



SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS

ANCESTRALIDADE
NEGRA E DIREITOS
TERRITORIAIS



ORGANIZADORES :

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS

SERGIO BAPTISTA DA SILVA



COMUNIDADES
TRADICIONAIS



SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS



**UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL**

Reitora

Wrana Maria Panizzi

Vice-Reitor

José Carlos Ferraz Hennemann

Pró-Reitor de Extensão

**Fernando Setembrino
Cruz Meirelles**

Vice-Pró-Reitora de Extensão

Renita Klüsener

EDITORA DA UFRGS

Diretora

Jusamara Vieira Souza

**CONSELHO EDITORIAL
Antônio Carlos Guimarães**

Aron Taitelbaun

Carlos Alberto Steil

Célia Ferraz de Souza

Clovis M. D. Wannmacher

Geraldo Valente Canali

José Augusto Avancini

José Luiz Rodrigues

Lovois de Andrade Miguel

Maria Cristina Leandro Ferreira

Jusamara Vieira Souza, presidente

Editora da UFRGS • Av. Paulo Gama, 110, 2º andar - Porto Alegre, RS - 90040-060 - Fone/fax (51) 3316-4090 - editora@ufrgs.br - www.editora.ufrgs.br • **Direção:** Jusamara Vieira Souza • **Editoração:** Paulo Antonio da Silveira (coordenador), Carla M. Luzzatto, Maria da Glória Almeida dos Santos e Rosângela de Mello; suporte editorial: Andréa Lisboa Ilha (bolsista), Carlos Batanoli Hallberg (bolsista), Fernando Piccinini Schmitt, Gabriela Carvalho Pinto (bolsista) e Luciane Santos de Souza (bolsista) • **Administração:** Najára Machado (coordenadora), José Pereira Brito Filho, Laerte Balbinot Dias e Maria Beatriz Araújo Brito Galarraga; suporte administrativo: Ana Lucia Wagner, Jean Paulo da Silva Carvalho, João Batista de Souza Dias e Marcelo Wagner Scheleck • **Apoio:** Idalina Louzada e Laércio Fontoura.

SÃO MIGUEL E RINCÃO DOS MARTIMIANOS:

ANCESTRALIDADE NEGRA E DIREITOS TERRITORIAIS

Organizadores:

José Carlos Gomes dos Anjos

Sergio Baptista da Silva



© dos autores
1ª Edição: 2004

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Ivan Vieira

Revisão: Luís Augusto Junges Lopes
Gabriela Carvalho Pinto

Editoração eletrônica: Núbia Huff

S239 São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais / organizado por José Carlos Gomes dos Anjos e Sergio Baptista da Silva; losvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior... [et al.]. – Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

(Série Comunidades Tradicionais).

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Perícia socioantropológica. 3. Estudos etnográficos – São Miguel – Rincão dos Martimianos – Rio Grande do Sul. 4. Comunidades negras rurais – Quilombos – Rio Grande do Sul. I. Anjos, José Carlos Gomes dos. II. Silva, Sergio Baptista da. III. Bittencourt Júnior, losvaldyr Carvalho. IV. Título. V. Série.

CDU 572

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(Ana Lucia Wagner – CRB10/1396)

ISBN: 85-7025-740-6

ETNICIDADE E TERRITORIALIDADE: O QUADRO TEÓRICO

Sergio Baptista da Silva
Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior

Afinal, a menos que nos pervertamos um dia em um “admirável mundo novo”, onde a própria diferença entre as pessoas e as culturas é programada com uma absoluta e irreduzível desigualdade, sempre entre *eu* e *você*, entre *nós* e o *outro* será preciso compreender e explicar a razão da diferença, seu sentido e as suas transformações.

Identidade, identidade étnica são alguns nomes com que temos tentado fazê-lo agora. Quando a realidade dos fatos da diferença a que elas se aplicam demonstrar que o seu valor de tradução está gasto, ou não se aplica mais, outras palavras e outras teias teóricas que lhes dêem sentido surgirão. E, como sempre se repete, o que estará em questão, então, não será a realidade vivida onde tudo acontece, mas a própria capacidade que temos, através das palavras que criamos, de explicar de fato, e sempre de modo provisório, o que está acontecendo. (Brandão, 1986, p. 164)

Os parágrafos citados em epígrafe fecham uma longa reflexão que Brandão (op. cit.) perseguiu ao longo do seu “Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural”. Com eles, gostaríamos de começar a pensar alguns conceitos que fundamentam teoricamente as discussões contidas neste relatório técnico-analítico, que visa a compreender um grupo de pessoas negras que constituem um território negro, sendo por eles denominado de Rincão dos Martimianos.

Essa compreensão tem como pressuposto a tentativa de responder satisfatoriamente algumas perguntas básicas: O que é um grupo étnico? Como grupos étnicos “preservam sua unidade social e continuam a existir como uma realidade social etnicamente diferenciada”? O que é etnicidade? Qual é sua relação com os processos de reivindicação cultural e política?

Para dar conta desse quadro teórico, usaremos reflexões de autores que não só se detiveram sobre a temática negra, mas, também, sobre sociedades indígenas. Nosso argumento para embasar tal postura reside no fato de considerarmos ambos, negros e índios, como sociedades tradicionais.¹

No parecer de Manuela Carneiro da Cunha sobre os critérios de identidade étnica, feito para informar o processo de disputa de terras dos índios Pataxó Hã-hã-hãe, do sul da Bahia, a autora inicia discutindo os critérios rechaçados pela Antropologia. O primeiro deles é o de *raça*, pois “é evidente que, a não ser em casos de completo isolamento geográfico, não existe população alguma que reproduza biologicamente, sem miscigenação com grupos com os quais está em contato. Com esse critério, raríssimos e apenas transitórios seriam quaisquer grupos étnicos.” (Carneiro da Cunha, 1986a, p. 133-134).

Como alerta a autora, *cultura*, como critério de identidade étnica, é “relativamente satisfatório [...], na medida em que corresponde a muitas das situações empíricas encontradas” (op. cit., p. 115). O critério cultural, no entanto, deve ser usado com cuidados especiais, principalmente pela inadequação de dois pressupostos, que devem ser erradicados da análise:

a) o de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e

b) o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura ancestral (op. cit., p. 115).

Enfatizando o caráter dinâmico e em constante transformação da cultura, Carneiro da Cunha afirma que “se, para identificarmos um grupo étnico, recorrêssemos aos traços culturais que ele exhibe – língua, religião, técnicas, etc. –, nem sequer poderíamos afirmar que um povo qualquer é o mesmo grupo que seus antepassados” (op. cit., p. 115). Igualmente, a autora salienta que “um mesmo grupo étnico exhibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria” (op. cit., p. 115).

¹ Sociedades tradicionais, conforme Da Matta (1981), têm “noção de indivíduo como categoria residual”; “totalidade prevalecendo sobre as partes”; “onde o indivíduo e o econômico ficam submetidos ou ‘encompassados’ por outras ideologias que podem ser religiosas ou político-sociais”.

As interferências na cultura tradicional dos grupos étnicos provocam processos de resistência, de afirmação étnica, manifestando-se “no apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservam a identidade do grupo”, garantindo sua continuidade e singularidade (op. cit., p. 116). Nesta perspectiva, “a cultura [...], em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (idem).

Diante da ameaça à unidade dessas sociedades, emergem “novos sujeitos políticos criadores de cultura” (Arruti, 1997, p. 9), valendo-se de um patrimônio simbólico original e do qual muitos signos são ressignificados, resgatados ou, então, novos são incorporados em face às dimensões existenciais afirmativas ou negativas. Assim sendo, o passado é redimido de modo positivo, conformando uma identidade que constitui por meio de múltiplas relações sociais (Steil, 1998, p. 23).

Desse modo, baseando-se em Barth (1969, p. 11), Carneiro da Cunha sintetiza suas reflexões ao definir, “grupos étnicos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem” (Carneiro da Cunha, 1986a, p. 116).

Do ponto de vista ênico, de suas representações, “grupos étnicos [...] entendem-se a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da História, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado separação geográfica. Entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem dos outros” (op. cit., p. 117).

A interferência direta ou indireta de segmentos da sociedade nacional ou do Estado sobre grupos étnicos minoritários, do ponto de vista social e cultural, os preconceitos de toda ordem e o padrão injusto praticado contra eles podem estimular processos de ocultação ou de afirmação de sua identidade. Esses processos, por sua vez, podem oscilar, conforme as conjunturas históricas específicas, ora em momentos de invisibilidade ora em períodos de visibilidade dessa mesma identidade.²

Nesse sentido, segundo Eugenia Ramirez, o conceito de etnicidade está relacionado à “criação de limites e critérios de auto-adscrição subjetivos”, mas, também, diz respeito a um “discurso social determinado que quer recuperar/recriar determinados fatores ‘objetivos’ de diferenciação cultural, eleitos arbitrariamente e que considera diacríticos em termos de

² É muito elucidativo o discurso radiofônico veiculado por uma emissora do município de Restinga Seca, por meio do qual todos os integrantes do território negro de Martimianos eram acusados injustamente de roubos e de assassinatos. Nesse caso, a honestidade e o sentimento de justiça se apresentam como um valor moral distintivo entre negros e brancos. Como nos relatou João Pedro Lopes, pertencente ao Rincão dos Martimianos: “Tinha uma família que mora aqui

inclusão/exclusão, com o objetivo de aglutinar certas coletividades em um projeto social e de poder concreto". Assim,

etnicidade é uma construção social no tempo, um processo que implica uma relação estreita entre a reivindicação cultural e a reivindicação política e que tem como referencial último não apenas "os outros", mas também o Estado/Nação no qual o grupo étnico (portador de tal reivindicação) está inserido. (Ramirez, 1984, p. 219 apud Brandão, 1986, p. 148)

Em outras palavras, o conceito de etnicidade envolve a dimensão de uma linguagem, de uma retórica (Carneiro da Cunha, 1986b), pois, conforme Max Weber, comunidades étnicas são "formas de organizações eficientes para resistência ou conquistas de espaços", isto é, "formas de organização política" (Weber apud Carneiro da Cunha, 1986b, p. 99).

Nesse sentido, são esclarecedoras as reflexões de Novaes (1993, p. 24):

o que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um *nós coletivo* (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.

No caso dos negros no Brasil, esse "nós coletivo", essa etnicidade, passou a ser invocada em um processo de reivindicação cultural e política, tendo como um de seus sentidos dar visibilidade social (op. cit., p. 25) a uma etnia que foi e continua sendo historicamente submetida, desde a escravidão até os dias de hoje. Sua história vem sendo negada no que diz respeito

perto, que são uma gente de descendência daquele que gosta de roubar, de sobreviver roubando. Não interessa se é galinha, se é um pé de mandioca. Ele não trabalha, pega dos outros. Aí, ah... rouba da própria mãe, só pra o senhor ter uma idéia. A mãe doente, a irmã que mora com a mãe. Tava no hospital a velha, agora. O cara vinha lá de Restinga, mora lá em Restinga, vinha roubar as galinhas da mãe, aqui. Chegava a levar dez, doze galinhas num saco. Foi ali num vizinho que tinha criação de carpa, foi e limpou as carpas do vizinho. Numa represasinha que ele tinha, ali.[...] lam lá na rádio e colocavam assim, deu aqui uma morte, uma coisa muito triste. Chegavam lá, na rádio e: 'Ô, Martimiano, pelo amor de Deus! Parem de matar os outros'. Nem parente nosso era, não tinha nada a ver com a identidade de Martimiano. Lá vai o outro roubar as galinhas. 'Ô Martimiano, vamos parar de roubar as galinhas dos outros'. Pô tchê! Aquilo me irritou. Eu fiz uma carta e mandei pra rádio. Disse: 'vocês terminem com essas conversas, que eu vou tocar um processo em vocês. Que pelo que vocês tão comentando, vocês não conhecem os Martimianos'.

à sua inserção no tecido social, de registros que façam uma justiça e fidelidade à sua efetiva participação na construção da nação brasileira, bem como na concreta afirmação das suas comunidades e territórios, mesmo diante de um sistema escravocrata tão violento (Gusmão, 1991, p. 34-35).

Desta forma, como Novaes, pensamos o conceito de identidade étnica como operando “no plano de uma estrutura macrosocial” e envolvendo “considerações no nível sócio-político [sic], histórico e semiótico” (op. cit., p. 27). Essa consideração é especialmente importante, pois, além de perceber a articulação entre poder e cultura, relaciona a vontade de resgate de autonomia (“e os caminhos para chegar até ela”) ao conceito de cultura, “pois é exatamente no domínio da cultura que estes grupos [...] resgatam sua autonomia e reafirmam a sua diferença” (op. cit., p. 27).

Novaes sinaliza que talvez tenha sido esta atitude (“esvaziar da análise da situação de contato as suas dimensões culturais”) a razão da falência das profecias de extinção de sociedades indígenas nos estudos de “fricção interétnica” no Brasil, realizados nos anos 50 e 60.

Nesse sentido, e por duas razões, é interessante retomar a autocrítica de Roberto Da Matta (1978) em relação ao seu trabalho com um grupo étnico específico: os índios Gaviões do Maranhão. A primeira está relacionada à exemplificação de um estudo que exclui da análise a dimensão simbólica da situação de contato, enfatizando, tão-somente, uma perspectiva socioeconômica em relação ao fenômeno do contato intercultural, e a segunda razão prende-se ao fato de podermos, através dessa autocrítica, refletir sobre a “decretação” de extinção de grupos étnicos.

Penitenciando-se em relação a um de seus primeiros trabalhos como antropólogo, efetuado no início da década de 60 do século passado entre os índios Gaviões do Maranhão, sociedade indígena de língua Jê, cuja extinção decretara, Da Matta (op. cit., p. 26), autocriticando-se, qualificou os estudos de contato intercultural entre as diversas sociedades indígenas no Brasil e a sociedade nacional envolvente, realizados naqueles anos 50 e 60, como “muito parecidos com ritos de extrema-unção”, pois

o estudo do contato entre sociedades sempre foi visto como algo redutível a certos fatores econômicos e sociais, sobretudo à estrutura e ao sistema econômico da sociedade brasileira, tomada como pólo absolutamente determinativo da situação e, ainda, como um sistema que chegava aos índios sem nenhum conflito, contradição interna ou dúvidas, como uma verdadeira totalidade integrada em métodos, objetivos e grupos. (Da Matta, 1978, p. 26)

Igualmente, Da Matta argumentou que tal postura “conduz a uma visão do índio como ser passivo, frágil e sem nenhuma capacidade política e social, seja como capaz de teorizar, seja como capaz de influir na situação de contato na qual está inserido” (op. cit., p. 26).

Essa postura teórica frente ao *outro* tem duas características fundamentais:

a) é de um “economicismo rudimentar, já que nunca se interessa pelos fenômenos políticos e sociais de uma situação de conjunção, tudo colocando em termos econômicos, como se fosse realmente suficiente para garantir a profundidade ou mesmo a correção da análise” e

b) é evolucionista, já que considera o contato intercultural como um processo possuidor de etapas necessárias para que sociedades indígenas atingissem, “na sua inevitável caminhada”, aquele estágio relacionado ao da sociedade dominante, ou seja, a “situação de contato é imediatamente reduzida – pelo curto-circuito evolucionista – a uma etapa ou a um grau de integração a partir da dimensão econômica” (op. cit., p. 26-27).

Com relação à sua catastrófica e onipotente previsão de extinção, decretada no início dos anos 60, assim Da Matta se refere:

Nunca fiquei tão feliz por estar tão errado. E nunca tal erro foi tão importante para buscar fora de uma “antropologia da integração” uma outra antropologia que realmente pensasse em decretar menos a morte dos índios e buscasse mais a sua compreensão enquanto sociedades concretas e específicas. Porque é preciso não esquecer que os índios estão há décadas morrendo na Etnologia Brasileira e, no entanto, a realidade parece ser bem outra; apesar de todos os decretos (do Governo e dos etnólogos), apesar de todas as tragédias, crises, doenças, espoliações, perda de terras; enfim, de tudo o que de pior pode acontecer a um grupo humano, os índios estão aí. Os Gaviões aí estão: vivos e esperançosos pois souberam enterrar seus mortos e enfrentar suas doenças. Tiveram a paciência para deixar passar o pior momento e descobriram seu lugar no ventre da nossa sociedade que deles tudo buscou tomar. Contrariamente a toda a minha ciência, sobreviveram. E mais: também não se integraram como sertanejos regionais; muito pelo contrário: continuam sendo Gaviões, ativando sua identidade cultural na sua especificidade que hoje podem reproduzir com menos insegurança. São índios: são Gaviões. Essa foi a maior lição que com eles aprendi, qual seja, que felizmente a natureza humana é muito mais complicada que a nossa Etnologia. (op. cit., p. 32-33)

Nessa perspectiva teórica, estaremos seguindo uma abordagem que tende a não excluir da análise da situação de contato entre grupos étnicos diferentes suas dimensões simbólicas e culturais, ao mesmo tempo em que, conforme Barth (1969) e Cohen (1974), percebemos os grupos étnicos como *tipos organizacionais*, focalizando aquilo que é socialmente efetivo.

Identidade e territorialidade negra

As comunidades negras rurais, também chamadas terras de pretos, surgem a partir dos quilombos constituídos por negros que fugiram do sistema escravocrata. O conceito histórico de quilombo foi definido pelo Conselho Ultramarino, em 1740, como meio de controle dos escravos no período colonial. As denominadas terras de preto resultam de domínios doados, entregues ou adquiridos com ou sem formalização jurídica, à família de escravos a partir da desagregação das grandes propriedades monocultoras.

Os negros que constituem o território de Rincão dos Martimianos vêm se constituindo a partir da ocupação de terras por meio da aquisição de terras, por parte de Martimiano Rezende de Souza, filho de uma escrava e de um fazendeiro. A identidade desses negros vem sendo construída por meio da luta e resistência dos seus ancestrais, no período colonial, em cujo contexto adverso construíram espaços de mediação e de autonomia escrava. No período do pós-Abolição, no Rio Grande do Sul, vieram a ocupar esses espaços territoriais marginais às duas grandes fazendas pertencentes às famílias Martins Pinto e Carvalho Bernardes.

Desde o período colonial, os negros do Rincão dos Martimianos vêm se constituindo em um grupo étnico em face da presumida origem comum, proveniente dos negros escravizados ou libertos. Esta crença se funda na semelhança nos hábitos culturais e nos costumes, bem como nos fragmentos da memória histórica acerca do período colonial que oferece um substrato a uma dimensão de uma crença subjetiva e, portanto, investida de uma elevada carga emocional (Weber, 1983). A identidade negra é construída, em grande parte, em um jogo de confronto, de oposições e de contrastes com as colônias de agricultores de descendentes de alemães e de italianos e que, atualmente, são os grandes responsáveis pelas atitudes discriminatórias que rebaixam a auto-estima do negro, quase sempre em uma relação tensa e expressa por meio da exploração da mão-de-obra negra e da expropriação das suas terras e da manutenção de processos políticos de exclusão socioeconômica e cultural.

Segundo Acevedo e Castro, referindo-se a outra comunidade negra rural:

O território é condição de existência, de sobrevivência física para estes grupos negros do Trombetas que compartilham da mesma origem e elaboram uma unidade: de remanescentes de quilombos, com a qual estão identificados ou são identificáveis por outros. Na atualidade, esta identidade é bastiada de suas lutas pelo reconhecimento de direito de ancianidade da ocupação. Ela reafirma-se na representação política forjada nas organizações que presidiram seus pleitos de demarcação de terras, desde o início dos anos 90. [...] E essas

linhas de identidade de remanescentes de quilombos definem-se ainda pela etnicidade e territorialidade das comunidades do Trombetas. Assim, os usos dos recursos e os saberes desenvolvidos sobre o território e elaborados ao longo do tempo constroem sua representação de territorialidade. (Acedo e Castro, 1993)

Deste modo, o termo *quilombo* ou as experiências correlatas às quais ele confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que “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” (O’dwyer, 1985). Tal linha de interpretação segue o que prescreve a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no que tange à abrangência do significado de quilombo, visando à aplicação mais justa do artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988. Essa posição é fruto, também, da discussão com representantes de diversas associações e comunidades rurais negras que se fizeram presentes na primeira reunião desse grupo de trabalho, ocorrida em 17 de outubro de 1994. Assim, são grupos que resistem por meio da reprodução dos seus modos de vida singulares e na afirmação de um território próprio. Em Rincão dos Martimianos, ainda há pouco tempo os negros eram segregados, quando compareciam às festas na igreja dos alemães, assistiam à missa e, depois que adquiriam churrasco e cuca, iam embora, uma vez que não lhes era permitido comparecer ao baile. Com o tempo, os negros de Rincão dos Martimianos acabaram por criar um templo no interior do seu território, no qual o padre comparece periodicamente. Para Neusa Gusmão (1995), a identidade étnica é construída em condições históricas concretas e circunscritas, constituindo-se como etnicidade diante de situações nas quais “segmentos sociais se confrontam”, negros e não-negros.

A identidade das referidas comunidades negras rurais ou das denominadas terras de preto baseia-se na crença em uma origem comum, articulando-se internamente e mantendo uma regularidade nos padrões de comportamento. A identidade emerge a partir da afirmação dos sujeitos políticos que se organizam, como forma de reação a processos violentos que colocam essas coletividades em ameaça, além de serem mantidas sob opressão socioeconômica. Quando das invasões dos seus territórios; dos assassinatos de seus integrantes; da derrubada das suas cercas ou do avanço sobre as mesmas; da destruição das suas roças e plantações ou do envenenamento das terras com agrotóxicos; do impedimento do acesso às águas ou do envenenamento dos seus rios e lagos com a pulverização de venenos com aviões; ou ainda, quando da humilhação cotidiana pela falta da oferta de serviços de saúde, de rede de água, esgotos ou eletrificação rural, então, a identidade emerge. A “identidade é evocada sempre que um grupo

reivindica para si o espaço político da diferença. Nessas manifestações, não há um interlocutor específico”. Os negros coesos reagem ou atuam afirmativamente confrontando-se com seus vizinhos, com o governo, com diversos mediadores (políticos, religiosos, médicos e outros).³

Assim, a historização do conceito de quilombo, visto como uma categoria residual, ligada a um passado congelado, que não leva em conta as várias possibilidades de enfrentamento de um mesmo processo de espoliação e de preconceito racial, social e cultural, cuja característica principal é seu padrão injusto contra as populações negras, escravas, alforriadas ou livres, reduz sua abrangência empírica nos dias de hoje, além de invalidar sua operacionalização em relação a organizações sociais atuais. O conceito de quilombo, tal como vem sendo utilizado, por prender-se a um fato do passado (o confronto armado, direto, violento e espacialmente localizado – o refúgio), uma das possibilidades apenas de opor-se ao regime escravocrata, conceito este enfatizado pelo senso comum como possibilidade única, exatamente pela sua maior visibilidade, esquece e escamoteia toda uma gama variada e matizada de situações sutis mas concretas, que fizeram face a esse processo injusto.

O conceito de quilombo, portanto, entendido como categoria residual, congelada no passado, sem mostrar, definir e analisar seus desdobramentos dinâmicos no decorrer de um processo histórico-sócio-cultural fluido, acaba por desviar nossa atenção de uma série de outras situações de resistência, nas quais os negros exerceram papéis que não o de refugiado armado, tornado visível pela historiografia oficial, mas outros papéis de um confronto relativizado, na sua aparência atenuado, em relação à sociedade escravista ou recém-pós-escravista do Brasil do final do século XIX e inícios do século passado.

Esses papéis sociais assumidos por negros alforriados, libertos ou filhos de escravas com homens poderosos, diga-se fazendeiros ou estancieiros no Rio Grande do Sul da época, devem ser compreendidos nessa perspectiva social nuançada e ambígua, que era a de ser negro – o preconceito de cor – no Brasil escravocrata ou pós-escravocrata.

³ Como sustenta Doria (1985), a construção da identidade no presente se dá pelo resgate dos fragmentos históricos, pela luta dos seus direitos e pela luta pelo reconhecimento desses direitos.