

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**O "Planeta" dos Negros no Mundo dos Brancos:
*Estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas
de uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS.***

Ana Paula Comin de Carvalho

Porto Alegre, dezembro de 2003.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

O "Planeta" dos Negros no Mundo dos Brancos:
***Estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de
uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS.***

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

Ana Paula Comin de Carvalho

Orientadora: Professora Doutora Daisy Macedo de Barcellos

Porto Alegre, dezembro de 2003.

AGRADECIMENTOS:

A realização desse trabalho só foi possível em virtude da conjunção de vários elementos e da ajuda de muitas pessoas. Espero que o fruto desse esforço coletivo corresponda as expectativas depositadas em mim. Desta forma agradeço:

- A CAPES pela bolsa de mestrado que possibilitou a minha “sobrevivência” durante os últimos dois anos.
- A Fundação de Economia e Estatística do Rio Grande do Sul pela disponibilidade de dados sobre a população dos municípios da Região Metropolitana de Porto Alegre oriundos do censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2000.
- Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na figura de seus professores e funcionários pelo aprendizado e apoio.
- Ao NACI por ter me proporcionado um espaço extremamente democrático e instigante de debate com colegas e professores.
- A minha orientadora Professora Dr.^a Daisy Macedo de Barcellos por toda a sua capacidade intelectual e afetiva de conduzir-me, mostrando-se sempre solícita, companheira, generosa e interessada.
- A Professora Dra. Denise Fagundes Jardim pelo diálogo e amizade apesar da distância geográfica.
- Aos colegas de mestrado e doutorado em geral pela convivência e aprendizado, mas em especial para Mariana Balen Fernandes e Cíntia Beatriz Müller.

- A comunidade da “ Chácara das Rosas” por abrirem as suas casas, contarem as suas histórias e me cativarem.
- Aos vizinhos da “Chácara”, aos Irmãos La Sallistas e ao Sr. Hugo Simões Lagranha pela disposição em dialogar comigo.
- A minha família, no sentido mais amplo do termo, pela compreensão e pelo incentivo.
- A minha mãe Iracema, meu pai Alciro (In memoriam) , e minha irmã Michelle pelo afeto e ajuda em todos os momentos.
- A meu marido Nilson pelo amor, amizade, trocas intelectuais, solidariedade e companheirismo.
- A minha filha Isadora pela paciência e alegria dos seus dois anos.

Enfim sou extremamente grata a todos que de alguma forma me ajudaram nessa trajetória, e se esqueço de alguém, perdoem-me.

Sem Deus com a Família

(música e letra de César Roldão)

Sapato de pobre é tamanco

A vida não tem solução

Morada de rico é palácio

E casa de pobre é barracão

A mulher do branco é esposa

E a esposa do preto é mulher

Mas minha mulher é só minha

A do branco eu não sei se só dele é.

A terra do dono é só dele

Ali ninguém pode mandar

Mas se eu não pegar na enxada

Não tem ninguém pra plantar

Eu semeio e trato o milho

E a colheita é do senhor

Mas o dia da igualdade

Tá chegando, seu doutor.

RESUMO:

Este trabalho trata de compreender como uma comunidade de negros de grupos populares, moradora de uma área tida como de herança familiar, na cidade de Canoas/RS, mantém e atualiza as fronteiras étnicas do grupo num contexto de relações vicinais com camadas médias brancas.

Para tanto mapeamos os critérios de inclusão e exclusão do grupo que conformam as fronteiras étnicas dessa comunidade em relação a outras coletividades locais, isto é, os elementos que compõem a identidade atribuída e auto-definida, bem como os setores de articulação e de restrição a interação interétnica. Outrossim, atentamos para o impacto da participação da comunidade em uma demanda de terras em Gravataí pela via do artigo 68 ADCT/CF 88, conjuntamente com outros parentes, na constituição de sua identidade étnica à nível local .

Os dados para a realização do estudo foram obtidos através da observação participante, elaboração de genealogias e conversas informais junto ao grupo, entrevistas com alguns vizinhos do bairro e outros moradores da cidade detentores de conhecimentos sobre a região como os Irmãos La Sallistas e um ex-prefeito de Canoas. Utilizamos também fontes escritas acerca do município e índices estatísticos sobre a população da região metropolitana referentes ao Censo Demográfico realizado pelo IBGE no ano de 2000.

Nossa análise privilegiou a situacionalidade da configuração da identidade étnica dessa comunidade tomando como pressuposto de que esta só poderá ser compreendida se tivermos como parâmetro os contextos de interação nos quais ela emerge e a bagagem cultural dos sujeitos em relação que irá delimitar as possibilidades de manipulação de suas imagens.

ABSTRACT:

This paper is about understanding how a community of black people from popular groups, that live in an area had as a family inheritance, in the city of Canoas/RS, it maintains and it modernizes the ethnic boundaries of the group in a context of local relationships with white medium layers.

For so much we observed the inclusion approaches and exclusion of the group that conform that community's ethnic boundaries in relation to other local collectives, that is, the elements that you/they compose the attributed identity and solemnity-defined, as well as the articulation sections and of restriction the ethnic interaction. We also attempted for the impact of the community's participation in a demand of lands in Gravataí for the road of the article 68 ADCT/CF 88, jointly with other relatives, in the constitution of its ethnic identity to at local level.

The data for the accomplishment of the study were obtained close to through the participant observation, elaboration of genealogies and informal chats the group; interviews with some neighbors and other inhabitants of the city detainers of knowledge on the area as the Siblings Lassalistas and a former-mayor of Canoas. We also used sources writings concerning the municipal district and statistical indexes on the population of the referring metropolitan area only demographic Census accomplished by the IBGE in the year of 2000.

Our analysis privileged the situation of the configuration of that community's ethnic identity, taking as presupposition that this can only be understood if we have as parameter the interaction contexts in which he emerges and the cultural baggage of the subjects in relationship that will define the possibilities of manipulation of its images.

LISTA:

FIGURAS:

- FIGURA 1 - Reportagem sobre o caso da Família SilvaPÁG. 55**
- FIGURA 2 - Declarações de entidades do movimento negro sobre o caso da Família Silva.....PÁG. 56**
- FIGURA 3 - Concurso de beleza para a promoção da consciência negra através do enfoque da miscigenação em escola municipal de Canoas.....PÁG.75**
- FIGURA 4 - Reportagem sobre a trajetória dos negros em Canoas.....PÁG. 76**
- FIGURA 5 – Reportagens sobre a realização de eventos relacionados a temática negra no mês de novembro de 2003 em Canoas.....PÁG.77**
- FIGURA 6 – Gráfico Genealógico dos filhos de J.M.G.J. e R.B.J.....PÁG. 101**
- FIGURA 7 – Gráfico Genealógico dos moradores da “Chácara”.....PÁG. 102**
- FIGURA 8 – Croqui da região circundante à “Chácara das Rosas”PÁG. 103**
- FIGURA 9 – Desenho do portal da casa de seu OPÁG.104**

FIGURA 10 – Croqui interno da “Chácara das Rosas”PÁG. 105

FIGURA 11 – Fotos da “Chácara das Rosas”PÁG.106

FIGURA 12-Gráfico Genealógico sobre descendência de GravataíPÁG. 141

FIGURA 13 – Casamentos.....PÁG. 142

TABELAS:

TABELA 1- Municípios com maior percentual de População Negra e Parda da RMPA, 2000.....PÁG. 70

TABELA 2 - População segundo raça em termos percentuais na RMPA, 2000.....PÁG.71

TABELA 3 - Municípios com maior população negra e parda da RMPA em números absolutos, 2000.....PÁG. 71

TABELA 4 - População segundo raça em números absolutos na RMPA, 2000.....PÁG. 72

TABELA 5 - População segundo faixas de rendimento nominal e raça em termos percentuais em Canoas, 2000..... PÁG.72

TABELA 6 - População segundo faixas de rendimento nominal e raça em termos percentuais na RMPA, 2000.....PÁG. 73

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	PÁG.12
CAPÍTULO 1 - EMERGÊNCIA DE ETNICIDADE: DOS TERRITÓRIOS NEGROS AOS “QUILOMBOS URBANOS”	PÁG. 33
CAPÍTULO 2 – O MODO DOS NEGROS SE VEREM E SEREM VISTOS.....	PÁG. 58
2.1. <i>Do mestiço brasileiro ao gaúcho da campanha: a invisibilidade social dos negros no Rio Grande do Sul.....</i>	PÁG. 60
2.2. <i>Os indícios historiográficos sobre a presença dos negros em Canoas: uma participação desapercibida.....</i>	PÁG.63
CAPÍTULO 3 – A TERRITORIALIDADE E A ESPACIALIDADE DA COMUNIDADE DA “CHÁCARA DAS ROSAS”	PÁG.79
CAPÍTULO 4 – MANUTENÇÃO E ATUALIZAÇÃO DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS DO GRUPO.....	PÁG. 107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	PÁG. 143
FONTES PRIMÁRIAS.....	PÁG.148

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....PÁG. 149

REFERÊNCIAS DE APOIO.....PÁG. 161

INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa inicial para a elaboração dessa dissertação objetivava compreender como uma comunidade de negros de grupos populares, moradora de uma área tida como de herança familiar, na cidade de Canoas/RS, mantinha e atualizava as fronteiras étnicas do grupo num contexto de relações vicinais com camadas médias brancas.

Para tanto propunha-se o mapeamento dos critérios de inclusão e exclusão do grupo, isto é, a conformação das fronteiras étnicas em contextos de interação com outras coletividades locais. Buscava-se também verificar quais seriam os planos de interação interétnica restritos e articulados. Nesse sentido foram elaboradas algumas hipóteses de trabalho.

A primeira delas era a de que o estilo de vida da comunidade, identificado pelo conceito de “grupos populares”¹, se colocaria como um sinal diacrítico em relação aos seus vizinhos de camadas médias² sob o ponto de vista destes últimos.

Haveria, portanto, uma sobreposição entre as questões étnica e de status sócio-econômico. Outra hipótese se referia aos critérios de inclusão /exclusão acionados pelo grupo. O parentesco, a auto-identificação étnica e a territorialidade seriam os principais

¹ Adotamos o conceito de “grupos populares” enquanto conjunto de atores sociais que possuem experiências diversas de dominação, de práticas culturais, de processos de trabalho, com formas de vida próprias, com escolhas estratégicas de sobrevivência e com expressões políticas de caráter múltiplo. São pessoas que estão se fazendo sujeitos através de suas práticas comuns na vida cotidiana. Estas práticas são “operações multiformes e fragmentárias, desprovidas de ideologias ou de instituições próprias”, mas que mesmo assim obedecem a uma lógica (De Certeau, p.42,1996).

² Partiremos da perspectiva de Velho (1999), no que se refere as camadas médias. O grupo pode apresentar diferenças internas consideráveis em função de experiências de mobilidade social e contato com outros grupos que afetarão a visão de mundo e os estilos de vida desses indivíduos. No entanto existiriam elementos que seriam compartilhados entre as pessoas desse status sócio-econômico: expressão das emoções extremamente influenciada pela psicologia e a naturalização e valorização de projetos individuais.

elementos que forjariam a pertença à comunidade³.

Em virtude da recorrência de casamentos intraraciais na comunidade e do fato dos cônjuges serem recrutados dentro dos grupos de sociabilidade relacionados a parentela, este parecia ser um setor de restrição interétnica no qual imperariam um conjunto de proscricões sobre as situações sociais impeditivas à interação. Outrossim, a religiosidade da comunidade, por ser diversificada, se colocava como um possível campo de articulação com outros grupos étnicos onde as diferenças de ordem cultural seriam minimizadas e negadas.

No entanto, a dinâmica do processo social alterou as minhas pretensões. O grupo passou a protagonizar, junto com outros parentes, um movimento de reivindicação de terras no perímetro rural de Gravataí enquanto “remanescentes de quilombo”. A “Família Silva”, em Porto Alegre, surge em manchetes de jornais como o primeiro “quilombo urbano” a ser identificado no país. A comunidade, em função da minha pesquisa e de seus contatos com o movimento negro, nesse contexto, passa a se questionar se não seria ela, também, um “quilombo”. Os processos políticos e sociais relativos aos grupos negros rurais e urbanos afetaram de forma significativa o cotidiano dessas pessoas e esse era um fato que não podia ser ignorado.

A interação com outras coletividades locais continuava a ser um fenômeno importante, assim como as relações de parentesco e a religiosidade, mas esses aspectos tinham tomado outras dimensões naquele momento. A forma como eles se viam e eram vistos poderia se alterar conforme as decisões que o grupo tomasse.

³Tomamos a noção de comunidade no sentido de que seus integrantes partilham do sentimento de pertencer ao mesmo mundo, motivados em suas ações por valores compartilhados e objetivos comuns (O'Dwyer e Carvalho, 2002).

As noções de descendência e parentesco foram reelaboradas e fortalecidas. A religiosidade foi relegada a um segundo plano, sendo até mesmo considerada por alguns como obstáculo para a ação organizada da comunidade.

Enfim, foi preciso modificar a tônica da pesquisa ampliando-a. A realidade observada me levava a crer que se fazia necessário focalizar todas as atividades de produção, manutenção e aprofundamento das diferenças entre o “nós” e os “outros” como nos orienta Weber (1991). Além de atentar para as hipóteses já mencionadas tive de me inteirar sobre a questão de Gravataí e observar seus reflexos nas ações locais da comunidade. Era uma corrida contra o tempo, pois os prazos acadêmicos já estavam pré – estabelecidos ao passo que em campo só faziam crescer as indefinições.

Por este motivo a dissertação que ora se apresenta tem muitas semelhanças com uma foto. Ela procurou captar um movimento, mas para isso teve de aprisionar somente um fragmento dele. Fica evidente a existência de um campo de possibilidades que podem vir a se concretizar ou não, mas como já foi dito a temporalidade dos processos sociais não tem necessariamente nenhuma correspondência com a nossa. Resta-nos respeitá-la e, na medida do possível, acompanhá-la. Foi o que tentei fazer.

É explícita a influência das considerações de Barth (1969) sobre persistência e continuidade de um grupo étnico nesta etnografia. A ênfase na situacionalidade das configurações das identidades étnicas nos remete às elaborações deste autor no que diz respeito a autenticidade de um grupo e as noções de persistência e continuidade temporal e espacial do mesmo. Para ele o grupo persistiria na medida em que se mantivessem diferenças culturais. No entanto, a continuidade dele dependeria da sua capacidade de transformar-se na medida em que mudam as diferenças culturais

definidoras das fronteiras. Elas – as fronteiras sociais entre os grupos – dependem de uma combinação entre os novos recursos materiais e simbólicos disponibilizados e as categorias classificatórias que lhes servem como referência.

A classificação racial - no caso brasileiro – contém uma dimensão retórica que embora se apresente normalmente sob um viés autoritário, pode inverter e subverter essa mesma autoridade. Ou seja, categorias como “negro”, “branco” e “moreno” são acionadas em determinados contextos e relações e seus sentidos podem variar tendo em vista com quem se fala, como se fala e de que posição se fala. Entretanto, a manipulação desse sistema de classificação não é aleatória. Existem certas regras que remetem a um complexo jogo de relações de poder (Rezende e Maggie, 2001). O poder ao qual nos referimos não se trata tão somente daquele oriundo através da força (física ou econômica), mas do poder que faz ver e faz crer, confirmando ou transformando a visão de mundo. A força que está contida nas palavras e que pode manter a ordem ou subvertê-la é o poder simbólico na definição de Bourdieu (1998).

Dizer que as identidades são construídas não implica em questionar a sua autenticidade⁴, mas explicitar que identidades legítimas foram criadas um dia e que podem se alterar quando entra em cena a disputa por recursos. Nossa abordagem em termos de etnicidade está pautada no entendimento de que não se trata de recuperar “pequenas áfricas” que se conservaram ao longo do tempo, mas de compreender processos de etnogênese onde se produzem novos sujeitos políticos que se organizam através da mobilização de uma série de elementos de identidade comum que são reelaborados tendo como objetivo alcançar ou garantir recursos de natureza territorial.

⁴ Uma discussão sobre o conceito de autenticidade e o seu uso pode ser encontrada em um artigo de Gonçalves (2001).

Buscamos entender as muitas formas de se construir as identidades negras no Brasil a partir de um estudo de caso junto à uma população delimitada geograficamente⁵. Acreditamos que, ao falar de um modo particular de compartilhar o espaço e as experiências, possamos iluminar questões mais amplas sobre a continuidade temporal e espacial de formas de comunização de grupos negros nas cidades.

O “Planeta dos Macacos”

O nome “Planeta dos Macacos” foi atribuído ao grupo pelos vizinhos na década de setenta e opera enquanto denominação externa sendo pouco utilizado pela própria comunidade que prefere o termo “Chácara”, em alusão ao nome antigo da área que era conhecida como “Chácara das Rosas”. Por esse motivo usarei a expressão “Planeta” apenas nos contextos em que isso se torne necessário a fim de não reificar o uso de tal denominação.

A “Chácara” se constitui de um terreno de vinte e dois metros de largura por cento e cinquenta e dois de comprimento, cujas testadas localizam-se em ruas distintas e paralelas. Ela localiza-se em um bairro de camadas médias nas proximidades do

⁵ Fonseca (2000) argumenta que no Brasil o lugar de residência assume uma importância inegável para a organização social, uma vez que as redes de vizinhança e de parentesco mantêm-se relevantes apesar da mobilidade geográfica.

centro da cidade de Canoas. Trata-se de um lote urbano, tido como de herança familiar, que não foi fracionado entre seus pretensos “herdeiros”. A área é utilizada como local de moradia por redes familiares conectadas a essas pessoas.

As quinze casas⁶ construídas no terreno são feitas, em sua maioria, de madeira, com dois ou três cômodos. Lá vivem aproximadamente setenta pessoas negras. São quatro gerações que convivem nesse espaço: filhos, netos, bisnetos e tataranetos do casal que teria adquirido a propriedade no início do século passado. A pessoa mais velha do grupo tem setenta e dois anos e a mais nova três meses de idade⁷. Em geral, as famílias são extensas contando com vários agregados. Todos os que vivem no terreno possuem laços de parentesco por casamento ou consangüinidade. Eles tem baixa escolaridade, sendo que a maioria não completou o ensino fundamental. Suas ocupações profissionais são mal remuneradas, na prestação de serviços, tais como faxineira e servente de pedreiro.

A conexão das redes familiares se expressa também em termos religiosos. A parentela está dividida entre os que são “de religião”⁸ e os “evangélicos”⁹, ainda que os primeiros sejam todos nominalmente católicos. Existe uma casa de “Nação” no local e uma mãe de santo que é tida e vista como da própria comunidade. É em sua moradia que se realizam as atividades religiosas do culto. “Evangélicos” e “de religião” moram em lados opostos do terreno e estão ligados por uma trilha comum que possibilita a passagem interna entre as casas¹⁰.

⁶ O número de casas oscilou durante o período de pesquisa entre quatorze e dezesseis, alterando-se em virtude da mudança de seus moradores para outros bairros ou cidades.

⁷ Essas idades se referem ao mês de dezembro de 2003.

⁸ A classificação nativa é a de ser “de religião”, enquanto que a denominação “batuqueiro” é atribuída pelos demais.

⁹ A classificação êmica é “evangélico”, ao passo que a denominação conferida pelos demais é a de “crente”.

¹⁰ A territorialização e a organização do espaço pertencente ao grupo será detalhada e analisada no capítulo 3.

Este estudo é um desdobramento da minha monografia de conclusão de curso intitulada: "Planeta": família negra, invisibilidade, territorialidade e etnicidade na cidade de Canoas/RS", defendida no ano de dois mil e um¹¹.

Nela procurou-se compreender como um grupo urbano de negros, residentes numa área tida como de herança familiar na região metropolitana de Porto Alegre, sob um contexto de invisibilidade, conseguia produzir uma convivência comunitária e, ao mesmo tempo, forjar estratégias de reprodução social de modo a garantir a sua permanência no local.

Verificou-se que os arranjos familiares permitiam que o terreno permanecesse como bem coletivamente compartilhado. Entre estes, os casamentos e alianças eram predominantemente exogâmicos e intraraciais. Essas uniões permitiam a inclusão de pessoas que a princípio não teriam nenhum direito de morar na propriedade, mas que devido ao estabelecimento de diversas relações de solidariedade, parentesco e compadrio com algum dos "herdeiros" eram aceitos como parte da comunidade.

O parentesco operava e ainda opera como uma linguagem através da qual as relações sociais da comunidade se estruturam. Através dele ocorrem as incorporações de novos membros colocando-se como condição prévia para outras ordens de relações. Regula também o acesso aos recursos básicos do grupo (no caso a terra para a moradia) fundamentais para a produção e a reprodução do mesmo enquanto tal. A "Chácara" não é utilizada a partir de seu potencial econômico e produtivo, mas como recurso habitacional a baixos custos em zona privilegiada em termos de acesso aos equipamentos e serviços urbanos (transporte, posto de saúde, escolas, emprego).

¹¹ Carvalho, Ana Paula Comin de. "Planeta": família negra, invisibilidade, territorialidade e etnicidade na cidade de Canoas/RS. 2001. (Monografia de Graduação em Ciências Sociais). IFCH/UFRGS. POA, 2001.

A adesão a uma das duas expressões religiosas predominantes no grupo (o “batuque” e o “neopentecostalismo”) implica numa conduta de inclusão/exclusão de atividades e sociabilidades que estejam relacionadas ao assunto. No entanto, nas festas de família todos comparecem demonstrando que as possíveis desavenças religiosas não se sobrepõem as relações familiares.

Quando questionados sobre a forma de aquisição do terreno, naquele momento de pesquisa, os moradores responderam de forma vaga, dizendo que não lembravam de quem foi comprado ou com quem estaria o papel, mas afirmaram que o mesmo era legalmente deles. Por tratar-se de uma questão delicada, preferi não insistir nesse ponto e busquei nos arquivos do município algum indício da propriedade das terras. Devido a detalhes burocráticos não foi possível acessar essas informações naquela ocasião.

Num segundo momento de observação participante junto ao grupo para fins da elaboração dessa dissertação, verifiquei que os mesmos tinham a posse precária da propriedade. Eles não possuíam o registro ou escritura que teria se extraviado há trinta anos. Pagavam os impostos em nome de um parente já falecido, e no registro de imóveis da cidade há evidências de que foram realizadas diversas transações de compra e venda do terreno sem o conhecimento e consentimento dos “herdeiros”.

Nesse mesmo período, a comunidade passa a se envolver num processo de luta por áreas de terras em Gravataí que teriam sido adquiridas por um ancestral, um escravo alforriado, reivindicando-se como “remanescentes de quilombo” em conjunto com outros parentes que permaneceram residindo no território. Essa mobilização, a realização de minha pesquisa e os contatos com o movimento negro descortinam para o grupo a possibilidade de se auto-definir nesses termos para

garantir a permanência e a propriedade do terreno em que vivem, isto é, acionar um idioma étnico a fim de conservar seus direitos coletivos sobre uma área que sempre foi percebida como sua. Entretanto, não há um consenso interno quanto a isso e no decorrer desse processo de redefinição essa e outras formas de conceber a identidade étnica da comunidade são acionadas, e por isso mesmo são objeto de nossa reflexão nessa dissertação. Estas maneiras da comunidade se ver e ser vista são exploradas para evidenciar a situacionalidade dessa identidade, que só pode ser entendida tendo como parâmetro os contextos de interação nos quais ela emerge e a bagagem cultural dos sujeitos em relação, o que delimita as possibilidades de manipulação de suas imagens(Cunha, 1987).

Metodologia de Pesquisa

Não basta que aconteça o encontro entre pesquisador e a cultura do outro para que o primeiro possa repensar a sua própria cultura e descobrir-se. É necessário ter em conta a postura intelectual e pessoal do pesquisador diante da alteridade. O processo de inserção em campo se dá a partir das características pessoais do antropólogo, o que não define “per si” um tipo de pesquisador para cada tipo de grupo, mas a explicitação de que existe uma relação muito estreita entre quem faz a pesquisa e os resultados da mesma. Toda a experiência de campo é marcada pela biografia individual de cada pesquisador (Grossi, 1992).

No caso do estudo em questão, este fato é levado em consideração. Não é produto do acaso a escolha do tema de pesquisa, mas resultado de inquietações vividas no âmbito da biografia da pesquisadora. A questão étnica sempre foi um fator

presente nas situações de interação vivenciadas cotidianamente. A restrição quanto ao envolvimento com indivíduos de outros grupos classificados etnicamente, principalmente em relação aos negros, imposta pelos pais e rede de familiares gerou um sentimento de desconforto e de questionamento de minha parte quanto à validade desses princípios para a constituição de relações sociais. Durante a graduação e o mestrado, essa dúvida foi, em certa medida, respondida pela familiarização com algumas teorias que estão presentes na reflexão proposta nesta dissertação. Outro fator importante foi o diálogo com pessoas advindas dos movimentos negros que incentivou a realização de um estudo sobre a manutenção e atualização da identidade étnica junto a essa população.

A Antropologia é fruto de uma relação entre pesquisador e nativo . Ambos seres imersos numa teia intersubjetiva. Quando nos detemos a estudar junto a grupos que até certo ponto nos são muito “familiares” porque compartilham, em algum grau, experiências em comum, como viver num meio urbano, estar sujeito a uma cultura de massas, possuir identidade política, étnica ou religiosa similar ao pesquisador, precisamos levar em conta que essa proximidade, longe de impossibilitar uma objetividade relativa, permite o diálogo com outros pesquisadores que também podem se debruçar sobre tal realidade fornecendo novas interpretações.

Deve-se procurar, também, relativizar as noções de “familiar” e “exótico”. Por mais conhecido que um determinado grupo ou fato de ordem cultural possa parecer ele sempre encerra dimensões “ocultas”. O pesquisador, enquanto indivíduo que vive no contexto de uma sociedade complexa, múltipla e fragmentada, não conhece e operacionaliza todos os códigos culturais disponíveis. Sua inserção nessa teia de significados que é a cultura é sempre parcial, contextualizada e até mesmo superficial.

Por outro lado, os processos de globalização nos socializam com diversos valores de outras culturas que a princípio poderiam ser considerados “estranhos”.

A subjetividade do pesquisador não está limitada ao campo, mas se compõe a partir de uma complexa relação entre o trabalho de campo, a academia e a dimensão política. Esta última também diz respeito aos processos de negociação entre nativos e pesquisador para a obtenção de informações. Os discursos dos nativos são produzidos a partir do contexto da pesquisa e por isso não são puros, nem neutros. Eles são resultado dos processos de negociação de sentidos entre duas subjetividades. Estão em jogo os lugares e papéis atribuídos ao observador pelos informantes ao longo da pesquisa que configuram os espaços semânticos e sociais do discurso.

Ao buscar estabelecer um diálogo com os moradores da “Chácara”, seus vizinhos e pessoas da cidade sobre suas relações tem-se plena consciência de que a identificação étnica, de status sócio-econômico e profissional foram critérios a partir dos quais se desenhou o contexto onde emergiram as falas dos informantes. A forma como uns e outros classificaram a pesquisadora, no decorrer das conversas informais e entrevistas, determinou discursos de ordem muito diversa. Essas situações serão detalhadas ao longo da dissertação.

O tratamento desses dados nos remete a escrita do texto etnográfico. A transposição da experiência de campo para a forma textual da etnografia implica numa redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação dessa vivência e do árduo exercício de alteridade realizado entre o antropólogo e seus interlocutores (Silva, 2000). Isto se dá por que o texto etnográfico, como qualquer forma escrita de representação, é uma adequação da realidade que procura descrever, interpretar, compreender, explicar, etc. Por outro lado, tendo em vista a natureza multifacetada e

dinâmica da realidade social, não é possível produzir uma representação etnográfica que a abarque integralmente, ainda que julgue-se poder abordá-la em termos de instituições ou fatos totais, como recomendava Marcel Mauss (1974). A etnografia, enquanto um projeto de produção de conhecimentos sobre grupos sociais e suas culturas possui sua própria forma de conhecer. Explicitar a maneira como se apreende esse conhecimento é fundamental para que se possa olhar através da organização da narrativa as múltiplas fontes que lhe deram origem.

Ao escrever a etnografia coloca-se como modelo a polifonia. O que não significa necessariamente transcrever diálogos, mas procurar representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade. Essa definição de estilo textual por si só não dá conta de resolver a questão das diferenças culturais, que na atualidade é claramente uma questão política. Ela deve estar intimamente ligada à produção de uma crítica cultural e a um posicionamento político¹².

Portanto, acredito ser de extrema relevância explicitar a origem e o contexto de obtenção dos dados, de ordem eminentemente qualitativa, para que o leitor possa avaliar a sua importância na construção de uma compreensão sobre o outro que pretende ser hermenêutica, isto é, na qual sujeito e "objeto" (enquanto sujeito que buscamos objetivar) se implicam mutuamente numa fusão de horizontes que modifica a ambos e que permite repensar e redefinir não apenas nossos pré-conceitos quanto ao "outro", mas nossas "verdades" sobre "nós" mesmos.

Os dados etnográficos são fruto de uma primeira pesquisa junto à comunidade realizada entre os anos de 2000 e 2001 e um novo período de trabalho de campo entre

¹² Para uma discussão mais aprofundada ver: CALDEIRA, Teresa Pires do. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. In: *Novos Estudos CEBRAP*. N.º 21. Julho de 1988.

os anos de 2002 e 2003 quando realizei entrevistas gravadas, observações, conversas informais, elaboração de genealogias e diários de campo.

Foram entrevistados moradores da “Chácara”, vizinhos de camadas médias, vizinhos de grupos populares, o ex - prefeito da cidade, e os Irmãos La Sallistas que vivem e trabalham no Centro Universitário La Salle, todos moradores do município de Canoas. As fontes orais que compõem esse apanhado de narrativas, ainda que não tenham sido as principais determinantes para a escolha do tema de estudo, auxiliaram no desenvolvimento da dissertação. Busquei dar a elas o mesmo estatuto das fontes escritas ao compará-las, sem com isso desautorizá-las. A utilização de fontes orais, além de ser uma opção metodológica, procurou suprir a carência das fontes escritas no que diz respeito às informações sobre a população negra da cidade. Não se tem a intenção de que este tipo de dado seja incorporado como um testemunho da verdade, mas sim como uma representação acerca do grupo étnico cotejado por essa dissertação. As entrevistas seguiram um roteiro previamente estabelecido a partir de tópicos a serem desenvolvidos ao longo dos diálogos. Com os moradores da “Chácara” busquei identificar os elementos que os distinguiam da vizinhança e os conectavam ao grupo. Junto aos vizinhos e pessoas conhecedoras da cidade e suas regiões procurei captar as suas representações sobre essa coletividade negra do bairro.

Agregou-se também à pesquisa dados provenientes de fontes escritas sobre o município, bem como índices estatísticos sobre a população dessa região referentes ao Censo Demográfico realizado pelo IBGE no ano de 2000.

As conversas com os integrantes da comunidade seguiram a disponibilidade dos mesmos de falarem sobre si próprios, sobre sua história. Dentre os diversos informantes do grupo, foram entrevistadas mais intensivamente cinco pessoas.

Quanto aos vizinhos, a proximidade com a "Chácara", o tipo e o tamanho das casas foram os principais indicadores para determinar a importância da realização de uma entrevista no intuito de captar as impressões daqueles que tinham fisicamente um contato mais freqüente com o grupo. Neste segmento foram quatro os entrevistados. Busquei falar também com vizinhos de mesmo status sócio - econômico que a comunidade para tentar perceber se havia uma diferença significativa na sua percepção em função de alguma identificação em termos de estilos de vida, gostos de classe, enfim. Duas vizinhas aceitaram responder as minhas perguntas.

A procura pelo ex-prefeito de Canoas, Hugo Simões Lagranha, foi motivada pelo fato de ele ter sido apontado como uma das pessoas que mais conhecia a cidade devido as suas sucessivas gestões no município¹³.

Os Irmãos La Sallistas possuíam no início do século passado uma chácara em frente ao local onde hoje reside a comunidade. O contato com aqueles dentre eles que freqüentaram essa propriedade se deu para tentar mapear alguma percepção da presença de negros naquela área nesse período. No entanto, as três entrevistas com eles não trouxeram maiores informações sobre a historicidade do grupo, uma vez que a conformação geográfica do local no período em que os mesmos por lá estiveram impossibilitava saber se existiam outros moradores na região¹⁴.

Em relação aos moradores da "Chácara", desde o momento que passamos a falar da questão da propriedade da terra de forma mais explícita, o gravador não foi mais tolerado e até mesmo gerou hostilidades. Em consequência disso passei a

¹³ Hugo Simões Lagranha atuou como prefeito da cidade de Canoas nos seguintes períodos: 1/01/1964 a 31/01/1969, 26/07/1983 a 12/09/1984, 01/01/1989 a 31/12/1992 e 01/01/1997 a 31/12/2000. Desde a elevação de Canoas a município é o prefeito que mais vezes esteve a frente da administração da cidade.

¹⁴ Segundo os Irmãos, existia muita vegetação, taquaireiras e capões de mato naquela região. As estradas eram de chão batido e na época de chuvas ficavam parcialmente alagadas .

registrar nossas conversas apenas em meu diário de campo. Durante todo o período em que convivemos percebi que os mesmos me classificaram de diversas maneiras, conforme o assunto de que tratávamos. Se falávamos sobre religião ou parentesco eu era vista como a “pesquisadora”, como uma curiosa sobre o assunto, se conversávamos sobre a posse da terra eu era vista como uma estudante de direito, ou ainda se tratássemos da questão de Gravataí eu era rotulada como alguém do âmbito da política a nível estadual já que manejava com aparente facilidade os códigos empregados pelo diversos agentes envolvidos nesse processo (o MPF¹⁵, ou o CODENE¹⁶, por exemplo). Essas classificações mudavam constantemente, ainda que eu tentasse de todas as maneiras explicar o que era a Antropologia e para que eu estava fazendo a pesquisa. Alterou-se também a disposição de meus informantes quanto à realização do estudo oscilando entre a apatia, a simpatia e o medo. A certa altura do processo desisti de desfazer essas impressões e passei a considerá-las como um dado importante para se ter em conta à medida que evidenciavam a qualidade da minha inserção no grupo: ela era desigual, desproporcional em termos de profundidade devido ao processo de identificação que não ocorria com todos e nem da mesma maneira ou pelos mesmos motivos. Eu era jovem demais para os idosos me darem muita atenção, e mulher (embora casada) para permanecer falando a sós com os homens. Por isso minhas principais interlocutoras foram mulheres entre quarenta e setenta anos que me dispensavam a atenção que se dá à amiga de uma filha ou de uma neta. Em virtude do processo pelo qual o grupo está passando acordamos que seus nomes seriam preservados e substituídos pelas iniciais.

¹⁵ Ministério Público Federal

¹⁶ Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do RS.

A realização de entrevistas junto aos outros moradores do bairro apresentou algumas dificuldades. Num primeiro momento os vizinhos de classe média me atendiam no portão através de porteiros eletrônicos e cameras digitais para depois conversar comigo por alguns minutos atrás das grades. Eles aceitavam gravar depoimentos, mas não me convidavam para entrar. Suas declarações mais contundentes foram proferidas quando “ritualmente” a entrevista tinha sido encerrada e o gravador desligado. A identidade deles será protegida a pedido dos mesmos a fim de evitar constrangimentos no seu relacionamento cotidiano com a comunidade.

Entendo ser importante também colocar uma outra questão: os interesses que perpassam um estudo de caráter acadêmico como este. Como já foi relatado o grupo passava por um processo de organização social e política para reivindicação de terras através do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) tendo contatado com o MPF, o CODENE e outros atores políticos. Esses contatos, no entanto, se restringiam à questão específica de Gravataí uma vez que essas instituições desconheciam a realidade local da comunidade.

Extrapolando os objetivos da etnografia, no intuito de ajudar o grupo e dar visibilidade ao mesmo, acionei no mês de outubro de 2003 o MPF e o CODENE, nas figuras de um Procurador e da Presidente do Conselho e os coloquei a par de minha pesquisa preliminar. O primeiro colocou-se à disposição para auxiliar naquilo que fosse possível para garantir a permanência da comunidade no terreno que entendiam como seu desde que fossem tomadas as medidas jurídicas necessárias para a ação do MPF. Quanto à última, por sua vez, demonstrou-se interessadíssima em contatar com o grupo para ajudá-los; e apesar das minhas reticências tomou o caso como sendo o de um “Quilombo urbano” que deveria se organizar no processo de luta política assim como as

demais “comunidades remanescentes de quilombos”.

Estes não foram os únicos personagens que acompanharam de perto o processo de visibilidade que os moradores da “Chácara” passaram a protagonizar. Um integrante do movimento negro, ex-conselheiro do CODENE, foi o primeiro a reunir-se no local com a comunidade ainda no mês de outubro de 2003 para tratar da questão da precariedade da posse do terreno em que viviam e a levantar a possibilidade que os mesmos equacionassem este problema pela via do artigo 68 da CF nos mesmos moldes do processo já em curso da “Família Silva” em Porto Alegre. O Instituto Solidariedade, uma ONG do município, ao organizar, em conjunto com diversas entidades do movimento negro, a “1º Semana da Consciência Negra” em Canoas também buscou através de mim estabelecer contatos com o grupo para que seus integrantes participassem de atividades desse evento. Muitas foram as idéias, dentre elas até a de se fazer uma placa com o nome antigo da comunidade: “Chácara das Rosas” para afixar no local como forma de promover uma identidade positiva do grupo. Todos tinham uma sugestão para ajudá-los, mas com certeza a mais inusitada delas partiu de um militante do movimento negro que me contatou pois queria destinar a eles cestas básicas arrecadadas numa oficina de hip-hop que o próprio organizara num colégio próximo da “Chácara”.

Poderia um pesquisador atuar como deflagrador da identidade? Obviamente não temos controle sobre as múltiplas leituras que são feitas sobre nossas ações durante o processo de pesquisa, e acredito que estas devam ser também objeto de nossa reflexão. Não foi uma situação muito fácil de administrar, e a todo o momento eu tinha que lembrar às pessoas quem eu era e qual era o meu papel: uma mestranda em Antropologia que desenvolvia uma pesquisa para a sua dissertação e que tinha de

respeitar a comunidade, a sua autonomia para decidir qual caminho seguir. Evidentemente, eu não estava neutra no processo. Preocupava-me com o destino das pessoas da “Chácara”, com a especulação imobiliária crescente ao seu redor e com as suas dificuldades cotidianas. Por isso, muitas vezes, a minha posição era de buscar orientá-los, esclarecer as situações e os interesses em jogo. O diálogo com seus moradores, com seus vizinhos, com pessoas da política, da cultura da cidade e com outros agentes que passaram a acompanhar a situação do grupo propiciaram uma maior visibilidade a essa população e uma elaboração, por parte dos diversos sujeitos, de um discurso que reconhece nela um estilo de vida distinto que se mantém ao longo dos anos, sobre um mesmo território¹⁷.

O texto está organizado em quatro capítulos, além da Introdução e das Considerações Finais.

No Capítulo 1, intitulado: Emergência de etnicidade – dos territórios negros aos “quilombos urbanos”, trato do surgimento dessa identidade em espaços das cidades definidos como territórios negros. Esse processo só pode ser compreendido se tivermos em conta a estreita ligação entre o surgimento e trajetória da categoria “remanescentes de quilombos” no plano constitucional com a luta das comunidades negras rurais pela permanência em suas terras. Porque é nesse acúmulo de experiências que se baseiam as articulações de grupos negros urbanos que adotam um idioma étnico para garantir seus direitos coletivos sob um determinado território. À Antropologia coube o papel fundamental de questionamento de noções como

¹⁷Não trata-se da percepção de um estilo de vida “africano” (seja lá o que isso possa significar) transposto para o Brasil, mas muito mais um modo singular de conceber o viver baseado na experiência de vida brasileira do que a manutenção de antigas culturas étnicas.

“quilombos” e “remanescentes”. Enquanto mediadores, os antropólogos também contribuíram para a configuração de um conjunto de representações acerca das populações que viriam a pleitear essa identidade. No entanto, não foram os únicos. O movimento negro desempenha um papel fundamental nesse sentido, conferindo legitimidade aos processos de “etnogênese” em meio rural e urbano. O caso da “Família Silva”, enquanto exemplo singular desse fenômeno, coloca na ordem do dia a situação das comunidades negras urbanas incitando um debate entre antropólogos, juristas e ativistas do movimento negro. Simultaneamente abre a possibilidade de que outras coletividades negras citadinas venham tentar solucionar seus conflitos territoriais pela etnicização dos mesmos como é o caso dos moradores da “Chácara”.

No Capítulo 2, focalizo os modos dos negros se verem e serem vistos. As identidades resultam de jogos discursivos e narrativos. Nesse sentido, a forma como a história nacional, regional ou local é contada conforma um modo de ver a si mesmo e aos outros. Por essa razão investigo como os negros em geral aparecem nessas “histórias” tendo por base a análise crítica de pesquisadores que se debruçaram sobre a configuração da identidade nacional e gaúcha. Em ambos os casos, a participação dessa população se dilui seja através do ideário da mestiçagem ou pela ênfase na figura do colonizador português. A narrativa dessas “histórias” sublinha a ação do grupo branco em detrimento dos negros e indígenas, configurando identidades e contribuindo para a invisibilidade social desses segmentos da população enquanto sujeitos históricos, portadores de uma memória coletiva. Os reflexos desse processo se fazem sentir a nível local quando comparamos os numerosos indícios historiográficos¹⁸ da

¹⁸ É necessário ressaltar a importância dos historiadores locais para a conformação das identidades citadinas (Maciel, 1997).

presença de negros na cidade de Canoas com a imagem que o município constrói de si mesmo. Outrossim, trago dados estatísticos sobre a população segundo a raça nessa região e exemplos de tentativas de reversão desse quadro de invisibilidade social dos negros canoenses.

No Capítulo 3, desenvolvo questões relativas à territorialidade e espacialidade da comunidade da “Chácara das Rosas”, almejando compor um quadro de representações sobre a presença negra num determinado local da cidade a partir das impressões dos Irmãos La Sallistas, do ex-prefeito Hugo Lagranha, de vizinhos e da própria comunidade. A história do grupo nos revela a relação com um certo lugar que vai além de uma ocupação geográfica, remetendo à criação de um espaço através da inscrição de significados que forjam o pertencimento, a identificação étnica e as diferenças de ordem religiosa e de poder. Por essa razão são utilizados os conceitos de território negro (Leite,1990), espaço de referência e espaço de pertencimento (d’Adesky,2001). Elaboro uma descrição densa sobre as formas como a comunidade se distribui no território, os símbolos e os significados que atribui a ele transformando-o em um espaço culturalmente diferenciado, e suas repercussões para as relações cotidianas no que diz respeito à conformação de uma imagem homogênea do grupo que se projeta externamente, apesar das cisões de ordem religiosa que tecem a unidade. Nosso olhar busca identificar as diversas formas possíveis de forjar o sentimento de pertencimento a um grupo étnico: os laços de parentesco, a religião, a territorialidade, entre outros.

No capítulo 4, abordo as formas de manutenção e atualização das fronteiras étnicas da comunidade em suas relações com a vizinhança e o impacto da questão de “remanescentes de quilombo” nesse processo. Por outro lado, busco perceber em que medida a religiosidade e os casamentos dos moradores da “Chácara” operam como

setores de articulação e restrição, respectivamente, no que diz respeito a relações com outros grupos. Nesse sentido buscamos operacionalizar nosso referencial teórico para demonstrar a situacionalidade da identidade étnica da comunidade, o seu caráter contrastivo, e os diferentes repertórios que atravessam essa elaboração. Utilizamos as opiniões dos vizinhos sobre o grupo para identificar os elementos que compõem a identidade atribuída. Da mesma forma, as elaborações discursivas dos moradores da “Chácara” sobre si mesmos e os outros com os quais interagem são empregadas. Comparo os elementos que constituem essas identidades (atribuída e auto-proclamada) para constatar quais dentre eles são compartilhados no processo de interação e em que medida essas categorias remetem a uma ideologia sobre as relações entre brancos e negros no Brasil. A redefinição da identidade da comunidade, em virtude de sua participação em conjunto com seus parentes no movimento de reivindicação de terras em Gravataí nos termos de “remanescentes de quilombo”, é analisada para dar conta dos questionamentos que o grupo passa a se fazer a nível local. As percepções que os moradores da “Chácara” possuem em relação a noções como “quilombo” são fundamentais para o entendimento desse processo. Salientamos a mobilização da comunidade no sentido de definir se deve ou não adotar um idioma étnico para garantir a permanência sob um território que considera seu por herança familiar. O levantamento dessa possibilidade, por si só, nos fornece elementos para reflexão no que tange as diferenças entre as categorias que o grupo aciona para se pensar enquanto etnicamente diferenciado e as categorias jurídicas disponíveis para a garantia dos seus direitos territoriais.

CAPÍTULO 1

EMERGÊNCIA DE ETNICIDADE: DOS TERRITÓRIOS NEGROS AOS “QUILOMBOS URBANOS”

Para podermos compreender como a adoção de um idioma étnico se torna uma possibilidade para comunidade negras como a “Chácara das Rosas”, entendo ser necessário contextualizar o leitor quanto à emergência de “quilombos urbanos” em espaços das cidades definidos como “territórios negros”, ou seja, locais onde se reconhece a presença contínua desses grupos em virtude de sua ocupação residencial (Leite, 1990).

Isto só é possível na medida em que fazemos uma retrospectiva do surgimento e trajetória da categoria “remanescentes de quilombos” no plano constitucional e sua estreita ligação com a luta de comunidades negras rurais pela permanência em suas terras. Por que é a partir desse acúmulo de experiência que os grupos negros citadinos passam a se articular vendo na etnicização de suas demandas fundiárias uma alternativa para a resolução de seus problemas territoriais.

À Antropologia coube o papel fundamental de questionamento de noções como “quilombos” e “remanescentes”. Os antropólogos, enquanto mediadores, colaboraram para a configuração de um conjunto de representações¹⁹ acerca das populações que

¹⁹ Adotamos a formulação de Magnani (1988), que toma representação como uma espécie de imagem mental da realidade.

viriam a pleitear essa identidade. No entanto, não foram os únicos. O movimento negro desempenha um papel fundamental nesse sentido, conferindo legitimidade aos processos de etnogênese (Banton, 1977) protagonizados pelas comunidades negras rurais num primeiro momento, e posteriormente pelas urbanas. O surgimento do “Quilombo da Família Silva”, em Porto Alegre, é um exemplo singular desse fenômeno que coloca na ordem do dia a situação das comunidades negras cidadinas incitando um debate entre antropólogos, juristas e ativistas do movimento negro.

O artigo 68²⁰ completa quinze anos. Neste período, das 743 comunidades identificadas como remanescentes de quilombos em todo o país pelo governo federal, somente 29 foram tituladas e 42 reconhecidas. No Estado do Rio Grande do Sul, seis estão em processo de reconhecimento²¹. Todas essas comunidades são rurais. Essa característica se explica, em grande parte, por uma conjuntura política singular que precedeu a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Entre 1985 e 1987 os movimentos camponeses obtêm avanços e articulações políticas para pressionar os órgãos fundiários a reconhecer a existência e dar uma definição operacional para as “ocupações especiais”, ou seja, aquelas ocupações fundiárias que não se enquadravam nas categorias censitárias e cadastrais utilizadas pelos órgãos governamentais até então, como era o caso das “terras de pretos”. Estes domínios estariam entregues, ou adquiridos por famílias de ex-escravos, ou antigos escravos com ou sem titulação legal (ver Almeida, 2002). A mobilização desses grupos

²⁰ “Aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”

²¹ Dados extraídos do site da Fundação Palmares. No RS as comunidades são: Caçca (Mostardas), Morro Alto (Maquiné), São Miguel e Rincão dos Martinianos (Restinga Seca), Arvinha e Vila Mormaça (Sertão).

se dá através da organização de encontros como o I Encontro das comunidades Negras Rurais, realizado em 1986 no Maranhão, que se repete em 1988, ao mesmo tempo em que o I Encontro de Raízes Negras no Pará.

O ano de 1988, além de ser marcado pela elaboração e promulgação da Constituição Federal, foi, também, dedicado a uma ampla celebração nacional pelo centenário da abolição da escravidão, trazendo à cena a questão negra de maneira que ela não podia ser ignorada pelos constituintes. No entanto, ao invés de reconhecer os direitos territoriais das comunidades negras, enquanto resultado de diferenças culturais existentes no presente, a Constituição tratou do tema como reparação de erros históricos ao utilizar na redação de seu texto a expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Segundo Arruti (2000), a categoria de quilombos presente no art. 68:

“ remete a um tipo de formação social e histórica que, a princípio, teria desaparecido com a própria escravidão e que se caracterizou justamente pela busca de invisibilidade frente ao Estado.” (Arruti,2000:103)

De acordo com ele, para compreendermos como a metáfora dos quilombos transitou do âmbito dos movimentos sociais brasileiros até obter o estatuto de tema constitucional, necessitamos ter em conta alguns marcos importantes desse percurso levando em consideração outros contextos de disputa de sentido da noção em questão.

Astrogildo Pereira, fundador do Partido Comunista do Brasil teria sido o primeiro a propor uma interpretação classista da luta do Quilombo de Palmares, em 1929. Ele via em Palmares a ação revolucionária dos negros contra os senhores de escravos

como uma luta de classes, tal qual a existente entre proletários e capitalistas na modernidade. O Quilombo de Palmares era identificado como um estado revolucionário anti-escravista. O livro de Edson Carneiro intitulado "O Quilombo de Palmares" escrito em 1944, tornou-se referência para toda a bibliografia que se seguiu sobre o tema, reforçando a associação dos quilombos com a idéia de resistência.

A apropriação da metáfora dos quilombos como ícone da resistência negra ocorre no final da década de setenta e início da década de oitenta e no campo das lutas sociais cresce e se fortalece contemplando o mais diversos conteúdos, mas preservando parte de seu comunismo primitivo. Abdias Nascimento, em 1980, procurou definir o conteúdo simbólico dos "quilombos" enquanto um movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou de diversas maneiras, na forma de qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes e esportivas, etc.²²

O movimento negro no Brasil, estruturado predominantemente em núcleos urbanos, toma os quilombos como sua fonte de inspiração original, associando – os a imagem de uma comunidade de negros fugidos, caracterizada por sua capacidade de resistência ao assédio da sociedade colonial e pela reprodução de um estilo de vida africano na América. Essa metáfora dos quilombos ganha força normativa na Constituição de 1988, em conexão com demandas de grupos negros rurais .

A criação de novas categorias fundiárias no plano jurídico nacional dá origem a

²²Foram autores como Herskovits (1954,1967) e Bastide (1971,1973,1974) que identificaram a persistência de traços culturais de origem africana, como mecanismos de resistência cultural dos negros. A utilização dessa perspectiva sociológica dinâmica de cultura de resistência como esquema explicativo em estudos de casos assumiu , algumas vezes, um caráter de exaltação política da resistência cultural do negro, que configurou-se numa visão estereotipada de que a inserção do negro em grupos organizados para práticas de lazer ou religião, identificados como de origem africana viabilizariam ao nível ideológico a neutralização da dominação branca que se efetiva nas esferas social, econômica e política pelos negros.

novas categorias populacionais. Entretanto esse avanço no âmbito normativo implica em perdas no plano simbólico, restringindo o significado dos quilombos manejado pelo movimento negro (majoritariamente urbano) a um sentido mais idílico ou ideológico do que propriamente sociológico²³. Sobre as inovações que o art. 68 trouxe, Arruti (2000) diz que:

“(...) elas sobretudo criaram realidades lá onde pretendiam apenas reconhecê-las, alterando situações de fato no plano local, ao mesmo tempo em que impondo novas questões aos seus ordenamentos jurídicos nacionais e ao campo acadêmico.”
(Arruti, 2000: 94)

No âmbito acadêmico, os estudos sobre a população negra brasileira, principalmente após a década de cinquenta, privilegiaram o contexto urbano e enfatizaram as questões do preconceito racial e da mobilidade social.

A obra de Florestan Fernandes foi extremamente exitosa em consolidar uma problemática propriamente brasileira das relações raciais, que se afastava do padrão comparativo e contrastante, herdado de Gilberto Freyre. Todavia, a construção dessa nova agenda é fruto do esforço analítico de vários autores como Thales de Azevedo e Oracy Nogueira, por exemplo. Só é possível ter a dimensão dos avanços que a obra de Florestan obteve no âmbito dos estudos sobre as relações raciais brasileiras se contextualizarmos essa produção, identificando seus interlocutores e o tipo de pergunta que motivava as pesquisas sobre a situação do negro no Brasil.

²³ Ver Arruti(2000) para uma análise mais aprofundada e comparativa desse processo.

Nina Rodrigues e seus discípulos²⁴ foram os precursores dos estudos sobre a cultura negra no Brasil. Posteriormente, Gilberto Freyre(1933,1936) empreendeu uma história social das relações entre brancos e negros no país. No entanto, podemos dizer que foi Donald Pierson (1971) que inaugurou uma tradição disciplinar de estudos sobre relações raciais brasileiras.

A influência da Escola de Chicago orientou-o para a preocupação quanto à assimilação cultural do negro à sociedade moderna e urbana. Para Pierson os grupos raciais ou étnicos seriam grupos de pertença identitária desvendados a partir da autoclassificação dos indivíduos. Os grupos de cor seriam meros epifenômenos das classes sociais. Para ele não poderia haver no Brasil discriminação de raça, mas apenas discriminação de classe uma vez que o país havia sido bem sucedido em desfazer as castas raciais da escravidão e em estabelecer uma sociedade multirracial de classes. No país, os grupos de cor pertenceriam a uma ordem de classe e não a uma ordem de casta, conseqüentemente seriam grupos abertos, mais ainda, no sentido estrito sequer seriam grupos por que aos seus membros faltaria consciência coletiva. Sob esta ótica, a raça não se definiria somente pela cor, mas também por critérios sociais como riqueza e educação. A cor , enquanto categoria nativa, seria algo mais que a pigmentação, mas também um certo tipo de características físicas (como tipo de cabelo) e traços fisionômicos.

Marvin Harris, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo e Florestan Fernandes tomaram como ponto de partida para suas análises a posição de Donald Pierson.

Marvin Harris(1974) aceitou as raças como categorias nativas de pertença

²⁴Artur Ramos, Manoel Querino, Edison Carneiro entre outros.

identitária negando-lhes o estatuto de grupos sociais. Segundo este autor, os fatores demográficos e econômicos peculiares ao desenvolvimento do país forçaram as elites a definir seus privilégios a partir de uma linha de classe, abandonando uma linha de cor. Para Harris não fazia sentido falar em discriminação no Brasil, uma vez que inexistia uma regra clara para a pertença a grupos raciais ou de cor, e na medida em que as diferenças de status e de classe são suficientes para manter a dominação de uma elite branca. Para ele, assim como para Donald Pierson, o caso brasileiro era sempre contrastante numa problemática universalista das relações raciais.

Oracy Nogueira (1985) situa o preconceito racial brasileiro como um preconceito de marca (cor) e não de origem (raça) posicionando-se no campo da teoria do preconceito racial. Para ele, nós conheceríamos um preconceito racial diferente do norte americano que teria conseqüências menos graves sobre as oportunidades de vida de pretos e mulatos.

Thales de Azevedo (1966) redefine a natureza do grupo de pertença dos negros, deslocando-o da classe para o grupo de status. A inovação deste autor consiste em teorizar a transição do Brasil colonial e arcaico para um Brasil moderno e capitalista, em termos de uma passagem de uma sociedade de status para uma sociedade de classes (o que toma emprestado da Sociologia Alemã de Weber e Tönnies). Entretanto, a associação entre status e cor permanece intacta nessa transição. Para ele há um círculo de relações pessoais, definido a partir da cor e da origem familiar, que configura uma verdadeira comunidade de status, fazendo dos brancos ricos e dos pretos pobres. Segundo este autor, a cor no Brasil, além dos traços já identificados por Pierson, incluía marcas não corporais como vestimenta, modo de falar e boas maneiras.

A análise de Florestan Fernandes (1965,1972) sofrerá também grande

influência de seu contato com Roger Bastide (1955) e Pierre Van den Berghe (1967). Este último entendia que as relações raciais em países com passado escravista seriam herdeiras de relações de castas. O caso brasileiro é concebido como uma formação paternalista em oposição às formações competitivas identificadas nos EUA e na África do Sul (Barcellos, 1996).

Caio Prado Júnior (1965) afirma a existência do preconceito racial e por conseqüência reconhece implicitamente a sobreposição de duas ordens: econômica e racial. Desta maneira ele abre a possibilidade teórica de analisar empiricamente as relações entre essas duas ordens que serão exploradas por Thales de Azevedo (1966) e o próprio Florestan Fernandes (1965,1972).

Na obra deste último, o preconceito racial existente no presente seria uma tentativa das oligarquias dominantes, da elite branca e não do povo, de preservar os privilégios de uma ordem social arcaica, fundada no prestígio de posições herdadas, opondo-se às novas relações sociais próprias de uma ordem social competitiva. Trata-se, na verdade, de uma passagem incompleta à ordem social competitiva que preservou o padrão de relações raciais do período escravocrata. Haveria uma confluência de barreiras de classe e de cor à mobilidade social e a integração do negro nesta nova ordem. Para Florestan, assim como para Bastide, os grupos raciais eram fenômenos da estrutura social, locais definidos numa estrutura de posições. O preconceito racial brasileiro se revestiria de um caráter oculto, pois o branco que ocupa uma posição social superior não reconhece no negro um competidor, mas alguém inferior que está deslocado de lugar. Perdurava o antigo modelo de absorção gradativa dos elementos de cor que se identificassem e se mostrassem mais leais aos valores e interesses dos círculos dirigentes da raça dominante.

Essa orientação alimentou a ilusão de que as relações entre brancos e negros se adaptava à nova ordem social democrática – o mito da democracia racial. Esse mito se torna um sistema de referência consistente com o regime republicano. Atribuía-se ao negro a sua sorte, ao mesmo tempo que isentava-se o branco de sua responsabilidade para com este após a abolição da escravatura. Reforçou-se assim a forma de avaliação das relações entre brancos e negros através de sinais exteriores e aparentes das interações e ajustamentos raciais, fazendo com que se pensasse que o negro não tem problemas no Brasil uma vez que inexitem distinções raciais e que as oportunidades de prestígio e riqueza foram indistinta e igualmente acessíveis a todos durante a expansão urbana e industrial de São Paulo (local escolhido por Florestan para desenvolver sua análise). Portanto, não haveria motivo para o preto estar insatisfeito com a sua condição de vida, já que o único problema de justiça social que lhe tocava havia se resolvido com o fim da escravidão.

O mito da democracia racial, no entanto, não pode ser utilizado pelos negros como forma de promover o desenvolvimento nas relações raciais, visto que ele não se constituiu com um ideal da sociedade, mas como uma falácia que buscava encobrir e adiar as mudanças no padrão de interações entre brancos e negros.

Lívio Sansone (1999) nos chama atenção para o fato de que toda e qualquer comparação das relações raciais traz implícita ou explicitamente o olhar do pesquisador que é composto por, pelo menos, três elementos: sua agenda político-cultural, a tradição colonial de seu próprio país e a sua consciência étnica. Nesse sentido, ele mostra que muitos dos pesquisadores americanos que estudaram as relações raciais brasileiras buscavam sobretudo respostas para os problemas enfrentados no seu país de origem. Entre os franceses percebe-se aquilo que ele vai

chamar de “mal d’Afrique”. Os negros brasileiros são vistos como depositários de algo que é essencialmente africano e que no contexto cultural brasileiro tende a se miscigenar.

Florestan Fernandes conseguiu reunir em suas reflexões tanto as aspirações por igualdade social reivindicadas pelos intelectuais negros quanto o desejo de desenvolvimento dos intelectuais nacionalistas. Essa agenda de pesquisa acabou por congrega a grande maioria dos estudiosos das relações raciais brasileiras nos anos cinquenta e sessenta. Oracy Nogueira e Thales de Azevedo embora muito próximos à posição de Donald Pierson também aderiram a esse movimento ²⁵.

Escrevendo na década de setenta, Renato Ortiz²⁶ dialoga com essas tendências teóricas ao defender que a Umbanda foi obrigada a integrar a sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que reserva ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca. A partir daí, como o próprio autor reconhece, começa a se esboçar no cenário brasileiro um fenômeno que muitos intelectuais denominaram de “reafricanização” de várias manifestações culturais. Esse processo é simultâneo ao surgimento de movimentos negros que denunciam o racismo na sociedade brasileira, alçando uma consciência étnica a diversas manifestações culturais. O crescimento de estudos no campo das manifestações culturais negras é bastante acelerado desde então.

²⁵ Ver artigo capítulo 3 de Guimarães (1999) sobre os estudos das relações raciais no Brasil.

²⁶ ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

Sobre esse período, Arruti (1997) argumenta que ocorreu uma mudança no campo de estudos raciais, inclusive na questão que funda o mesmo. Essa transformação se dividiria em dois momentos. O primeiro se caracterizaria pela realização de estudos sobre comunidades rurais que teriam a particularidade de serem negras. Ao longo da década de oitenta, surgem uma série de estudos interligados na USP que passam a operar com o conceito de “etnicidade”²⁷.

A manutenção do grupo étnico a partir da atualização e reprodução de suas fronteiras no contexto do contato interétnico vinha sendo tratada, tradicionalmente, por antropólogos que lidavam com a questão indígena no Brasil. É justamente nessa década, principalmente após a inclusão do artigo 68 na Constituição Federal de 1988, que a definição de grupo étnico que fora incorporada ao cenário antropológico brasileiro a partir das formulações de Barth (1969), passa a ser atribuída a coletividades de negros e cafuzos²⁸.

A participação dos antropólogos no processo de aplicação do art. 68, através da elaboração de laudos ou relatórios de identificação que colaboraram com a instrução de processos de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”,

²⁷ Alguns exemplos da primeira fase são os trabalhos de : Brandão, C.R. Peões, Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás. Brasília: Ed. UnB, 1977. Gusmão, Neusa M.M. Campinho da Independência : Um caso de proletarização caiçara. 1979 (Dissertação de Mestrado) PUC/SP, 1979. Vogt, Carlos e Peter Fry. Cafundó: A África no Brasil. Ed. Unicamp: SP, 1996. Sobre a produção da USP na década de 80 remetemos a: Queiroz, Renato. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um estudo de Antropologia Econômica. 1983 (Dissertação de Mestrado) FFLCH/USP, 1983. Baiocchi, Mari de Nasaré. Negros de Cedro: Um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás. São Paulo: Ática, 1987. Bandeira, Maria de Lourdes. Território Negro em Espaço Branco: Estudo Antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²⁸ Um dos precursores nesse campo de estudos é Peter Fry (1996). Oliveira (1976) produzia na mesma época em que Barth uma reflexão bastante semelhante sobre a relação entre brancos e índios no Brasil.

contribuiu para o debate que visa a regulamentação do preceito constitucional e o questionamento de noções como “remanescentes” e “quilombos”. No entanto, como observa Arruti (2000), os trabalhos de pesquisa junto a esses grupos alteram o seu número ao mesmo tempo que ajudam a defini-lo. Nesse sentido, essas coletividades são, também, o conjunto de representações que delas se vão construindo na diversidade de interesses que nelas se cruzam. É importante ressaltar a influência de outros mediadores, como o movimento negro, junto a essas comunidades no que se refere a identificá-las enquanto símbolos de uma identidade, de uma cultura, de uma modalidade de luta e militância negra.

Para as populações que assumem a identidade de “remanescente de quilombo” surge a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local, perante órgãos estaduais e federais, no imaginário nacional e no seu próprio imaginário²⁹. A adoção de uma identidade nesses termos embora possa fazer referência a uma realidade factível promove por si só a produção desta com a alteração dos significados atribuídos a festas e rituais, com a reelaboração da memória e com a mudança de status de seus guardadores que passam a ser extremamente valorizados no e pelo grupo (Arruti, 1997).

No que diz respeito ao questionamento e crítica das noções de “remanescentes e “quilombos” podemos citar o trabalho de Almeida (2002) em que ele demonstra que o conceito jurídico-formal de quilombo remonta ao período colonial. Composto-se de elementos descritivos defini-se por toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se ache

²⁹ A noção de imaginário se refere a um conjunto de representações coletivas, vide Oliveira (1976).

pilões nele. Os elementos básicos dessa definição são: 1- a fuga, 2- uma quantidade mínima de fugitivos, 3- isolamento geográfico, 4- moradia habitual, o rancho e 5- capacidade de reprodução e autoconsumo na figura do pilão. Esses cinco elementos se perpetuam nas definições de quilombo que se seguiram na legislação brasileira, apenas sofrendo um deslocamento de variação e intensidade entre eles mesmos. No período republicano ele desaparece, uma vez que com o fim da escravidão não haveria mais sentido para a sua existência, reaparecendo na Constituição de 1988 como sobrevivência.

No entanto, as realidades sociais dos quilombos no presente demonstram que, longe de ser uma reminiscência, essa forma de organização variou ao longo do tempo. Não se colocando necessariamente em oposição à plantation, fora do âmbito da grande propriedade, transcendendo à clivagem rural /urbano e a distinção jurídica entre propriedade e posse. Ao nos desprendermos dessa definição ahistórica e acrítica de quilombos passamos a compreender que a eles só foi possível persistir com algum tipo de articulação com a sociedade envolvente, e que exatamente por se transformarem é que os quilombos puderam persistir. Nesse sentido a compra de terras por famílias de ex-escravos ou a doação de terras dos senhores aos seus escravos podem ser abrangidas pela noção de quilombos.

O GT sobre Terra de Quilombo, em 1994, produz um documento em que se expressa as transformações no significado da noção de quilombo:

“ o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ‘ressemantizado’ para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil.(...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a

resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.(...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas, ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.” (O’Dwyer,2002:.18/19)

Em relação aos grupos sociais que poderiam reivindicar-se como remanescentes de quilombo, em 1994, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) propõe uma definição de quilombo:

“Toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado.”

O caderno da ABA: Terra de Quilombo, publicado em 1995, reúne diversos artigos produzidos, em sua grande maioria, por antropólogos acerca das comunidades que pleiteiam a aplicação do dispositivo constitucional, todas elas comunidades negras rurais. Apenas no texto de Ilka Boaventura Leite encontramos referência à existência de 22 comunidades habitadas por populações negras em Santa Catarina, no ano de 1988, que não podiam ser consideradas rurais. Todavia, como admite a autora, muitos dos núcleos identificados naquele ano desapareceram no novo mapeamento realizado

em 1994 confirmando a dificuldade ou até mesmo impossibilidade destes grupos se fixarem numa terra no meio urbano ficando a mercê da sazonalidade das ofertas de trabalho.

Como indica O 'Dwyer, no Boletim da ABA n.º 30, de 1997³⁰, o acúmulo sobre a questão indígena é que vinha servindo de parâmetro para a elaboração dos laudos antropológicos:

“Trata-se de uma demanda nova, para a qual faltam os instrumentos mínimos, mas que pode contar com um importante antecedente visando à criação de uma sistemática adequada. Este antecedente surge dos trabalhos de acompanhamento e crítica antropológica aos processos de regularização de terras indígenas, que têm levado a uma progressiva sofisticação dos instrumentos acadêmicos e estatais de investigação e intervenção.”

Os antropólogos que participaram dos processos de identificação e reconhecimento das autodenominadas terras de preto propuseram uma definição operacional de quilombos que considera os seguintes elementos :

- 1) Processo de produção autônomo (livre acesso à terra, decisão do que plantar e comercialização independente de qualquer controle externo);
- 2) Capacidade de organização político-administrativa;
- 3) Critério ecológico de preservação dos recursos;
- 4) Auto-definição dos agentes e da coletividade;
- 5) Grau de conflito e antagonismo.

³⁰ Esse boletim encontra-se na Internet na página: <http://www.abant.org.br>

Evidentemente esta formulação é fruto da experiência adquirida junto a certos tipos de comunidades negras rurais, por isso acredito que ela não seja extensiva a todos os grupos que venham a se definir enquanto “ remanescentes de quilombos ” .
Até mesmo por que:

“ os antropólogos se depararam com situações em que a categoria quilombo como objeto simbólico representa um interesse diferenciado para os diversos sujeitos históricos, de acordo com sua posição e seus esquemas de vida.” (O’Dwyer, 2002: 21)

Dentre os grupos negros que são definidos enquanto comunidades rurais, sob a perspectiva antropológica, temos desde aqueles que residem em regiões de floresta nativa, a beira dos rios, até aqueles que vivem em bairros rurais de cidades de médio porte. São experiências extremamente diversas entre si que são classificadas como rurais em oposição às urbanas. Na verdade, como nos alerta Tavares dos Santos:

“O rural constitui apenas objetos reais imediatamente empíricos ou históricos, mas não é uma categoria suficiente para construir objetos científicos.” (Tavares dos Santos, 1991:85) .

Outrossim, o “rural” não está isolado do urbano. Segundo José Graziano da Silva, é cada vez mais difícil delimitar o que é rural e o que é urbano. Nas suas palavras:

“ o rural hoje só pode ser entendido como um “continuum” do urbano do ponto de vista espacial; e do ponto de vista da organização da atividade econômica, as cidades não podem mais

ser identificadas apenas com a atividade industrial , nem os campos com a agricultura e a pecuária.” (Silva, 1997:43)

Além disso, como identifica esse autor , nas últimas duas décadas o meio rural brasileiro se urbanizou em função do processo de industrialização da agricultura, de um lado, e, de outro, pelo transbordamento do mundo urbano naqueles espaços que tradicionalmente eram definidos como rurais. Todavia esses processos sociais mais globais não se traduziram em uma uniformização da sociedade a ponto de extinguir a particularidade de certos espaços ou grupos sociais.

No Brasil, o critério mais freqüente para demarcar o espaço rural do urbano é a dimensão da população, acompanhado da densidade demográfica e a inserção em um ambiente sob a influência de grandes ou médias cidades. Do ponto de vista das Ciências Sociais, a relação específica dos habitantes do campo com a natureza e o caráter de interconhecimento das relações sociais são as principais características do meio rural. O “rural” brasileiro está sempre referido à cidade, como sua periferia espacial precária , sendo política, econômica e socialmente dependente dela. O meio rural configura-se no espaço da precariedade social (Wanderley, 1997).

Em 2003 uma comunidade negra, residente numa área urbana de Porto Alegre/RS, aciona o artigo 68 para garantir a sua permanência no local. Trata-se da “Família Silva”, residente no bairro Três Figueiras, numa área extremamente valorizada, que ficou conhecida como o “Quilombo dos Silva” no II Fórum Social Mundial, em 2002, quando teve as suas casas abraçadas por integrantes do Movimento Negro de todo o país. Em 12/06/2003 a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e a Fundação Palmares assinaram um convênio que vai garantir a elaboração de um laudo antropológico sobre a comunidade enquanto um quilombo urbano. Essa ação precisou passar por uma

reelaboração jurídica tendo em vista que o art. 68 da CF, pelas especificidades de sua implementação, não compreende as comunidades negras em perímetros urbanos³¹. Esse fato chama a atenção porque a priori, os negros nos centros urbanos foram incorporados, ainda que de forma subordinada, ao sistema de classes. Como fazer com que a lei reconheça como legítimo o “renascimento e a reinvenção de uma identidade coletiva”? Não estaríamos nos deparando com algo semelhante ao que ocorreu com os índios de Mashpee³² (Clifford, 1995)? Observamos nesse caso a incorporação de um idioma étnico na luta pela terra, num espaço urbano, nos mesmos moldes de processos vivenciados por diversas comunidades negras rurais (ver Steil, 1998).

Entre os sujeitos envolvidos, primeiramente podemos vislumbrar os meios de comunicação de massa que passam a atuar também como agentes na construção dos sentidos étnicos de que vão se revestir o conflito entre os Silva e os diversos interessados na propriedade. Em 12 de Junho, a seguinte manchete é veiculada nos mais diversos provedores da Internet: “Porto Alegre poderá ter primeiro quilombo urbano do país”(vide em anexo Figura 1 no final do capítulo).

O movimento negro também desempenhou um papel fundamental na etnicização da demanda desse grupo na medida em que respaldou um processo onde uma comunidade negra , pobre que habita “irregularmente” uma zona nobre da cidade passa

³¹ Uma alternativa se coloca através do art. 216 da Carta Constitucional referente a seção da Cultura que prevê que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência a identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: II –os modos de criar, fazer e viver ; V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico , paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. 1º O Poder Público , com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação e outras formas de acautelamento e preservação”.

³² Os índios de Mashpee não foram reconhecidos como tais , em um primeiro momento, porque estabeleceram trocas culturais com a sociedade envolvente a tal ponto que eram considerados como assimilados.

a se identificar enquanto descendente da antiga colônia Africana que outrora existiu em Porto Alegre (vide em anexo Figura 2 no final do capítulo).

A reinvenção estratégica de uma identidade quilombola se faz acompanhar de um contexto político singular : o mesmo partido político governa a nível municipal e federal e, neste último plano, cria um grupo inter-ministerial para reavaliar a regulamentação do dispositivo legal que reconhece o direito a terra aos remanescentes de quilombos³³. Um expressivo número de militantes dos movimentos negros são filiados a esse partido e ocupam cargos em ambas administrações. Pela primeira vez, a questão territorial urbana e a ocupação de posses por negros toma outros contornos. Diverso, por exemplo, da simples remoção de vilas “irregulares” e da proclamação de um bem público que exclui aqueles que estão fora das regras da urbanidade, que era empreendido no início dos anos noventa pelo mesmo partido junto à prefeitura. Outrossim, é importante frisar a existência de outras quatro áreas identificadas enquanto oriundas de “quilombos” na capital do RS e que aguardam processo de identificação.

Ao mesmo tempo em que este fato suscita reflexões em múltiplos planos (político e jurídico, por exemplo) ele abre um precedente para a etnicização dos conflitos fundiários no meio urbano, colocando novas questões para os antropólogos que vinham, até então, lidando com as comunidades remanescentes de quilombos,

³³ No ano de 2001, o então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, expediu o decreto n.º 3.912, regulamentando as disposições relativas ao processo administrativo para a identificação dos remanescentes das comunidades de quilombos, bem como para o reconhecimento, a definição, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas: “*Somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que : I – eram ocupadas por quilombos em 1988; II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos em 5 de outubro de 1988.*” Juristas, antropólogos e integrantes do movimento negro fizeram críticas a esse decreto , uma vez que ele determina que para serem reconhecidas como remanescentes das comunidades dos quilombos a existência desses grupos nesses locais deve remontar a um período anterior à abolição da escravatura.

assim como para aqueles que como eu desenvolvem estudos junto ao que tradicionalmente se denomina como grupos urbanos de negros, ou simplesmente grupos populares.³⁴

Cabe ressaltar a importância desse debate para o enfrentamento dos dilemas surgidos durante a pesquisa. Como se elaboram identidades no contexto urbano? Como se processam a formação de identidades de grupos de natureza comunitária e se organizam nas cidades, e nelas se enquistam minimizando o sentimento de estranhamento e impessoalidade comum aos habitantes desses aglomerados citadinos? O homem da urbe desenvolve relações de pertença diversificadas e compartimentalizadas e em cada uma dessas áreas de pertencimento pode estabelecer tipos de conduta que não seriam aceitos em outras áreas da vida social. A necessidade de integração a grupos primários (como a família ou um grupo étnico) surge como uma tentativa de elaboração de pontos fixos de referência, de “lastros de identidade”, frente à fragmentação de papéis. Ou seja, é possível que se manifestem no meio urbano sentimentos e formas de organização comunitária, ainda que esse espaço seja marcado pelos liames impessoais e contratuais (Centurião 2002). Como nos lembra Weber (1991), a crença subjetiva de uma procedência comum se torna importante para a propagação de relações comunitárias ao passo que esse sentimento de pertencimento pode levar a uma ação comum, uma ação política.

É preciso que estejamos atentos a essas questões para que possamos compreender que a emergência de “quilombos urbanos” são efetivamente processos de “etnogênese” (Banton, 1977) onde as identidades se constituem num movimento

³⁴ A categoria de grupos populares engloba populações etnicamente diferenciadas como é o caso dos moradores da Vila do Cachorro Sentado em Porto Alegre analisados por Fonseca (2000).

dinâmico de apropriação da condição étnica e de interpretação dos eventos políticos sob um contexto de disputa territorial. Os papéis do movimento negro e de outros mediadores, como advogados e antropólogos, por exemplo, são fundamentais na medida em que respaldam e até mesmo influenciam na organização política desses grupos em termos étnicos com vistas a garantir seus direitos sobre as áreas que ocupam. Como observado em relação às comunidades negras rurais, a propagação das informações sobre o tema dos “quilombos” junto aos grupos urbanos demonstram a importância, a positividade e a utilidade da demanda para essas coletividades que até então a desconheciam, não acreditavam nela ou temiam as suas conseqüências (Arruti, 2000).

Esse processo é vivenciado de forma conflituosa e dramática e modela a forma como a memória desses grupos vai se configurar tendo em vista a sua situação presente. Não obstante, a sua emergência nas grandes cidades pode evidenciar de forma mais explícita a ideologia racial que perpassa as relações sociais brasileiras e os conflitos que ela tende a velar sob outras formas de desigualdade e hierarquização social .

Este novo cenário configurado pela luta das comunidades negras rurais e urbanas tem estimulado a pesquisa sobre a realidade dessas populações em diversos contextos das relações interétnicas. Retomam-se temas como parentesco, relações raciais e identidade negra. Ainda existe um campo de estudos a ser desenvolvido no que se refere a outros contextos de relações interétnicas, onde a etnicidade se afirma

como forma de organização que regula as relações sociais³⁵. Essa dissertação busca nesse sentido contribuir , ainda que de maneira bastante rudimentar, para consolidar essa área de análise .

³⁵ São exemplos disso os trabalhos de Silva, Josiane Abrunhosa da. *Carnaval de rua, carnavalescos e territórios negros em Porto Alegre*. Porto Alegre/RS: UFRGS,1993. (Dissertação de mestrado em Antropologia/UFRGS); Barcellos, Daisy Macedo de. *Família e Ascensão Social de Negros em Porto Alegre*. Rio de Janeiro: UFRJ- Museu Nacional,1996. (Tese de Doutorado em Antropologia) e Bittencourt, Yosvaldir. *A esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre*. In: *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*. Ilka Boaventura Leite (Org.). Florianópolis:Letras Contemporâneas,1996.

ANEXOS:

Quinta-Feira, 12 de Junho, 10:06 PM Porto Alegre poderá ter primeiro quilombo urbano do país³⁶

PORTO ALEGRE (Reuters) - Uma família da capital gaúcha poderá ser reconhecida como o primeiro quilombo urbano do Brasil. O primeiro passo foi dado na quinta-feira com a assinatura de um convênio que vai garantir a elaboração de um laudo antropológico para atestar a presença da comunidade na área.

O convênio foi assinado entre a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e a Fundação Palmares, entidade pública ligada ao Ministério da Cultura. Os resultados do laudo serão anexados aos processos encaminhados pelo Ministério Público Federal para que a família permaneça no local.

A família Silva mora em endereço valorizado na capital gaúcha, mas já enfrentou quatro ameaças de despejo. Os 4.700 metros quadrados no bairro Três Figueiras são cobiçados pela indústria da construção civil que tem planos mais lucrativos para o terreno.

"Estamos lá desde 1941. É um lugar bom, o bairro é nobre, mas nós também queremos ficar lá", explicou Rita da Silva durante a solenidade que oficializou o convênio.

Ao contrário do conceito tradicional de quilombolas, de escravos fugitivos, o núcleo inicial da ocupação em Porto Alegre foi um casal que teve apenas uma filha. Atualmente, vivem na área cerca de 50 pessoas que fazem parte das famílias formadas pelos nove netos dos pioneiros.

A data da ocupação foi estabelecida a partir do testemunho de Ido José da Silva que, aos 86 anos, é o mais velho da família. "Cheguei em março de 1951 e eles já viviam ali há dez anos", explicou Ido José à Reuters. Ele é cunhado da filha do primeiro casal e, seguindo o exemplo do irmão, deixou São Francisco de Paula, município da serra gaúcha, para viver na capital.

Agora, ele e seus parentes esperam ansiosos pela chegada dos técnicos e preparam as provas do trabalho de seus antepassados. "Vamos mostrar o poço de oito metros de profundidade, todo calçado, feito pelo meu avô", explicou Lori Silva à Reuters.

Negros nas Cidades:

Até agora, os remanescentes de quilombos estavam fora das cidades. Pela estimativa do presidente da Fundação Palmares, Ubiratan Araújo, já foram identificadas 700 comunidades em áreas rurais e 40 foram reconhecidos em processos apoiados pela instituição.

Nas cidades, a situação é bastante diferente e o caso portoalegrense pode servir como exemplo para o grupo interministerial formado em 13 de maio com o objetivo de apresentar em 60 dias uma proposta de reformulação na legislação destinada aos quilombolas.

³⁶ Notícia extraída do site: <http://br.news.yahoo.com/030613/16/cfjr.html>.

Segundo Araújo, uma das dificuldades para tratar o assunto no espaço urbano seriam os critérios fixados em lei para definição destes remanescentes. Atualmente, é preciso comprovar a existência do grupo antes da abolição da escravatura (1888) como comunidade de resistência. A idéia é ampliar esse conceito e incluir comunidades que se formaram depois dessa data.

"O critério (atual) é repressivo. É preciso incluir territórios de comunidades que se reconhecem como negras e buscam sua identidade como negros", explicou o presidente da fundação, referindo-se àquelas estabelecidas após o fim da escravidão, mas que mantém a identidade e tradição da cultura negra.

A formação de famílias negras não foi estimulada durante a vigência da escravidão, pois as relações de parentesco prejudicavam a transferência de escravos e facilitavam as alianças entre os grupos. Dessa forma, o caso dos Silva assumiria uma importância ainda maior.

"A escravidão era um projeto para indivíduos e mesmo assim eles conseguiram manter a família como núcleo da resistência cultural", argumentou Araújo. Segundo ele, em função dessa herança histórica, a formação da família seria um fato ainda mais importante.

Em Porto Alegre, a prefeitura já mapeou quatro áreas onde vivem remanescentes e comunidades negras nos bairros da capital. No Rio Grande do Sul, seis áreas de quilombos rurais estão em processo de demarcação e titulação, beneficiando cerca de 500 famílias nas comunidades de Casca (Mostardas), Morro Alto (Maquiné), São Miguel e Rincão dos Martinianos (Restinga Seca), Arvinha e Vila Mormaça (Sertão).

(Por Sinara Sandri, especial para a Reuters)

FIGURA 1- Reportagem sobre o caso da família Silva.

Manifesto em prol de garantia das terras do Quilombo Urbano - Família Silva³⁷

O MNU, Movimento Negro Unificado, procurado por pessoas da Família Silva, participa de um manifesto que envolve vários órgãos públicos. Abaixo, material reproduzido sobre apresentação do Projeto "De Quilombo a Quilombo".

"O caso da Família Silva, remanescente de Quilombo urbano oriundo da antiga colônia africana, é de extrema importância para denunciar as pressões da especulação imobiliária sobre as comunidades de ascendência africana que habitam territórios historicamente construídos como forma de resistência ao racismo. Situado no Bairro Três Figueiras, este Quilombo está sob ação de despejo e reintegração de posse para os "proprietários". Os negros reivindicam a aplicação da Constituição do Brasil, Artigo 69 dos Atos e Disposições Transitórias, do inciso XXIII do artigo 5º, do artigo 183 do código civil, sob o Artigo 551, que prevê a posse das terras àqueles que historicamente habitam áreas remanescentes de quilombos. O Movimento Negro Unificado, o Ministério Público Federal, Prefeitura Municipal de

³⁷ Texto extraído da pagina da web: <http://www.portalafro.com.br/fsm2003/fotos64.htm>

Porto Alegre através da sua Procuradoria Geral e do Departamento Municipal de Habitação e Comissão de Direitos Humanos formaram comissão a fim de tratarem do caso".

Em um texto publicado pelo IACOREQ, Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos de Porto Alegre, podemos observar um pouco da questão de quilombos urbanos: "Algo corriqueiro quase normal nos dias de hoje: o despejo de mais uma família negra, mais um Silva. Porém os Silva não estavam sendo despejados da periferia, mas de uma área nobre da cidade, que, ironicamente, no passado não era. Há algumas décadas a população negra habitava o que era conhecido como a Colônia Africana da capital gaúcha. Esse grande bairro negro teve a origem com o povoamento dos escravos libertos em 1884 (o RS, aboliu os escravos antes da Lei Áurea). Inicialmente, abrigaram-se no então chamado Campo da Redenção e nos barrancos situados nos fundos das chácaras de famílias ricas, assim como os Mostardeiros e outras residentes na Avenida Independência e Rua 24 de Outubro, abrangendo hoje o que conhecemos como bairros Mont'Serrat, Rio Branco e Bom Fim. Foi nessa região que surgiu a Escola de samba Embaixadores do Ritmo, o Salão de baile "Filosofia Negra", um campo de futebol, onde se localiza o Hospital das Clínicas, isso, apenas para exemplificar a história daquela região em termos sócio-culturais.

A partir da década de 40, empurrados pela especulação imobiliária e por um processo higienizador, essa população foi transferida para a periferia, local destinado àqueles que não se enquadravam numa idéia moderna de cidade. O tempo passou e esses negros ocupam outros espaços que não os seus de origem. Alguns, porém, resistiram e teimam até hoje em frear com a sua teimosia os avanços de um processo sócio-econômico excludente. A exemplo das comunidades negras rurais, o caso acima exemplifica uma nova demanda: "os territórios negros urbanos."

A demanda nascida da resistência suscitou o artigo 68, que a despeito de suas falhas interpretativas e de aplicabilidade, constitui instrumento de promoção da igualdade e justiça social no âmbito dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. "...em mais 13 anos de Constituição, das mais de 700 comunidades identificadas como remanescente de quilombo, somente cinco foram tituladas. Neste sentido, considerando que o governo Federal tenha "boa vontade" de titular estas 724 comunidades, em uma média de 21 por ano (o que corresponde a triplicar a média dos últimos 5 anos), demoraremos 50 anos para democratizar as terras negras brasileiras."

FIGURA 2 - Declarações de entidades do movimento negro sobre o caso da Família

Silva.

CAPÍTULO 2

OS MODOS DOS NEGROS SE VEREM E SEREM VISTOS

As identidades são resultado de jogos de semelhança e de diferenciação. Esses jogos são, eminentemente, linguageiros. São jogos discursivos e narrativos que vão desde um modo de contar a história (valorizando arquivos, eliminando outros, estatuidando continuidades, descontinuidades, cortes, fazendo falar certos documentos e calando outros), a produção literária e artística (cinema, vídeo, teledramaturgia), a valorização de certa produção musical popular, a produção simbólica mediática (meios de comunicação em geral) até as anedotas, piadas e ditos populares. Tudo isso conforma um modo de ver a si mesmo e aos outros. Existem portanto, modos de ver o negro que é preciso investigar (Francisco, 2000).

Nesse sentido, a forma como a história nacional, regional ou local é contada sublinha a ação de determinados grupos em detrimento de outros configurando identidades e contribuindo para a invisibilidade de alguns segmentos da população enquanto sujeitos históricos, portadores de uma memória coletiva.

Conforme Stuart Hall (1999), uma cultura nacional é um discurso, uma forma de construir sentidos que influencia e organiza tanto as nossas ações quanto as concepções que temos de nós mesmos. Ao passo que ela produz sentidos sobre a nação com os quais podemos nos identificar ela constrói identidades.

No que tange a constituição da identidade nacional, o negro e o índio são considerados formadores, juntamente com o colonizador, de uma nova "raça": a

mestiça³⁸. Norvell (2002) analisa narrativas acadêmicas da história da civilização brasileira publicadas a partir de 1928 que, segundo ele, fogem do paradigma do racismo científico. Esse autor afirma que a nação brasileira aparece nesses textos como uma mescla de sangue e raças indígena, negra e européia.

Como podemos observar nas políticas imigratórias do período republicano (Seyferth, 1995), a ênfase na miscigenação basear-se na crença de que essa mistura racial promoveria o branqueamento gradativo da população. Essa fusão de raças combina-se a uma hierarquia racial onde os povos brancos seriam privilegiados (Ramos, 1995).

Segundo Ortiz (1994) é a obra de Gilberto Freyre que promove a passagem do conceito de raça para o de cultura transformando a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar os contornos de uma identidade nacional que há muito se buscava traçar. A ideologia da mestiçagem torna-se senso comum ao passo que é ritualmente celebrada nas relações do cotidiano, ou em grandes eventos como o carnaval e o futebol. A construção de uma identidade mestiça torna mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor.

³⁸ *“Os negros estão agora desaparecendo rapidamente do Brasil, fundindo-se com os brancos . Em algumas regiões a tendência , é para a estabilização dos mestiços em um novo tipo étnico, semelhante ao da Polinésia.”pp. 195. Freyre, Gilberto. Interpretação do Brasil: Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.*

2.1. Do mestiço brasileiro ao gaúcho da campanha : a invisibilidade social dos negros no Rio Grande do Sul

Na história da formação do povo gaúcho freqüentemente sublinha-se a presença luso-brasileira no Rio Grande do Sul e o valor da imigração européia e simultaneamente omite-se a presença do negro (Barcellos, 1996). O processo de construção da identidade riograndense enfatiza a figura do gaúcho da Campanha como o tipo representativo do Estado. Ainda que os imigrantes italianos e alemães não sejam incorporados à configuração dessa imagem, são excluídos de forma mais severa os negros e os índios (Oliveira, 1996).

Essa ênfase na figura do gaúcho não se limita aos estudos históricos, aparecendo também em uma análise de caráter antropológico realizada por Thales de Azevedo e publicada em 1943. Nela, o autor, embora reconheça a abundância de escravos africanos no Estado, afirma que na área do Rio Grande do Sul o caldeamento racial faz-se em proporção digna de nota mas conserva de forma preponderante o elemento luso-brasileiro³⁹.

Como observa Maciel (1994), a construção da nossa identidade regional passa por cima das mais diversas clivagens de ordem social, econômica, étnica e cultural operando com a idéia da existência de uma homogeneidade.

Ainda que se distinga da configuração do povo brasileiro essa "fábula regional" não prescinde da ideologia da mestiçagem nas situações em que se torna impossível ignorar a presença dos negros na região. A elaboração do imaginário gaúcho sobre si

³⁹ Azevedo, Thales. *Gaúchos . Notas de Antropologia Social. Bahia: 1943.*

mesmo exclui o negro dos estudos históricos e da própria sociedade (Barcellos, 1996).

Maestri (1994) argumenta que a identidade étnica gaúcha, enquanto apreciação ideológica e valorativa da contribuição dos grupos étnicos a formação do povo gaúcho, se constitui dos trabalhadores livres brancos luso-brasileiros e/ou ítalo-germânicos. Para ele o passado escravista do Rio Grande do Sul foi recalçado pela elite regional na interpretação de sua história. Nesse sentido, ao desconhecer o passado escravista gaúcho , a historiografia tradicional procurou “embranquecer” as raízes históricas do estado. Ao eleger a estância como locus de observação, os historiadores teriam romantizado as relações entre fazendeiros e peões forjando o mito da democracia gaúcha.

Segundo Bernd e Bakos (1998), a memória do negro na cultura rio-grandense tem ficado à margem da história. Na obra dessas autoras a existência de quilombos no estado começa a chegar ao nosso conhecimento através de dados esparsos produzidos pelas forças repressoras durante o período escravocrata. Esse contexto explica, em parte, o número reduzido de estudos sobre o negro no Estado, pós-escravidão, que, geralmente, focalizam as expressões religiosas afro-brasileiras.⁴⁰

Conforme Oliveira Júnior (1999), contemporaneamente, a invisibilidade a que está sujeita a população negra tem sido considerada pelos antropólogos - tendo em vista a situação das comunidades negras rurais junto as quais tem atuado - como uma estratégia relativamente consciente por parte do Estado e da sociedade brasileira em

⁴⁰ Nesta linha citamos os trabalhos de Correa, Norton F. *Os Vivos, os Mortos e os Deuses. Um estudo antropológico sobre o batuque no Rio Grande do Sul. 1988. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). PPGAS, UFRGS, POA, 1988; Brites, Jurema. Tudo em família: religião e parentesco na Umbanda Gaúcha. In: As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Ari Pedro Oro (Org.). Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS,1994. e Oro, Ari Pedro. Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. In: Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Ilka Boa Ventura Leite(Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas,1996.*

geral que visa ocultar a diversidade étnica desse grupo.

Este processo, segundo o autor, iniciou-se durante o regime escravista. A sociedade colonial brasileira procurou “suavizar” as diferenças entre as práticas culturais de brancos e negros a fim de retirar destas seu potencial político e étnico enquanto marca de alteridade⁴¹. As práticas culturais dos negros passaram a ser consideradas como fruto da integração das raças, sincréticas, portanto não seriam puramente “tradicionais”, de origem. Por outro lado, a distintividade atribuída aos negros seria explicitada através da estereotipização⁴².

Nessa perspectiva a atualização da identidade étnica das comunidades negras se coloca como uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, na medida em que se constitui enquanto identidade auto-centrada rechaçando o lugar que o projeto nacional lhes destina na base da pirâmide social.

Essa invisibilidade promovida em parte pela sociedade englobante não se dá apenas no nível das representações, mas também das relações sociais e da apropriação do espaço nos meios rurais e urbanos. Digo em parte, porque os grupos cuja identidade étnica se produz em reação a essa invisibilidade também utilizam-se dela em diversos planos de relações sociais.

É fato que a Antropologia ao trabalhar com grupos indígenas detêm-se à possibilidade de atualização de distintos papéis sociais por parte dos membros do grupo a partir de outros recortes que não o étnico sem deixar de reconhecer o papel da

⁴¹ Fry (2001) mostra como seu artigo “Feijoada e soul food” se prestou a essa interpretação.

⁴² Segundo Giralda Seyferth (1995), os estereótipos são elementos de discriminação extremamente eficazes, atribuídos a qualquer pessoa que possua algum sinal fenótipo associado ao negro, ou que tem atitudes ou comportamentos que os próprios estereótipos assinalam. Dentre eles são mais comuns aqueles que desqualificam o negro em função dos estigmas do fenótipo, que evocam a posição social ou o comportamento não civilizado ou ainda que associam o negro a alguns animais. Eles revelam a existência de critérios de raça e hereditariedade que definem a ordenação desigual de identidades sociais.

ação invisibilizadora da sociedade englobante na definição dessa identidade. Não se atém entretanto à análise da ação da sociedade englobante em si mesma ao ponto que noções como a de invisibilização – que pode descrever aspectos da atualização da identidade tanto de grupos indígenas quanto de negros – ocupa um espaço marginal nos estudos deste tema como procura demonstrar Oliveira Junior (1999). A invisibilidade pode aparecer como alternativa de sobrevivência aos descendentes de um determinado grupo étnico diante da crença oficial de sua extinção pregressa como povo (Souza, 1998).

2.2. Os indícios historiográficos sobre a presença dos negros em Canoas: uma participação despercebida

Conforme o historiador João Palma da Silva (1989), o nome do município originou-se da primeira denominação “Capão das Canoas”. Segundo o mito, Antonio Gameleiro, um pardo escuro, aproveitou-se da timbaúva que o temporal derrubara e esculpiu uma canoa que deu nome ao lugar. Esse lenda de origem da cidade aparece em diversas fontes escritas com pequenas alterações quanto a cor do protagonista. Ele é escuro, bugre, moreno, mas com certeza não é branco. Todavia não existe nenhuma ligação, em termos de análise histórica, entre essa lenda e a presença de população negra no município.

De acordo com Silva (1989), o primeiro casamento realizado na cidade de Canoas em 1909 pelo Padre Antônio Pértile foi o de Bertoldo Joaquim Silveira e Castorina Lima Silveira que, nas palavras do historiador, eram “gente” de “cor”. Essa

mulher ficou conhecida, na época, pelos seus poderes de cura como rezadeira e residiu durante grande parte de sua vida em um terreno em frente a comunidade negra que é alvo de nossa atenção nessa dissertação. Os moradores da “ Chácara” recordam de Dona Castorina em função dos seus serviços prestados nos partos das crianças, no “corte” de umbigo, etc. O ex -prefeito da cidade, Hugo Lagranha, lembra de Dona Castorina como uma importante liderança dos “pretos” naquela região.

Em outra obra de João Palma da Silva (1978) intitulada Pequena História de Canoas, encontramos um breve comentário sobre religião referente ao ano de 1944:

“ Também funcionam em 1944 vários centros espíritas e casas de Umbanda pela cidade.” (Silva, 1978:106)

Entendemos que esse registro é de grande relevância, uma vez que explicita a presença de uma religião com fortes elementos afro-brasileiros, e acreditamos que para ser alvo de citação deveria ser expressivo o número de Casas de Umbanda naquele período.

Sobre 1958, neste mesmo livro de Silva (1978), existe o relato da morte de um ex-escravo, Sebastião Coelho, que morava nos fundos da Igreja Matriz da cidade. Morreu com idade avançada (108 anos) e com fama de santo. Um número considerável de pessoas atribuem a ele manifestações milagrosas, inclusive curas. Seu túmulo, no cemitério Chácara Barreto é local de atos piedosos e de fé até os dias de hoje. Segundo o ex-prefeito da cidade, Hugo Lagranha, que chegou a conhecer seu Sebastião alguns anos antes de suas morte, esse negro era oriundo da mesma região onde morava Dona Castorina, a benzedeira.

Conforme Paulo Josué (2000)⁴³, Máximo Carvalho da Silva, músico negro, tocador de bandeon, animava o cinema mudo da cidade e fundou o primeiro clube familiar do município, o 23 de julho, que funcionou até 1951 num bairro vizinho àquele onde localiza-se a comunidade negra focalizada nesse estudo. Canoas possui dois clubes que reúnem a comunidade negra: o Rui Barbosa e o Castro Alves. Este último sediou os Tártaros, um dos mais antigos blocos de carnaval da cidade. Uma de suas participantes e criadoras, Dona L., hoje com noventa e dois anos, reside na rua ao lado da comunidade negra que destacamos nessa dissertação. Esses dados nos permitem perceber a existência de pessoas negras organizadas e atuantes na vida social dos bairros do município. Breno Mello, canoense, jogador negro campeão gaúcho pelo Renner em 1954, virou ator no filme Orfeu premiado em Cannes, na França. Apesar de ser “filho da terra” a sua carreira é completamente desconhecida pelos moradores da cidade.

Ao nos depararmos com esses registros sobre a presença e atuação de negros na cidade poderíamos pensar que estes ocupam lugar de destaque na história do município. Porém, num material elaborado em 1998 pela Prefeitura de Canoas o item “etnias formadoras” é muito claro: lusos, italianos e alemães. Outro ponto comum entre este trabalho, produzido para apresentar a cidade, e os livros do historiador João Palma de Silva é a exaltação da figura do filho de português Francisco Pinto Bandeira considerado o povoador e colonizador de Canoas.

O pioneirismo e sua valorização não é ofuscada, nem mesmo pelo fato de este trazer consigo seis escravos para a lida em sua fazenda no município. Este “detalhe” é

⁴³ Josué, Paulo. Negros de Canoas. Diário de Canoas. Canoas, n.º 2486 pg. 2. 20/11/2000.

descrito pelo historiador mas omitido pelo documento produzido pela Prefeitura.

“Filho do português José Pinto Bandeira, Francisco Pinto Bandeira é considerado o povoador de Canoas. (...) Francisco Pinto Bandeira deu a sua propriedade o nome de Fazenda Gravataí. (...) Neste local em torno da fazenda, esboçou-se um núcleo populacional constituído de agregados e peões.” (1998:10)

Segundo Bernd e Bakos (1998), os relatos de viajantes estrangeiros no Rio Grande do Sul, no decorrer do século XIX, revelam que muitas vezes os capatazes e peões das estâncias eram negros escravos. Os indícios historiográficos nos levam a crer que este núcleo populacional também era composto por escravos, uma vez que foram os negros, arranchados pelo Major Vicente Ferrer da Silva Freire (marido de uma descendente de Francisco Pinto Bandeira) por volta de 1874, os primeiros povoadores da cidade. Eles cuidavam do gado, abriam picadas para as primeiras lavouras e zelavam pelas estações de veraneio que muitas famílias de Porto Alegre e arredores construíram no povoado embrionário.

Vinte anos antes, em julho de 1854, o governo provincial notificava o Ministério da Justiça na Corte sobre a destruição de um importante quilombo, nas proximidades de Porto Alegre, na Estância de Gravataí. Ele seria composto por, no mínimo, dezessete membros. Oito seriam cativos e nove homens livres dentre os quais estariam dois “soldados desertores da Companhia dos Inválidos” e um “réu condenado a galés”. Em dezoito de novembro desse mesmo ano, a presidência da província acusava recebimento de uma carta do chefe de polícia informando que um capataz da Fazenda do Gravataí teria apreendido um preto e duas pretas que tinham escapado da destruição do quilombo que ali existia. Mário Maestri relata esse evento como um

exemplo do fenômeno quilombola sulino que diverge da concepção clássica colocando-se como de difícil interpretação para seus repressores na medida em que era composto também por homens negros livres sem problemas judiciários⁴⁴.

Não temos notícia de outra propriedade com o mesmo nome que ficasse próxima de Porto Alegre. Ao que tudo indica o relato sobre a destruição do quilombo se refere à Fazenda Gravataí de propriedade de Francisco Pinto Bandeira. Denota-se que já existia, desde aquela época, informe sobre diversas modalidades de presença negra na região.

Os indígenas não receberam o mesmo tratamento no que diz respeito a sua figuração na história da cidade de Canoas. Em uma Lista Telefônica da região metropolitana editada em 2001 pela Brasil Telecom, os índios Tapes são descritos como os primeiros habitantes da região, anteriores a chegada dos tropeiros lagunistas em 1725, dentre eles Francisco Pinto Bandeira.

Em uma publicação conjunta da Prefeitura Municipal e o Centro Universitário La Salle sobre o bairro Igara (Penna, 2002) encontramos a transcrição da fala de uma moradora acerca da diversidade de origens dos moradores do local:

“ Como é um bairro de muitas etnias, gente de Garibaldi, Veranópolis, Antonio Prado, Nova Prata, “tutta buona gente”, está cheio. Têm poloneses, alemães, são pessoas do bairro , não grupo organizado.” (Penna, 2002: 43)

⁴⁴ Maestri. Mário .Quilombos no Rio Grande do Sul. POA:1999. Mimeografado. As informações referentes ao quilombo de Gravataí encontram-se no Arquivo Nacional (AN), série IJ(1)579 – corresp, da p.p. da Província com o Ministro da Justiça. Apud.HP, p.11; AHRGS. Corresp. da p.p. com o chefe de polícia . Ofício n 234 . 28 de setembro de 1854. Códice A . 5.46. P. 190 bis. HP. 11 e AHRGS. Corresp. da p.p. com o chefe de polícia . 18 de novembro de 1854. Ofício 306, p. 203. Códice A . 5,46; 10 de outubro de 1854. Ofício 255. P. 194 bis.

Um pouco mais adiante nos deparamos com uma fotografia de uma professora da escola municipal do bairro e quatro alunas. Cada uma das crianças usa uma faixa onde está escrita a palavra miscigenação. Dentre elas duas são negras. Na legenda, temos a informação de que a professora buscou promover a consciência negra pelo enfoque da miscigenação, organizando um concurso de beleza (vide em anexo Figura 3 no final do capítulo).

É interessante notar que a diversidade étnica apontada pela moradora do bairro Igara não inclui o negro, por que ele não é percebido como etnia, mas sim como raça.⁴⁵ Por outro lado, como é possível promover a consciência negra pelo enfoque da miscigenação? Esta característica da formação do povo brasileiro sempre foi encarada por aqueles que pensavam a viabilidade do Brasil enquanto país como um processo onde o negro e o índio iriam, gradativamente, desaparecer, branquear. Em que sentido a miscigenação poderia remeter a uma identidade negra? E se isso fosse possível já não deveria ter ocorrido? Os próprios negros que atuam nos movimentos de conscientização dizem que a miscigenação, o fato de o negro só querer namorar e casar com branca e a negra também, podem comprometer a existência dessa etnia enquanto tal.⁴⁶

Como reconhece Paulo Josué (2000), em um artigo para o jornal Diário de Canoas citado anteriormente, a trajetória do negro na cidade é muito pouco conhecida. É possível mostrar uma contínua invisibilização da presença do negro no município (vide em anexo Figura 4 no final do capítulo).

⁴⁵ Esta colocação tem sido feita em diversos artigos e ocasiões pela Prof. Daisy Barcellos e eu, particularmente, concordo com ela.

⁴⁶ O escritor Oliveira Silveira, integrante do MNU, é um dos defensores da idéia de que negro tem que namorar e casar com negro.

A invisibilidade social a que está sujeita a população negra e, mais especificamente, os moradores da “Chácara” na cidade de Canoas não implica que a sociedade, os vizinhos do grupo não expressem opiniões e ações em relações a esta população. Ela - a invisibilidade - perpassa as relações com os órgãos públicos (principalmente municipais) e se expressa no descaso em relação às necessidades da comunidade no que tange aos serviços de ordem pública, com o movimento negro⁴⁷ (que desconhecia a existência do grupo até alguns meses atrás), com os moradores do bairro e do restante da cidade (algumas pessoas acreditam que trata-se de mais uma invasão de terras) e com uma Universidade local que já realizou pesquisa com eles sem levar em conta as suas especificidades⁴⁸.

Esses processos de invisibilização não se estendem a todas as áreas de interação social, mas concentram-se naquelas em que existe um reconhecimento, um status, um prestígio social envolvido, bem como direitos relacionados ao exercício da cidadania – que aqui está sendo pensado como direitos a ter direitos onde é possível a invenção e/ou criação de novos direitos a partir de lutas específicas e práticas concretas. (Dagnino, 1994)

Uma evidência de que a invisibilidade do negro na cidade começa a ser questionada se revela pela realização de diversos eventos no mês de novembro

⁴⁷ Nas últimas eleições municipais, o Partido dos Trabalhadores contou com um candidato negro a vereador. Enquanto integrante do movimento negro, este se propôs mobilizar a população negra da cidade para eleger um representante que lutasse pelos seus direitos. Ele fez várias visitas aos diversos bairros da cidade contatando com vários grupos negros: de hip-hop, religiosos, etc.. Curiosamente, nunca apareceu na “Chácara” ainda que o candidato a prefeito do mesmo partido (branco e sem pretensões de pautar a questão racial no seu mandato) o tenha feito mais de uma vez.

⁴⁸ Segundo relatos dos moradores as pesquisas eram sobre educação. As mães eram questionadas sobre a frequência das crianças na escola. A reclamação mais freqüente era de que elas não sabiam que fim tinham dado as suas declarações.

relacionados ao tema: 1º Semana da Consciência Negra de 16 a 22/11/2003 – promovida pelo Instituto Solidariedade, 8º Semana da Cultura Negra – realizada pela Fundação Cultural de Canoas de 17 a 21/11 e Semana da Consciência Negra de Canoas – organizada pelo Movimento Consciência Negra Palmares de 25 a 29/11. As reportagens do jornal local que cobre essas atividades evocam dados demográficos nacionais para justificar a mobilização de movimentos e entidades negras na luta contra o racismo e a desigualdade social, mas não apresentam informações sobre a realidade dessa população no município. Sabe-se pelas matérias onde as atividades foram realizadas, mas desconhecemos a participação do público. No entanto, a ocorrência desses eventos sugere que ela seja significativa contando, até mesmo, com uma “comunidade de quilombo” em processo de identificação (vide em anexo Figura 5 no final do capítulo).

Em virtude da inexistência desse tipo de dado nas fontes escritas sobre o município que encontramos, foram consultados os resultados do último censo demográfico realizado pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – em 2000.

TABELA 1

Municípios com maior percentual de População Negra e Parda da RMPA, 2000.

Município	Negros e Pardos	Branços
Alvorada	21,70%	77,73%
Viamão	19,04%	80,02%
Porto Alegre	16,63%	82,73%
Guaíba	14,41%	85,06%
Eldorado do Sul	14,01%	85,49%
Glorinha	11,99%	87,86%
Canoas	11,64%	88,00%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

TABELA 2

População segundo raça em termos percentuais na RMPA, 2000

Município	Negros e Pardos	Branco
RMPA	13,64%	85,83%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

De acordo com os dados da tabela 1, a população de cor do município (negros e pardos) é de 11,64%, o que confere a Canoas o sétimo lugar no ranking das cidades que compõem a Região Metropolitana de Porto Alegre com maior percentual dessa população. Este índice também está abaixo da média da RMPA 13,64% presente na tabela 2.

No entanto, se levarmos em consideração os números absolutos dos municípios, segundo a raça, conforme segue, Canoas ocupa o quarto lugar.

TABELA 3

Municípios com maior população negra e parda da RMPA em números absolutos, 2000

Município	Negros e Pardos	Branco
Porto Alegre	225.355	1.121.312
Viamão	43.065	180.983
Alvorada	39.734	142.292
Canoas	35.509	268.489
Gravataí	25.912	204.506
Novo Hamburgo	17.896	216.873
São Leopoldo	17.259	175.040

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

TABELA 4

População segundo raça em números absolutos na RMPA, 2000

Município	Negros e Pardos	Branços
RMPA	477.968	30.075.44

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

Esses dados nos permitem afirmar que o município possui um número significativo de pessoas de cor (negras e pardas) residindo em seu território correspondendo a 7,43% do universo dessa população na RMPA se compararmos os números absolutos das tabelas 3 e 4, o que não se traduz necessariamente em visibilidade social como pudemos observar através da análise de diversas fontes escritas.

Outrossim, tendo em vista o contraste existente entre os moradores da "Chácara" e seus vizinhos no que diz respeito ao status sócio-econômico, configurando-se um quadro onde negro é sinônimo de pobre e branco de rico, nos interessamos em saber qual é a distribuição da população do município em termos de raça e rendimento nominal. Vejamos:

TABELA 5

População segundo faixas de rendimento nominal e raça em termos percentuais em Canoas, 2000

Canoas	Negros e Pardos	Branços
Sem Renda	39,90%	37,67%
Até ½ SM	1,58%	0,97%
De ½ até 1 SM	11,12%	7,86%
De 10 a 20 SM	1,36%	4,30%
Mais de 20 SM	0,53%	1,55%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

TABELA 6

População segundo faixas de rendimento nominal e raça em termos percentuais na RMPA, 2000

RMPA	Negros e Pardos	Branco
Sem Renda	36,79%	33,20%
Até ½ SM	1,70%	1,10%
De ½ até 1 SM	11,27%	8,22%
De 10 a 20 SM	1,93%	5,49%
Mais de 20 SM	0,51%	3,24%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.

Em comparação com a população branca da cidade de Canoas, a de cor concentra-se nas três primeiras faixas de rendimento – 52,60% contra 46,50%. É uma pequena diferença que reflete a condição econômica mais geral dos moradores do município, que são em sua maioria trabalhadores pobres. No entanto, se comparamos os percentuais dos dois grupos no que se refere as maiores faixas de rendimentos a situação se modifica: 1,89% da população de cor para 5,85% do grupo branco.

Esses percentuais são muito semelhantes aos da RMPA, com exceção do percentual de brancos que recebem mais de 20 salários. Nesse caso, identificamos um índice menor em Canoas: 1,55% contra 3,24% na RMPA. Ou seja, a população branca com maiores rendimentos na cidade é bastante reduzida, sendo que a maior parte desse grupo recebe salários da mesma ordem que o grupo negro, mas de onde vem então a correlação entre status sócio-econômico e raça/etnia/cor? Se atentarmos para o percentual de população de cor existente na maior faixa salarial veremos que ele é bastante reduzido e ultrapassado em muito pelo do grupo branco. Enfim não se constitui num número significativo de pessoas que possam questionar o que o senso

comum confirma: dentre os pobres os negros são maioria. Por outro lado, embora o número de brancos que recebam acima de vinte salários no município esteja abaixo da média da RMPA a localização geográfica desse contingente nos bairros da cidade é bastante circunscrita a determinadas regiões próximas ao centro criando uma sensação diferenciada daquela que os percentuais estatísticos poderiam despertar.

Em suma, eles parecem ser bem mais numerosos por que estão agrupados em determinadas zonas residenciais e desta forma representam a realidade apesar dos números. As reminiscências de grupos populares nesses locais assume conotações diversas, como é o caso da comunidade da “Chácara das Rosas” que é percebida por seus vizinhos de camadas médias brancos como “Planeta dos Macacos”.

Tão importante quanto as estatísticas, os números, são, também, as representações acerca dessa realidade que os sujeitos vivenciam. Não há nenhuma correspondência necessária entre essas formas de dimensionar a experiência como pudemos demonstrar através desse capítulo, tendo em vista as correlações de poder entre os grupos étnicos em interação. Desenvolveremos de forma mais aprofundada a questão da territorialidade e a configuração de espaços etnicamente diferenciados no próximo capítulo.

ANEXOS :



FIGURA 3 - Concurso de beleza para a promoção da consciência negra através do enfoque da miscigenação em escola municipal de Canoas.

20.11.00

Negros de Canoas

PAULO JOSUÉ

Vinte de novembro é dia de Zumbi dos Palmares, data nacional da consciência negra, para lembrar a morte do general negro de homens livres no distante 1695.

Impossível negar que nossos primeiros povoadores foram os negros, arranchados pelo major Vicente Ferrer da Silva Freire, por volta de 1874, na margem da ferrovia que chegava.

Os negros cuidavam o gado, abriam picada para as primeiras lavouras e zelavam pela estação de veraneio, demarcando com seu suor a definição dos rumos do povoado embrionário. Por exemplo, foi Antônio Gameleiro, um pardo escuro, como bem recolhe a obra de Palma da Silva, que, aproveitando a timbauva que o temporal derrubara, esculpiu a canoa que deu nome ao lugar.

Numa singela pesquisa pelo resgate da participação do negro na história de Canoas encontramos, bem mais tarde, a rica figura de dona Castorina Lima da Silveira, Rezadeira, líder de sua época, densa de amor e doação ao próximo. Alcançamos Sebastião Coelho, o seu Bastião, que morreu em 4 de maio de 1958 com

maravilhosos 108 anos. Aura de extrema luminosidade e fama de santo.

Já o músico negro Máximo Carvalho da Silva animava o cinema mudo com seu bandoneon e fundou o primeiro clube familiar de Canoas, o 23 de Julho, que funcionou até 1951 na Chácara Barreto.

Artista mesmo era o Breno Meilo, campeão gaúcho pelo Renner em 1954 e que virou ator no filme Orfeu, premiado em Cannes, na França. Em 1951, Canoas elegeu seu primeiro prefeito: Sady Schivitz. A negra Noemia Paz era a cabo-eleitoral mais fanática.

Figura folclórica também foi o Negro Bumba, nascido Adão Maria Pereira e que veio de goleiro a treinador, trabalhando no juvenil do Grêmio e do Inter. Temos dois clubes que reúnem a comunidade negra. Um é o Rui Barbosa, fundado por José Olimiro Vaz, o Tesoura, ao lado do primo Pedro Adão Marcelino, que todos conhecemos como seu Xiru.

O outro é Castro Alves, idealizado pelo líder negro Pedro dos Santos e fundado em 22 de fevereiro de 1959. A Sociedade Beneficente Castro Alves sediou os Tártaros, nosso mais importante bloco de carnaval.

É apaixonante vasculhar a trajetória de Pedro dos Santos, fundador da União dos Servidores

da Aeronáutica, de vários times de futebol e que organizava campanha para ajudar os pobres. Foi nosso primeiro vereador negro e morreu em 1978 como presidente do Asilo Lar Vicentino, deixando enorme legado.

É assim, pouco conhecida, a trajetória do negro em nossa cidade, mas dá para ver que existe e deve ser considerada. Por todos, que problema de negro acaba se ligando com todos os grandes problemas humanos. De absurdos contra toda a humanidade, de injustiça, pouco caso e opressão.

Que aflore a tal consciência, sem considerar a quantidade de melanina na pele.

A Sociedade Castro Alves sediou nosso mais importante bloco de carnaval

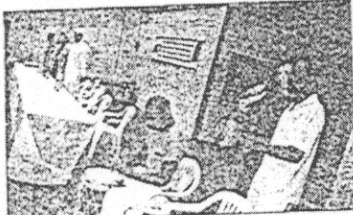
FIGURA 4 - Reportagem sobre a trajetória dos negros em Canoas.

Começam atividades da 1ª Semana da Consciência Negra

A abertura da 1ª Semana da Consciência Negra de Canoas ocorreu ontem pela manhã, num "quilombo" montado na Praça do Avião, Centro. O evento que se estende até sábado, 22, será o palco de debates e reflexões sobre a questão da raça negra, seus avanços e lutas. A iniciativa é do Instituto Solidariedade e conta com o patrocínio da Prefeitura e Tremembé.

Pela manhã houve apresentações da Aldeia Canta Brasília, da escola municipal João Paulo I, grupos de dança afro Odeu Odeu e Yli Ave. A diretora da escola, Raquel de Souza, o vereador Ernani Daniel (PSDB), representantes da Câmara de Vereadores, e o coordenador do Instituto Solidariedade, Flávio Paum, falaram durante a abertura. Flávio salientou a necessidade da criação de um espaço de discussão democrática e considerou o público bom para um dia de chuva.

A tarde ocorreu o congresso das religiões africanas. A promotoria palestrou no estúdio Paulo Gilberto Congo Lervas. Ele falou sobre atitudes contra os negros que são



RELIGIÕES: músicas aos orixás foram tocadas na atividade considerada ilegais. O presidente do Afrocar, Nô André da Silva, enfatizou a importância de cada pessoa poder praticar a sua religião. Para ele, é fundamental a união e a busca dos direitos. "Por menor que seja o direito, o cidadão não deve abrir mão", comenta.

AÇÕES - Flávio explica que após o término das atividades, a intenção é dar continuidade ao trabalho de ações afirmativas para os afro-descendentes. Lembra que pela primeira vez houve uma integração entre as entidades que trabalham com as questões dos negros na cidade.

Hoje às 19h, na Fundação

Cultural de Canoas, será aberta a exposição de Artes com coquetel. Amanhã às 14 horas haverá oficina de capoeira, no Quilombo; às 17 horas, na Ulbra, está programada uma exposição de roupas de religião de matriz africana e às 19 horas apresentação de Escolas de Samba, também no Quilombo. No dia 20, às 16 horas, acontece uma caminhada a partir da Avenida Guilherme Schell, em frente ao número 6922, até a Câmara de Vereadores, onde um espaço do Grande Expediente foi reservado para o tema. Durante toda a semana serão realizadas oficinas de percussão, dança e canto, shows de gru-

pos de pagode, palestras e seminários. Na sexta-feira, 21, o senador Paulo Paum participará do seminário de Políticas Afirmativas às 19 horas, na Ulbra.

Cultura negra na Fundação

A Fundação Cultura de Canoas realiza de hoje até o dia 21 a 8ª Semana da Cultura Negra, espaço para refletir a questão racial e prestigiar os afro-descendentes. A abertura oficial ocorre às 19 horas com a exposição Arte das Orixás. Das 14 às 18 horas acontece mostra de atividades escolares sobre a cultura afro. Amanhã, das 18 às

20 horas será apresentada a peça de teatro O muro de Zumbi. O texto é de Antônio José Giacomuzzi e direção de João Máximo. Na quinta-feira, 20, às 19h30, está programado a apresentação do projeto Estação do Samba de Raiz. Na sexta-feira, 21, acontece uma celebração afro e apresentações de escolas de samba.

GERAL

29/11/03

DIÁRIO DE CANOAS

Termina programa da Semana da Consciência Negra

A Semana da Consciência Negra de Canoas, organizada pelo Movimento Consciência Negra Palmares, se encerra hoje na escola estadual de Ensino Médio Guilherme de Almeida, na Vila Cerne. A atividade, em comemoração aos 308 anos da morte de Zumbi dos Palmares, se iniciou na terça-feira, 25, abordando temas como quilombos rurais e urbanos e as religiões de matriz africana, além do movimento hip hop como forma de comportamento, resistência e atitude. Na quarta-feira, 26, aconteceu o painel "O papel da educação no processo de inclusão dos afro-descendentes" com a presença da representante da Secretaria de Educação de Porto Alegre, Adriana Perdomo, e outros convidados. Na ocasião, também ocorreram apresentações artísticas de alunos e do grupo afro da escola.

O coordenador do evento, Quêner Chaves, destacou que a iniciativa tem como eixo central promover debates



ATIVIDADES: danças também marcaram a semana organizada pelo Movimento para a elaboração de políticas públicas, além de oferecer subsídios para as comunidades quilombolas. Ele observou que no Bairro Chácara Barreto está sendo desenvolvido um processo de identificação de uma comunidade como quilombo. A situação é avaliada com critérios como existência de um território coletivo e de descendentes de escravos, além de manifestações de reconhecimento individual.

Projetos em parceria entre Instituto Solidarietà e Ulbra ajudarão no desenvolvimento de ações para os negros

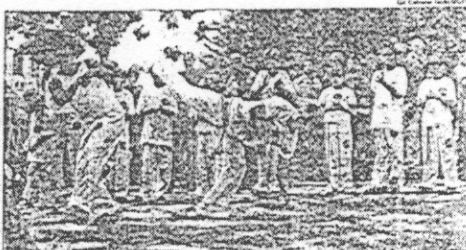
Afro-descendentes lutam por igualdade

Com a segunda maior população de negros do mundo, cerca de 76 mil habitantes afro-descendentes, ou seja 45%, conforme dados do último censo do IBGE de 2000, o Brasil fica atrás apenas da Nigéria. Este número, para os integrantes dos movimentos negros, aponta a necessidade de políticas afirmativas para esta população. Outro dado alarmante é o da última pesquisa do censo escolar de 2001, realizada pelo Ministério da Educação: apenas 2,6% dos estudantes de cursos superiores em todo o Brasil são afro-descendentes. Para tentar reverter este quadro, movimentos se integram e procuram sensibilizar a sociedade da importância da igualdade racial. Na 1ª Semana da Consciência Negra, promovida pelo Instituto Solidarietà e a 8ª Semana da Cultura Negra, realizada pela Fundação Cultural de Canoas, são discutidos o preconceito, os avanços e as lutas da etnia. As atividades acontecem paralelamente no Quilombo esotizado na Praça do Avião, na FCC e algumas palestras na Ulbra. Entre as atividades de ontem, ocorreu a apresentação e oficina de capoeira, palestra sobre a origem do samba e apresentações de trabalhos escolares desenvolvidos por estudantes.

AÇÕES - O Instituto Solidarietà e a Ulbra estão desenvolvendo dois projetos para verificar até que ponto a desigualdade racial prejudica os negros na cidade. O primeiro trabalho já está sendo realizado com jovens do Bairro Guajuviras. Foram distribuídos quatro mil questionários que serão analisados por uma equipe de profissionais da Ulbra. A intenção é verificar quais as principais carências na área de lazer e tentar implementar ações neste sentido. Catfome, o professor e coordenador dos projetos, Edmilson Santos dos Santos, há uma grande dificuldade de ações para os negros, por ainda não haver estudos detalhados sobre as necessidades. Também está sendo implementado um Centro de Estudo para Igualdade Racial. "Precisamos compreender de que forma a desigualdade atinge o negro em Canoas", explica. A previsão é de que o Centro comece a funcionar no primeiro semestre do próximo ano. Ele comenta ainda que dados de órgãos nacionais e inter-

nacionais apontam que o grau de disparidade entre negro e brancos é muito elevado. Para o professor, o problema é reconhecer que a desigualdade racial existe, depois combatê-la. Sobre a decisão da Justiça em cancelar o feriado de 20 de novembro, Dia da

Consciência Negra, em Porto Alegre, lembrou que várias Prefeituras do Vale do Sinos, instituíram o dia 25 de julho como o Dia do Imigrante e isso nunca foi questionado. A alegação, no caso da Capital, é de que o município não poderia legislar sobre feriados civis.



CULTURA: o grupo de capoeira Norte Sul se apresentou ontem à tarde na Praça do Avião

FIGURA 5 - Reportagens sobre a realização de eventos relacionados a temática negra no mês de novembro de 2003 em Canoas.

CAPÍTULO 3

A TERRITORIALIDADE E A ESPACIALIDADE DA COMUNIDADE DA “CHÁCARA DAS ROSAS”

O bairro onde mora a comunidade da “Chácara” era, originalmente, uma zona rural e de difícil acesso. As áreas dessa região compunham parte do território da antiga “Fazenda da Brigadeira”⁴⁹, que ao longo do tempo foram loteadas por seus herdeiros sob a forma de sítios e chácaras adquiridos tanto para moradia e cultivo, quanto para servir como recanto de lazer aos moradores da capital durante os finais de semana.

Em 1912, os Irmãos La Sallistas compraram uma propriedade de setenta e cinco hectares na região para atividades dos seus seminaristas e internos, e provimento de frutas, legumes e verduras. Na década de cinquenta, vinte e cinco hectares foram vendidos. Neles, posteriormente, nos anos sessenta, instalaram-se diversas indústrias do ramo metalúrgico. Dos cinquenta hectares restantes, vinte e cinco foram desapropriados pela prefeitura para a construção de uma área de lazer na década de sessenta, e os demais foram vendidos para uma incorporadora que fez deles um loteamento residencial de luxo.

Os Irmãos que freqüentaram a propriedade⁵⁰ relatam que aquela região tinha poucos habitantes, dispersos e afastados uns dos outros pelo campo, vegetação e péssimas condições das estradas de acesso. Quando perguntados sobre a presença

⁴⁹ Brigadeira era o apelido de Rafaela Pinto Bandeira, descendente do “povoador” da cidade, Francisco Pinto Bandeira. A sede da fazenda localizava-se onde hoje está a Refinaria Alberto Pasqualini. Informação extraída de um documento produzido pela Câmara de Indústria, Comércio e Serviços de Canoas intitulado Perfil Sócio - Econômico de Canoas, 1998.

⁵⁰ Os Irmãos Justus, Norberto e Eugênio Fossá foram meus principais informantes.

de moradores negros naquela local, eles alegam não terem recordação. Entretanto, essa afirmação é relativizada tendo em vista que os mesmos lembram dos empregados da sua propriedade que eram negros (um casal de caseiros e um carroceiro que fazia o transporte dos alimentos produzidos na chácara para o colégio), bem como de um “preto” muito velho que vivia em um galpão de madeira no meio do trajeto entre o colégio e a chácara e que eles acreditavam ser um ex-escravo.

Em conversa com o ex-prefeito da cidade, Hugo Simões Lagranha, oitenta e seis anos, cinco gestões no município, a territorialidade negra nesse local é percebida de forma bastante diversa.

“P: - Aquela ocupação ali dessas pessoas, desses pretos, o senhor lembra de que época é essa ocupação?”

E: - Do tempo que o José Rafael Ferreira, filho do homem que fez o primeiro levantamento dessa parte central, o Olavo Ferreira, esses é que fizeram parece um parcelamento das áreas de terra ali. E pra lá foram vivendo essa gente pobre de pretos. E que dizem hoje que tem cem moradores da cor preta que ainda moram ali onde tem um depósito de automóveis presos, etc...

P: - Então isso é mais ou menos em que época ?

E: - Mil oitocentos e noventa e cinco foi quando José Rafael Ferreira levantou a primeira planta do Distrito de Gravataí, que aqui era quarto distrito de Gravataí. Então ele levantou uma planta onde tem o Arroio Araçá, que foi fechado por mim em parte e parte pelo outro prefeito que foi oo prefeito depois de mim, e essa parte toda era o centro da cidade de Canoas. E daqui tinha uma avenida que ia pra Santos Ferreira que atravessava pra entra em Gravataí, que hoje é Cachoeirinha, mas intrafegável. Ali não dava pra atravessar pra lá por que o Arroio Araçá não permitia e outra coisa: só tinha uma ponte de madeira que um dia arrebentou e um caminhon ficou preso lá e levaram dois dias pra tirar. Era a única passagem que tinha pra aquele lado.

P: - Tá. Mas isso em mil oitocentos e noventa e cinco é que ele começou a lotear em pedaços menores?

E: - Sim, em pedaços menores. O Olavo Ferreira era um dos que mais, ele que fez a planta, ele era agrimensor e parece que era engenheiro , coisa parecida. Ele é que fez todo esse loteamento com referência a Estância Velha.

P: - E já existia ocupação de pretos naquela época ou não?

E: - Já existia . Em noventa e cinco já existia, por que tinha a Dona Faustina que morreu há uns quarenta anos atrás e era quem comandava mais ou menos essa zona aí por causa dos pretos que vieram chegando de fora na cidade de Canoas, e era isso.

P: - E eles iam para aquela região ...

E: - Iam para aquela região, por que era a região mais barata que tinha em Canoas. O resto tudo era propriedade da fazenda dos Mathias Velho, que começava aqui no Rio dos Sinos e terminava lá na divisa com o Rio Gravataí, que Gravataí vinha até ali, por isso Canoas era o quarto distrito de Gravataí.

P: - Ma se o ano era mil oitocentos e noventa e cinco isso foi alguns anos após a abolição que eles vieram pra cá?

E: - Sim, vieram vindo pra cá por que na fazenda mesmo dos Mathias tinha alguns pretos que eram escravos deles , mas esses não apareceu qualquer resquício pra que a gente conhecesse. O quarto distrito se desvinculou lá de Gravataí e então ficou essa parte da Castorina, uma preta velha que teve aqui , teve um velho que ficou aí cuidando a Igreja que foi desde a fundação da cidade de Canoas, em trinta e nove, ele já morava naquela parte ali, depois veio mora na Igreja . Ele morava na parte dos pretos.

P: - E era conhecido como a “parte dos pretos” assim normalmente pelas pessoas ?

E: - Sim.

P: - E essas pessoas, essa população negra, era oriunda talvez de Gravataí, daquela região ali, até das próprias fazendas? Talvez?

E: - Não, não. Vinha de fora. Vinha de Porto Alegre, vinha de Gravataí, vinha de Santo Antonio da Patrulha....”

Desde o início da entrevista, o ex-prefeito referiu-se aos negros como “pretos”, e por esse motivo adaptei-me a sua denominação a fim de facilitar o nosso diálogo . Conforme Yvonne Maggie (1996), o termo “negro” remete a um lugar cultural, e foi adotado pelo “movimento negro”, pelos intelectuais e pela literatura brasileira como forma de decalcar as diferenças culturais, e não sociológicas, entre pessoas de origens étnicas diferentes. Já o termo “preto” se constitui em oposição ao “branco” para classificar pessoas distantes, terceiros. Ele apareceria, geralmente, em atos falhos, em provérbios racistas ou xingamentos; e por evidenciar posições desiguais entre dois segmentos seria o sistema classificatório escolhido para a realização de censos demográficos e estatísticas oficiais. Os “pretos” seriam os pobres, aqueles que tem menos oportunidades na vida. No contexto em que esses dois termos apareceram, isto é, numa conversa entre uma “pesquisadora” e um “político tradicional”, a sua utilização reflete o posicionamento dos interlocutores. Enquanto eu buscava informações sobre um determinado grupo étnico, o ex-prefeito me respondia acerca de um certo grupo racial. Tentei posteriormente me certificar das informações prestadas por ele durante nossa entrevista. O mapa de Olavo Ferreira, feito em 1895, existe e está guardado no Arquivo Histórico do Município. No entanto, não encontrei nenhuma referência nele quanto à existência de uma “parte dos pretos”. Provavelmente essa informação foi transmitida através das gerações entre os familiares do agrimensor, chegando ao conhecimento do senhor Lagranha quando da doação do documento para o acervo da cidade. Outrossim, é interessante notar o sentido de continuidade temporal e espacial que a narrativa do entrevistado possibilita entre a população negra do final do século XIX e o grupo de moradores da “Chácara”. Estes último, entretanto, não seria composto por ex-escravos das fazendas locais, mas por negros oriundos de outras

regiões próximas. Nesse aspecto há uma confluência entre as suas informações e os relatos da comunidade da “Chácara” que atribui a essa mesma região a sua origem de onde teriam migrado seus antepassados na primeira metade do século XX.

Para os moradores da “Chácara”⁵¹, a história do grupo tem início na cidade de Gravataí. O casal de negros do qual descende grande parte da comunidade nasceu, cresceu e se conheceu naquele município. J.M.G.J. era cortador de lenha e tinha uma carroça que usava para transporte e venda da madeira, além de outras mercadorias. Ele casou com R.B.J., filha de um escravo alforriado que era proprietário de uma área de terras em Gravataí, quando esta tinha vinte e seis anos. Nesse tempo a mãe de R.B.J. já era viúva, e como de costume seus filhos homens mais velhos administravam a herança alijando as filhas mulheres da sua parte (ao menos enquanto a matriarca fosse viva). Em função da sua atividade profissional J.M.G.J. transitava por todo o município, e numa de suas viagens adquiriu o lote de terras no 4º distrito de Gravataí, atual cidade de Canoas. Ninguém lembra de quem foi comprada a área, ou quanto se pagou, mas recordam das privações que ele passou para adquiri-la. Nas palavras de Nm. , uma de suas netas:

“ - Meu avô compro esse terreno aqui com muito sacrifício. Ele dizia que ficou muitos anos só comendo pirão pra bem de pode paga.”

Ele levou alguns anos para trazer a sua família, mulher e quatro filhos, para

⁵¹ Minhas principais informantes sobre a história do grupo foram: M.C de 66 anos, M. A. de 72, Nm. de 53, e A., filha de M.C. de 35.

morar no local. M.C.⁵². lembra que foi para lá com nove anos de idade, juntamente com suas irmãs M.A. de quinze, I. de doze e seu irmão J. de sete. O ano de sua chegada foi, provavelmente, 1946. Nas palavras de G, um dos filhos mais novos:

“ - Aqui era tudo mato de início. Tinha só umas casinhas. A casa do meu pai e da minha mãe ficava de frente pra lá . O resto tudo aqui eu ajudava a planta. A gente plantava couve, abóbora, milho. Era tudo plantação.”

R.B.J. é descrita assim por M.A., sua filha mais velha:

“- A minha mãe adorava plantar flores. Era rosa, aquele lírio branco, cravo, era de tudo. Qualquer cantinho ela ia plantando. Era um perfume. Nos dia de finados o pessoal vinha busca as flores aqui. A mãe vendia pra eles. Foi daí que começaram a chamar isso aqui de “Chácara das Rosas”.

No local nasceram outros três filhos do casal J.M.G.J. e R.B.J., A. e G. filhos homens e M. filha mulher, que tiveram pouca convivência com o pai já que ele veio a falecer em 1955, com setenta e cinco anos de idade. Além destes sete filhos ele teve mais três fruto de uma relação extraconjugal com uma vizinha que também era negra.

R.B.J. viveu até 1973 sob os cuidados de seu filho J., já casado, e sua filha M. A. que voltou a morar com ela após ter enviuvado no início da década de setenta. Depois da morte da mãe, M.C. retorna a propriedade juntamente com seus filhos e permanece residindo lá até os dias de hoje. M., dentre as filhas mulheres a mais nova,

⁵² O levantamento que realizei sobre a propriedade no Arquivo Público do RioGrande do Sul indica que ela foi adquirida por J.M.G.J. antes de 1925. Entretanto não localizei a escritura de compra e venda para poder precisar o ano em que isso ocorrera.

nunca deixou o terreno em virtude dos problemas de saúde ocasionados por uma queda em um poço aos dois anos de idade que a debilitou mentalmente.

A. e G., os filhos homens mais novos, ficaram ausentes por algum tempo em função do serviço militar mas casaram e continuaram a residir na “Chácara”. Apenas I., ressentida com as condições da morte da mãe que atribui a negligência dos outros irmãos, se exila em Viamão e nunca mais regressa ao local (vide em anexo Figura 6 no final do capítulo) . Ainda na década de setenta o bairro começa a passar por um processo de intensa urbanização e valorização imobiliária. Nesse contexto, a “Chácara das Rosas” passou a ser chamada externamente como “Planeta”, numa alusão ao seriado norte americano “Planeta dos Macacos”.

As casas de madeira simples dos antigos moradores de grupos populares majoritariamente negros, são substituídas por grandes sobrados, edifícios e condomínios de luxo. A “Chácara” vai sendo, gradativamente, cercada por uma vizinhança de camadas médias de predominância branca. Embora a denominação do lugar desta forma parecesse algo natural, dado, para todos com quem eu falasse sobre o assunto, essa foi a primeira coisa que eu estranhei.

“Após dar algumas voltas pelo bairro, e como eu não tinha certeza da localização exata do lugar, perguntei num armazém nas proximidades do Parque Municipal onde ficava uma comunidade de negros que residia ali por perto. Surpreendi-me com a resposta da moça branca, loira e magra que atendia no estabelecimento : - Ah você quer chegar no “Planeta”? Ela se dirigiu até a esquina e me apontou a entrada. Como podiam chamar o local dessa forma? Como é que as pessoas que moravam ali se sentiam em relação a isso?” (Diário de Campo, 01/03/2000)

Logo de início tentei responder a essa pergunta ao que I.S., moradora do local

informou:

“ - Todo mundo chama de Planeta porque só tem negro aqui, branco é visita!”

Somente muito tempo depois, após um processo de interconhecimento com o grupo é que pude saber mais sobre seus sentimentos em relação a denominação exógena:

“Neste dia ela – Dona M. C.- falou sobre a questão do nome “ Planeta” que teria surgido na época em que M. A., sua irmã, retornou a Chácara. Em 1970, mais ou menos. Disse que isso fora coisa da vizinhança branca preconceituosa que colocara neles.”
(Diário de Campo, 20/10/2003)

O apelido tem, também, uma lenda de origem, que é de conhecimento dos vizinhos mais antigos. Segundo S., mulher branca de trinta e oito anos, servente de colégio, que reside no bairro desde que nasceu :

“ - Começou assim : era uma história de um gurizinho aqui da São José, da São Felisbino, o Jader. Eles eram uns alemãozinho. Daí ele que boto assim o apelido ali, que a mãe dele disse assim : - Ah, vou te manda embora, não sei o que. – Ah, então eu vou mora lá no “Planeta dos Macaco”⁵³ .”

Os territórios negros, estejam eles nos meios rurais ou urbanos, são definidos como espaços delimitados e reconhecidos pelo grupo que dele se utiliza e são assim pensados pelos demais.

⁵³ Chama a atenção a atribuição a uma criança alemoazinha a origem do nome estigmatizante. Vide Barcellos (1996) sobre o alemão como branco extremo.

“Da mesma forma que a localidade que habitam , trabalham, vivem e exercitam as práticas sociais individuais e coletivas que orientam sua existência, é pensada por eles e por outros, como espaço negro identificado por diversos nomes – Bairros dos Pretos, Bairros do Quilombo, Terra Preta, etc...- são estes grupos e indivíduos, negros deste ou daquele lugar. Não são negros genéricos. O que são diz da “ terra que se tem” e da qual se é. Diz de uma terra que se possui.” (Gusmão, 1995: 65).

A designação “Planeta” expressa a forma como o local é visto: como um lugar onde moram muitos negros, um verdadeiro reduto deles dentro do bairro. Além de ser uma conotação estigmatizante e racista na medida em que os chama de “macacos” negando-lhes a natureza humana ao passo que os remete ao plano da animalidade metaforicamente , ela implica num reconhecimento de uma convivência coletiva dessa comunidade numa área delimitada. Nesse sentido, fica evidente que o bairro abriga um território negro dentro dos seus limites, isto é, um fragmento do urbano densamente carregado de conteúdos culturais específicos atribuídos a um determinado grupo étnico (Silva, 1998).

A noção de território negro se desdobra em duas partes: o de ocupação residencial e o de ocupação interacional. No primeiro predominam as relações de parentesco e vizinhança enquanto que no último estas relações podem até existir mas não são o que determinam a forma de apropriação do espaço. Enquanto que no meio rural os territórios negros são ao mesmo tempo lugar de residência e local de interações entre pessoas do mesmo grupo e demais pessoas seja através do trabalho ou do lazer, no meio urbano prevalece a ocupação interacional que não exclui a residencial (Leite, 1990).

No caso específico da comunidade da “Chácara” pode-se dizer que a história do grupo revela a preponderância da ocupação residencial em detrimento da interacional

que extrapola as fronteiras físicas do território que habitam. Este último aspecto talvez possa ser explicado pela forma como as relações raciais se desenrolaram nas relações sociais mais amplas como trabalho e casamento. Naquilo que se refere às atividades profissionais, a atual facilidade de acesso ao centro da cidade permite que os integrantes do grupo busquem trabalho – tais como de empregada doméstica e de servente de obra – nesse perímetro urbano. Quanto aos casamentos, as duas primeiras gerações que se sucederam no local, isto é, os filhos de J.M.G.J. e R.B.J. e seus netos, recrutaram seus cônjuges junto a vizinhança negra local e na rede de parentela residente em Canoas e Gravataí.

O diálogo que mantive com as pessoas que residem na “Chácara” corrobora as afirmações de Leite (1995) quando esta diz que elas (as famílias negras) compartilham experiências de vários tipos, trajetórias comuns, situações de discriminação e de super-exploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais. As narrativas evidenciam tentativas de construção de vínculos perdidos, num determinado lugar, compondo uma cartografia negra onde o trajeto configura um desenho social formado por pontos fixos, esses pontos remetendo a territorialidade negra na cidade, aos seus espaços historicamente constituídos, que servem de refúgio e onde essas pessoas encontram a solidariedade étnica.

Cl., uma de minhas informantes na “Chácara”, bisneta de J.M.G.J. e R.B.J., me contou como T.G., cunhada de J. (que por sua vez é irmão de sua avó), foi ajudada pela irmã e passou a residir no local deixando ali, posteriormente, a sua filha.

“- T.G. tinha um terreno no Guajuviras. Aí ela foi enganada. A Tia G.G - irmã dela casada com J., filho de J.M.G.J e R.B.J. - cedeu

aquele pedaço do terreno pra ela faze uma casa. Quando ela foi embora deixo a casa pra bem da filha mora.”

Esse não foi o único caso de ajuda entre parentes que possibilitou a inserção de uma família no território. T.G. deixou sua filha R.L. morando na casa que construiu na “Chácara”, esta por sua vez trouxe a ex-mulher de um de seus irmãos, I.S. com os quatro filhos, já que a mesma não se acertava com o irmão e a cunhada com quem tinha ido morar após a separação (vide em anexo Figura 7 no final do capítulo).

A. e sua esposa, ambos negros, eram vizinhos da comunidade, residindo no terreno ao lado. Os irmãos de A., herdeiros juntamente com ele da propriedade que o mesmo habitava, venderam o lote sem o seu consentimento. Sem ter para onde ir, ele e sua mulher se instalam “provisoriamente” na Chácara, residindo lá por dois anos. A solidariedade prestada a A. se deve ao parentesco de sua mulher com os moradores da comunidade. Não tratam-se apenas de exemplos de ajuda entre parentes, mas de atitudes que são também provocadas pelas similitudes entre as trajetórias dos que se apoiam. Dentre os moradores da “Chácara” são comuns as histórias de expropriação de heranças, de perda de territórios para outros parentes. As migrações que muitas das famílias da comunidade tiveram de fazer seguem, invariavelmente, as rotas onde se conectam territórios negros da região metropolitana: Gravataí, Alvorada, Mato Sampaio em Porto Alegre, entre outros (vide tabelas do capítulo 2). A solidariedade étnica se realiza através da lógica do parentesco que é manejada para permitir a inclusão de novos integrantes ao grupo. As relações de parentesco implicam em reciprocidades e socorro em caso de necessidade (vide Woortman, 1995)

O território é uma das dimensões das relações interétnicas, do processo de construção da identidade e por isso mesmo um elemento que pode alterar-se ou até

mesmo deixar de existir conforme o contexto. No caso da “Chácara”, ele permaneceu o mesmo ao longo dos quase sessenta anos de ocupação contínua, tendo suas fronteiras físicas preservadas por cercas de arame ou madeira, muros ou paredes de propriedades vizinhas .

A base territorial não é por si só um dado indispensável à existência de grupos étnicos e o sentimento de pertencimento étnico, se não advém de uma referência territorial física, claramente definida e delimitada, supõe, entretanto, que tal grupo possa definir-se por um elo material ou por representações coletivas que tomam forma em um espaço que não é somente físico, mas também um local onde estão em jogo interesses econômicos, atividades sociais, culturais e políticas.

O espaço não se define apenas pela sua materialidade territorial, mas também por sua construção, sua organização, sua disposição e suas inscrições. Desta forma, o espaço não é somente um lugar geográfico. É, sobretudo, uma rede relacional com representações coletivas que permite aos membros de um grupo dar as características de seu espaço significados reconhecidos pelos demais. Visto desta maneira, os indivíduos compreendem o espaço como uma coleção de formas que constituem representações comuns da coletividade da qual se consideram membros.

Através destas representações, os indivíduos dão ao território uma especificidade na qual reconhecem a sua comunidade. Em outras palavras, o espaço e as representações que os grupos fazem de si mesmo são realmente um fator de identificação. Necessita-se, porém, diferenciar duas formas de percepção do espaço: o espaço de pertencimento e o espaço de referência, pelos quais os grupos podem relacionar um território próprio a uma coletividade. O espaço de pertencimento refere-se a posição do indivíduo através da inscrição de seu grupo de pertencimento a um

lugar determinado. O espaço de referência diz respeito à relação entre o “aqui” e o “alhores”. O “aqui” é definido em relação aos espaços de referência, espaços de valorização e desvalorização do espaço de pertencimento (d’Adesky,2001).

O espaço de pertencimento dos moradores da “Chácara é desvalorizado externamente como podemos perceber pela denominação atribuída a ele enquanto “Planeta dos Macacos”. A imagem que os integrantes da comunidade tem de si mesmos se relaciona com o local que habitam tendo em vista o seu caráter inicial – um bairro rural de grupos populares – que é fortemente afetada pelas transformações ocorridas na região. Nesse sentido a “Chácara das Rosas” se transforma em resquício de um passado, sendo gradativamente cercada por construções e residências que estão de acordo com o espaço de referência dos vizinhos de camadas médias que se mudaram para o bairro no decorrer dos anos (vide em anexo Figura 8 no final do capítulo) .

Como foi descrito sucintamente na Introdução dessa dissertação, o território da “Chácara” tem a dimensão de vinte e dois metros de largura por cento e cinquenta e dois de comprimento. As testadas do terreno localizam-se em ruas distintas e paralelas. Dentro dele existem quinze casas, em sua maioria de madeira, com dois ou três cômodos. Em cada residência vivem, em média, cinco pessoas de diversas gerações (pais, filhos e netos), totalizando aproximadamente setenta moradores negros. As casas não são pintadas e nem mesmo a madeira utilizada na sua construção é de um mesmo tipo. Isso confere a elas um ar de permanente construção. As ligações de água e luz tem origem nas moradias que ficam próximas as testadas da rua e são compartilhadas com os demais através de conexões feitas por seus próprios moradores. O pagamento dessa despesas é cotizado de acordo com o tamanho de cada família e suas condições

financeiras. Os pátios tem pouca grama e nenhum calçamento, apenas terra que vira barro e lama nos dias de chuva. Pelo chão estão espalhados pequenos pedaços de telha de brasilite, pedras, brinquedos, madeira e garrafas plásticas

No que diz respeito as marcas que o grupo imprime no espaço em que vive e que permitem a sua identificação como parte do mesmo, pode-se perceber que a disposição das residências e dos pátios daqueles que se identificam como “de religião” é mais aberta se comparada a daqueles que se dizem “evangélicos”. Entretanto, o corredor que corta o terreno permite o acesso a casa de qualquer um, tenha esta pessoa um pátio definido por cerca de madeira ou não.

“Sobre o cercamento dos pátios, as meninas me falaram que só cercava o pátio quem era herdeiro. No entanto, o seu pátio era cercado e elas não eram as herdeiras diretas, mas sim a avó delas que morava em uma casinha em frente. Observei então que a única coisa que diferenciava aqueles que cercavam os pátios daqueles que não o faziam era a religião. Todos os “evangélicos” tinham o seu pátio delimitado por uma cerca⁵⁴.” (Diário de Campo, 02/12/2002)

As moradias da “ Chácara “ são, via de regra, de madeira. São exceção duas residências que são mistas tendo peças de alvenaria. O uso da madeira na construção das casas é justificado pelo sentimento de provisoriedade da repartição dos espaços, ao passo que atribui-se a construção de material a um momento mais adiante, no futuro, onde o pedaço de cada um será definido. Quando questionados sobre as casas

⁵⁴ Essa é uma questão a ser pensada futuramente, mas parece apontar para uma maior permeabilidade intra e extra grupal do segmento ligado a Casa de Nação em contraste com os “evangélicos” que estariam incorporando valores individualizantes nas formas de apropriação do espaço.

mistas, eles respondem que estas foram construídas por aquilo que seus moradores tinham na cabeça que era seu, mas que não há consenso sobre isso.

Casualidades a parte, as lideranças mais fortes da comunidade residem nas casas mistas. São os irmãos G. e J., respectivamente, que vivem nessas residências. J. é respeitado por todos por ser o irmão mais velho dentre os homens, aquele dentre eles que mais tempo permaneceu no território⁵⁵. Atualmente ele está adoentado e pouco fala, sendo na maioria das vezes representado por sua mulher G.G. nas reuniões locais e nas questões de Gravataí. G. é o irmão mais novo, mas é o que possui mais anos de estudo dentre seus irmãos. As suas opiniões são levadas em consideração pelos demais em função dos seus “conhecimentos”. Foi na sua casa que se realizou o encontro da comunidade comigo para tratar do levantamento que fiz durante a pesquisa no Arquivo Público do Estado, e a primeira reunião com o integrante do movimento negro, ex- conselheiro do CODENE. J. e G. são “de religião”. As suas formas de apropriação do espaço correspondem a credibilidade que detém junto à comunidade para determinar suas ações. As casas de madeira são freqüentemente alteradas, e até mesmo trocadas de lugar dando espaço para mais um filho que retorna à casa dos pais .

No que poderíamos considerar o centro do terreno, existe um local arborizado onde foi colocado um sofá velho para as conversas de fim de tarde. Nele reúnem-se principalmente os homens das diversas gerações para jogar baralho e conversar. Esse ponto de sociabilidade masculina também encerra outras ordens de símbolos.

⁵⁵ A antiguidade e continuidade no território parece conferir direitos e poder à essas pessoas.

A casa mais próxima dele tem um portal de madeira onde está desenhado um olho. Este emblema é bastante utilizado nas casas de “religião” para representar a sabedoria de Oxalá a quem nada escaparia. Outrossim, ele também representa, ao meu ver, os limites territoriais entre as casas dos “evangélicos” e os “de religião” (vide em anexo Figura 9 no final do capítulo).

Como já foi colocado anteriormente, existe uma casa de “Nação⁵⁶” no perímetro da propriedade, numa das testadas da área, liderada por uma mãe de santo da comunidade. O terreiro existe há mais de dezesseis anos, tendo incorporado filhos de outra casa que existia nas proximidades e que, em virtude de problemas financeiros, fechou. Os preparativos para as festas envolvem muitas pessoas da comunidade. Até mesmo aqueles que não são não iniciados ajudam nas mais diversas tarefas como lavar as roupas dos filhos de santo, ou preparar alimentos para serem servidos aos convidados. O barulho dos tambores ecoa na noite invadindo as casa dos vizinhos, que mesmo não sendo da religião acabam por se familiarizar com a rotina do culto. A mãe de santo, que na verdade nasceu sob o sexo masculino, é filho de um dos herdeiros J.⁵⁷.

O local do terreiro é, também, sua casa e ambiente de trabalho. L. tem um salão de beleza que atende a vizinhança. Na realidade, o espaço é bastante reduzido e organizado conforme a necessidade. Existe uma sala, a maior peça da casa, onde durante o dia ela trabalha cortando, penteando e pintando cabelos, e a noite ocorrem as atividades religiosas. Um dos dois quartos da residência é reservado aos santos, a

⁵⁶ Os seus freqüentadores se referem a ela ora como casa, ora como terreiro.

⁵⁷ Não foi possível saber se L. assumiu uma identidade homossexual em função da religiosidade já que ele incorpora uma entidade feminina, um Exú que chamam de Mulambo, ou se em razão disso ele passou a ocupar esse espaço. Não é nosso objetivo refletir sobre esse tema aqui, trataremos dessa questão oportunamente em um artigo referente a religiosidade do grupo .

cozinha tanto serve para o preparo de suas refeições quanto para o da comida das entidades. Os animais utilizados são comprados de acordo com a necessidade em função da limitação de espaço, enquanto as ervas são cultivadas no pátio. Esse é um exemplo da dinâmica do sistema simbólico e de adaptabilidade dos terreiros às contingências espaciais da cidade. O urbano marca o terreiro, mas o contrário também ocorre na medida em que os fiéis dos cultos aos orixás impregnam a cidade de referências de suas religiões – como é o caso dos despachos nas esquinas, ruas, cemitérios e encruzilhadas. Essa inserção de uma entre as diversas formas de presença do sagrado afro-brasileiro no cotidiano do bairro nos remete ao uso que seus praticantes fazem da cidade em termos de reapropriação do espaço urbano para a continuidade de suas práticas rituais (Silva, 1996).

Ao redor da residência onde se realizam os cultos encontram-se as casas de alguns dos adeptos e/ou freqüentadores da religião. Na outra parte do terreno estão os moradores “evangélicos” que estão conectados aos “de religião” por uma trilha de passagem interna(vide em anexo Figura 10 no final do capítulo). No entanto, eles evitam usá-la para não se aproximar da casa de “Nação”. Ao mesmo tempo que este é um espaço sagrado para os “de religião”, é um local tabu para os “evangélicos”. Pisar no solo dessa casa, para estes últimos, pode possibilitar que energias negativas “entrem”, em seus corpos provocando-lhes algum mal ou doença⁵⁸.

⁵⁸ Cheguei a essa conclusão, na medida em que observei que os evangélicos não tinham o costume de cruzar pelo lado das casas dos moradores de “religião” ainda que este fosse o caminho mais curto para chegar a um determinado lugar (como o armazém, por exemplo). Perguntei a eles sobre isso, e recebi respostas vagas do tipo: “- A gente evita aquilo que não é certo.” Somente quando assisti ao programa de televisão da IURD, onde o pastor dizia que o mal entra pelos pés e que os fiéis poderiam adoecer por pisarem num trabalho ou numa casa de batuque, é que me dei conta das implicações desse ato para os “evangélicos”.

Para “evangélicos” e “de religião” este é um lugar sagrado, mas para os primeiros ele se caracteriza pela sua impureza, pelas forças malignas, enquanto que para os últimos a terreira é um espaço onde os orixás se comunicam com os homens, um local de força, de poder (Douglas, 1977). De modo geral, externamente é a inscrição de um espaço sagrado “de religião”, ou de “batuque” como os vizinhos chamam, que se coloca como representativa do grupo ofuscando as divisões internas.

Relato curioso foi o de Dona M.C., evangélica, sobre o desejo do pastor de sua igreja de construir uma casa de orações na testada do terreno oposta a da casa de “Nação”. Ela o desestimulou afirmando que o mesmo não era somente seu, e que com certeza os outros irmãos não concordariam em ceder um local para uma construção desse tipo. De qualquer maneira; o que podemos depreender desse episódio é a importância do território, do espaço, na configuração de significados, de elementos de identidade. O seu uso e a sua ocupação é resultado direto da negociação e luta de diversos segmentos sociais pela hegemonia e pelo controle das formas que possibilitam a sua apropriação material e ideológica (Silva, 1996).

No caso em questão, a religiosidade de origem africana se afirma, embora não seja seguida por todo o grupo, e se impõe – ao menos externamente – como elemento constituinte de uma identidade negra. Isso se deve, ao menos em parte, a grande distância das igrejas evangélicas do bairro.

As ruas paralelas e transversais próximas da “Chácara” são usadas pelas crianças da comunidade como se fossem parte de seus pátios. Nas calçadas e até mesmo no asfalto elas brincam extremamente à vontade e muitas vezes de pés descalços. O Parque Municipal também é um espaço freqüentemente utilizado pelo grupo para levar os cachorros de estimação para tomar banho, andar de bicicleta,

correr e passar o tempo. A circulação deles por esses locais é uma marca que sinaliza um espaço etnicamente diferenciado. Avistá-los em maior ou menor número pelas redondezas do bairro nos informa da nossa proximidade geográfica da sua comunidade de origem.

A constituição de um espaço social específico empreendido pela comunidade que se inscreve num âmbito territorial geográfico e simbólico nos remete a processos segregativos, relações interétnicas e a uma forma organizacional balizada em parâmetros auto-organizativos de exclusão/inclusão fundados no parentesco, já que alguns se dizem não parentes dos pretensos herdeiros. A lógica que permitiu que eles ocupassem o território é a do parentesco por afinidade ou consangüinidade com essas pessoas nos mesmos moldes do processo observado por Josiane Abrunhosa da Silva (1996) na comunidade de Casca em Mostardas/ RS. A categoria de “herdeiros”, que é uma autodenominação, nos remete ao pertencimento ao lugar, a aquilo que garante uma ligação de direito e de fato com as terras onde seus pais e eles próprios viveram grande parte de suas vidas.

Na “Chácara” todos tem alguma relação de parentesco e se consideram parentes, mas nem todos são considerados e se consideram “herdeiros”. Essa denominação é invocada apenas em relação aos filhos e filhas de J.M.G.J. e R.B.J. não se estendendo aos seus netos e bisnetos ou aos filhos de J.M.G.J. fora do casamento. Para estes resta a categoria de “parente” que se refere a alguma relação de consangüinidade ou afinidade que os liga aos “herdeiros”⁵⁹. O padrão de herança que

⁵⁹ No trabalho de Hartung (1996) junto ao grupo do Fortunato existe a descrição de outras possibilidades de distinção interna em termos de parentesco entre os parentes de perto e os parentes de longe que corresponde a atitudes e comportamentos definidos. Ver também Barcellos et al (2004) e Woortman (1995).

opera no grupo parece bastante próximo da lógica jurídica na medida em que contempla também as mulheres. No entanto, é importante observar que a esta definição estão associados outros valores já que estão excluídos os irmãos por parte de pai.

Para Bandeira (1988), os bairros urbanos de alta concentração da população de cor são consequência previsível sobredeterminada no processo de integração do negro a sociedade de classe. A marginalização do negro em áreas da periferia urbana, ou em zonas de interstícios dos centros, viabilizaria a prática de segmentação racial sem que fosse necessária a sua explicitação pública e formal. O estilo de vida comunitário desses grupos que se projeta espacialmente se colocaria como uma forma alternativa e adaptativa ao modelo de segregação racial operante na sociedade brasileira. Para ela, as comunidades negras se organizariam nas cidades à partir de certas instâncias da cultura, como a religião ou o lazer. No entanto como inexistiria uma articulação entre essas instâncias e as demais das quais essas pessoas fazem parte (como trabalho e a prática política) esses grupos teriam uma distintividade cultural, sem repercussão política no que diz respeito ao combate a opressão que regula as relações raciais. A esta situação das comunidades negras urbanas ela contrapõe a formação das comunidades negras em áreas rurais que ensejaria uma convivência racial total entre seus membros numa experiência de vida comunitária em todas as instâncias da vida social.

No caso analisado nessa dissertação a comunidade não se distingue apenas pela existência de uma organização social à nível de religião (embora exista mais de uma) ou de lazer, mas por uma experiência de vida comunitária na medida em que compartilham os recursos de moradia – território, água e luz - que não exclui a

convivência com outras pessoas no âmbito das relações de trabalho .

A convivência racial não é total, porém é intensa na medida em que os casamentos, o círculo de amizades e a religiosidade se processam no geral em meio aos seus pares étnicos. Não existe, ainda, uma organização política do grupo a fim de combater sua discriminação e lutar pelos seus direitos no contexto local. Outrossim, o processo de engajamento e de conscientização de sua condição encontra-se em estágio inicial o que impede conclusões mais consistentes nesse sentido, isto é, quanto a viabilidade de uma articulação entre essas diversas esferas de relações sociais que repercuta no plano político.

Para Jacques d'Adeski (2001) a identidade étnica não implica numa total homogeneidade do grupo quanto a hábitos e destino coletivo, nem tampouco que este constitua uma visão unânime sobre o futuro, mas supõe um mínimo consenso sobre os termos dos debates e dos conflitos que podem dividi-lo. O sentimento de pertencimento vivido em escala coletiva é baseado em contribuições diversas que, ao se perpetuarem, não se excluem necessariamente uma das outras, podendo fixar-se de formas diferentes para cada grupo, na religião, no ideal de negritude, no tipo organizativo, ou ainda em noções de difícil entendimento e sempre incertas como raça, cor de pele ou qualquer outro traço físico visível.

No caso dos moradores da “Chácara”, a identidade étnica está relacionada com a identificação enquanto negro - que é afirmada e atribuída através do fenótipo, da cor da pele, do cabelo, da descendência de negros - e ao parentesco que conecta todas essas pessoas e possibilita a convivência comunitária sob um determinado território ao qual se sentem ligados . Afinal eles se definem assim : como negros da “Chácara”.

Como coloca Barth (2001), a etnicidade é um dos padrões de compartilhamento de características culturais e pode representar apenas uma parte da herança cultural de uma determinada pessoa. As coletividades apresentam segmentações internas no que diz respeito tanto ao conhecimento quanto a um vasto campo organizado de vida social no qual esses grupos se deparam em diferentes papéis e compartilham diferentes graus de comunalidade. Em outras palavras a cultura é distributiva, compartilhada por alguns e não por outros. As estruturas mais significativas da cultura estão na forma como esta se distribui e nos padrões de não-compartilhamento. Nesta linha de argumentação busca-se desconstruir uma noção de cultura enquanto um conjunto complexo, uma totalidade coerente, estável, de contornos tangíveis, capaz de condicionar os comportamentos. Cada ser humano é dotado de uma série de identidades, ou referências mais ou menos estáveis que ele ativa sucessiva ou simultaneamente de acordo com o contexto. A identidade define-se sempre a partir de relações e interações múltiplas. Soma-se a isso a idéia de que o contato entre os grupos forja uma idéia de homogeneidade dos mesmos apesar das diferenças internas de várias ordens (Weber, 2002).

Enfim, a comunidade da “Chácara” não deixa de sê-la por que se difere em termos religiosos já que são outros os elementos que garantem o sentimento de pertencimento a coletividade dentre os quais podemos elencar: o parentesco, a forma de vida comunitária e a territorialidade. Nas relações vicinais as diferenças internas são pouco conhecidas e outras características são atribuídas ao grupo conforme veremos a seguir.

ANEXOS:

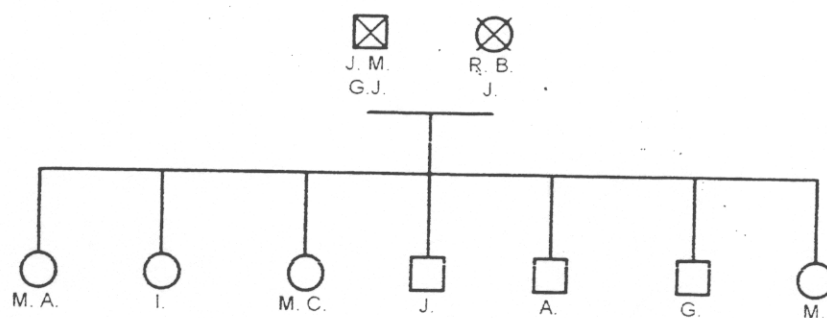


FIGURA 6 – Gráfico Genealógico dos descendentes de J.M.G.J. e R.B.J.

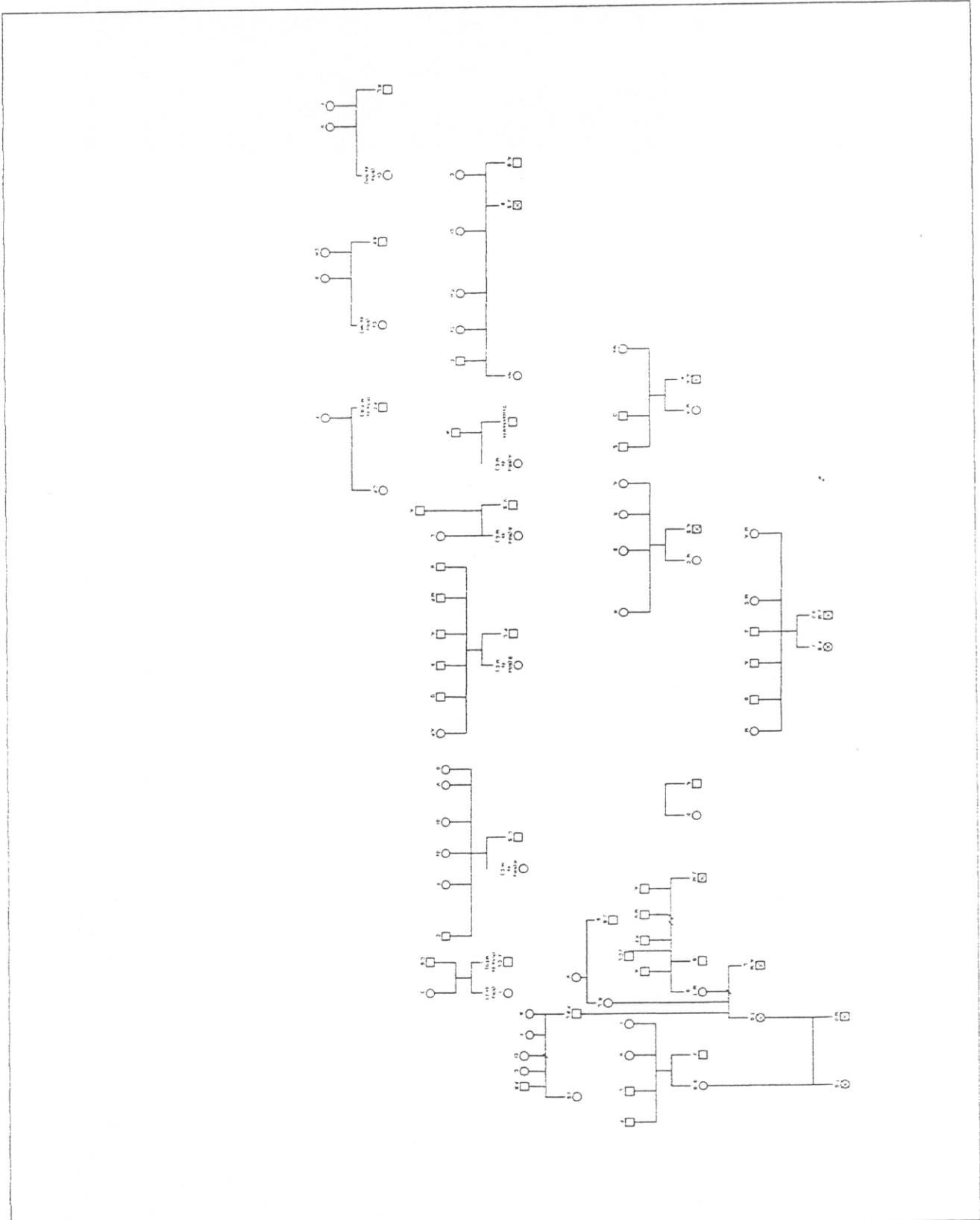


FIGURA 7 – Gráfico Genealógico dos moradores da Chácara.

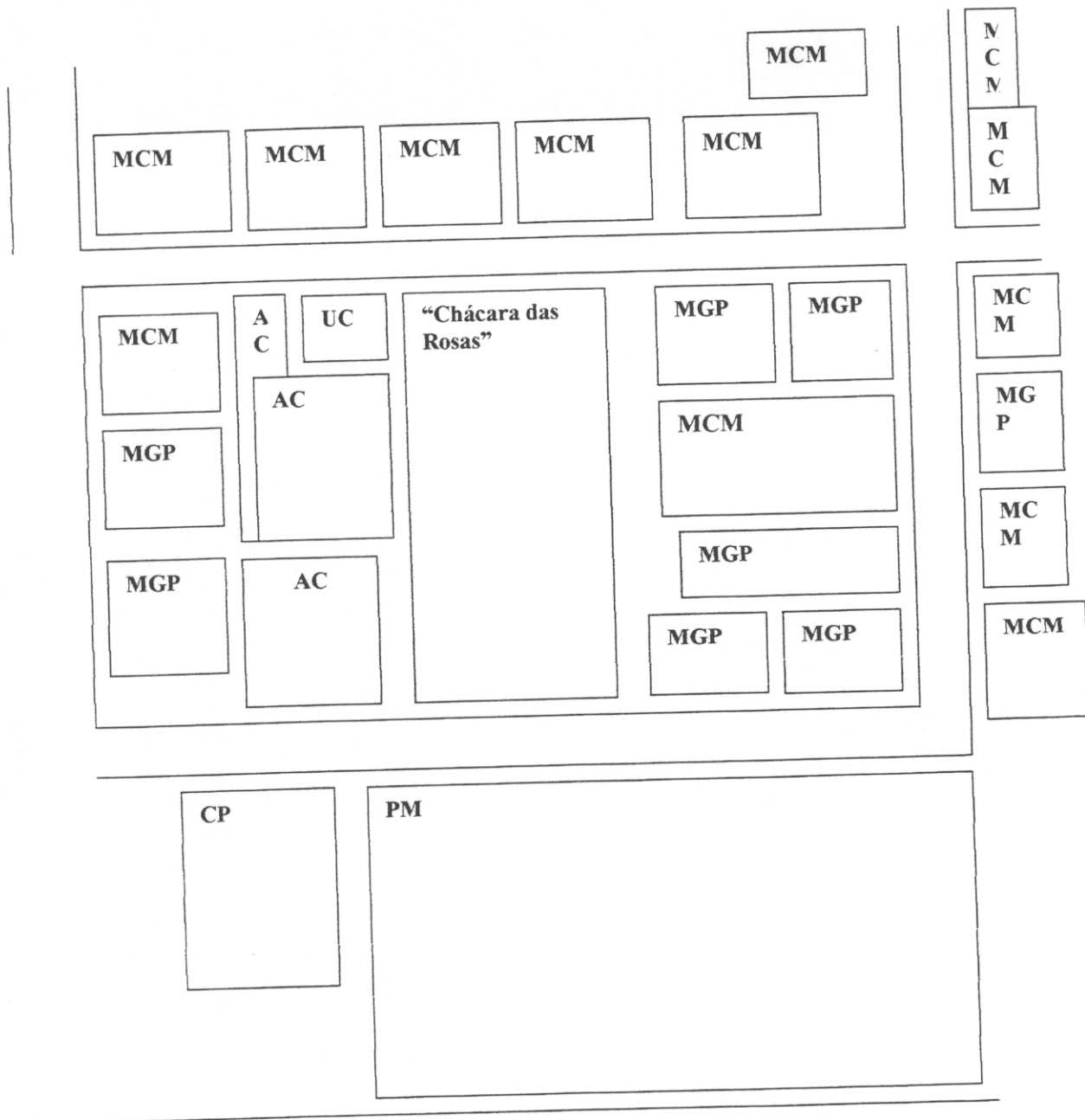


FIGURA 8 - Croqui da região circundante à "Chácara das Rosas".

SIGLAS: MCM: Moradores de Camadas Médias ; MGP: Moradores de Grupos Populares; UC: Uso Capião; AC: Áreas em Construção de condomínios fechados ; CP: Capatazia da Prefeitura ; PM : Parque Municipal .

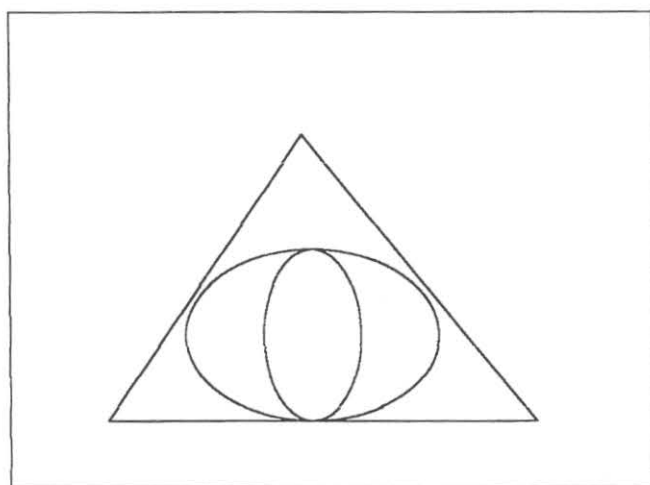


FIGURA 9 - Desenho no portal da casa de seu O.

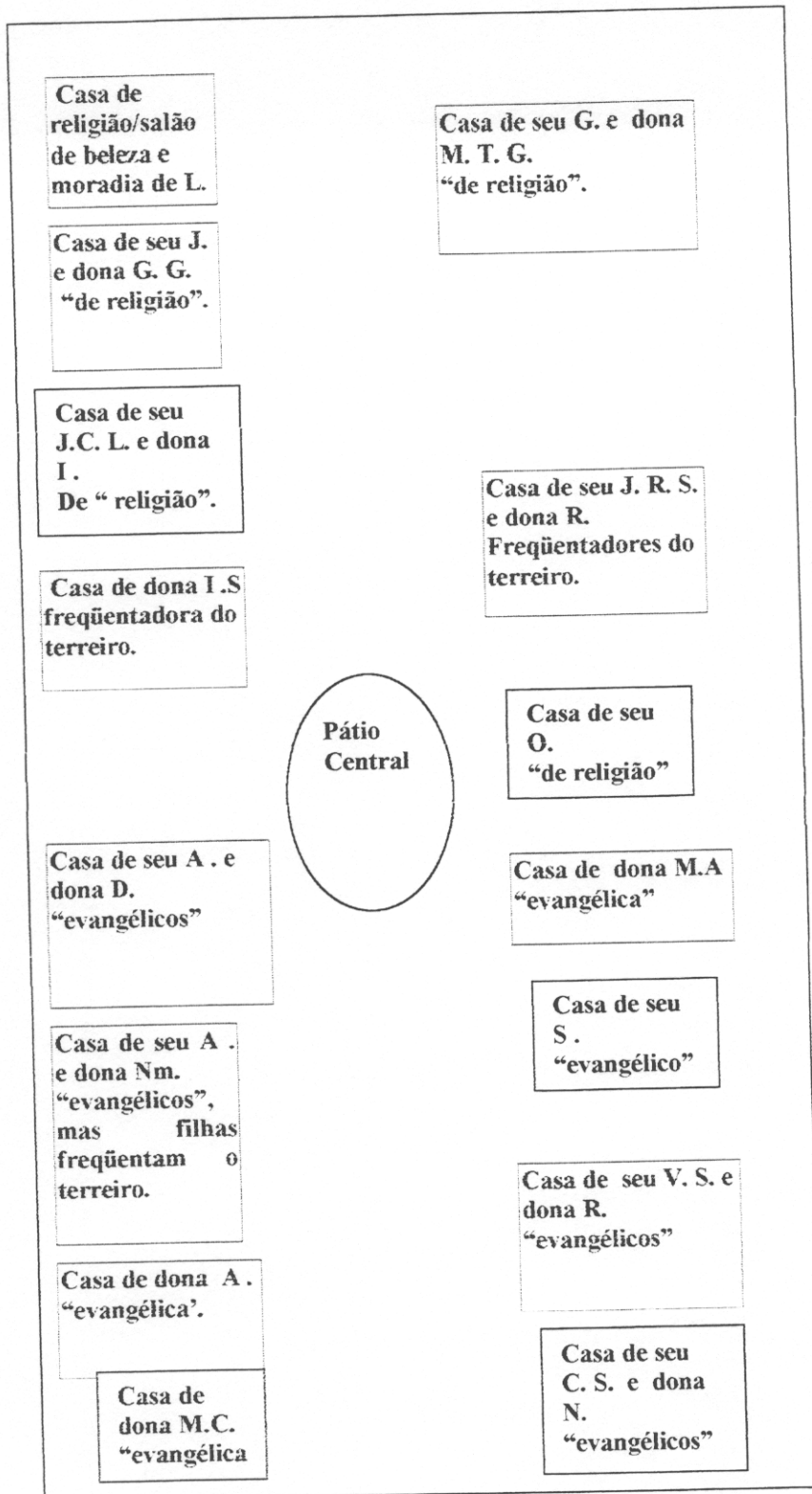


FIGURA 10 - Croqui interno da "Chácara das Rosas".



Foto tirada por mim em 2001. Casa de seu G. e sua esposa M.T.G. do lado esquerdo , a direita o terreiro de L.

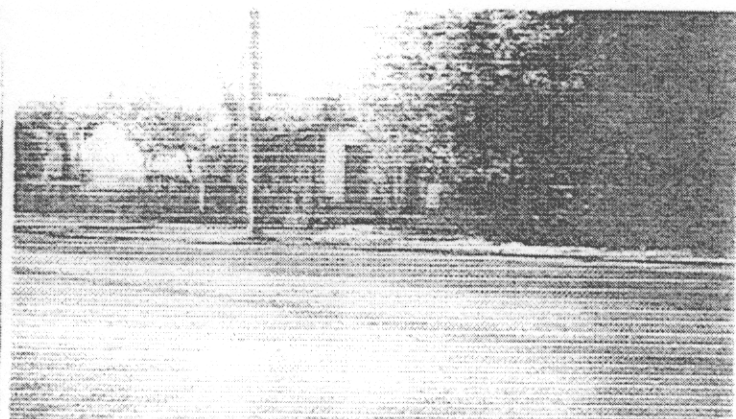


Foto tirada por mim em 2001. Casa dos vizinhos que tem uso capião.



Foto tirada por mim em 2001, casa de "Nação".

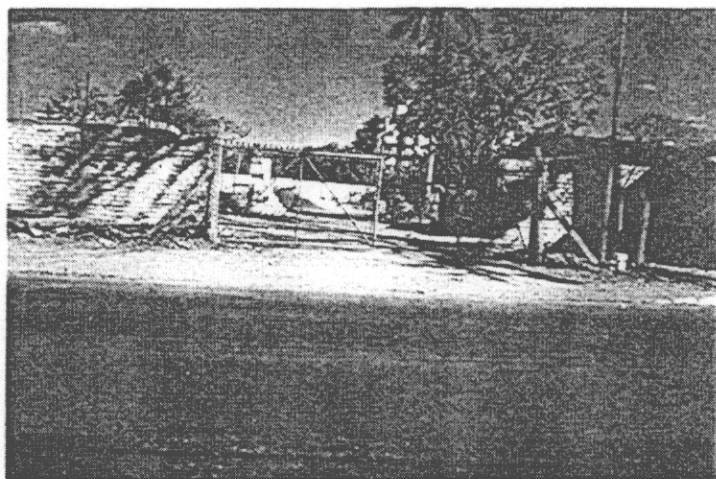


Foto tirada por mim em 2003. Construção de um cond. horizontal ao lado da "Chácara".

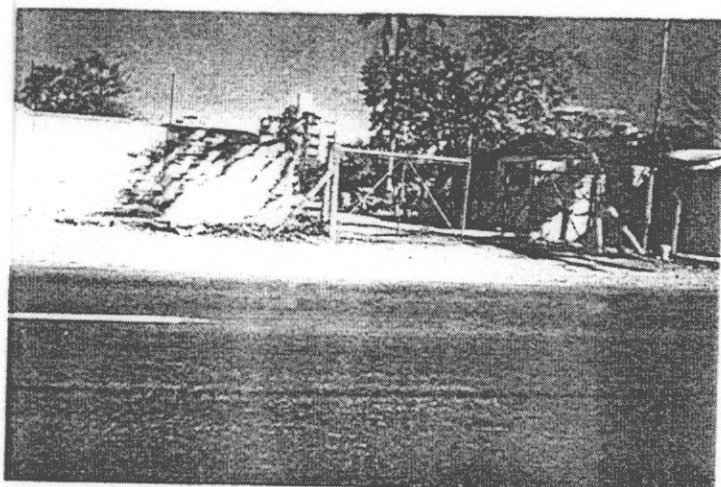


Foto tirada por mim em 2003. Ausência de Muro na divisa da const. c/a "Chácara".

FIGURA 11 - Fotos da "Chácara das Rosas"

CAPÍTULO 4

MANUTENÇÃO E ATUALIZAÇÃO DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS DO GRUPO

Para aprofundarmos a discussão sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas do grupo nas suas relações com outras coletividades tomaremos a contribuição de Max Weber (1991) no que se refere às comunidades étnicas. Segundo este autor, a comunidade étnica seria uma das formas possíveis de criar-se um sentimento de comunidade. As relações comunitárias seriam relações sociais em que as atitudes nas ações sociais repousariam no sentimento subjetivo dos participantes de pertencerem (afetivamente ou tradicionalmente) ao mesmo grupo.

Ele atenta para o fato de que qualidades ou comportamentos comuns não implicam necessariamente numa relação comunitária. Somente quando, em virtude desse sentimento, as pessoas começam de alguma forma a orientar seu comportamento pelo das outras, nasce entre elas uma relação social – que não é apenas uma relação entre cada indivíduo e o meio circundante – e só na medida em que nela se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo existe uma relação comunitária.

A comunidade étnica se basearia numa crença subjetiva na comunidade de origem alicerçada em hábitos e costumes (valorizados histórica e socialmente) que facilitariam o processo de comunicação e comunização. Os sentimentos de pertencimento a uma coletividade se manifestariam em situações relacionadas a alguma diferença existente em relação aos "outros". Entretanto não bastariam existir contrastes, eles teriam de ser conscientemente percebidos pelos agentes como tais

para criar nos participantes um sentimento de comunidade e relações associativas cujo fundamento de existência são de maneira consciente esses contrastes.

A organização comunitária dos moradores da “Chácara”, como é possível perceber pela descrição da territorialidade e espacialidade do grupo no capítulo anterior, se estabelece exatamente por haver um entendimento de que há uma comunidade de origem que nesse caso é forjada por uma noção de descendência e parentesco que é manejada pelos seus integrantes. O sentimento de pertencimento propicia a possibilidade de uma ação comum, de uma ação política da comunidade em relação às terras de Gravataí e potencializa a sua execução a nível local.

Os moradores da “Chácara” uniram-se aos seus parentes que residem nas áreas desse município vizinho na formação de uma associação por entenderem-se parte de um grupo de descendência (ver Figura 12, gráfico genealógico construído a partir dessa percepção da comunidade, no final do capítulo) que os ligava ao escravo alforriado que teria adquirido aquela propriedade. No entanto, divergências entre as lideranças da associação colocaram em questão a inclusão dos parentes que não permaneceram no território na definição de “remanescentes” forjada pelo próprio grupo na relação com outros mediadores como o movimento negro e órgãos do governo federal. Entrava em jogo a questão dos projetos de sustentabilidade voltados às “comunidades remanescentes de quilombo” e a inclusão do grupo em programas assistenciais do governo federal.

Nesse momento, a noção de parentesco não foi forte o suficiente para garantir a continuidade da coalização de forças com vistas a direitos territoriais. Isso poderia ser explicado pela irregularidade nas relações entre as duas parentelas que não contavam com nenhum outro mecanismo para renovar e reforçar os laços entre os grupos.

Se compararmos a situação de Gravataí com a da Comunidade negra de Morro Alto, por exemplo, veremos que o “Maçambique” expressão religiosa mantida por este último permite momentos ritualizados de encontros entre os diversos segmentos que derivam dessa coletividade e que vivem, inclusive, em localidades diferentes. Os laços de parentesco e a identidade étnica são reforçados e renovados através dos eventos de congregação e comunhão nos quais o “Maçambique” se expressa⁶⁰. Em Gravataí não existe nenhuma atividade que reúna as parentelas sistematicamente e que construa e perpetue o sentimento de pertencimento, de origem. A intensificação dos contatos entre os grupos de parentes se deu em função da mobilização para a organização política com vistas a direitos fundiários. Como nos lembra Weber (1991) a comunhão étnica é um sentimento de comunidade, uma vez que não há comunidade em si. Sendo portanto um elemento que facilitaria as relações comunitárias, isto é, as relações políticas.

No que se refere à situação local da comunidade da “Chácara”, isto é, de manutenção da propriedade em que vivem, o sentimento de pertencimento ao grupo é criado e reforçado pelo convívio cotidiano, solidariedades prestadas e sociabilidade nas festas familiares. São diversos os momentos onde se recria a comunidade, apesar das divergências religiosas.

A própria tensão em relação à parentela de Gravataí forjou uma unidade entre os moradores da “Chácara” no sentido de lutarem conjuntamente pela sua permanência na demanda. Nesse sentido o conflito pode desempenhar uma função de integração favorecendo a mudança social, dinamizando as organizações (Laburthe-Tolra e

⁶⁰ Barcellos, Daisy et al. *Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade, Territorialidade e Direitos Constitucionais*. No prelo, publicação prevista para janeiro de 2004. Ver também Leandro (2000), sobre Festa de Nossa Senhora da Conceição em Rio Pardo que congrega negros de diversos municípios.

Warnier, 1997)

De acordo com Fredrik Barth (1969), a comunidade étnica é bem mais potencial do que real, afirmando-se muito mais nas fronteiras simbolicamente traçadas entre “nós” e “eles” do que por elementos que possam estar presentes tais como língua, religião, costumes, etc. Os grupos étnicos são tomados como categorias de atribuição e identificação que baliza as interações entre as pessoas, como forma de organização social onde podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias ainda que sinais ou signos diacríticos ou valores morais sejam mais freqüentes. A continuidade do grupo étnico depende da manutenção das fronteiras sociais. Essas fronteiras são permanentemente construídas e reconstruídas nos diversos momentos de interação com os outros. Para que seja possível a identificação étnica é preciso que os indivíduos dos grupos étnicos distintos compartilhem de alguns critérios de avaliação e julgamento comuns para atribuir e identificar ao outro, bem como de limites de compreensão mútua que justifiquem o reconhecimento da alteridade. A identidade étnica pode ser colocada no mesmo nível da questão de gênero e de classe. Ela exerce um constrangimento sobre o beneficiário em todas as suas atividades. Não se pode fugir dela.

Nos contextos poliétnicos, existem setores de articulação e de restrição às relações interétnicas. Nos setores de articulação existe a possibilidade de compartilhamento de códigos culturais entre os diferentes grupos étnicos. Isso não significa a diluição da identidade étnica, pois existem setores de restrição onde valores culturais do grupo são preservados do contato e da mudança por serem considerados significativos para aquela coletividade. A persistência dos grupos étnicos pressupõe o contato e o intercâmbio entre estes para que seja possível estabelecer sinais diacríticos a partir dos quais certos campos de relações sociais serão regulados.

Para Keyes (1976), a estruturação das relações inter e intragrupos compreende três formas fundamentais de trocas conforme a definição de Leví-Strauss: a troca de mulheres, organizada de acordo com as prescrições matrimoniais intergrupais, a troca de bens e de serviços estruturando as transações entre os grupos , e por fim as trocas de mensagens que delimitam as situações culturalmente significativas de comunicação.

Se tomarmos o setor religioso da comunidade como de articulação com outros grupos com os quais interage devemos considerá-lo sob duas perspectivas: a do segmento “evangélico” e a daquele “de religião”.

Entre os “evangélicos” não existe a predominância de uma igreja (alguns são Adventistas, outros Testemunhas de Jeová, ou da Universal do Reino de Deus). A conversão religiosa entre os mais velhos ocorreu por motivos de ordem pessoal através de redes de amizade formadas também por grupos de cor. A reclamação mais freqüente entre eles é de que a religião (ou melhor a divergência religiosa) dificulta uma união , uma unidade na ação do grupo em relação aos seus direitos sobre a propriedade em que vivem e sobre as áreas de terras em Gravataí. Os “de religião” são classificados pelos seus parentes “evangélicos” como ignorantes em oposição a estes últimos que se apresentam como sendo mais esclarecidos, mais dispostos ao diálogo. A contraposição entre uma tradição de transmissão oral dos conhecimentos - onde a palavra dita tem mais valor do que a palavra escrita porque somente a primeira seria veículo do axé (Silva , 1995) - e uma escrita – que vê somente na correta interpretação das palavras das escrituras a possibilidade de se aproximar de Deus - fica evidente. A familiaridade com a palavra escrita, e com a sua interpretação facilitaria a inserção no mundo dos direitos.

Os companheiros de oração ou pregação dos “evangélicos” da comunidade são negros da mesma condição social, o que pode corroborar as sugestões de Burdick (2001) quando este diz que, longe do que o senso comum presente no movimento negro indica, os negros evangélicos não são necessariamente alienados de sua identidade étnica/racial. A demonização dos cultos afro-brasileiros não implicaria na inviabilidade da configuração de uma identidade negra baseada em outros elementos. O autor aponta para características das religiões pentecostais que contribuiriam para a constituição de uma identidade negra de sentimento difuso, fragmentado: a habilidade que estas tem em criar auto-estima nas pessoas e de desenvolver nos seus fiéis negros uma maior sensibilidade para as situações de racismo em virtude das congregações pentecostais promoverem ambientes de igualdade.

Outrossim, essa identidade étnica “não-politizada” estaria servindo de base para a construção de uma identidade politizada que tem nas associações evangélicas com enfoque nas questões específicas dos afro-brasileiros sua materialização.

Nos discursos dos “evangélicos” do grupo pode-se perceber que existe uma ênfase na valorização do negro enquanto pessoa e um sentimento mais crítico em relação à forma como a comunidade é vista e tratada se comparados aos seus parentes “de religião”. Embora saibamos da heterogeneidade dos fiéis das igrejas pentecostais em termos étnicos, observamos que os “irmãos” de oração e leitura da bíblia mais próximos também são negros da mesma condição social. Em outras palavras, ainda que possa haver momentos de interação com outros grupos étnicos nas igrejas, o cotidiano da religião se dá com seus pares, dentro de seu grupo de cor. No entanto, a condição de “evangélico” dessa ou de outra igreja é partilhada independente da condição étnica.

Na "religião" os negros estão em interação constante com os brancos, sendo que no culto em função de sua condição financeira mais favorável estes últimos são preferidos em detrimento dos filhos de santos pobres⁶¹. Tal situação provoca descontentamentos e desavenças entre os filhos de santos negros desfavorecidos economicamente e a mãe de santo ocasionando não raro deserções, conforme podemos observar no relato de Nm, neta de J.M.G.J. e R.B.J., 53 anos, convertida à Testemunha de Jeová.

"- Eu fiquei vinte anos da minha vida na Linha Cruzada e me desgostei com as intrigas e mesquinhas. A mãe - de - santo prefere aqueles que tem dinheiro e que podem arcar com todas as despesas. Ela pede as coisas pra ti para fazer um trabalho. Só que não é para ti. É pra outro de quem ela já cobra o trabalho. Pra ti não tem trabalho, só obrigação. Aí se acontece algo de bom ela diz: - Viu, eu não te falei?"

Como já foi destacado por Jurema Brites(1994), ainda que os filhos de santo enquanto irmãos de religião estabeleçam laços de solidariedade e que a reciprocidade seja altamente valorizada existe entre as pessoas um sentimento generalizado de desconfiança. A "terreira" é um espaço de inúmeros conflitos interpessoais. As pessoas estão sempre envolvidas em alguma disputa. Muitas vezes a atenção da mãe de santo é alvo de briga entre os irmãos. Se pensarmos sob o prisma do mercado das religiões no Brasil veremos que os cultos afro-brasileiros em geral tem valorizado um tipo de fiel que não é o tradicional. Trata-se daquele adepto que tem condições de arcar com as despesas para alimentar os Orixás e possibilitar a manutenção e prestígio da casa.

⁶¹ Fato já documentado por Oro(1996) em relação aos cultos afro-brasileiros no RS.

Esses fiéis são recrutados das mais diversas classes, mas principalmente das abastadas a fim de dar uma certa legitimidade aos cultos.

A interação dos moradores da “Chácara” que são “de religião” com os brancos na casa de “Nação” implica num compartilhamento de códigos culturais relativos à cosmologia do culto, mas esse contato parece fomentar um conflito que se reveste de outros elementos tais como a condição econômica e a atenção da mãe de santo.

Ari Oro (1996) percebe que no Rio Grande do Sul prevalece a importância da presença de brancos enquanto detentores de capital econômico e de negros enquanto detentores de capital simbólico nos terreiros. Entretanto, o preconceito racial tende a ser mantido nesses locais quando não há uma consciência da origem africana dessa religião por parte dos brancos, assim como quando estes são de camadas altas da sociedade. Nos terreiros freqüentados pelas classes populares nota-se a construção de uma identidade social comum entre brancos e negros⁶².

Outro fator interessante no que diz respeito a religiosidade do grupo é que tanto “evangélicos” como “de religião” acreditam no poder do feitiço, da magia das religiões afro-brasileiras e compartilham essa crença com os outros grupos étnicos com os quais interagem⁶³ ainda que as implicações disso sejam diversas como buscamos demonstrar no capítulo anterior ao descrevermos a resistência dos “evangélicos” em andar próximo a casa de Nação.

No que concerne ao parentesco, ao estabelecimento de uniões e casamentos, enquanto setor de restrição, observamos que existe uma seletividade por parte dos

⁶² Pelas informações de meus entrevistados há dois tipos de situação: os filhos de santos da casa que tem de ofertar aos orixás constantemente (dentre os quais os negros são a maioria) e os que vem consultar a mãe de santo para a resolução de determinados problemas (predominam os brancos de camadas médias).

⁶³ Vide Maggie (2001) sobre a crença generalizada na sociedade brasileira no poder do feitiço.

integrantes do grupo pertencentes as duas primeiras das quatro gerações que se sucedem em recrutar seus companheiros e companheiras em grupos de sociabilidade relacionados à parentela, quando não dentro dela mesma.

Segundo os relatos dos moradores da “Chácara” o convívio é um dos fatores fundamentais na constituição dos casais. M.T.G teria conhecido seu esposo G. em virtude das freqüentes idas ao local para visitar a tia materna G.G. casada com J., irmão de G.

O casamento de J.C.L., filho de M.T.G., com I., filha de G.G. e J., se justifica pelos mesmos motivos. Em virtude do casamento da mãe, J.C.L. passa a residir na “Chácara” e a conviver mais intensamente com I. com quem decide se unir

M.C. casou-se com A.S., um vizinho negro que residia na mesma rua da comunidade. O filho deles A, uniu-se com uma prima em segundo grau da linha materna pertencente a uma parte da parentela que vive num bairro próximo a base aérea de Canoas. Essa aliança foi justificada pelo fato do rapaz ter ido trabalhar com o pai da moça e residir em sua casa por um longo período.

Nm, filha de M.A., está casada pela segunda vez. Seu marido A. B. é neto por parte de pai do escravo alforriado de Gravataí do qual ela é bisneta por parte de mãe (vide em anexo Figura 12 no final do capítulo).

A justificativa dessas escolhas embora recaia sobre a categoria de “convívio” que nos remete a uma sociabilidade que ocorre com outros grupos negros ligados a parentela pode estar apontando para uma segregação racial que se projeta na constituição desses casais. Jardim (2000), em seu estudo sobre os mecanismos sociais de produção da etnicidade entre palestinos no Chuí, demonstra como as redes familiares são importantes na construção de um sentimento de origem comum. Nelas,

entre amigos e vizinhos é que se recrutam os parceiros a partir da operacionalização de critérios de identificação étnicos.

Outrossim, a terceira geração começa a estabelecer namoros e tentativas de união com pessoas identificadas como brancas⁶⁴. Não existe um número expressivo de casamentos, apenas uma durante todo o período de pesquisa, mas as falas dos mais antigos demonstram que estes não são considerados confiáveis, duradouros. Dona M.C., conversava comigo em sua sala, quando adentrou um casal de adolescentes. Um rapaz negro que ela me apresentou como seu neto e sua namorada branca. Ela me fez o seguinte comentário:

“ –Essa aí tá querendo entrar pra família, mas não sei não. Tem que querer muito. Vamos ver se vai dá.”

O que se coloca em questão é a capacidade destes companheiros e companheiras brancos em suportar o estigma que recaíra sobre eles quando de sua inclusão no grupo através do casamento.

C., trinta anos, uma vizinha branca de mesma condição social que os moradores da “Chácara”, me relatou que os mais novos, principalmente os rapazes, não querem namorar com meninas negras, preferindo as brancas e que isso era motivo de preocupação para ela que tinha uma filha adolescente que fora “praticamente” criada com eles. A restrição no setor dos casamentos não é, ao meu ver, empreendida pelos negros da “Chácara” de forma deliberada, mas é resultado da oposição que outros

⁶⁴ Isso é mais evidente em relação aos adolescentes do sexo masculino pertencentes à comunidade que namoram meninas que se consideram e são consideradas brancas.

grupos, em especial o branco, fazem às uniões com pessoas de cor.

Partimos do entendimento de que a identidade social se constrói a partir das atualizações do processo de identificação - o que a situa numa dimensão histórica - e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social. A identidade social não se descarta da identidade pessoal, porque esta é em alguma medida um reflexo daquela. O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo explicitamente reflexivo ou comunicativo, uma vez que supõe relações sociais bem como um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento destas relações.

No âmbito das relações interétnicas, Cardoso de Oliveira (1976) assinala que este código tende a se exprimir como um sistema de oposições ou contrastes, o que lhe possibilitou a elaboração da noção de identidade contrastiva como subjacente a identidade étnica :

"A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. (...) É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso de identidade étnica ela se afirma 'negando' a outra identidade, 'etnocentricamente' por ela visualizada."
(Cardoso de Oliveira, 1976:5/6)

Nesse sentido, o carácter contrastivo implícito na identidade étnica na medida em que "nega a outra identidade" nos remete a uma concepção "nativa" de si - individual - circunscrita por valores e atributos devidamente articulados -coletivamente - tendentes a reconstruir no plano do imaginário, portanto ideologicamente, a experiência vivida do contato interétnico.

Buscamos compreender a configuração da identidade negra da comunidade da “Chácara” a partir da identificação dos critérios de inclusão e de exclusão do grupo que define quem somos “nós” e quem são os “outros” ao mesmo tempo em que delineiam as fronteiras onde se dão as relações entre a comunidade e os demais. Tais elementos que poderíamos chamar de “traços culturais diferenciadores”, ou “sinais diacríticos”, se formam no curso de uma história comum que a memória coletiva do grupo encarrega-se de transmitir de modo seletivo e de interpretar, transformando determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho do imaginário social⁶⁵, em símbolos significativos da identidade étnica. Compartilhamos da opinião de Oliveira (1976) quando este afirma que:

“ tanto a cognição étnica (...)quanto o comportamento interétnico(...) são orientados para valores que freqüentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes. Tais valores estariam contidos em ideologias , estas sim passíveis de investigação científica.” (1976: 99)

Essa ideologia pode ser captada ao nos debruçarmos sobre a atividade discursiva dos agentes envolvidos nos processos de interação, por esse motivo buscamos falar com os vizinhos sobre suas percepções acerca da comunidade, bem como focalizar os momentos em que integrantes do grupo procuraram externalizar verbalmente uma noção de sua identidade coletiva .

Durante a pesquisa, chamou atenção o contraste existente entre os moradores do “Chácara” e os outros vizinhos do bairro. Enquanto os primeiros são negros, pobres, possuem poucos anos de estudo, trabalham sem carteira assinada, vivem de forma

⁶⁵ Imaginário social enquanto conjunto de representações coletivas, vide Oliveira (1976).

comunitária através de redes de ajuda mútua; os últimos são brancos, camadas médias, universitários, profissionais liberais e vivem protegidos em suas residências.

Essa vizinhança acredita que o “Planeta” é um local muito perigoso, habitado por ladrões e vagabundos que estariam morando ilegalmente naquela área. Houve relatos dos moradores da “Chácara” de que era fato comum os vizinhos chamarem a polícia por causa do barulho dos tambores na casa de Nação que existe no terreno. Isso cessou somente após se tomar conhecimento de que a mesma tinha licença em uma confederação para funcionar.

O “ Planeta” ao ser definido pelos vizinhos a partir dessas características se configura naquilo que Robert Ezra Park (1979) denominou como regiões morais ao se referir a zonas de prostituição nos centros urbanos, mas que depois se aplicou aos bairros ou regiões etnicamente diferenciadas ocupadas por imigrantes nas cidades dos EUA. Morar naquele lugar implica numa pré-noção da conduta de quem lá habita constituindo-se enquanto um símbolo de estigma (Goffman, 1999).

Acredito ser importante exemplificar, a partir de trechos das entrevistas com os vizinhos da “Chácara”, como este lugar se configura numa região moral para o qual são dirigidas as acusações de desvio de comportamento e quais são as categorias acionadas pelos outros para definir o grupo.

Como no estudo de Velho (1979) em dois prédios de Copacabana, as pessoas não especificam quem são os indivíduos desviantes na comunidade, limitando-se a rotular a sua população em geral.

O trecho da entrevista que transcrevo a seguir é de uma vizinha que é jovem , tem vinte e dois anos, branca, loira, de olhos claros, residente há vinte anos no bairro.

Estudante universitária, filha de arquitetos, solteira, vive com os pais e uma irmã num sobrado nas proximidades da "Chácara".

P: - E nesse período tu tinha mais contato assim , em relação ao "Planeta"? Já existia? De que tamanho era? Era maior? Era menor?

E: "- Eu acho que era sempre do mesmo tamanho, mas eu acho assim que aumento por que tipo as crianças vão crescendo , vão tendo família ali. Eu estudei ali num outro colégio que até alguns deles estudam assim. O colégio que tem ali na esquina tem bastante deles que estudam ali . Não sei se tu estiveste . E tipo eles nunca...é que o meu pai é da brigada também. A gente nunca teve problemas em relação a eles por que eles sempre respeitaram , mas tem bastante gente ali. Eu nem sei quantas famílias."

P: - E tu tinha falado que eles tinham o uso capião da terra?

E: - Eu acho que eles conseguiram. Uma vez, não sei , um tempo atrás o pai comentou que eles estavam querendo. Todo mundo pergunta assim: - Ah, onde é que tu mora? - Ah, é ali perto do "Planeta"? Não é um bom pré-requisito para uma casa, mas ele falou, mas ele agora tá fazendo um condomínio bem grande ali do lado, do lado de cá.

P: - E como é que o teu pai ficou sabendo do uso capião tu não sabe dizer?

E: - É o meu pai , como ele é arquiteto, ele tem acesso a algumas coisas da prefeitura . De repente foi por isso. Não sei.(....) Que eu sabia é que não era deles , que eles tinham se instalado ali, que estavam tentando fazer, mas nunca soube que era de alguém que sei lá quis dividir o terreno. Até por que sempre foi meio valorizado assim, ainda mais esse terreno grande que eles tem , vai até o outro lado lá.

Algumas questões chamam a atenção na fala dessa moradora do bairro. A primeira é a de que ela atribui um bom relacionamento o pessoal do "Planeta" por seu

pai ser da brigada militar, acionando a idéia de que isso imporria respeito e intimidaria as atitudes dos seus habitantes em relação a sua família. A outra é o poder que ela atribuí a comunidade em desvalorizar o bairro e conseqüentemente as residências que se localizam nas proximidades. Existe um conhecimento tácito sobre a relação que os integrantes do "Planeta" detém com a terra. Em outras palavras, pessoas pobres que vivem como eles não poderiam ter adquirido uma propriedade daquelas dimensões, tratando-se de uma antiga invasão que teria se consolidado pelo uso capião.

O diálogo transcrito abaixo realizou-se com um vizinho branco , que tem cinqüenta e dois anos, mora há apenas quatro no local em virtude de seu segundo casamento com uma mulher que já residia há sete anos no bairro. Ele está no momento desempregado, sua esposa é representante comercial e os dois tem uma filha de quatro anos.

P: - Nesse período que o senhor mora aqui, o senhor já teve algum contato, o senhor já ouviu falar sobre o "Planeta"?

E: - A gente ouve comentários do pessoal aqui tudo, que é um pessoal de baixa renda , ouve uma série de coisas, mas contanto com eles assim não tenho . Um ou outro passa aqui e cumprimenta , a gente cumprimenta .

P: - E quais são os comentários que o senhor ouve falar?

P: - Os comentários que a gente ouve falar é que não são nada bons, né? Existe drogas ali, existe muita coisa . Claro, não posso te dizer, né? Mas os comentários são esses.

P: - E esses comentários são dos vizinhos, da vizinhança?

E: - É, em geral . O pessoal comenta. Até o próprio pessoal que não mora aqui ouve fala.

P: - O senhor não saberia me indicar outro vizinho que vive aqui há mais tempo, que poderia me dar informações assimPor que

fora esse pessoal do "Planeta" o senhor não tem conhecimento de outras populações negras aqui do bairro?

E: - Não.

P: - A que tem mais visibilidade é aquela ali?

E: - É. Aquele centro ali que tem. Eles são muito antigos, segundo me falaram eles estão aí há mais de trinta anos. Na realidade os antepassados deles que chegaram aí, eles foram ficando, foram ficando e estão aí até então.

P: - É? Até me comentaram que achavam que era de uso capião.

E: - Eu também já ouvi falar a respeito disso aí. Tem uns comentários que a gente ouve.

Nessa entrevista destacam-se dois elementos identificadores dos moradores do "Planeta", imputados tanto pelos vizinhos quanto por outros moradores da cidade: o comportamento desviante e as relações de parentesco que seus integrantes possuem. Evidentemente que a atribuição é sempre feita pelos outros vizinhos, pelas pessoas em geral, uma vez que existe um preconceito de ter preconceito (Fernandes, 1965).

Por indicação de um dos vizinhos entrevistados me dirigi a uma casa para falar com o seu proprietário residente há onze anos no local, um corretor imobiliário aposentado, que retomou os estudos universitários recentemente. Ele disse que não seria um bom informante tendo em vista os poucos anos que estava no bairro. Eu desliguei o gravador e continuamos a falar sobre a sua volta aos estudos.

Nesse ponto do diálogo ele falou que estudava à noite e que quando retornava ainda podia ouvir o barulho dos tambores (referindo-se a casa de "Nação") como se fosse dentro da sua casa. Perguntei-lhe se isso o incomodava já que deveria chegar muito cansado da aula, querendo dormir, ao que me respondeu que não se importava

mais por que o seu ouvido estava acostumado, e afinal de contas era estratégico que eles – os moradores do “Planeta” - vivessem ali. Mas por quê? –retriquei. Ao que o vizinho me disse que era de conhecimento público que havia um grupo de ladrões que viviam lá dentro e que por isso as casas ao redor estariam seguras. Afinal de contas, ladrão vai roubar longe para não ser pego e não deixa outros ladrões invadirem a sua área. Essa segurança que a permanência da comunidade oferecia mantinha-se também pela sistemática doações de roupas, móveis e alimentos que os vizinhos de camadas médias faziam a eles. Ele confirmou a boa relação entre o grupo e a vizinhança, mas comentou que devido a muitas brigas e desentendimentos os moradores da casa ao lado do “Planeta” tinham decidido deixar o bairro. Falou também sobre o fato das meninas da comunidade engravidarem muito cedo e logo arranjam marido o que contribuía para o aumento da população e da sua pobreza.

Ficou explícita a sua mudança de disposição de falar sobre a comunidade em virtude do gravador ter sido desligado, e que ele se identificou comigo devido ao fato de sermos ambos universitários na maneira como opinou sobre eles. Mais uma vez recaía sobre a comunidade a acusação de um conduta desviante, marginal mas que é relativizada em função do convívio com o grupo que se estabelece através de um sistema de trocas. Os vizinhos doam roupas, alimentos, móveis e recebem em troca a garantia que não serão “incomodados” pela comunidade e nem por outros grupos como eles.

Outra moradora do local, negra, sexagenária, que reside desde 1966 em uma casa de madeira alugada fala sobre os moradores da “Chácara”:

“ E: - Ali do “Planeta”, eles podem ter os defeitos deles, mas a mim sempre respeitaram, sempre cumprimentaram. As vezes vem um bêbado, quando eu trabalhava de noite. Eu trabalhava de noite na (...). Eles passavam bêbado e diziam: - Se a senhora precisa de alguma coisa é só grita. Vou grita pra bêbado? Mas nunca, nunca assim

P: - Eles moram ali há bastante tempo , né?

E: - Quando eu vim pra cá eles já moravam ali. São donos daquilo ali. É uma vila que começa, é de ponta a ponta (...) Ali é uma vila só de pretos. Se cai um branco ali no meio - risadas - é encontrado ligeiro.

Num primeiro momento, me pareceu estranha a opinião desta vizinha, já que a mesma proclamava-se como uma das antigas moradoras negras do bairro. Acreditava que esta se identificaria com o grupo em termos étnicos/raciais e de classe, estilo de vida, tendo em vista que ao visitar a sua casa percebi muitas semelhanças em relação a esses aspectos. O tipo de material usado na sua residência e noutra que ficava nos fundos do terreno onde vivia uma filha sua com seus onze netos era de madeira. As casas eram pequenas, contando com três peças. O status sócio-econômico também era semelhante ao dos moradores da “Chácara” já que a entrevistada se identificava enquanto uma pessoa pobre que sobrevivia de aposentadoria. Contudo sua fala demonstra que ela se sente diferente deles . Enquanto esta volta do serviço eles bebem até ficarem embriagados. Ela é “preta” como os moradores da “Chácara”, mas em oposição a eles é trabalhadora⁶⁶. Os integrantes da comunidade são, sob essa ótica,

⁶⁶ Ver Fry (1996) no que se refere às distinções estruturais que refletem inserções diferenciadas dos negros no conjunto da sociedade.

duplamente excluídos e estigmatizados. No entanto, ao contrário dos demais, ela os define enquanto donos da terra.

A seleção do segmento da entrevista transcrita abaixo tem a intenção de mostrar uma opinião singular em relação as demais. Esse vizinho, na casa de seus cinquenta anos, é advogado, mora há mais de doze anos no local e descende de palestinos.

P: - O senhor vinha dizendo que o que o senhor sabia do "Planeta".....

E.: - Assim, quando houve a abolição da escravatura os negros já tinham certa liberdade e já tinham alguma economia, sabe? Então o que eles fizeram? Muitos patrões tinham fazendas no interior, tinham chácaras, e eles vinham ocupar essas áreas. Em Canoas tem dois ou três lugares que são originários desse tipo de ocupação . Então o que acontece? Os antigos descendente...o "Planeta" aqui tem mais...eu acredito que os antigo que vieram pra cá há mais de cem anos. Tranqüilamente.

P: - Por que eu soube que essa região era uma antiga fazenda que ia daqui até Gravataí....

E: - Nós temos outros redutos também aqui na Chácara Barreto . Então eles vinham da capital e aqui era bastante interior. Então eles vinham se radicalizar nesses lugares e como livres eles começavam a desenvolver assim uma pequena agricultura de subsistência.

P: - Por que essa região aqui era bem agrícola, agora que ela está bastante urbana e...

E: - Santa Rita também tem exemplos disso. Em todo o Rio Grande do Sul tu vai encontrar comunidades negras em que eles se juntavam pelo tipo de condição social. Que eles eram, estavam recém libertos e formavam comunidades negras . Isso subsiste até hoje.

P: - Quando o senhor veio pra cá o que os vizinhos falavam assim? Que isso existia há bastante tempo?

E: - Não. Os mais antigos aí são eles. São eles. Isso aí vem de vô, pra bisavô , pra vô. Agora eu te afirmar que isso aqui veio direto de uma.....

P: - Não, mas só assim por que as pessoas mais antigas dizem que isso estava há bastante tempo aí.

E: - Eles estão há bastante tempo. É comprovado isso, mas historicamente, se tu for analisa, você vai ver que uma comunidade que está aí quase há, vamos supor, cem anos,.....a libertação dos negros foi quando?

P: - 1888.

E: - Então, algum neto dos escravos, algum filho de escravo, algum escravo mesmo deu início a isso aqui. É bem óbvio , né?

P: - O senhor conhece as pessoas dali?

E: - Conheço lógico, sou amigo deles, me dou bem com eles. Tem gente que não se mescla. Não desce da sua camada social de classe média, que pensa que é classe média alta, mas aqui é diferente . Todo mundo se relaciona bem. Muita gente convive com eles e convive bem.

P: - O senhor sabe por que chamam de “Planeta dos Macacos”?

E: - Daquele filme....

P: - Que deu na televisão?

E: - É óbvio que é isso, mas eles tem um senso de muita convivência com os vizinhos tudo. Eles convivem bem aqui com a comunidade. O pessoal gosta deles . Não gosta um que não gosta mesmo. É raro, né? A maioria gosta deles. Se dá bem.

P: - Até por que eles estão há bastante tempo aí ...

Este foi o único relato que coletei que identifica a comunidade da “Chácara” enquanto proveniente de uma ocupação de escravos ou descendentes de cativos, e que percebe a sua atual configuração como fruto de um processo onde os negros

libertos buscaram se adaptar à nova condição se reunindo e produzindo sob um mesmo território ao longo dos anos. O que pode dar sentido a essa visão tão discrepante das demais é a condição do entrevistado. Ele, como já foi dito, descende de palestinos. A comunidade palestina em Canoas é significativa e ocupa um nicho econômico importante a frente das lojas de vestuário, cama, mesa e banho do centro da cidade. No entanto, existem similaridades entre a situação desse grupo e a dos negros no município: a questão da invisibilidade histórica, a estereotipização e a ajuda entre parentes – a solidariedade étnica – como fator que permite a manutenção e a reprodução do grupo. Não cabe aqui fazer uma análise da situação dos descendentes de palestinos em Canoas, mas acredito que existam condicionantes que possibilitem uma percepção diferenciada.

Por outro lado é interessante observar quem seriam as pessoas que não se relacionariam com o grupo nas declarações do entrevistado: os indivíduos de classe média que pensam que são classe média alta, que não gostam deles, isto é, que não gostam de negros.

No geral, ao mesmo tempo que os vizinhos reconhecem a antigüidade da ocupação da “Chácara”, eles concebem o “Planeta” como algo que está a parte das relações sociais do bairro, um estilo de vida outsider em relação a eles que se consideram de classe média. Embora a sua vinda para o bairro seja recente, os vizinhos de camadas médias se consideram os estabelecidos e julgam a conduta dos moradores da “Chácara” como desviante e degradante da imagem da região. Há uma inversão do status que não se justifica pela antigüidade da ocupação, mas pela representatividade do grupo de vizinhos de camadas médias em relação a uma minoria negra e pobre (Elias, 2000).

A percepção dos vizinhos em relação ao “Planeta” e seus moradores aponta para o entendimento do grupo negro enquanto uma configuração social, um lugar que pode “ em contextos específicos” ser ocupado mesmo por não negros. As coordenadas para fixar o negro como lugar seriam : o fenótipo (crioulo), a condição social (pobre), o patrimônio cultural (popular), a origem histórica (ascendência africana) e identidade (autodefinição e definição pelo outro) (Ramos, 1957) .

Pode-se perceber uma tensão nas falas dos vizinhos sobre a comunidade. Dizer que as relações são tensas não significa dizer que exista um confronto permanente. Trata-se de um conflito latente, potencial, que pode em determinadas circunstâncias levar a deflagração de um conflito efetivo.

É preciso falar também sobre o outro lado da moeda, isto é, a forma como os moradores da “Chácara” se definem e percebem as outras pessoas com as quais interagem.

A identificação étnica está presente reiteradamente no cotidiano dos moradores da “ Chácara”, nas conversas, nas piadas e brincadeiras⁶⁷. A denominação externa do local como “Planeta” evidencia a forma como este é visto pelos demais e como a questão étnica torna-se relevante para o mapeamento das posições sociais e para a construção das relações entre as pessoas do grupo e o restante da sociedade. A cor foi sempre constante nas conversas informais, nas brincadeiras, nas referências a minha pessoa, nos xingamentos entre eles. A questão étnica está sempre em pauta quando se trata de interagir com outras pessoas. Podemos perceber isso no relato de Cl., dezessete anos, bisneta de J.M.G.J. e R.B.J. :

⁶⁷ Concebemos a identificação étnica em termos de adscrição, isto é, é negro que se considera e é considerado pelos outros como tal.

“ - Quando tu vai numa festa que tem negro e tem branco tu tem que ir bem arrumada. Se tu não tive de cabelo trançado, de unha pintada, de roupa bem arrumada pode volta pra casa por que é certo que tu vai se maltratada.”

Existe um conhecimento prévio das condições para ser aceito por outros e com o que isto está relacionado: os estereótipos dirigidos ao negro; e dos quais se deve fugir para evitar o preconceito, a discriminação. Esses estereótipos são também incorporados pelo grupo e se refletem na forma como as mulheres classificam as suas características físicas e as relacionam com uma origem racial. O cabelo delas, enquanto cabelo de negro é um cabelo “ruim”, “crespo”, “agarrado na cabeça”, igual a uma “esponja”, quando amarrado parece uma “cachopa de marimbondo”, em oposição a um cabelo “bom” que é um cabelo liso. O fato de ter um cabelo “bom” está necessariamente relacionado com a mistura em termos raciais. Segundo A., filha de M.C.⁶⁸:

“- O meu cabelo é crespo ondulado, por que o meu pai é filho de pai branco.”

Na medida em que as mulheres da “Chácara” conhecem a existência e o conteúdo dos estereótipos que os outros tem sobre elas, orientam-se nesse mundo de estereotipia tentando afastar os realces que lhe são perigosos e promover aqueles que são vantajosos.

Dona M.A., filha mais velha do casal J.M.G.J. e R.B.J., percebe diferenças em

⁶⁸ Esses dados são fruto de uma pesquisa realizada por mim em 2000 junto as mulheres da comunidade e apresentada no XII Salão de Iniciação Científica da UFRGS sob o título: *As representações sobre corpo e beleza entre mulheres negras de grupos populares da Chácara das Rosas, na cidade de Canoas/RS.*

relação ao tratamento dispensado a ela quando o bairro era habitado por pessoas da mesma cor e condição social e o momento atual. Nas suas palavras:

“ Antes era mais respeitoso. As pessoas te cumprimentavam na rua. Não era como é hoje. Parece que nem te vêem. Os jovens não tem mais respeito.”

O processo de interconhecimento com a vizinhança antiga não se perpetuou nas relações com os atuais moradores da região que os ignoram. Os vizinhos de camadas médias mantém no plano das interações com o grupo o distanciamento que acreditam que deva existir nas relações sociais mais amplas entre brancos e negros, ricos e pobres.

Outro fato interessante é a situação de W., sete anos, bisneto de J.M.G.J. e R.B.J.. Sua mãe é da comunidade, mas seu pai é um rapaz branco que não possui nenhuma relação com o menino. Criado no grupo, W. passaria despercebido se não fosse o seu fenótipo. Embora seja filho de uma negra, ele não apresenta nenhuma característica física da parte da família da mãe. Objetivamente ele é branco, tem cabelo liso, castanho claro, nariz e lábios finos. W. é tratado pelos seus primos em tom jocoso como “branco sujo”. A categoria “branco” é utilizada da mesma maneira acusatória e pejorativa que a de “negro”, mas o adjetivo “sujo” lembra que ele só detém a aparência física e que em suas veias corre o sangue negro da comunidade onde ele é criado e provém que macularia, comprometeria em definitivo a sua identidade enquanto branco. Ele é um negro social por que embora não porte as características físicas do grupo, partilha com eles as características culturais.

O menino, por sua vez, se defende do apelido indigesto com xingamentos como “piche”, “cabelo duro”, “macaco”. Ele não é a única criança branca da comunidade, existe outra menina de dois anos que veio morar no local em virtude de seu pai ter se unido a uma moça da “Chácara”. Ela chegou com seis meses de idade, de pele alva, cabelos loiros e olhos azuis. Sua madrasta a trata desde então como “branquela”. Já a sua avó negra postiça M. C., evangélica, com quem é muito agarrada há uma relação diferenciada. A menina chama M.C. de “princesa” ao que esta lhe devolve com “anjinho”⁶⁹. Nesses dois casos podemos ver que os moradores da “Chácara” identificam o grupo branco e os indivíduos pertencentes a ele a partir de critérios bastante semelhantes com os quais são identificados : características físicas atribuídas a uma raça. Esse repertório de rótulos e estereótipos são culturalmente compartilhados pelos grupos e ativados em determinadas situações com objetivos interacionais específicos: situar os sujeitos em relação. A utilização rotineira dessas etiquetas étnicas contribui para conferir a etnicidade um estatuto de verdade e de realidade objetiva.

Embora o grupo seja identificado externamente enquanto “Planeta” e esta definição seja adotada por outras pessoas que residem na cidade essa denominação não é usada internamente. Para eles o lugar é a “Chácara” em alusão ao nome “Chácara das Rosas” e dessa maneira é conhecido por outras parentelas que residem na cidade e em Gravataí⁷⁰. Percebi isso quando acompanhei uma reunião que ocorreu na casa de outra parte da parentela que vive num bairro de Canoas próximo a base

⁶⁹ Na “Chácara” todos tem algum apelido ou diminutivo, sendo que alguns deles remetem a características físicas como é o caso de “Bugra” que é chamada assim por que tem o cabelo mais jeitoso.

⁷⁰ Essa identidade local constituída parece dificultar a intenção do grupo em participar na questão do quilombo em Gravataí.

aérea. Nesse encontro estavam presentes também pessoas que residem em Gravataí. Todos chamavam a comunidade como o pessoal da “Chácara”.

“ Me apresentei como pesquisadora que conhecia o “Planeta” que o tempo todo foi tratado como o pessoal da “Chácara”. Eles também eram aguardados para a reunião que tinha como objetivo tentar achar uma solução para o conflito de Gravataí, mas devido ao temporal torrencial que caía não compareceram” (Diário de campo 08/10/2003)

De acordo com Epstein (1978), no seu pólo positivo a identidade étnica depende muito mais de conceitos internos de exclusividade enquanto que no outro extremo a identidade tem uma definição interna mínima e é essencialmente imposta de fora, constituindo-se numa identidade negativa baseada na internalização da avaliação dos outros.

As denominações “Chácara” e “Planeta” e a forma como elas são usadas pela comunidade e a vizinhança que lhe cerca confirma a formulação desse autor. Nesse sentido, “Planeta” seria a identidade negativa, baseada na avaliação dos outros, e “Chácara” seria uma identidade positiva formulada a partir de critérios internos relacionados com a história do grupo no território.

Sumariamente, ser da “Chácara” para seus integrantes se configura a partir dos seguintes elementos: o parentesco que é sempre afirmado com expressões do tipo: “- Aqui é tudo parente”; ser negro : “- Aqui é tudo negro, branco é visita.”, viver sob um determinado território, seja em função do parentesco ou da herança, sob um sistema comunitário e de ajuda mútua – todos dividem as contas de água, luz e imposto territorial.

A identificação, enquanto morador do “Planeta”, se traduz do ponto de vista das

relações extra grupais na atribuição de uma identidade negra e uma forma de vida que destoa daquela empreendida pela maior parte dos moradores do bairro que pertencem às camadas médias e são, em sua maioria, brancos . O estilo de vida da comunidade pertencente a grupos populares é um sinal diacrítico em relação aos vizinhos de camadas médias. A negritude é associada com pobreza e marginalidade. Nesse contexto, sobrepõem-se as questões étnica e de status sócio-econômico. Segundo Da Matta (1987) isso ocorre por que no Brasil existe uma relação muito íntima entre posição social e etnia, sendo que uma pressupõe a outra. Para cada grupo étnico um lugar.

Como pudemos observar o jogo complexo da rotulação étnica não se resume a uma pura imposição de identidade de um grupo sobre o outro. Os moradores da “Chácara” tentam impor a sua própria definição e desqualificar aquela que os vizinhos lhe atribuem utilizando-se de uma denominação mais neutra. Os critérios que a comunidade usa para se definir só podem ser entendidos em relação aos que lhe são atribuídos pela vizinhança na medida em que se constituem nesse contato por contraste. A identidade étnica do grupo se forja nesse processo uma vez que se estabelecem categorias para organizar as suas relações com os vizinhos. A utilização destas está relacionada com noções mais amplas sobre as relações entre brancos e negros que constituem a ideologia racial brasileira. Nessa ideologia brancos e negros, assim como os índios, ocupam lugares específicos no sistema de relações sociais. No alto, nas camadas dominantes, estariam os brancos e na base os negros e índios. As categorias utilizadas pelos vizinhos para definir a comunidade da “Chácara das Rosas” nos remete ao lugar próprio, natural, biologicamente justificado que as populações negras ocupam na ideologia racial operante na sociedade brasileira (Da

Matta, 1987). Os estigmas de classe e de cor que revestem as definições empregadas pelos outros em relação ao grupo evidenciam a especificidade do racismo brasileiro onde é possível discriminar sem evocar diretamente a noção de raça (Guimarães, 1999).

A percepção que alguns integrantes da comunidade da “Chácara” tem de sua participação no processo de reivindicação de terras em Gravataí a partir da identidade de “remanescentes de quilombos” é bastante peculiar. No estatuto de fundação da associação de Gravataí encontramos a idéia de descendência, parentesco, como fator que determina o acesso a terra na medida em que confere uma identidade a partir dessa relação com o escravo alforriado (vide em anexo Figura 13 no final do capítulo).

No geral, as opiniões dos moradores da “Chácara” sobre essa questão não fogem das categorias que os mesmos acionam para pensarem-se localmente. Eles são parentes, portanto são “herdeiros”. A denominação “remanescentes de quilombos” se coloca muito mais como um enquadramento externo, provocado por questões políticas e jurídicas que estão para além da vontade e ação do grupo.

Outrossim, o manejo dessa identidade tem repercussão na forma como a comunidade se pensa em relações mais amplas. Dona M. C., sessenta e seis anos, evangélica, expressou isso em duas conversas comigo sobre o assunto nos termos registrados em meu diário de campo que transcrevo abaixo:

*“ Ela falou sobre a luta pela terra e fez uma interpretação a luz da perspectiva religiosa dessa situação, dizendo que o reconhecimento dos direitos de populações negras, historicamente expropriadas e injustiçadas se fazia pelo intermédio de Deus com suas leis divinas nas leis mundanas”. (Diário de Campo, 23/08/2003)
Ela se referiu a tomada de consciência deles, da importância de lutarem pelos seus direitos enquanto comunidade negra, como*

“acordar”, “despertar”, e que isso datava de dois ou três anos.”
(Diário de Campo, 20/10/2003)

A descendência escrava só surgiu na fala dos informantes na medida em que os mesmos passam a atuar junto a questão de Gravataí.

“Certa vez, há um ano atrás, quando conversei com seu G., ele me disse que a mãe era descendente de escravos, e que ficara sabendo disso na Caixa Federal em Sapucaia.” (Diário de Campo, 23/08/2003)

A ausência de lembranças sobre os seus ascendentes foi justificada pelos moradores da “Chácara” pelo fato de estes terem morrido muito cedo, quando eles eram muito pequenos. Seus pais parecem ter silenciado sobre o assunto, na medida em que uma descendência escrava só é conhecida na atualidade. As informações que obtive sobre seus antepassados confirmam, em certa medida, essa conjuntura pouco propícia a uma transmissão da memória de origem. O seu bisavô materno, escravo alforriado, morreu em 1925. A sua bisavô materna em 1947. Os bisavôs paternos sequer foram conhecidos em vida, restando apenas a lembrança do nome do bisavô por que o mesmo foi transmitido através das gerações com pequenas modificações. A memória só pode se perpetuar se for trabalhada e compartilhada pelo grupo conformando-se naquilo que Halbwachs (1976) definiu como quadros sociais da memória. A lembrança não é um ato individual de recordar, mas o resultado de laços de solidariedade. As noções de espaço e tempo são fundamentais para o trabalho de

rememoração do passado uma vez que as localizações espaciais e temporais das lembranças são efetivamente a essência da memória (Rocha e Eckert, 2000).

As repercussões do envolvimento dos moradores da “Chácara” no movimento reivindicatório de Gravataí os coloca em interação com outros agentes como o MPF e o CODENE, por exemplo. Esses contatos trazem elementos que permitem que os mesmos passem a questionar-se sobre a forma como vinham se definindo localmente em termos étnicos e quais seriam as melhores estratégias para garantir a sua permanência sob um território que entendiam como seu⁷¹. Participando de uma reunião da comunidade pude presenciar esse debate.

“Dona G.G. pergunta se eles não poderiam recorrer ao CODENE como fizeram sobre a questão de Gravataí já que aquilo ali (em referência a situação da “Chácara”) também era coisa de negro. Seu G. responde dizendo que não tinha nada de escravo naquela história, que era coisa comprada. Mais tarde, no final da reunião, ele afirmou que eles eram a mais antiga comunidade negra daquela região. G. não negava a questão racial/étnica enquanto definidora do grupo, mas sim a sua vinculação necessária com a escravidão. (Diário de Campo, 25/08/2003)

Segundo Banton (1977), as idéias de origem étnica e de identidade étnica derivam de modos de pensar a descendência . Elas podem ser congregadas ou montadas umas sobre as outras conforme o contexto social e político onde estão sendo acionadas. Nesse sentido pensar-se como descendente de negros sem enfatizar o processo de escravidão ao qual esses acidentados estiveram sujeitos pode demonstrar

⁷¹ Dois “incidentes” também foram importantes para essa redefinição: a expropriação de uma família de negros vizinha a comunidade, e a confirmação da precariedade da posse através do levantamento empreendido pela pesquisadora junto ao Arquivo Público do Rio Grande do Sul.

o desejo que estas pessoas tem de, contemporaneamente, superar um aspecto doloroso da memória coletiva das populações negras.

Por outro lado, rememorar uma ascendência escrava com toda a carga de sofrimento que essas lembranças carregam só tem sentido na medida que essa experiência é valorizada, confere alguma inteligibilidade na resolução dos conflitos que essas comunidades vivem na atualidade.

Conforme Cohen (1974), os grupos étnicos são formas de organização que respondem as condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas.

Existe também a possibilidade de uma alternância de papéis nos moldes do que descreve Oliveira Junior (1999) ao analisar a situação das comunidades negras de Maria Rosa e de Pilões (SP). Ele demonstra como na esfera da política local os integrantes das comunidades negras não acionam esses critérios, sendo esta uma zona de articulação com outros grupos étnicos. O que não quer dizer que no contexto amplo das relações políticas não ocorra a afirmação de uma identidade étnica negra. Esse campo de possibilidades de alternância de papéis sociais, que nos estudos indígenas é largamente aceito, não é, na opinião de Oliveira Júnior, ainda bem equacionado pelos antropólogos que se dedicam ao estudo da atualização étnica de grupos negros.

De acordo com Gusmão (1999), a terra tem sido desde sempre sinônimo de liberdade para os grupos negros, o que implicaria, muitas vezes, numa negação do passado de cativo. A manutenção sob um determinado território implicou na superação de diversos impasses e dificuldades frente à ordem mais geral do sistema o que poderia resultar na negação do trabalho escravo. Cada grupo negro, em particular,

teve de desenvolver práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. No presente, se coloca a possibilidade de organização de natureza jurídica a fim do reconhecimento do direito legal da posse da terra que partilham em comum. No entanto, nessa luta pela terra defrontam-se as formas não típicas de propriedade e as formas de propriedade jurídica da terra. Simultaneamente ocorre uma definição tanto a nível individual quanto grupal de suas identidades enquanto negros deste ou daquele lugar.

O debate sobre a questão não está encerrado. Como já descrito anteriormente, ocorreu outra reunião com um representante do movimento negro e a comunidade. Ela serviu para fomentar ainda mais a discussão no grupo. Obtive informações de que ela se realizara através de Dona M.C. quando fui visitá-la em sua casa. Neste dia,

“Ela me perguntou se ali poderia ser considerado um quilombo e eu disse para ela que eles é que tinham que decidir se era ou não. Dona M.C. achava que em Niterói o pessoal não poderia fazer esse movimento de quilombo por se tratar de uma ocupação em área que hoje é da base. Eu disse a ela que isso não teria problema e que cabia a eles decidir. Falei sobre os prós e os contras, sobre o interesse do movimento negro, e das dificuldades que envolviam a questão de Gravataí.” (Diário de Campo, 20/10/2003)

Enquanto pesquisadora, também fui responsável por instrumentalizar, na medida em que buscava esclarecer, meus informantes sobre a noção de “remanescentes de quilombos” e suas possibilidades de uso. Outrossim, minhas opiniões se somavam a dos demais agentes acionados nesse processo não tendo o privilégio de sentença definitiva sobre o assunto. Advogados foram consultados sobre outras opções jurídicas

acessíveis ao grupo, parentes considerados mais competentes em termos de conhecimento e trato foram agenciados na busca de alternativas.

A comunidade enfrenta diversas dificuldades no processo de mobilização política que passa a protagonizar. Dentre elas a de definir o tipo de encaminhamento que será dado a suas demandas:

1. Atualização da situação da propriedade no Registro de Imóveis do município.
2. Abertura de processo judicial solicitando o uso capião social.
3. Reivindicar-se perante o Estado enquanto “comunidade remanescente de quilombo”.

A escolha pela primeira opção depende da localização da escritura do imóvel em nome de J.M.G.J., que teria se extraviado há trinta anos. Várias incursões foram realizadas em Cartórios de Canoas e Gravataí sem sucesso. Essa busca demanda recursos financeiros que a comunidade não dispõe, uma vez que os Cartórios e Tabelionatos só prestam informações mediante pagamento de taxas.

A segunda alternativa, por tratar-se de uma inovação em termos jurídicos, só tornou-se viável recentemente. Ela permitiria contemplar todos os pretensos “herdeiros” da área conforme a lógica do grupo. Entretanto, para a sua concretização são necessários recursos financeiros para a contratação de advogado e fabricação de provas de que a comunidade habitava o lugar há mais de cinco anos.

Por fim, a última opção se constituía a partir de notícias recentes e ainda vagas sobre o primeiro caso de “Quilombo Urbano” em Porto Alegre. No entanto, há uma resistência por parte de alguns integrantes do grupo em adotar essa identidade a nível

local. Se em relação às terras de Gravataí havia uma descendência escrava, isso parecia não ocorrer em relação ao território de Canoas, já que seus habitantes diziam que ele fora comprado por negros livres. Por outro lado, cabe ressaltar a existência de importantes aliados que se propunham apoiar e viabilizar a demanda nesses termos: ONG's, movimento negro, CODENE, entre outros.

Novas correlações de força e contextos estão sendo traçados. Percebe-se que existe um esforço por parte da comunidade para que se chegue a um consenso. Essa não é uma tarefa fácil, e por isso mesmo extrapola temporalmente a possibilidade de ser analisada nessa dissertação.

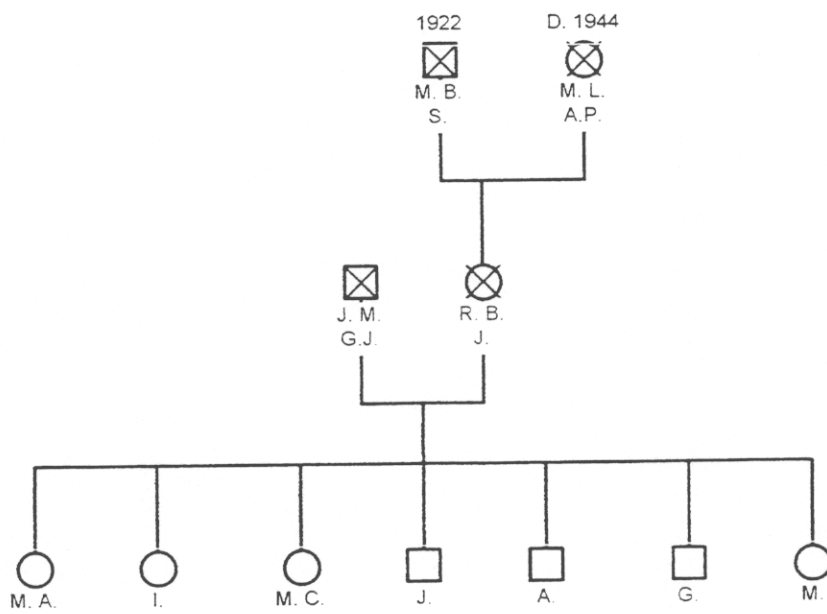


FIGURA 12- Gráfico Genealógico sobre descendência de Gravataí.

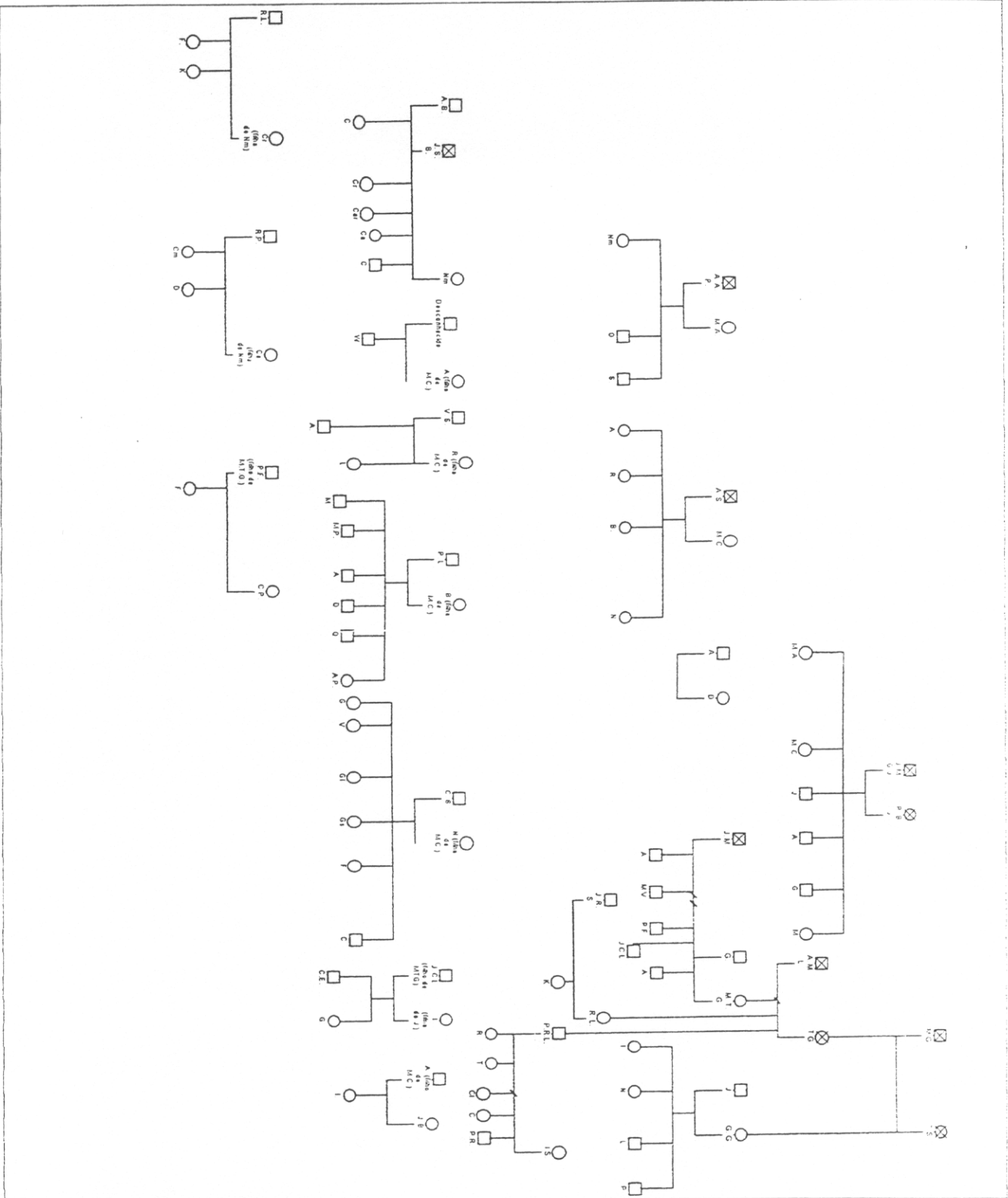


FIGURA 13 - Casamentos

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo dessa dissertação sobre as formas de manutenção e atualização das fronteiras étnicas da comunidade negra da “Chácara das Rosas” se processaram a partir do entendimento de que esse modo particular de compartilhar o espaço e as experiências está articulado com outros processos sociais mais abrangentes.

Dentre estes destacamos o de etnogênese de grupos negros em situação de conflito territorial. A atuação de antropólogos, militantes do movimento negro, entre outros mediadores, junto a essas comunidades tem introduzido novos valores e atributos que possibilitam uma mudança de identidade.

A transformação de territórios negros em “quilombos urbanos”, embora a legislação não contemple essa categoria, sinaliza um movimento político onde esses grupos buscam o direito de ter direitos e de, se necessário, fazer com que estes sejam criados nos mesmos moldes das experiências de lutas das comunidades negras rurais.

A atualização da identidade étnica dessas coletividades se coloca como uma reação à ação invisibilizadora da sociedade englobante. Como vimos, esse processo de invisibilidade se reflete na forma como se constituem historicamente as identidades nacional, regional e local que sublinha a ação de determinados grupos - trabalhadores livres brancos - em detrimento de outros - negros e índios. Dizer que a memória dos negros foi excluída da história tradicional não significa, no entanto, que estes não sejam percebidos no cotidiano e que não sejam formuladas representações sobre eles. É o que podemos depreender das entrevistas com o ex-prefeito da cidade de Canoas e

com os vizinhos de bairro da comunidade da “Chácara”, na medida em que eles reconhecem a existência de um território negro que se mantém ao longo dos anos. Essa percepção se constitui de forma preconceituosa e estigmatizadora como a denominação externa de “Planeta dos Macacos” não deixa dúvidas.

Por outro lado, ela não é aceita passivamente pelo grupo que elabora a partir de seus próprios termos uma nomenclatura nativa que fala, também, sobre sua ligação com um território : a “Chácara das Rosas”, o pessoal da “Chácara”.

Esse território se caracteriza, contemporaneamente, por sua ocupação residencial tendo em vista que outras formas de sociabilidade extrapolam sua dimensões como a questão da religiosidade para os evangélicos, ou ainda as atividades profissionais.

A relação do grupo com o território se processa a partir do entendimento que este é uma “herança” de família, e que portanto pertence aos seus herdeiros. Todos os que habitam a área possuem relações de parentesco entre si, mas nem todos são considerados e se consideram “herdeiros”. Dentre estes estão os filhos de J.M.G.J. e R.B.J.. Para os demais resta a categoria de “parente”. É através das solidariedades prestadas a eles pelos “herdeiros”, justificadas pelas relações de parentesco, que sua inclusão no território é permitida. A solidariedade étnica se efetiva pelo manejo das noções de parentesco incluindo essas pessoas na lógica de reciprocidade e auxílio – mútuo.

Quando nos debruçamos sobre a forma como a comunidade se apropria do espaço em que vive identificamos distinções entre “evangélicos” e “de religião” no que se refere a distribuição das casas e o cercamento dos pátios. Além disso, o material

que é utilizado na construção das residências corresponde ao prestígio e força política de seus habitantes no grupo.

A casa de “Nação” é um local sagrado para os “de religião” e um ambiente “tabu” para os evangélicos nos remetendo as concepções distintas que os mesmos elaboram sobre este espaço. Essa forma de manifestação religiosa define externamente o grupo, uma vez que as igrejas evangélicas freqüentadas por alguns de seus moradores estão distantes e a interação com outras coletividades locais conforma essa idéia de homogeneidade da comunidade, apesar de suas distinções internas.

A religiosidade é um campo de articulação com outros grupos étnicos com os quais partilham códigos culturais, mas as diferenças não são de todo minimizadas. No caso dos “de religião”, ainda que ocorra uma comunhão em termos de cosmologia do culto, há um conflito latente entre os filhos de santos negros e pobres, a mãe de santo, e os brancos de camadas médias que freqüentam a terreira.

Entre os “evangélicos” podemos perceber que há um compartilhamento de identidade religiosa com outros grupos, mas existe a possibilidade da constituição de uma identidade étnica pela promoção da auto-estima e sensibilização quanto a situações de desigualdade. A vinculação da identidade negra com uma religiosidade específica é, nesse sentido, um aspecto que buscamos problematizar . Os elementos culturais a serem acionados como definidores das fronteiras variam conforme o repertório dos grupos em interação. A fixação na persistência de um determinado elemento não seria um ranço de uma concepção substantivista, essencialista da identidade negra? Não seria possível pensar no plural? Acredito que sim, e acho que o exemplo da “Chácara das Rosas” demonstra que a opção religiosa não é um obstáculo para a conscientização do grupo em termos étnicos mas que essa pode ocorrer de

diversas formas. Outrossim, tanto “evangélicos” quanto os “de religião”, bem como os outros grupos com os quais interagem em termos religiosos crêem no poder do feitiço, da magia operados pelos cultos afro-brasileiros.

Em virtude da recorrência de casamentos intraraciais e do fato dos cônjuges serem recrutados dentro dos grupos de sociabilidade relacionados a parentela, este se coloca como um setor de restrição interétnica no qual imperariam um conjunto de proscricões sobre as situações sociais que impendem a interação. Todavia, é resultado de, por um lado a tendência que os integrantes da comunidade tem de buscar parceiros dentro do seu grupo de cor e, por outro, na resistência que os grupos brancos tem em estabelecer uniões com pessoas da comunidade.

O grupo, embora tenha cisões religiosas internas, tem parâmetros que definem claramente a pertença a coletividade: a identificação étnica, o parentesco e a territorialidade que é exercida de forma comunitária e que se justifica pela percepção de “herança”.

Os critérios externos, produzidos pela vizinhança são: a identificação étnica, o estilo de vida, condutas moralmente reprováveis e degradantes. Em alguns momentos são invocados o parentesco e o batuque como religião. A relação com a terra é vista, na maioria das vezes como apropriação .

Comparativamente os únicos critérios coincidentes nas formulações intra e extra-grupais são: a identificação étnica e o parentesco. Enquanto que os demais poderiam ser divididos entre parâmetros negativos e positivos, os primeiros sendo formulados pela vizinhança e os últimos pela própria comunidade. No entanto, os seus sentidos só podem ser devidamente compreendidos na medida em que estão em relação, se constituem em oposição. Não significando nada por si só, mas remetendo a um

complexo jogo onde a identidade do grupo se forja nesse movimento de atribuição externa e interna. Os grupos étnicos não podem ser tomados como unidades étnicas reais, mas como categorias que codificam uma teia de relações. Esses elementos acionados no contexto de interação remetem a uma ideologia racial operante na sociedade brasileira e a um racismo peculiar que discrimina utilizando – se de outros tropos como cor ou posição social.

Os moradores da “Chácara” acionam a descendência para integrarem-se ao movimento do quilombo de Gravataí, mas devido a inexistência de outras instâncias que promovam a integração, a comunhão das parentelas, os interesses econômicos produzem conflitos e redefinições sobre quais critérios serão determinantes para a conformação da identidade de “remanescentes”. A persistência no território passa a ser acionada pela parentela de Gravataí como elemento central para a identidade quilombola.

O contexto – reconhecimento da posse precária da terra, experiência organizativa em Gravataí, contatos com CODENE e MPF, e o caso da Família Silva – é fundamental para compreender o processo de questionamento da comunidade da “Chácara” no sentido de adotar a identidade quilombola a nível local. Neste cenário composto agora por novos agentes com os quais o grupo passa a interagir – movimento negro, CODENE, MPF, advogados, entre outros – são introduzidos novos elementos para a configuração da identidade étnica do grupo e que são apropriados num processo de definição da melhor estratégia a ser adotada para garantir os direitos territoriais dessa coletividade.

FONTES PRIMÁRIAS

BRASIL TELECOM. **Lista Telefônica da Região Metropolitana de Porto Alegre.** 2001.

CÂMARA DE INDÚSTRIA, COMÉRCIO E SERVIÇOS DE CANOAS. **Perfil Sócio - Econômico de Canoas.** 1998.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, **Censo Demográfico 2000, Resultados da Amostra.**

JOSUÉ, Paulo. **Negros de Canoas.** Canoas, Diário de Canoas, 20/11/2000.

SECRETARIA MUNICIPAL DE COORDENAÇÃO GERAL E ORÇAMENTO DE CANOAS/RS. Departamento de apoio administrativo e de informações. **Canoas – Informações, dados , números.** Junho de 1998.

SITES DE NOTÍCIAS SOBRE O QUILOMBO DA FAMÍLIA SILVA
<http://br.news.yahoo.com/030613/16/cfir.html>, <http://www.portalafro.com.br/fsm2003/fotos64.htm>

SITE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA - <http://www.abant.org.br>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA , Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: Quilombos. Identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV/ ABA, 2002.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos “Remanescentes “: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. In: Mana. Estudos de Antropologia Social. PPGAS –UFRJ. 3/2. Rio de Janeiro : PPGAS , 1997.
- _____. **Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia : notas comparativas sobre hibridação , segmentação e mobilização política de índios e negros**. In: Horizontes Antropológicos. UFRGS.IFCH.PPGAS . Ano 6, n.º 14. Porto Alegre: PPGAS, 2000.
- AZEVEDO, Thales. **Gaúchos. Notas de Antropologia Social**. Bahia: 1943.
- _____. **Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Negros de Cedro: Um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás**. São Paulo: Ática, 1987.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.
- BANTON, Michael. **A idéia de raça..** São Paulo: Edições 70 / Martins Fontes, 1977.
- BARCELLOS, Daisy Macedo de. **Família e Ascensão Social de Negros em Porto Alegre**. 1996 (Tese de Doutorado em Antropologia). UFRJ - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.
- _____. et al. **Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade, Territorialidade e Direitos Constitucionais**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Inédito.

BARTH, F. "Introduction": In: Ethnic Groups and Boundaries. Barth, F. (ed). London: George Allen & Unwin, 1969.

_____. **Grupos étnicos e suas fronteiras.** In: Teorias da etnicidade. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

_____. **O guru , o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2001.

BASTIDE, Roger ; Fernandes, F. **Relações Raciais entre negros e brancos em São Paulo.** São Paulo: Anhembi, 1955.

_____. **As religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia da Interpretação das Civilizações.** São Paulo: Ed. Pioneira / USP, 1971.

_____. e Florestan Fernandes. **Brancos e Negros em São Paulo.** São Paulo: Nacional/ Brasiliense, 1971.

_____. **Estudos Afro-Brasileiros.** São Paulo : Perspectiva, 1973.

_____. **As Américas Negras. As Civilizações Africanas no Novo Mundo.** São Paulo: Edusp, 1974.

BERGHE, Pierre Van Den. **Race and Racism : A Comparative Perspective.** New York: John Wiley & Sons, 1967.

BERND, Zilá e Margaret M. Bakos. **O negro . Consciência e Trabalho.** Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1998.

BITTENCOURT, Yosvaldir. **A esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre.** In: Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade. Ilka Boaventura Leite (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRANDÃO, C.R. **Peões, Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás.** Brasília: Ed. UnB, 1977.

BRITES, Jurema. **Tudo em família: religião e parentesco na Umbanda Gaúcha**. In: *As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Ari Pedro Oro (Org.). Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

BURDICK, John. **Pentecostalismo e Identidade Negra no Brasil: Mistura Impossível?** In: *Raça como Retórica. A Construção da Diferença*. Claudia Barcellos Rezende e Yvonne Maggie (Org.s). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CALDEIRA, Teresa Pires do. **A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia**. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: N.º 21, Julho de 1988.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **“As representações sobre corpo e beleza entre mulheres negras de grupos populares da Chácara das Rosas na Cidade de Canoas/RS**. Anais do XII Salão de Iniciação Científica da UFRGS. Porto Alegre : 2000.
_____. **“Planeta”: família negra, invisibilidade, territorialidade e etnicidade, na cidade de Canoas/RS**. 2001. (Trabalho de Graduação em Ciências Sociais). UFRGS, Porto Alegre, 2001.

CENTRO UNIVERSITÁRIO LA SALLE E A PREFEITURA MUNICIPAL DE CANOAS. **Canoas – Para lembrar quem somos. Igara. Um bairro multifacetado**. Cord. Rejane Penna. 2002.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. **Identidade , Indivíduo e Grupos Sociais**. Curitiba: Jurúia Editora, 2002.

CLIFFORD, James. **Dilemas de la cultura. Antropologia , literatura y arte en la perspectiva posmoderna**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.

COHEN, Abner. **“Introduction. The lesson of Ethnicity”** . In: *Urban Ethnicity*. Cohen, Abner. London: Tavistock, 1974.

CORREA, Norton F. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses: Um estudo antropológico sobre o batuque no Rio Grande do Sul.** 1988. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). UFRGS, Porto Alegre, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, história , etnicidade** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

D' ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DA MATTA, Roberto . **Relativizando. Uma introdução a Antropologia Social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAGNINO, Evelina. **Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania.** In: Anos 90 - Política e sociedade no Brasil. Evelina Dagnino (Org.). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1996.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

EIPSTEIN, Alfred L. **Ethos and Identity.** Londres: Tavistock, 1978.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders : Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes.** São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1965.

_____. **O negro no mundo dos brancos.** São Paulo: Difel, 1972.

FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares.** Porto Alegre : Ed. Universidade, 2000.

FRANCISCO, Dalmir. **Comunicação, identidade cultural e racismo.** In: Brasil Afro-brasileiro. Maria Nazareth Soares Fonseca (Org.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional, 1933.

_____. **Sobrados e Mocambos.** Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1936.

_____. **Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FRY, Peter. **Feijoada e Soul Food 25 anos depois.** In: Fazendo Antropologia no Brasil. Neide Esterci, Peter Fry e Mirian Goldenberg (Orgs.). Rio de Janeiro: DP& A , 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Ed. Vozes. 1999.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais.** In: Fazendo Antropologia no Brasil. Neide Esterci, Peter Fry e Mirian Goldenberg (Orgs.). Rio de Janeiro: DP& A , 2001.

GROSSI, Miriam . **Na busca do “outro” encontra-se a si mesmo.** In: Trabalho de Campo e subjetividade . Grossi, Miriam (Org). Florianópolis: UFSC,1992.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti – Racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34,1999.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Campinho da Independência : Um caso de proletarização caiçara**. 1979. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). PUC, São Paulo, 1979.

_____. **Caminhos Transversos : território e cidadania negra**. In: Terra de quilombos. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. **Herança quilombola: Negros, terras e direitos**. In: Brasil: um país de negros? Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (Orgs.). RJ: Ed. Pallas, 1999.

HALBAWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la memorie** . Paris: Mouton, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HARRIS, Marvin. **Padrões raciais nas Américas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

HARTUNG, Miriam F. **Parentesco, casamento e terra em grupo rural de negros em Santa Catarina**. In: : Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade. Ilka Boaventura Leite (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas,1996.

HERSKOVITS, Melville J. **Estrutura Social no Candomblé Afro-Brasileiro**. In: Boletim do Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. N.º 3. Recife: 1954.

_____. **Antropologia Econômica: Estudos de Economia Comparada.** México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. **Pesquisas Etnológicas na Bahia.** In: Afro-Asia. Nº 4 e 5. Salvador: 1967.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade, Chuí/RS.** 2000. (Tese de Doutorado em Antropologia Social) .UFRJ/ Museu Nacional, RJ, 2000.

KEYES, Charles F. **Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group.** Ethnicity 3, 1976.

LABURTHE-TOLRA, P. & Warnier, Jean-Pierre. **Etnologia e Antropologia.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

LEANDRO, Rui. **Festa de Nossa Senhora da Conceição: Articulação, Sociabilidade e Etnicidade dos Negros do Rincão dos Pretos no município de Rio Pardo.** 2001. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). UFRGS/PPGAS, Porto Alegre, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. **Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões.** In: Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e debates. N.º 2. NUER. SC:1990.

_____. **Classificações étnicas e as terras de negros no sul do Brasil.** In: Terra de quilombos. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: ABA, 1995.

MACIEL, Maria Eunice de Souza. **Considerações sobre Gaúchos e Colonos.** In: Diversidade Étnica e Identidade Gaúcha. Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, 1994.

_____. **Primeiros Caminhos, Primeiros Olhares.** In: Horizontes Antropológicos. N.º 7. UFRGS/IFCH. Porto Alegre: PPGAS, 1997.

MAESTRI, Mário. **O negro e o Imaginário Étnico Gaúcho**. In: Diversidade Étnica e Identidade Gaúcha. Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, 1994.

_____. **Quilombos no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: 1999

MAGGIE, Yvonne. **“Aqueles a quem foi negada a cor do dia”**: As categorias cor e raça na cultura brasileira. In: Raça, Ciência e Sociedade. Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (Orgs.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

_____. **Fetichismo, feitiço, magia e religião**. In: Fazendo Antropologia no Brasil. Neide Esterici, Peter Fry e Mirian Goldenberg (Orgs.). Rio de Janeiro: DP& A, 2001.

MAGNANI José Guilherme. **Discurso e Representação, ou como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas**. In: Aventura Antropológica: teoria e pesquisa. Ruth Cardoso (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

MAUSS, Marcel **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, Oracy. **“Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil.”** In: Tanto preto quanto branco: estudo das relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

NORVELL, John M. **A brancura desconfortável das camadas médias brasileiras**. In: Raça como Retórica. A Construção da Diferença. Claudia Barcellos Rezende e Yvonne Maggie (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____ (Org.). **Quilombos. Identidade étnica e territorialidade.**
Rio de Janeiro : Editora FGV/ ABA, 2002.

_____ e José Paulo Freire de Carvalho. **Jamary dos Pretos, município de Turiáçu (MA).** In: Quilombos. Identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. **A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios: uma comparação.** In: Brasil: um país de negros? Bacelar, Jeferson e Carlos Caroso (Orgs.). RJ.: Ed. Pallas. 1999.

OLIVEN, Ruben George. **A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul.** In: Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade. Ilka Boaventura Leite (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

ORO, Ari Pedro. **Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul.** In: Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Ilka Boa Ventura (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

_____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

PARK, Robert Erza. **"A Cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano."** In: O Fenômeno Urbano. Velho, Otávio Guilherme (Org.). Rio de Janeiro : Zahar Editores 1979.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial.** São Paulo: Cia Ed, Nacional, 1971.

PRADO JR., Caio. **A Formação do Brasil Contemporâneo.: Colônia.** São Paulo : Brasiliense, 1965.

QUEIROZ, Renato. **Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um estudo de Antropologia Econômica.** 1983. (Dissertação de Mestrado). FFLCH/ USP, São Paulo, 1983.

RAMOS, Artur Guerreiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.** Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957.

RAMOS, Jair de Souza. **Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração na década de 20.** In: Raça, Ciência e Sociedade. Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (Orgs.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

REZENDE , Claudia Barcellos e Yvonne Maggie. **Raça como Retórica: A Construção da Diferença.** In: Raça como Retórica. A Construção da Diferença. Claudia Barcellos Rezende e Yvonne Maggie (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho e Cornélia Eckert. **Os jogos da memória.** In: Revista Ilha. N. 1. Florianópolis: 2000.

SANSONE, Lívio. **O olhar forasteiro: seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil.** In: Brasil: um país de negros? Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SEYFERTH, Giralda. **A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos.** In: Anuário Antropológico/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. **Construindo a nação : hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização.** In: Raça, Ciência e Sociedade.

Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (Orgs.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

SILVA, João Palma da . **Pequena história de Canoas. Cronologia.** Canoas: Ed. La Salle, 1978.

_____. **As origens de Canoas. Conquista – Povoamento-Evolução.** Canoas: Ed. La Salle, 1989.

SILVA, Josiane Abrunhosa da. **Carnaval de rua, carnavalescos e territórios negros em Porto Alegre.** 1993. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). UFRGS/PPGAS, Porto Alegre, 1993.

_____. **A casca: herança e territorialidade.** In: Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade. Ilka Boaventura Leite (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas. 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves da . **Orixás da Metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **As esquinas sagradas : o candomblé e o uso religioso da cidade.** In: Na metrópole. Textos de antropologia urbana. José Guilherme C. Magnani. e Lilian de Lucca Torres (Orgs.). São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **Observação participante e escrita etnográfica.** In: Brasil Afro-brasileiro. Maria Nazareth Soares Fonseca (Org.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

SILVA, Gomes da. **Negros em São Paulo: espaço público, imagem e cidadania (1990-1930).** In: Além dos Territórios. Para um diálogo entre a etnologia indígena , os estudos rurais e os estudos urbanos. Ana Maria de Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoi (Orgs.). Campinas/SP: Mercado Letras, 1998.

SILVA, José Graziano da. **Novo rural brasileiro.** In: Revista Nova Economia, n.º 7. Belo Horizonte: 1997.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Aos Fantasmas das Brenhas: Etnografia , invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil.** 1998 (Tese de Doutorado em Antropologia). UFRGS/PPGAS, Porto Alegre, 1998.

STEIL, Carlos Alberto. **Política, etnia e ritual. (O Rio das Rãs como remanescentes de quilombos).** In: Revista de Ciências Humanas Florianópolis. V16, n.º 24. Santa Catarina: 1998.

TAVARES DOS SANTOS, José V. **Crítica da sociologia rural e a construção de uma outra sociologia dos processos sociais agrários.** In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: ANPOCS/Vértice, 1991..

VELHO, Gilberto. **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social.** Rio de Janeiro : Ed. Zahar, 1979.

_____. **Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar , 1999.

VOGT, Carlos e Peter Fry. **Cafundó: A África no Brasil.** São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O “lugar” dos rurais : o meio rural no Brasil moderno.** Paper apresentado no 35º Congresso Brasileiro de Economia e Sociologia Rural. Natal /RN: agosto de 1997.

WEBER, Max. **Relações comunitárias étnicas.** In: Economia e Sociedade.Vol.1. Brasília: Ed. UNB, 1991.

WEBER, Regina. **Os operários e a Colméia. Trabalho e etnicidade no sul do Brasil.** Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

WOORTMAN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste.** São Paulo – Brasília: Ed. Hucitec e Edunb, 1995.

REFERÊNCIAS DE APOIO

AHRGS. **Corresp. da p.p. com o chefe de polícia** . Ofício n 234 . 28 de setembro de 1854. Códice A . 5.46. P. 190 bis. HP. 11

AHRGS. **Corresp. da p.p. com o chefe de polícia** . 18 de novembro de 1854. Ofício 306, p. 203. Códice A . 5,46; 10 de outubro de 1854. Ofício 255. P. 194 bis.

Arquivo Nacional (AN), série IJ(1)579 – **corresp., da p.p. da Província com o Ministro da Justiça**. Apud.HP, p.11;

COSTA, Luciano Souza. **Barragem: Casamento, Família e Etnicidade em uma Comunidade Negra Rural de Viamão/RS**. Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. UFRGS. Porto Alegre: 2003.

Ferreira , Marieta de Moraes e Janaína Amado (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GOMES, Nilma Limo. **Caminhando com Ruth Landes pela cidade das mulheres**. In: Brasil Afro-brasileiro. Fonseca, Maria Nazareth Soares (Org.).Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1967.

PENNA, Rejane Silva. **Fontes orais e história do Rio Grande do Sul: novas perspectivas ou falsos avanços?** In: História Oral. Revista da Associação Brasileira de História Oral, n.º 5. São Paulo: 2002.

PEREIRA, Edmilson de Almeida e Núbia Pereira de M. Gomes. **Inumeráveis cabeças. Tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade.** In: Brasil Afro-brasileiro. Fonseca, Maria Nazareth Soares (Org.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil de Varnhagen a FHC.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

SADER, Eder e Maria Célia Paoli. **Sobre “classes populares” no pensamento sociológico brasileiro (notas de leitura sobre acontecimentos recentes).** In: A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa. Cardoso, Ruth (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana. Um estudo de antropologia social.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.