 177.
- _____. (1995b). “Culturas Populares: algumas festas, alguns fatos”. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1995). *Em Campo Aberto*. São Paulo:Cortez.
- _____. (1986). “Papéis, personagens e pessoas” e “Os nomes sociais e os tipos de pessoas: a identidade”. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural*. São Paulo:Brasiliense, pp. 13-28 e 35 – 49.
- _____. (1985). “Em nome dos santos reis: viagens de um ritual camponês entre poderes da igreja”. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1985). *Memória do Sagrado: estudos de religião e do ritual*. São Paulo:Paulinas.
- _____. (1981). “A festa do Espírito Santo na casa de São José”. In: *Religião e Sociedade*, n. 08.
- BRASIL. (2005). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 6ª. Ed. ABREU Filho, N. P. (org.). Porto Alegre:Verbo Jurídico, p 160.
- CÂNDIDO, Antônio. (2001). *Parceiros do Rio Bonito*. Coleção Espírito Crítico. São Paulo:Duas Cidades. Editora 34.
- CARNEIRO,Édison. (s/d). *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro:Ediouro, pp.382.
- CARVALHO, Jose Murilo. (2001). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro:ivilização Brasileira, p. 236.
- CARSTEN, Janet. (2004). “Introduction. After the kinship?”. In: CARSTEN, Janet. *After the kinship*. Cambridge/UK:Cambridge University Press, p 1 -30.
- _____. (2000). “Introduction: cultures of relatedness”. In.: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness: new approachs to the study of kinship*. Cambridge/UK: Cambridge University Press, p. 1 – 36.
- CAVALCANTI, Maria Laura de Castro. (1983) “A Cosmologia Espírita”. In: CAVALCANTI, Maria Laura de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual, e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro : Zahar, p..
- CERTEAU, Michel de. (1994). *A Invenção do Cotidiano: artes do fazer*. Vol. 01. Petrópolis:Vozes.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. (2005).
- _____. (2005b). “Estudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombos: sinais que amplificam a luta por uma vida histórica, vida jurídica”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis:ABA/NUER..

CHATERJEE, Partha. (2000, [1996]). “Comunidade imaginada por quem?”. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro:Contraponto, pp. 227- 239.

CHAUI, Marilena. (2000) *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ª. ed. São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo, p. 103.

_____. (1983). *O que é ideologia?*. Coleção Primeiros Passos. 13ª. Ed. São Paulo:brasiliense.

CHOAY, Fronçoise. [2001] *A Alegoria do patrimônio*. São Paulo : Edusp, p. 124.

CIRNE LIMA, Ruy. (1988). *Pequena História Territorial do Brasil*. Brasília/DF : Escola de Administração Fazendária (ESAF).

CORRÊA, Mariza. (1993). “Repensando a família patriarcal brasileira”. In: ARANTES, Antônio et al. *Colcha de Retalhos*. Campinas:EdUNICAMP.

CORTES, Paixão. (1987) “Coberta d’Alma”. In: CORTES, Paixão. *Folclore Gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural*. Porto Alegre:CORAG, pp. 276-283.

CUNHA, Manoela Carneiro da . (1987[1983]). “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positia nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”. In: CUNHA, M. C. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. 2ª. Ed. São Paulo:brasiliense, p. 123-144.

DAMATTA, Roberto. (1985). *A casa e a rua: espaço, cidadania e morte no Brasil*. São Paulo:basiliense.

_____. (1993). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 4ª. Ed. Rio de Janeiro:Rocco.

DALLARI, Dalmo de Abreu. (1979). *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo:Saraiva.

DORFMAN, Adriana. (1995). “As escalas do território e sua articulação”. In: MESQUITA, Zilá e BRANDÃO, Carlos Rodrigues (orgs.). *Territórios do cotidiano: uma interpretação a novos olhares e experiências*. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul : EdUFRGS/EdUNISC, pp. 99 - 108.

DÓRIA, Siglia et OLIVEIRA Jr., Adolfo. (1996). *Laudos periciais Antropológicos e a Particularidade das Terras ocupadas por comunidades Remanescentes de Quilombos*. In: LEITE, Ilka (org.). *Laudos periciais Antropológicos*. Textos e Debates. Florianópolis:NUER.

DURHAM, Eunice. “Texto II”. In: ARANTES, Antônio Augusto. (org.). *Produzindo o passado:estratégias de construção do patrimônio cultural*. Brasiliense : São Paulo, p. 23 – 58.

ECCLES, Peter R. (1991). “Culpados até prova em contrário: os negros, a lei e os direitos humanos no Brasil”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, (20):135-163, junho/1991, pp. 135-163.

ELIAS, Norbert. (2001[1969]). *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro:Zahar, p. 312.

_____. (2001). *A solidão dos moribundos seguido de “envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro:Zahar, p. 107.

FELDMAN-BIANCO, Bela. “História e Poder Local”. In: ARANTES, Antônio Augusto. (org.).

- Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. Brasiliense : São Paulo, p.125-147.
- FENELON, Déa Ribeiro. [1992] “Políticas Culturais e Patrimônio Histórico”. In: São Paulo. *Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. Departamento de Patrimônio Histórico : São Paulo, p. 29 – 33.
- FERNANDES, Florestan. [1972] *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1972.
- FORTES, M. (1969[1958]). “Introduction”. In: FORTES, M; GOODY, J. e LEACH, E. *The development cycle in the domestic group*. London:Cambridge Papers in Social Anthropology n. 01, p. 1-14.
- _____. (1950). “The political system of the Tallensi of the northern of the Gold Coast”. In: FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. (orgs). *African Political Systems*. Oxford Press:Londo, p. 239-271.
- FOSTER. George. (1967). “Introductions: what is a peasant?”. In: POTTER, J.M. et al. *Peasant Society: a Reader*. Boston:Little Brown, pp. 2-14.
- FOX, Robin. (1986). *Parentesco e Casamento: uma perspectiva antropológica*. Lisboa:Veja, pp. 338.
- FOUCAULT, Michel. (1999 [1970]). *A Ordem do Discurso*. Leituras Filosóficas, 5. São Paulo>EdLoyola, pp. 79.
- FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. (1983). *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 3ª. ed. São Paulo:Kairós, p. 235.
- GEERTZ, Clifford. [1989] *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro : LTC, p. 323.
- GOMES, Flávio Santos. [1993] “O ‘campo negro’ de Iguaçú: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812 – 1883)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, dez. de 1993 – CEAA, Rio de Janeiro, pg. 43-72.
- GINZBURG, Carlo. (1989). “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: GUINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo:Cia das Letras, p. 177.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. Global Universitária, pp. 227 – 267,
- GOMES, Flávio Santos. (1993). “O ‘campo negro’ de Iguaçú: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812 – 1883)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, dez. de 1993 – CEAA, Rio de Janeiro, pg. 43-72.
- GUIMARÃES. Sérgio Alfredo. (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo:Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Ed.34, pp. 231.

GUSMÃO, Neusa. (1991). “A questão política das chamadas terras de preto”. In: LEITE, Ilka. (org.). *Terras e Territórios de Negros no Brasil*. Textos e Debates. Ano 1 (1991), n.2. Florianópolis:NUER/UFSC, pp. 25-38.

HALBWACHS, Maurice. (1990). *A memória coletiva*. Vértice:São Paulo.

HARTUNG, Miriam. (2005). “Os limites da assessorial antropológica: o caso dos descendentes de escravos e libertos da Invernada Paiol de Telhas/PR”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis:ABA/NUER.

_____. (1996). “Parentesco, Casamento e Terra em um Grupo Rural de Negros em Santa Catarina”. In: LEITE, Ilka. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis:Letras Contemporâneas, p. 115.

HASENBALG, C. (1996). “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”. In: MAIO, M.C. et SANTOS, R. V.. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro:Fiocruz/CCBB, 1996, p. 235-249.

HOBBSAWN, Eric et RANGER, Terence (orgs). (1997). *A Invenção das Tradições*. 2a. ed. São Paulo:Paz e Terra.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. (2002). *Raízes do Brasil*. São Paulo:Cia das Letras, pp. 220.

HUTCHINSON, Sharon Elaine. (2000). “Identity and substance: the broadening bases of relatedness among the Nuer of southern Sudan”. In: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge/UK: Cambridge University Press, p. 55 – 72.

JENKINS, Richard. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London:Sage, Cpts. 7, 8 e 10, pp. 90 – 123 e 142 – 163.

JODELET, Denise. (1993). “Lês Représentations Sociales – Regard sur la Connaissance ordinaire”. In: *Sciences Humaines*, n. 27, avril, 1993.

LACERDA, Eugênio Pascale. (2003). *O Atlântico Açoriano: uma antropologia dos contextos globais e locais da açorianidade*. Tese de Doutorado apresentada no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Orientador Dr. Rafael José de Manezes Bastos. Florianópolis.

LACERDA, M. Linhares. (1960). *Tratado das Terras do Brasil*. Rio Janeiro : EdAlba.

LEACH, Edmund. (1996). *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo:EdUSP, p. 327.

LEITE, Ilka. (2002). *O Legado do Testamento: a Comunidade de Casca em perícia*. Florianópolis : NUER/UFSC, p. 436.

_____. (2000). *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Textos de Debates. Florianópolis:NUER/UFSC, pp. 39-46.

_____.(1996). “Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação”. In: LEITE, Ilka (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis : Letras Contemporâneas, pp. 33-53.

_____. (1991 [1990]). “Território Negro em Área Urbana e Rural – algumas questões”. In: *Terras e Territórios de Negros no Brasil*. Textos e Debates. Ano 1 (1991), n.2. Florianópolis:NUER/UFSC, pp. 39-46.

LEVI-STRAUSS, Claude. (1977). *L’Identité*. Quadrige, PUF. Collège de France. (Trecho traduzido pela Doutora Cornélia Eckert).

LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. (2001). *Relatório Técnico. Seminário sobre procedimentos de pesquisa para elaboração de relatórios de identificação de comunidades remanescentes de quilombos*. Porto Alegre:FCP/STCAS, pp. 08 (mimeo).

LUCA, Derlei Catarina de. (1997). “A coberta d’alma”. In: Revista Acadêmica da Academia Crisiunense de Letras. <http://www.acle.com.br/derlei/cronica06.htm>. Publicado anteriormente no Jornal Olho Vivo, 23/05/1997.

MACELIN, Louis Herns. (1996). “Introdução: a ordem e o caos”. In: *A invenção da família afro-brasileira: família, parentesco e domesticidade entre negros do Recôncavo da Bahia*. Tese de Doutorado. Orientador: Moacir Palmeira. Museu Nacional:Rio de Janeiro, p. 01 – 30.

MAGGIE, Yvonne. (1996). “Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira”. In: MAIO, M.C. et SANTOS, R. V.. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro:Fiocruz/CCBB, p. 225 – 233.

MAGGIE, Yvonne et REZENDE, Cláudia. (2002). *Raça como Retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1984). *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo:Abril Cultural.

MAUSS, Marcel. (2004). “Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcelo. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo:Cosac & Naify, pp. 183 – 314.

_____. (1974). “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa”. In: MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia*, São Paulo:Editora Pedagógica/EdUSP, p. 207 – 241.

MEDEIROS, Carlos Alberto. (2004). *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil Estados Unidos*. Coleção Políticas da Cor. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 174.

MEDEIROS, Laonilde Servolo. (2002). “Os trabalhadores do campo e desencontros nas lutas por direitos”. In: CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro:Relume Dumará/FAPERJ, p. 151 – 183.

MESQUITA, Zilá (1995) “Do território à consciência territorial”. In: MESQUITA, Zilá e BRANDÃO, Carlos Rodrigues (orgs.). *Territórios do cotidiano: uma interpretação a novos olhares e experiências*. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul : EdUFRGS/EdUNISC, pp. 76 – 92.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. (2005). Folder: *MDA e INCRA: construindo a igualdade racial*. Brasília::INCRA/Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia.

MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. (2003 [1992]). *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro:Pallas, p. 128.

MÜLLER, Cíntia B., OSÓRIO, Letícia e TEDESCHI, Sebastian. (2005). *Direito à Moradia e Territórios Étnicos*. Porto Alegre : Centre on Housing Rights and Evictions, p.101.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. (2004). “Vestir a Coberta d’Alma: roupas para o morto, comida para os vivos. Uma análise das redes de reciprocidade estabelecidas entre parentelas de negros na Comunidade de Morro Alto/RS”. 24ª. Reunião Brasileira de Antropologia : Olinda. Fórum de Pesquisa: Ritos da Cultura Popular, (mimeo).

NOVAES, Silvy Caiuby. (1993). *Jogos de Espelho*. São Paulo:EdUSP.

NUNES, Pedro. (1999) *Dicionário de Tecnologia Jurídica*. 13ª. ed. Rio de Janeiro : Renovar, 1999, p. 939.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco. (2004 [1999]). “Uma etnologia dos *índios misturados*? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (org.) *A Viagem da volta: etnicidade, politics e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª. ed. Rio de Janeiro:Contracapa, pp. 13-42.

_____. (2002). “O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo”. In: L’ESTOILE, Benoit, NEIBURG, Federico e SIGAUD, Lygia (orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro:Relume Dumará, pp. 253 – 276.

_____. (1994) “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: SILVA, Orlando S., LUZ, Lídia, HELM, Cecília M. (orgs.). *A Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis : EdUFSC/ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo, p. 115 - 139.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. (1996 [1962]). “Introdução: a noção de fricção interétnica”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo : Difusão Européia do Livro 1964, pgs. 13 - 30.

_____. (1996 [1963]).*O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas:EdUNICAMP, pp. 198.

OLIVEN, Ruben. (1996). “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: LEITE, Ilka. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis:Letras Contemporâneas, p. 13 – 23.

PAOLI, Maria Célia. “Memória, História e Cidadania: o Direito ao Passado”. In: São Paulo. *Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. Departamento de Patrimônio Histórico : São Paulo, p. 25 - 28.

PEIRANO, Mariza. (2002). “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica”; “A análise antropológica dos rituais”. In PEIRANO, Mariza. (oerg.). *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro:Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, pp. 07 – 16 e 17 – 42.

PEREIRA, Débora Duprat. *Palestra*. 27 de janeiro de 2005. Porto Alegre : Fórum Social Mundial (transcrição).

- PESAVENTO, Sandr Jatahy. (1998). *Os pobres e a cidade: vida e trabalho*. Síntese Riograndense. Porto Alegre: EdUFRGS, pp. 149.
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (1998). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo:UNESP.
- QUEIROZ, Maria Isaura. (1976). *O campesinato brasileiro*. 2ª. ed. Petrópolis:Vozes.
- RIBEIRO, Paula Simon. (2002). *Folclore: similaridades nos países do Mercosul. Lendas, Mitos, Religiosidades, Medicina e Crenças do Povo*. Porto Alegre:Martins Livreiro, p. 122.
- ROLNIK, Raquel [et al.]. (2006). Regularização Fundiária de Assentamentos Informais Urbanos. Belo Horizonte : PUC Minas Virtual, p.224.
- SANSONE. Lívio. (2004). *Negritude sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Rio de Janeiro/Salvador:EdUFBA/Pallas, pp. 335.
- SANTOS, Boaventura Souza. (2000). “Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, G. *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo:Hucitec, pp. 19 – 49.
- SCHWARC, Lilia M. (1993). O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil colonial 1870 – 1930. Rio de Janeiro:Cia das Letras, p. 287.
- SEGATO, Rita Laura. (2004). Antropologia y Derechos Humanos: alteridad y ética em el movimiento de los derechos universales. *Série Antropologia* 356. Brasília:UnB, pp. 24.
- SEYFERTH, Giralda. (1996). “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do recismo na política de imigração e colonização”. In: MAIO, M.C. et SANTOS, R. V.. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro:Fiocruz/CCBB, p. 41 – 57.
- SILVA, Dimas Salustiano. (1996). Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988”, “Projetos de Lei e Portaria”e “Constituição e Diferença Étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescente de quilombos no Brasil”. In: *Regulamentação de Terras de Negros no Brasil*. Boletim Informativo NUER, vol. 01, n. 01. Florianópolis:UFSC, pp. 11 – 64.
- SILVA, José Afonso da. (1993). Curso de Direito Constitucional Positivo. 9ª. ed. São Paulo:Malheiros, pp. 769.
- SILVA, Orlando Sampaio et. al. (orgs.). (1994). A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis:UFSC, p. 146.
- SOUZA, Marina de Mello. (2002). Reis Negros no Brasil Escravista: história das festas de coroação dos Reis do Congo. Belo Horizonte:EdUFMG, p. 387.
- STACK, Carol. (1997). “Domestic Network:’those you count on””. In: BRETTEL, Caroline and SARGENT, Carolyn. *Gender in cross-cultural perspective*. Upper Saddle River: New Jersey, p. 319-329.

STEIL, Carlos Alberto. [2002]. “Política, etnia e ritual – o Rio das Rãs como remanescente de quilombos”. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, pg. 197 – 210.

STRATHERN, Marlyn. (1992). “Prologue: making explicit” and “Individuality and diversity”. In: STRATHERN, Marlyn. *After Nature: English kindship in the late twentieth century*. Cambridge/UK: CamPress, pp. 1-46.

TELLES, Edward. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. (1994). “Cor da pele e segregação residencial no Brasil”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, (24) 5-22.

TURNER, Victor. (1969). “Liminariedade e Comunitas”. In: *Ibidem. O Processo Ritual*. Petrópolis : Vozes, p. 116 – 159.

VELHO, Otávio. (1969). “O conceito de camponês e sua aplicação no meio rural brasileiro”. In: *América Latina*, n. 01, 1969.

VERDERY, Catherine. (2003 [1994]). “Etnicidade, Nacionalismo e Formação do Estado (Ethnic Groups and Boundaries: passado e futuro)”. In: VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora (org.). *Antropologia da Etnicidade: para além de “Ethnic Groups and Boundaries”*. Lisboa: Fim de Século Edições, p. 45 – 74.

_____. (2000 [1996]). “Para onde vão a ‘nação’ e o ‘nacionalismo’?”. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.

WEBER, Max. (1998 [1922]). “IV. Comunidades Étnicas”. In: WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México : 1998, pp. 315 até 327.

WIEDRESPAHAN, Henrique Oscar. (1979). *A colonização açoriana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço/Instituto Cultural Português, p. 140.

WOLF, Eric. (1976 [1966]). *Sociedades Camponesas*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

WOORTMANN, Ellen. (1995). *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste*. Série Estudos Rurais. Brasília : EdUnB, 1995, p. 336.

_____. (1985). “Parentesco e reprodução camponesa”. In: *Ciências Sociais Hoje/ANPOCS*, São Paulo : Cortez, 1985, pg. 192 – 219.

WOORTMAN Klaas. (2001). O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Shalins. Série Antropologia n. 293. Brasília: UnB.

WOORTMANN, Ellen & WOORTMANN, Klass. (1997). “Considerações Finais”. In: *Idem. O Trabalho da Terra: lógica e simbólica da lavoura camponesa*. Brasília : UnB, 1997, pg. 133 - 219.

YÚDICE, George. (2004). “Introdução” e “A Conveniência da Cultura”. In: YÚDICE, George. *A Conveniência da Cultura na era global*. Belo Horizonte: EdUFMG, pp. 13 – 64.

