

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

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS

**IDENTIDADE QUILOMBOLA: MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E MANIFESTAÇÕES
CULTURAIS EM BECO DOS COLODIANOS, RIO GRANDE DO SUL**

**Porto Alegre
2011**

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS

**IDENTIDADE QUILOMBOLA: MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E MANIFESTAÇÕES
CULTURAIS EM BECO DOS COLODIANOS, RIO GRANDE DO SUL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia
como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia –
Área de concentração – Sociedade, Ruralidade e Ambiente.

ORIENTADORA: PROF^a. Dr^a. ANITA BRUMER

Porto Alegre
2011

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS

**IDENTIDADE QUILOMBOLA: MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E MANIFESTAÇÕES
CULTURAIS EM BECO DOS COLODIANOS, RIO GRANDE DO SUL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia
como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia –
Área de concentração – Sociedade, Ruralidade e Ambiente.

Aprovada em: 11/03/2011

Professora Doutora Anita Brumer
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Orientadora

Professor Doutor Marcelo Kunrath
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinador

Professor Doutor Emerson Giumbelli
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinador

Professor Doutor Karl Monsma
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinador

Dedico este trabalho a todos e todas quilombolas e outras/os lutadoras/es sociais que se organizam, de diversas formas, para a transformação.

E dedico também, especialmente, às pessoas que se envolvem, de qualquer forma, com a cultura, as festividades e religiosidades afro-brasileiras.

AGRADECIMENTOS

Sempre contei com a colaboração de diversas pessoas na construção de minha trajetória de estudos. Com algumas destas pessoas, sempre debati sobre o sentido e as motivações em realizar pesquisas e análises da vida social, cultural e política. Acredito que, neste trabalho de conclusão do mestrado, não tenha sido diferente.

Gostaria de iniciar meus agradecimentos àqueles quilombolas, homens e mulheres, que me acolheram e me ajudaram a construir esta pesquisa. Busco neste trabalho de pesquisa, contribuir para que as lutas deles/as pelo reconhecimento e titulação de suas terras tenham êxito. Agradeço em especial, os quilombolas Claudino, “Zé” Altair e Olegário e as quilombolas Zilda, Heloísa e Elisângela que foram interlocutores/as chaves para compreendermos as práticas, mobilizações e memórias da comunidade.

Agradeço ao pessoal do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, em especial ao Tadeu. Este pessoal, sempre esteve à disposição para ajudar nas minhas pesquisas por lá.

Ao pessoal do Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas, em especial à Irma, Orlanda, Vanderli, Jurema e aos demais integrantes, por terem me auxiliado na pesquisa e por me receberem tão bem no seu terreiro, onde pude participar de seus rituais festivo-religiosos. À este pessoal e aos orixás, agradeço por todo o Axé que recebi.

Agradeço a Orlando, *Rei do Congo* que, com toda a sua sabedoria contribui com esta pesquisa, com as histórias sobre a origem do Ensaio de Promessa de Quicumbi e sobre a territorialidade negra naquela região.

Além das pessoas que contribuíram diretamente com esta pesquisa, gostaria de agradecer algumas pessoas que ajudaram na elaboração e na correção da mesma:

Á professora Anita Brumer, que fez considerações importantíssimas ao trabalho. Com ela, aprendi muito. Principalmente, a elaborar e melhorar a escrita.

Á minha companheira Josiane Wedig, que sempre me motivou nas minhas pesquisas e estudos, desde a época de nossa graduação. Ela contribuiu muito para as revisões, correções do texto e para a organização da dissertação. Agradeço à ela por todo amor, amizade e compreensão.

Á amiga Evelyn Pieve, agradeço por ela fazer as correções de português deste trabalho.

Outras pessoas também contribuíram para a realização deste estudo, de diversas

maneiras. Agradeço:

À minha mãe, pela compreensão e por todo o apoio emocional que me proporciona;

Aos amigos e amigas, que tiveram como local para a firmação e consolidação desta amizade a cidade de Pelotas e, aos novos/as amigos/as que conheci, seja na minha vivência de Casa do Estudante, desta vez em Porto Alegre, como também os/as que conheci nas práticas de Capoeira Angola na Escola Africanamente e em outras atividades, obrigado pelo apoio;

Aos colegas do Pós em Sociologia, em especial aos amigos André Pereira (que conheço desde a nossa graduação em Ciências Sociais, na UFPel), Gérson Oliveira e Felipe Prolo, por termos realizado diversos debates acerca de nossos trabalhos de pesquisa;

Aos colegas dos Pós em Desenvolvimento Rural e do Pós em Antropologia Social, pela amizade e por todas as trocas de ideias e experiências, importantíssimas ao conhecimento;

Aos colegas do grupo de pesquisa “Mediações Político-Culturais no Mundo Rural” e, ao professor José Carlos dos Anjos, pelas orientações, debates, sugestões e críticas feitas ao trabalho;

Aos professores Marcelo Kunrath e Sérgio Baptista, pelas orientações sugeridas na banca de qualificação do projeto e, ao primeiro, a Karl Monsma e a Émerson Giumbelli por aceitarem fazer o exame desta dissertação.

Acredito que, ao apresentar em uma pesquisa onde estão inseridos os discursos de pessoas que se mobilizam a favor de seu reconhecimento social e político como quilombolas, é colocar-se em um lugar político de enunciação que não se reduz ao exercício científico de abordagem destas questões de identidade e reconhecimento. É preciso colocar-se numa posição política e discursiva estreitamente vinculada aos processos que desempenham aqueles interlocutores em suas lutas pela transformação social e nas suas atividades coletivas.

Esta foi uma das motivações para a realização desta pesquisa.

Espero ter conseguido alcançá-la.

“É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização dessa força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos agentes sociais que viveram e construíram essas situações hoje designadas como quilombo” (ALMEIDA, 2002:62-63).

*“Ele é o dono da rua,
Ele é o Bará.
Alaupa-gema,
Alaupa-ô,
Alaupa-gema,
É o Bará Lodé,
É o Bará, é o Bará.”*

*“Ogum-Avagã, Caê
Ogum-Avagã, Caê
Axorê-caê...
Ogum-Avagã, Caê
Ogum-Avagã, Caê
Axorê-caê, Axorê-caê, Axorê-caê...
Ogum-Avagã, Caê
Ogum-Avagã, Caê.”*

*“Exu faz querê-querê,
Da sua banda eu queria ser,
Exu faz querê-querê,
Da sua banda eu queria ser,
Mas quando chega ao romper da aurora,
Falange de Exu vai chegar agora,
Mas quando chega ao romper da aurora,
Falange de Exu vai chegar agora.”*

*“Maria Padilha,
Rainha de Candomblé,
Maria Padilha,
Arreda homem que aí vem mulher!
Saravá, saravá,
Saravá,
É Pombagira mulher!”*

(Músicas cantadas durante o serão no Centro de Umbanda em Mostardas, julho de 2010).

RESUMO

Esta pesquisa surge no intuito de compreender as atividades coletivas ocorridas em uma comunidade quilombola, chamada Beco dos Colodianos, situada no interior do município de Mostardas, Rio Grande do Sul, que luta pelo seu reconhecimento e pela titulação definitiva de seus territórios. Adoto, neste trabalho, as implicações que a teoria pós-colonial apresenta, com o intuito de ampliar os questionamentos sobre a categoria “identidade”. Esta teoria propicia a análise e auxilia a compreensão do contexto desta pesquisa, pois possibilita explicar determinadas formas de mobilização identitária e contestatória, que se configuram além das formas já conhecidas de mobilização (os processos político-eleitorais e/ou a formação de organismos estatais de representação). Ela permite compreender também as formas cotidianas de resistências que estes grupos empreendem. Deve-se pensar aqui a política não só como na forma “tradicional”, não só na forma-Estado: ela não é somente o princípio partidário, ou o processo de participação em eleições ou em centros institucionais de poder. A política é aqui pensada como as relações sociais que projetam uma participação social e que buscam dinâmicas de transformação das relações já estabelecidas. Ela é aqui traduzida como a proposta de se construir um espaço social, participativo, que permaneça heterogêneo e pluralístico e com uma lógica que requer uma expansão e radicalização mais profunda das práticas democráticas da vida social. Neste sentido, busco identificar as condições históricas e sociais que estiveram presentes no contexto de formação da comunidade, examinando os processos de mediação envolvendo a Associação Quilombola e agentes estatais ou não estatais e compreendendo a ocorrência de festividades e os aspectos da religiosidade afro-brasileira contidos naquele contexto.

Palavras-chave: Identidade. Quilombos. Território. Religiosidade. Festas.

RÉSUMÉ

Cette recherche est apparue dans le but de comprendre les activités collectives qui ont eu lieu dans une communauté de descendants d'esclaves, appelé Beco dos Colodianos, situé dans la municipalité de Mostardas, Rio Grande do Sul, qui lutte pour la reconnaissance des titres et définition de leurs territoires. J'adopte dans le présent document, les implications de la théorie post-coloniale présente, dans le but d'accroître les questions au sujet de la catégorie d'identité. Cette théorie prévoit l'analyse et aide à comprendre le contexte de cette recherche, il permet d'expliquer certaines formes de mobilisation contestataire et de l'identité qui sont configurés en plus des formes déjà connues de la mobilisation (processus politiques et électoraux et / ou la formation d'organisations représentant l'État. Il met également en lumière les formes quotidiennes de résistance que ces groupes s'engagent. Il faut penser à la politique ici non seulement comme la façon "traditionnelle", non seulement sous forme-État: ce n'est pas seulement les principes du parti, ou le processus de participation aux élections ou des centres institutionnels du pouvoir. La politique est ici considéré comme les relations sociales que la participation du projet et la dynamique sociale qui cherchent à transformer les relations établies. Il est ici traduit par la proposition de construire une local sociale, participative, et il reste pluraliste et hétérogène avec une logique qui nécessite un élargissement radical et plus profond des pratiques démocratiques de la vie sociale. En ce sens, je cherche à identifier les conditions historiques et sociales qui étaient présents dans le cadre de la formation communautaire, examiner les processus de médiation impliquant l'Association Quilombola et agents de l'État et d'autres organisations et la compréhension de la survenue de festivals et les aspects religieux de l'afro-brésiliens contenues dans ce contexte.

Mots-clés: Identité. Quilombo. Territoire. La religiosité. Parties.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Dados populacionais dos três municípios da região pesquisada.....	57
Quadro 02: População Urbana e Rural de Mostardas no ano 2000.....	57
Quadro 03: Dados de produção de Arroz e Cebola em Mostardas/RS.....	61
Quadro 04: A ocupação das terras na comunidade Beco dos Colodianos.....	63

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

EXPOINTER – Exposição Internacional de Animais, Máquinas, Implementos e Produtos Agropecuários

FLOPAL – Florestamento Palmares Ltda

IACOREQ – Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS – Instituto Nacional de Seguro Social

MPF – Ministério Público Federal

ONG – Organização Não-Governamental

UFPEL – Universidade Federal de Pelotas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CONVENÇÕES

As palavras grafadas em **negrito** condizem ao que o pesquisador ressalta, dando importância a um termo ou trecho do texto.

As palavras em *itálico* significam expressões utilizadas pelos interlocutores da pesquisa. As contribuições destes interlocutores que foram gravadas e, posteriormente, transcritas para este texto, estão todas grafadas em *itálico*.

Há também palavras de origem latina (exemplos: *et al.*, *a priori*) que estão grafadas em *itálico* e outras que fazem parte das citações das referências.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA	24
1.1 Identidade como construção política: a contribuição dos autores pós-coloniais	27
1.2 Memória Coletiva.....	34
1.3 Território como ritmo.....	36
1.4 Quilombo: espaço de resistência e ressignificações.....	38
1.4.1 Os quilombos e a Constituição Brasileira.....	44
2. O TERRITÓRIO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA “BECO DOS COLODIANOS”	50
2.2 Breve histórico sobre o processo de apropriação da terra no Brasil.....	52
2.3 A Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos	55
2.4 Memória coletiva quilombola	67
3. ORGANIZAÇÃO E AÇÕES POLÍTICAS DO QUILOMBO BECO DOS COLODIANOS	77
3.1 Associação Quilombola Beco dos Colodianos.....	80
3.2 Reuniões das comunidades quilombolas: os agentes externos e os sentidos sobre a mobilização.....	88
3.3 Relações entre comunidade, agentes externos e o entorno.....	98
4. FESTIVIDADES E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: CONEXÕES ENTRE QUILOMBOLAS E UMBANDISTAS	103
4.1 O “Ensaio de Pagamento de Promessa”: territorialidade expressa na devoção a Nossa Senhora do Rosário	107
4.1.1 Origens e os sentidos do “Ensaio de Promessa” na região de Mostardas	109
4.2 A religiosidade afro-brasileira	119
4.2.1 O Centro Umbandista Reino d’Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas	123
4.2.2 Organização do serão	129
4.2.3 “Aquele espírito da mãe Oxum vem e toma aquela pessoa. E a todos”. Festa de Exu-Bará: A identidade	

desterritorializada.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
REFERÊNCIAS.....	154
ANEXOS.....	161

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu no intuito de buscar a compreensão acerca das atividades coletivas que ocorrem em uma comunidade remanescente de quilombo chamada Beco dos Colodianos, situada no interior do município de Mostardas, Rio Grande do Sul, que luta pelo seu reconhecimento e pela titulação definitiva de seus territórios. Neste sentido, busquei entender como operam estas atividades tendo como foco algumas categorias analíticas como a identidade, a memória coletiva, o território e, como focos empíricos de análise, a organização política e social, as festividades e a religiosidade.

Como problemática desta pesquisa apresento que atualmente, algumas coletividades negras rurais vêm se mobilizando no sentido de buscar o reconhecimento como “comunidades remanescentes de quilombos” por parte do Estado. Existem muitos motivos para ocorrer esta mobilização, tais como as políticas públicas que poderão ser desenvolvidas nestes locais e os possíveis investimentos, sobretudo para a produção agrícola e para a manutenção e melhoria das habitações. Além disso, os processos de mobilização política ocorridos nestas comunidades negras também podem promover formas de participação social de grupos que historicamente foram marginalizados, construindo dinâmicas sociais de participação, formas de sociabilidade e de engajamento político.

Busquei compreender que dinâmicas de mobilização política poderiam resultar das atividades coletivas. Deste modo, como uma comunidade negra poderia se configurar como espaço de mobilização política e de que forma? Como seria percebida, pelos moradores, a sua comunidade, o território e essas mobilizações que ocorriam a favor do reconhecimento? Como se davam as relações entre os moradores e as instituições estatais (e não estatais)?

O principal objetivo da pesquisa é analisar as dinâmicas de mobilização política buscando visualizar, naquele contexto, formas de expressão da identidade. Para atingir tal objetivo busquei identificar as condições históricas e sociais que estiveram presentes no contexto de formação da comunidade, examinando os processos de mediação envolvendo a Associação Quilombola e agentes estatais ou não estatais e compreendendo a ocorrência de festividades e os aspectos da religiosidade afro-brasileira contidos naquele contexto.

Como justificativa afirmo o que determinadas pesquisas sobre as comunidades remanescentes quilombolas versam: ocorrem aspectos próprios de reivindicação e de

mobilização pelo reconhecimento naquelas coletividades negras. Estes aspectos são entendidos como a formação de Associações de Moradores e a ocorrência de atividades coletivas com características culturais, religiosas ou festivas. Tais pesquisas apontam que é possível descrever elementos de como o processo de emergência de uma identidade quilombola ocorre, através da participação de determinados atores em atividades coletivas desenvolvidas na comunidade.

Uma destas pesquisas, na qual utilizo como base para minha justificativa, é a que foi desenvolvida pela antropóloga Janaína Lobo (2010), que analisou a atividade festivo-religiosa do Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi na região por mim pesquisada. Entretanto, esta pesquisa focou a ação propriamente performática desta atividade e a relação que existe entre a ocorrência desta com o catolicismo popular e com a identidade étnica, deixando, a meu ver, de apresentar os aspectos de organização política e reivindicatória que as atividades culturais podem efetivar para aqueles agrupamentos negros.

Desta forma, a principal contribuição de minha pesquisa é a compreensão de formas de mobilização política alternativas e das estratégias encontradas naquela coletividade para o reconhecimento da mesma enquanto comunidade remanescente quilombola, tomando como ponto de partida para análise as narrativas de moradores deste local sobre a caracterização “quilombola”.

A maioria das terras de quilombos no sul do Brasil fornecem experiências, trajetórias comuns e próprias, como as situações de discriminação e de super-exploração em que viveram e que ainda possam viver os habitantes destas comunidades, além de um histórico de parentesco com indivíduos que foram escravizados no passado. Assim, busquei não apontar uma autenticidade quilombola, mas sim evidenciar como se opera a vida desta coletividade, em um território etnicamente marcado por modelos singulares de apropriação do espaço, e como esta dialoga com o atual pleito pelo reconhecimento e a defesa de direitos sobre sua terra e recursos.

Neste sentido, espera-se reconhecer através desta pesquisa, interligações entre as cosmologias do grupo negro com os processos políticos emergentes na comunidade estudada. Interligações estas que poderão estar baseadas em aspectos próprios que partem da resistência à escravidão para uma afirmação de identidade atualmente.

Discorrendo acerca das categorias apresentadas, realizo uma espécie de genealogia¹ tanto das categorias como da comunidade quilombola, partindo das experiências que homens e mulheres, integrantes desta coletividade negra rural, participam. Privilegiei, na análise, os aspectos de organização política e as atividades de cunho cultural que ocorrem na mesma e/ou que envolvem seus integrantes.

O texto Constitucional de 1988 versa sobre o reconhecimento das terras de quilombos, dispondo o artigo 68 da Constituição, que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Entretanto, existem algumas dificuldades de efetivação prática para a titulação das terras, tanto por parte do Estado, como pela reação de grandes proprietários cujas terras se localizam próximas aos quilombos. Mas este dispositivo legal opera como um argumento para a reivindicação de grupos negros pela permanência nos territórios que ocupam.

Além disso, o contato das comunidades negras rurais com atividades e pessoas ligadas a movimentos sociais, como o Movimento Negro urbano, forjou e continua a forjar mobilizações, principalmente aquelas relacionadas às reivindicações identitárias. As mobilizações atuais dos quilombolas surgem como ações de grupos que foram historicamente marginalizados e excluídos da participação política e social do país. Estas se constituíram em movimentos que, a partir da percepção da identidade negra enquanto contraposição ao sistema explorador (no passado escravista) e preconceituoso (no pós-abolição e no presente, em que o negro é visto e tratado com estigmas), permitem a construção de formas de organização social e política, em seus cotidianos, com um caráter reivindicador e contestatório.

Ademais, os grupos negros podem reivindicar a sua identidade de formas diferentes das já consideradas como participação política. Para Gusmão (1995), há uma partilha de culturas pelos grupos negros que fazem das terras patrimônios comuns. As Terras de Preto²

1 Conforme afirma Foucault [1976], a genealogia é um: “acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais”. Nesta atividade, para o autor, “não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático.” Assim, fazer genealogia se trata de “ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (FOUCAULT, 2008b:171).

2 Conforme a autora, as terras que eram ocupadas por grupos negros eram chamadas também de terras em comum, terras coletivas (GUSMÃO, 1995).

constituem outras disposições e, assim, a terra é particularizada, fornecendo ao grupo que dela usufrui mecanismos próprios de identificação. Elas supõem uma tradição histórica e cultural, partilhada por grupos de descendência comum (GUSMÃO, 1995).

A constituição de territórios quilombolas opera como uma das formas de identificação coletiva, já que, para estes grupos, as relações de parentesco e de sociabilidade se baseiam em aspectos estritamente vinculados com um passado e com a história dos negros no Brasil. No intuito de explicar a importância da constituição de um território quilombola para as reivindicações atuais, abordo, ao longo desta dissertação, a teoria pós-colonial para fazer ligações entre a identidade e a organização política e social.

Na perspectiva pós-colonial, para José Jorge de Carvalho (2001), a questão já não é “apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade”. Para o autor, “trata-se de deslindar os mecanismos de articulação do nativo (o objeto etnográfico) junto com o etnógrafo (e sobretudo o etnógrafo do país periférico), ambos, na verdade, enquanto sujeitos coloniais (ou neocoloniais)” (CARVALHO, 2001:128).

Os estudos do pós-colonialismo permitem fazer uma crítica cultural que acusa a barbárie inerente ao processo colonizador (CARVALHO, 2001) e questionam a posição hegemônica do imperialismo e das potências coloniais que, “em nome de uma suposta superioridade de valores e crenças, oprimiram (a ainda oprimem) e escravizaram outros povos, tentando apagar a sua língua, sua história e sua cultura” (REIS, 2010:42).

Por este viés teórico, é possível compreender que existe uma relação política entre as dinâmicas de mobilização - promovidas pelas coletividades negras, para o seu reconhecimento como quilombolas -, com os sentidos que as pessoas - que fazem parte dessas coletividades -, atribuem a sua identidade. Igualmente, esta teoria permite entender as ligações entre território e identidade com as musicalidades, as danças, as festas e a religiosidade, observando como estes aspectos são formadores de uma identidade construída politicamente.

Métodos e técnicas utilizadas na pesquisa

Esta pesquisa foi baseada em um estudo de caso. O estudo de caso supõe a discussão de um determinado tema tendo como foco uma experiência mais específica para explicar

dinâmicas sociais mais amplas. Segundo Cotanda *et al.* (2008), o estudo de caso é um desenho de pesquisa adequado para estudos microssociais a medida em que permite uma apreensão bastante minuciosa das relações sociais. É uma abordagem que analisa um fenômeno intensivamente reunindo-se informações numerosas e detalhadas sobre o mesmo.

Conforme foi explicado anteriormente, busquei analisar as atividades coletivas que envolvessem aspectos de organização política, festividades e religiosidade afro-brasileira para perceber a questão da identidade em uma comunidade remanescente quilombola. Para isso, acompanhei as reuniões realizadas pela Associação de Moradores, analisei a festividade do Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi e acompanhei a organização e celebração de religiosidade afro-brasileira no Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas.

Para desenvolver a análise destas atividades coletivas, foi utilizada a observação participante que, segundo Becker (1994), consiste em coleta de dados através da participação do pesquisador na vida cotidiana do grupo observando as pessoas que está estudando e buscando ver as situações que estas se deparam normalmente e as respostas que as mesmas dão a elas. Além disso, o pesquisador conversa com os participantes destas situações a fim de interpretar os acontecimentos que observou.

Houve um processo de convivência na comunidade que se deu da seguinte forma: durante seis meses viajei até a região onde se localiza a comunidade para fazer as entrevistas, vivenciar o cotidiano das pessoas e participar das atividades coletivas que ocorreriam, tais como as reuniões das comunidades quilombolas. Neste processo de conhecimento do campo, obtive informações de que havia, no centro do município de Mostardas, uma casa de religião afro-brasileira que tinha como chefe, como mãe de santo, uma mulher nascida na comunidade referida.

Durante a minha permanência na localidade de Beco dos Colodianos, foram **observadas** as atividades cotidianas, como a colheita de milho, o trato de animais, a organização para as reuniões³ e os encontros entre parentes. Nas reuniões, eu registrava as falas com um aparelho gravador de áudio, na tentativa de perceber e analisar posteriormente os aspectos que constituem as formas de mobilização política ali experimentadas.

Os elementos que busquei identificar nas observações feitas foram: a afirmação, a

3 **Observei** uma reunião entre as comunidades quilombolas naquela mesma coletividade e outra no município vizinho, em Tavares, na comunidade quilombola Vó Marinha.

preservação e o sentimento das pessoas acerca da identidade. Também, buscava compreender se existiam fronteiras étnicas naquele contexto e como as demonstrações de identidade estariam presentes. Tinha, como indicadores da categoria identidade: as expressões culturais existentes na comunidade, as formas de adesão ou participação dos integrantes nestas expressões, o significado das atividades coletivas, o sentido de pertencimento comunitário, os processos de preservação da história local e a percepção dos quilombolas sobre a história e sobre a etnia negra, além da cosmologia acerca de determinados alimentos e formas de fazer, analisando os costumes, os rituais, o vestuário utilizado nestes momentos e os saberes tradicionais que eram mantidos.

Os indicadores da existência ou não de fronteiras étnicas naquele contexto seriam compreendidos pelas relações entre os moradores da comunidade e seus vizinhos, nas relações entre membros das coletividades negras da região e na relação entre a comunidade e os agentes externos.

Na **participação** em duas noites de serão no Centro Umbandista, fiz gravações em áudio e fotos, além de trocar informações, estabelecer conversas com as pessoas presentes sobre o ritual, o panteão de orixás, os significados e os preparativos para a imolação de animais, entre outros assuntos. Nestes dois momentos, assim como na Festa de Exu-Bará, não apenas observei, mas participei das etapas da celebração com todo o público presente. Para aquelas pessoas, eu estava participando do serão e da festa como todos os demais, a diferença é que eu fazia um “*estudo*” sobre a religiosidade afro e sobre os quilombolas.

Não participei destes momentos do Centro Umbandista como um iniciado nesta religião, mas estava como se refere Jeanne Favret-Saada [1990] (2005), “justamente no lugar do nativo”, agitado pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” daquelas pessoas que ocupam lugares naquele sistema afro-religioso. No contexto de pesquisa da autora acima citada, sobre a feitiçaria no Bocage francês, ela explica: “quando se está em tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis”. Para a autora, as intensidades que são ligadas ao lugar têm que ser experimentadas, sendo “a única maneira de aproximá-las” (FAVRET-SAADA, 2005:159) ao que o pesquisador quer analisar.

O ponto central para esta autora é fazer com que, ao aceitar ser afetado, se quebrem as certezas científicas estabelecidas, pois estes processos que se vivenciam em determinados contextos, como o que eu vivenciei, podem trazer uma densidade particular ao pesquisador.

Seguindo esta ideia da autora – que também é elaborada por Goldman (2005, 2006) -, pude repensar o sentido de uma observação participante e fazer da participação, no contexto que pesquisava, um instrumento para contribuir ao conhecimento (FAVRET-SAADA, 2005), levando em conta o processo de afeto que isso pode acarretar.

Conforme Goldman (2005), indagar se eu acredito ou não na crença daqueles/as afro-religiosos/as é um exercício cheio de inutilidade, pois não se trata de crença e sim de afeto, no sentido deleuziano, que tanto Goldman como Favret-Saada conferem ao termo como sendo o “resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação” (GOLDMAN, 2005:150). O autor também lembra que é possível ao pesquisador ser afetado por algo que afeta os pesquisados e, assim, poder estabelecer com eles certa modalidade de relação (GOLDMAN, 2005).

Ser afetado é ser “atingido” pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” - para usar uma ideia de Favret-Saada [1990] (2005) -, das pessoas que ocupam determinados lugares naquele sistema e ritual que se vivencia, estabelecendo uma relação entre o pesquisador e o contexto pesquisado.

Além da observação participante, realizei entrevistas semi-estruturadas que permitem respostas mais espontâneas dos entrevistados e maior liberdade do pesquisador de formular questões inesperadas e que poderão ser de grande utilidade na pesquisa (BONI; QUARESMA, 2005). Conforme Verena Alberti (2007) há nas entrevistas vivacidade, um tom especial, característico de documentos pessoais. É da experiência de uma pessoa que se trata. Mais ainda, a entrevista revela pedaços do passado e através deles, pode-se ter a sensação de que o mesmo está presente (ALBERTI, 2007).

A partir das entrevistas semi-estruturadas, os interlocutores desta pesquisa tiveram a possibilidade de discorrer sobre alguns temas propostos, tais como: a história de vida, dos antepassados e da comunidade, as histórias da escravidão, as atividades cotidianas, as atividades de trabalho, de lazer, as relações sociais, a participação nas reuniões e em outras ações da Associação Quilombola, a participação em outros grupos, a participação em festas e na religiosidade afro-brasileira. Além destes temas, estes interlocutores também expuseram sobre o seu entendimento acerca da categoria quilombola, sobre a questão do território da comunidade e acerca das ações realizadas pelo Estado e pelas ONG's e outras instituições externas à comunidade.

Nas entrevistas com membros do Centro Umbandista, busquei compreender como

operava as atividades lá exercidas e como estes interlocutores entendiam a cosmologia afro-brasileira. Para entender esta cosmologia, é preciso tomar os interlocutores religiosos como plenamente teóricos, como portadores de filosofias plenas, reconhecendo filosofias em meios que seriam menos propensos a serem reconhecidos (ANJOS; ORO, 2009).

Em todas as entrevistas busquei apreender as dimensões locais do mito fundador da comunidade, os locais e fatos que marcaram a vida da mesma, as lembranças de “festas de antigamente”, sobre a escravidão, buscando compreender como estas lembranças poderiam ou não ter sentido para as mobilizações atuais de reivindicação quilombola.

Além das entrevistas que foram aplicadas e da gravação em áudio das atividades das quais participei, fiz fotografias diversas e alguns vídeos, que foram importantes para complementar a análise das entrevistas, e formulei um questionário⁴, que foi respondido por alguns membros da Associação Quilombola.

Este instrumento de pesquisa serviu para recolher alguns dados acerca da organização social da comunidade e mapear as pessoas que seriam chaves para responderem às entrevistas semi-estruturadas, que foram realizadas posteriormente. A partir deste questionário, obtive acesso ao número de pessoas que habitam as residências, quantos hectares cada membro possui, quais os cultivos existem nas terras, qual a renda das famílias, qual a frequência de participação na Associação e em quais atividades culturais e religiosas estas famílias participam, além de outras informações que se conjugaram com as entrevistas.

Obtive também algumas cópias de documentos da comunidade quilombola e de fotografias antigas e construí um diário de campo, no qual foram registradas as percepções que tive na ocorrência de atividades coletivas das quais participei, além de outras informações a que tinha acesso.

Nesta pesquisa, exponho uma concepção rizomática - idealizada por Deleuze e Guattari [1980] (2007) -, para entender os conceitos e aplicar determinadas categorias. Esta concepção supõe uma construção do pensamento em que os conceitos não estão hierarquizados em um centro de poder. O rizoma funciona, desta forma, através de encontros e de agenciamentos, buscando contrapor o pensamento, entendido pelos autores como arborescente, sem inutilizá-lo completamente. A ideia de rizoma estabelece que qualquer ponto (ou um conceito) pode e deve ser conectado a qualquer outro, diferentemente da ideia

4 Há uma cópia deste questionário incluída no anexo A da dissertação.

de árvore, que fixa uma ordem para o pensamento e organização deste.

Deste modo, utilizo as referências teóricas e os métodos de pesquisa primordialmente no sentido de uma caixa de ferramentas ao invés de modelos fixos e fechados de compreensão da realidade. E, para complementar, utilizo os enunciados dos interlocutores para explicar determinados processos em análise entendendo-os, conforme a ideia de Foucault (2008a), como remanências⁵.

Neste sentido, apresento as concepções locais acerca da identificação quilombola e também as atividades coletivas que existem naquela comunidade que possuem, em seus interstícios, aspectos políticos que podem conduzir o grupo negro à mobilização pelo reconhecimento de sua identidade. Esta mobilização poderá **percorrer** também as identidades. Nas manifestações culturais, com as imbricações da memória coletiva, nas lembranças das pessoas e nos valores expressos, existem elementos fundamentais para a construção e afirmação de uma identidade quilombola no contexto de pesquisa.

O primeiro capítulo da dissertação apresenta a categoria identidade para entender o contexto do passado de escravidão que forjaria os processos atuais de reconhecimento. Também exponho a categoria território, buscando compreender a territorialidade afro-brasileira e a proposta de uma “desterritorialização” da identidade. No final deste capítulo, apresento o termo “quilombo” partindo de uma revisão bibliográfica sobre estes espaços e buscando compreender o que reza o artigo 68, da Constituição de 1988, acerca deste termo. O segundo capítulo expõe o contexto do município de Mostardas⁶ e região, descrevendo a comunidade Beco dos Colodianos. Aporto neste capítulo algumas percepções que quilombolas da coletividade pesquisada apresentam acerca das terras que habitam ou na qual nasceram⁷. O terceiro capítulo aborda as reuniões das comunidades quilombolas e a organização da Associação Quilombola Beco dos Colodianos, apresentando as relações entre os moradores locais e os representantes de instituições externas à comunidade. O quarto

5 Para o autor, dizer que os enunciados são remanentes não é dizer que eles “permanecem no campo da memória”, mas que se “conservaram graças a um certo número de suportes e de técnicas materiais” que “os põem em aplicação, em práticas que daí derivam em relações sociais que se constituíram ou se modificaram através deles” (FOUCAULT, 2008a:140).

6 O município de Mostardas possui três comunidades negras rurais que pleiteiam o reconhecimento como quilombola. Uma delas, a comunidade de Casca já conseguiu a titulação do INCRA. As outras duas - a comunidade de Teixeiras e Beco dos Colodianos - ainda lutam para conquistar suas titulações definitivas junto ao órgão federal.

7 Algumas pessoas entrevistadas não moram atualmente nas terras que são reivindicadas pela Associação Quilombola do Beco dos Colodianos, mas nasceram e/ou moraram por certo tempo naquele local.

capítulo trata das festividades e da religiosidade afro-brasileira no contexto de pesquisa. Neste capítulo, serão apresentadas as análises e narrativas sobre o Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi e também, os preparativos e uma festa ocorrida no Centro Umbandista, fazendo-se uma relação entre os processos afro-religiosos ocorridos neste Centro e a questão da identidade.



Figura 1: Imagens do campo de pesquisa: atividade de fabricação do croqui da comunidade e casa com telhado de junco. Fotos do pesquisador, março de 2010.

1. IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA

Neste capítulo, será apresentada a categoria analítica identidade, tendo como objetivo compor uma leitura desta categoria com um sentido de identidade como construção política. Num segundo momento, abordo a categoria de **memória coletiva** com o objetivo de compreender as histórias e referências de origem da comunidade quilombola pesquisada. Na terceira parte, abordo a categoria de **território**, seguindo principalmente a ideia de Deleuze e Guattari (2007a), mas também outras pesquisas que apresentam esta categoria para o entendimento da identidade. Para finalizar este capítulo, discorro sobre a categoria **Quilombo**, passando pelas pesquisas historiográficas e pela discussão sobre a inclusão desta na Constituição Brasileira de 1988, propondo uma reflexão sobre a aplicação prática do Artigo 68 para as comunidades quilombolas.

Apresento a categoria identidade trazendo as contribuições de Fredrik Barth [1969] (1997), Manuela Carneiro da Cunha [1978] (2009) e Carlos Rodrigues Brandão (1977; 1986), autores clássicos no debate sobre este tema. Realizo a apresentação da categoria a partir de dois desdobramentos: a identidade étnica e a identidade coletiva.

Abordo a perspectiva pós-colonial, que reconhece a identidade como uma construção política. Neste campo recorro a autores como Homi Bhabha [1998] (2007), Paul Gilroy (2001), Stuart Hall (2003; 2006) e Arturo Escobar (1999). A minha opção pela teoria pós-colonial se justifica pelo fato da mesma empreender uma crítica aos conceitos tidos como fixos e por propor uma desconstrução destes conceitos. Esta abordagem teórica auxilia a compreender a categoria de identidade fora da concepção essencialista e fixa.

Segundo a afirmação de Fredrik Barth [1969] (1997) a identidade étnica existe para categorizar indivíduos e estabelecer “emblemas de diferença”. Para o autor, os atores sociais usam identidades para categorizar a si mesmos e os outros, mas com o objetivo da interação e, assim, formam grupos étnicos no sentido organizacional. Segundo Barth (1997), existe alguns “traços culturais” que são “utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas” (BARTH, 1997:193-194).

O sentido de identidade étnica, para este autor, estabelece o conceito de fronteira, na qual se canaliza a vida social. Fronteira é entendida como algo que pode ser mudado, ou seja, refere-se às características culturais que podem se transformar, estabelecendo, ao mesmo

tempo, a dicotomização entre membros e não membros. Para Barth (1997), “a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (BARTH, 1997:196). Os grupos étnicos são “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores” e, assim, eles têm “a característica de organizar a interação entre as pessoas” (BARTH, 1997:188).

Já para Manuela Carneiro da Cunha [1978] (2009), a cultura original do grupo étnico, na diáspora ou em “situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos” (CUNHA, 2009:237).

Desta maneira a autora estabelece que a cultura não seja algo dado, mas sim algo constantemente reinventado, que se recompõe. A cultura como algo dinâmico, no qual se reinserem símbolos e significações. Para ela, a construção da identidade étnica extrai da tradição alguns elementos culturais que possuem um sentido alterado do que era essencial. Ao discutir a etnicidade, a autora afirma que esta:

Faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido (CUNHA, 2009:239).

Se a identidade étnica é uma construção, ela é uma construção política. Como estabelece a autora, é o discurso e outros atos políticos que constituem sociedades, grupos e coletividades. Neste sentido, é possível explicar como se dá a construção política da identidade.

Para a compreensão das dinâmicas sociais de um território quilombola, considero fundamental refletir sobre este aspecto que Cunha (2009) apresenta, acerca desta dimensão política da identidade e, também, ao que indica Brandão (1986). Para este autor, a identidade não existe sob a forma de um repertório dado, mas é construída conforme as situações concretas exigem. Por mais que ela seja entendida enquanto uma identidade coletiva, ela expressa um sentimento pessoal e uma consciência de posse de um eu, uma realidade individual, na qual cada pessoa se torna, diante de outros eus, um sujeito único.

Para Brandão (1986), um grupo étnico é assim definido como um tipo de organização peculiar a outros tipos de pessoas. Esse grupo se reconhece e vive em comum, além de

estabelecer para si uma fronteira e limites para a sua etnia. Para o autor, a identidade não é só o produto de oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença:

A própria codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe a sua identidade. Assinala para ele um lugar, um feixe de papéis, um nome que é seu, de sua família, de sua linhagem; daquilo que ele, como sujeito, ator, identidade, é parte essencial, e se faz uma pessoa que sabe ser quem é e que é reconhecido por outros como tal sujeito que é e sabe (BRANDÃO, 1986:159).

A identidade refere-se à questão do pertencimento a um grupo – neste caso, um grupo étnico -, e representa uma construção coletiva, já que o indivíduo é reconhecido pelos outros indivíduos de seu grupo ou por outros grupos. Pode-se incluir que o indivíduo se auto reconhece a partir da afirmação da sua identidade e pertencimento ao grupo, além da interação com outros indivíduos também identificados. A identidade é útil para estabelecer *a priori* como os sujeitos se pensam, devem ser e se conduzem (BRANDÃO, 1986).

É possível apreender, desta forma, que a identidade de um grupo não é estabelecida a partir de indicadores fixos. A identidade de cada pessoa não deixa de ser uma identidade do grupo, já que depende da interação (ou não) entre coletividades e entre indivíduos, para que a identidade de determinada pessoa ou do grupo seja “reconhecida”.

Sobre o conceito de fronteira dos grupos étnicos, Brandão (1986) apresenta que um grupo étnico se constitui como uma organização cultural e peculiar diferenciado de outros grupos e que opera uma articulação de tipos de pessoas que:

Por estarem **historicamente unidas por laços próprios de relações realizadas como famílias, redes de parentes**, clãs, metades, aldeias, tribos, e **por viverem e se reconhecerem vivendo em comum um mesmo modo peculiar de vida e representação da vida social, estabelecem para eles próprios e para os outros as suas fronteiras étnicas, os seus limites de etnia** (BRANDÃO, 1986:145, grifos meus).

A fronteira étnica pode ser reconhecida nas expressões sociais, culturais e políticas das coletividades que, estando “mergulhadas em um sistema de relações regidas pela desigualdade, aprendem a pensar a diferença; aprendem a se pensar como diferentes” (BRANDÃO, 1986:145).

Ainda conforme o autor supracitado, a identidade étnica é essencialmente contrastiva, originando-se ou alterando-se constantemente, principalmente a partir do contato interétnico em que sujeitos “de um dos grupos” estabelecem valores para si próprios através do contraste vivido e deste modo, a identidade é pensada como uma “representação de diferenças” (BRANDÃO, 1977:40).

Tanto Brandão (1977; 1986) como Barth [1969] (1997) apresentam a questão da identidade e dos grupos étnicos como representação, seja para definir fronteiras étnicas, como também para estabelecer vínculos interétnicos. Para Cunha (2009), a identidade opera uma dimensão política e extrai elementos da tradição que são alterados.

A partir destes autores podemos perceber uma conexão estreita entre o conceito de identidade étnica e identidade coletiva. É a partir do reconhecimento da identidade étnica e coletiva como uma expressão de elementos do passado, que são ressignificados constantemente, que traduzem a fronteira de um grupo frente a outros e que expressam também sua dimensão política, no sentido de reivindicação e afirmação, que compreendo a categoria identidade como um elemento de organização e reivindicação da comunidade quilombola Beco dos Colodianos.

1.1 Identidade como construção política: a contribuição dos autores pós-coloniais⁸

A teoria pós-colonial apresenta alguns elementos inovadores para pensarmos a relação entre cultura e identidade. Como explica Hall (2003), “os problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do alto período colonial ainda persistem no pós-colonial”. Para o autor, essas relações eram articuladas como “relações desiguais de poder e exploração, entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas” e, atualmente, estas relações são “deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização *no interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (HALL, 2003:56).

A teoria pós-colonial traz à tona outra configuração de compreender o poder, tendo como base as ideias de análise propostas por Michel Foucault acerca desta categoria. Para entender como opera a teoria pós-colonial, é preciso apresentar que, para Foucault [1977] (2006), quando se fala em relações de poder:

8 Esta teoria aponta amplos desdobramentos para uma crítica histórica e política das concepções de “modernidade”, “Ocidente”, entre outros, desvinculando-se dos conceitos eurocêntricos de tradição teórica e de filosofias sociais ocidentais. Esta abordagem teórica se destaca na desconstrução da colonialidade do conhecimento rumando para a elaboração de novas abordagens que levem em conta a riqueza das experiências não ocidentais de organização social e participação política. Tem como obras importantes, dentre outras, “Orientalismo” (1978) de Edward Said, “Os condenados da Terra” (1961) e “Pele negra, máscaras brancas” (1952), de Franz Fanon.

Imediatamente, o que vem à mente das pessoas é o exército, a polícia, a justiça (...). Ora, quando se tem esta concepção de poder, penso que o localizamos somente nos aparelhos de Estado, enquanto as relações de poder existem – mas isso, sabe-se apesar de tudo, porém nem sempre se tira as consequências -, passam por muitas outras coisas. As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo (FOUCAULT, 2006:231).

A partir desta compreensão acerca do poder, visualizo que é possível compreender o que a análise pós-colonial trata. Esta teoria supõe uma desconstrução de categorias até então estabelecidas e tem como característica, justamente, contrapor determinados conceitos fixos ao que efetivamente existe nas ações praticadas. Segundo Bhabha (2007) apresenta, “a produtividade do conceito foucaultiano de poder/conhecimento reside em sua recusa de uma epistemologia que opõe essência/aparência, ideologia/ciência”. Para o autor, “*Pouvoir/Savoir* coloca sujeitos em uma relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética – eu/outro, senhor/escravo – que pode então ser subvertida pela inversão” (BHABHA, 2007:113).

Esta recusa na epistemologia que opõe ideologia/ciência opera em uma significação não-essencialista de determinados conceitos, que acusa as análises que tomam uma verdade científica acima de práticas sociais. Esta recusa é o caminho proposto também pela teoria pós-colonial.

Bhabha (2007) argumenta que “a luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua ideia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado” (BHABHA, 2007:72). Há um esforço desencadeado por esta teoria em levar em conta as possibilidades de perspectivizar a identidade negra com as lutas de descolonização tanto na África como no continente americano. Compreendo que essas lutas podem contribuir para o entendimento da identidade e, neste sentido me remeto novamente ao autor supracitado, focando as experiências de lutas de descolonização nos contextos africanos e caribenhos dizendo que:

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações “neocoloniais” remanescentes no interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência... a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, “de outro modo que não a modernidade”. Tais culturas de *contra-modernidade* pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo

cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir”, e, portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade (BHABHA, 2007:26)

O principal intuito de utilizar neste trabalho a teoria pós-colonial está neste sentido expresso pelo autor: fazer uma reinscrição de práticas de resistência e de estratégias políticas de grupos historicamente oprimidos e que constroem formas alternativas de organização que estão presentes no contexto chamado de moderno. Estas práticas são culturas de contra-modernidade.

O pós-colonialismo, ao propor reinterpretar as relações de desigualdade e sujeição, “se constituiu como um importante marco analítico que permite estudar as relações entre sujeito e discurso”. Ao mesmo tempo, traz à tona uma “produção discursiva daqueles que falam a partir de um entre-lugar discursivo⁹ e por isso, policentrado, podendo, por sua vez, fazer emergir uma perspectiva diferente” (REIS, 2010:43).

Para compreender estas práticas culturais e políticas como formas de resistência remeto ao que se refere Gilroy (2001) acerca da identidade negra. Para o autor, no seu estudo sobre a influência da musicalidade e de outros elementos culturais nos grupos negros em diáspora, a identidade negra não pode ser vista como uma exigência fixa, nem como uma construção vaga. Ela deve ser vista como um resultado da atividade prática destes grupos. Assim, a “identidade negra não é meramente uma categoria social e política a ser utilizada ou abandonada de acordo com a medida na qual a retórica que a apoia e legitima é persuasiva ou institucionalmente poderosa”. Para o autor, esse resultado da atividade prática se traduz na linguagem, nos “gestos, significações corporais, desejos” (GILROY, 2001:209).

A proposta pós-colonial é adotada com o intuito de ampliar os questionamentos sobre a categoria “identidade”, acreditando que as questões que esta teoria apresenta são pertinentes à medida que propiciam a análise sobre um **percurso** da identidade quilombola.

Partindo da teoria pós-colonial, compreendo que as manifestações de identidade surgidas no interior de coletividades negras em contextos históricos de exploração e marginalização, forjam propostas geradoras de mobilizações e contestações que fazem, por sua vez, **re-surgir** formas de organização e de práticas políticas próprias que possuem misturas entre os elementos colonizadores e diaspóricos.

9 Para a autora a ideia de entre-lugar é “sintoma de um momento em que as disciplinas precisam alargar seus conceitos e noções, e no qual as construções deterministas, as estruturas organicamente fechadas do conhecimento perdem assim sua validade epistemológica” (REIS, 2010:43).

Concordando com Gilroy (2001), a análise da diáspora ajuda-nos a estabelecer novas compreensões sobre o *self*, sobre a semelhança e a solidariedade acerca dos povos dispersados. Segundo ele, os *nós* que fornecem a análise da diáspora sugerem um modo diferente de ser, em que as formas de agenciamento micropolítico são exercitadas pelas culturas e movimentos de resistência, de transformação e de outros processos políticos que emergiram e criaram possibilidades aos povos dispersados. Para o autor, estes povos, reconheceram que os efeitos de deslocamento espacial “tornavam a questão da origem inacessível e em ampla medida irrelevante”.

Conforme sugere Gilroy (2001), “a ideia de diáspora nos encoraja a atuar rigorosamente de forma a não privilegiar o Estado-nação moderno e sua ordem institucional” (GILROY, 2001:20). Esta ideia de diáspora cabe ao contexto de pesquisa. A vinda de pessoas do continente africano para serem colocadas em trabalho escravo no continente americano é entendida como processo diaspórico. Estes povos e coletividades passam (ou passaram) por processos de exploração e de dominação, que colocaram essas coletividades em condições de marginalização e de miserabilidade, mas estes povos criaram formas de organização que empreendem expressões sociais e mobilizações **resistentes** aos contextos de colonialismo.

A partir destas reflexões acima apontadas, a teoria pós-colonial auxilia na compreensão do contexto desta pesquisa, pois possibilita explicar determinadas formas de mobilização identitária e contestatória, que se configuram além das formas já conhecidas de mobilização (os processos político-eleitorais e/ou a formação de organismos estatais de representação), na medida em que permite compreender também as formas cotidianas de resistências que estes grupos empreendem.

A perspectiva pós-colonial apresenta uma forma foucaultiana de análise dos processos políticos, identitários, de mobilização e de participação social, já que pretende desconstruir algumas categorias sobre a política e a “modernidade”, construídas em um contexto europeu do século XVII, e, desta forma, trazer à tona, categorias e formas de organização de países identificados como subalternos, os quais tiveram implicações do poder colonial na criação de estratégias locais de mobilização.

Estabeleço uma aproximação da minha análise do termo “quilombo” ao que Hall (2003) apresenta. Não há um “simples ressurgimento de etnias arcaicas”. Os “traços mais antigos se combinam com novas e emergentes formas de 'etnicidade'” (HALL, 2003:57-58). No contexto pesquisado, a identificação como remanescente de quilombo opera em ações

coletivas, como parte de uma herança cultural, que traz conexões com o passado escravista e de resistência negra, e hoje, se constrói como uma reivindicação de grupos que foram historicamente marginalizados e que lutam pelo seu reconhecimento frente ao Estado.

Para Bhabha (2007), “a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem”. A identificação, compreendida pelo autor como um ser para o Outro “implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade”. Ela “é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem” (BHABHA, 2007:76-77). Neste sentido, se há uma transformação do sujeito pela produção de uma imagem da sua identidade, o Outro está incluído neste processo de produção identitária, como uma parte da representação e como se o ser fosse composto por dois seres ao mesmo tempo.

Tomando como base o pensamento de Hall, Escobar (1999) apresenta que a construção política de identidade se negocia em termos tanto culturais como econômicos e políticos e envolvem um caráter duplo. Para o autor, a identidade se concebe, por um lado, “enraizada em uma série de práticas culturais compartilhadas, como uma espécie de ser coletivo”. Para o autor, “esta visão da identidade tem manejado um papel importante em momentos históricos determinados, tais como as lutas anti-coloniais”. Mas, por outro lado, a identidade também se vê em “termos das diferenças criadas pela história; esta visão enfatiza não tanto o ser como o chegar a ser, implica posicionamentos mais que essências, descontinuidades ao mesmo tempo em que continuidades” (ESCOBAR, 1999:188-189).

A compreensão da identidade negra tem relação direta com o conceito de diáspora, conforme proposto por Gilroy (2001), já que é um conceito que “ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento”. Para ele, quando a “sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (GILROY, 2001:18).

É desta forma que o autor concebe a ideia de diáspora para as comunidades negras que ele pesquisou, vendo “formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2001:25).

A categoria de diáspora é fundamental para compreender a questão histórica de exploração que viveram os negros no período da escravidão nas Américas. Pode-se conceber,

seguindo a proposta de Hall (2003), o “negro como etnização da raça”, em que a manutenção de identidades racializadas, assim como as étnico-culturais e religiosas, são relevantes à autocompreensão das comunidades¹⁰ negras (HALL, 2003). Para o autor,

Estas comunidades não estão emparedadas em uma tradição imutável. Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias (HALL, 2003:66).

Conforme Hall (2003), a identidade é construída, mas é uma **construção política**. Deve-se compreender aqui a política não só como na forma “tradicional”, não só na forma-Estado: ela não é somente o princípio partidário, ou o processo de participação em eleições ou em centros institucionais de poder.

A política é aqui entendida como as relações sociais que projetam uma participação social e que buscam dinâmicas de transformação das relações já estabelecidas. Ela é aqui traduzida como a proposta de se construir um espaço social, participativo, que permaneça heterogêneo e pluralístico e com uma lógica que requer uma expansão e radicalização mais profunda das práticas democráticas da vida social, “bem como a contestação sem trégua de cada forma de fechamento racial ou etnicamente excludente” (HALL, 2003:89).

Desta relação de identidade com a política, pode-se conceber um sujeito composto então “não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006:12). De acordo com o autor, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente... A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006:13).

Hall (2006) ainda salienta que:

As pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe [...] Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada (HALL, 2006:20-21).

Hall (2003) também evidencia que, por meio das musicalidades, expressividades, oralidades e pela atenção que se dá à fala, a cultura negra se expressa a partir de diferentes

¹⁰ Sobre a questão de utilização do termo “comunidade”, não o tomo de modo essencializado, mas o associo ao que Hall (2003) apresenta, como identidade grupal, ou seja, as chamadas “minorias étnicas” têm formado comunidades culturais marcadas e mantém, assim, costumes e práticas sociais distintas (HALL, 2003). Ao mesmo tempo o termo é utilizado, pois se trata de uma categoria êmica (dada pelos próprios interlocutores).

formas de vida e tradições, em que não há formas puras e sim produtos de sincronizações, de engajamentos, de confluências de tradições culturais, de negociações, estratégias de recodificação e transcodificação (HALL, 2003). Para ele, a cultura negra é um espaço contraditório e é um local de contestação estratégica:

Ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus homogeneização.

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas (HALL, 2003:341-342).

A cultura negra opera na tentativa de transformar a relação entre ator e multidão, conforme proposto por Gilroy, tomando como base a teoria narrativa de Bakhtin, na qual se expressam “rituais dialógicos de modo que os espectadores adquiram papel ativo de participantes nos processos coletivos” que podem “simbolizar ou mesmo criar uma comunidade” (GILROY *apud* BHABHA, 2007:57-58).

Esta ideia de as culturas negras possuírem rituais dialógicos, como sugere Gilroy, é possível para se compreender as atividades coletivas e as identidades como dimensões políticas e diaspóricas, já que se opõe aquelas pesquisas que adotam uma visão “monetarística”, ou seja, que estabelecem suas análises a partir de argumentos de “ganhos e vantagens” acerca da identidade como quilombola, ou que acusam estes grupos de buscarem seu reconhecimento de forma deturpada, em que não haveria uma análise aprofundada, intitulado a mobilização das coletividades negras rurais como “aparição quilombola”.

A perspectiva adotada, a partir dos estudos pós-coloniais, considera que as identidades estão sempre em transição. Hall (2006) expressa que:

Estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que tiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2006:88).

É neste sentido que expõe Hall (2006) que compreendo a identidade quilombola como **percurso**: existe a transição entre diferentes posições identitárias e políticas. As tradições culturais negras possuem, em seus interstícios, elementos da musicalidade. Segundo Gilroy (2001), há uma grande contribuição das músicas para a formação das comunidades negras. Para ele, tanto produzir música como contar histórias contribuíram para que estas

comunidades criassem:

Uma esfera pública alternativa, e isto, por sua vez, forneceu o contexto no qual os estilos particulares de autodramatização autobiográfica e autoconstrução pública têm sido formados e circulados como um componente essencial das contraculturas raciais insubordinadas (GILROY, 2001:374).

Se hoje ocorrem reivindicações relativas à questão quilombola em diferentes comunidades negras rurais no Brasil, estas são traduzidas em formas de rerepresentações de elementos do passado daqueles povos e colocadas no âmbito de “preservação da tradição” ao mesmo tempo em que são recriações. Deste modo, estes grupos expressam as suas identidades a partir de um processo de percurso, de transição identitária.

As mobilizações políticas de negros e negras, que atuam buscando o reconhecimento de seus territórios, de sua cultura e de sua identidade, operam naquilo que Gilroy (2001) indica: em uma série de respostas que “não tente fixar a etnia, mas sim, a veja como um processo infinito de construção da identidade” (GILROY, 2001:415).

1.2 Memória Coletiva

A memória coletiva expressa e produz, através de um conjunto de referências históricas, uma forma de ordenamento do mundo e das vivências das pessoas. Ela também supõe a percepção do que é uma experiência singular e, é através dela que uma comunidade se constitui como um grupo. A memória é processada dentro de um grupo, por intermédio de uma “continuidade”, uma re-elaboração das lembranças, sendo processada pela consciência do grupo que interage entre si e pelas práticas culturais, formando uma história comum, partindo das memórias e das experiências individuais.

Para Halbwachs [1968] (2006), por mais que as práticas culturais sejam coletivas, é por meio da lembrança individual que se pode construir a explicação de uma memória coletiva.

Se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. Cada memória individual é o ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes (HALBWACHS, 2006:69).

Se cada memória individual é um ponto de vista de uma memória coletiva, essas lembranças individuais podem construir uma determinada identidade. Esta relação entre memória e identidade já foi anteriormente analisada por Anjos *et al.* (2004) que indicam que a memória opera como um elemento relevante na dinâmica da identidade social pois é “forjada no âmbito das experiências do grupo que irá sustentar a lembrança”. Mas, “a substância da memória não é exatamente o que foi vivido pelo grupo”. A memória “está submetida à prática na medida em que a última é 'matéria-prima' da primeira, mas essa relação é complexificada em função do permanente exercício de interpretação e atribuição de sentido” (ANJOS *et al.*, 2004:55).

A memória coletiva, para Anjos *et al.* (2004), não deixa de se preocupar com os fatos históricos, mas o que faz a memória influenciar a identidade social é a prática do grupo que não estará, necessariamente, presa ao que o grupo viveu. As histórias do tempo da escravidão, por exemplo, ou da constituição de quilombos alhures podem forjar significações sobre estes contextos que passarão a compor, junto às práticas vividas pelo grupo, a memória coletiva.

A memória coletiva também é criadora de solidariedade, como expresso por Emília Pietrafiesca de Godói (1999). Quando o grupo lembra-se de sua história, de suas atividades e recriam práticas de sociabilidade baseadas na ajuda mútua, este grupo, para a autora, “não se define só espacialmente, mas historicamente também”. O grupo, assim, “possui uma memória social e coletiva”, e “uma história que é recriada segundo o universo simbólico dos sujeitos e as condições sociais nas quais estão imersos” (GODÓI, 1999:29). Além disso, a memória coletiva aparece como o discurso de alteridade de um grupo. A história deste grupo não se divide e, deste modo, compõe a sua identidade (GODÓI, 1999).

Raul Lody (2006), em contexto de estudo de culturas afro-brasileiras, salienta que as manifestações de identidade negra são reapresentações da vida e dos episódios geradores dessas, em processos aculturativos e deculturativos. São reapresentações como ações nascentes sob a ótica étnica, cujos movimentos são de etnicidade, de atestações e de africanismos, sob diferentes nuances e significados etnograficamente identificados e interpretados (LODY, 2006). Para o autor, o saber tradicional componente desta cultura afro é formado no campo religioso, no qual:

O privado e o público são dois momentos sociais que revelam, além de situações formalmente indicadas nos rituais, elencos de conhecimentos que reforçam ou vulgarizam as relações de poder entre homens; entre homens e deuses; entre homens, deuses e os sistemas complexos da pluriethnicidade africana e processos aculturativos (LODY, 2006:14).

Estes elencos de conhecimento que o autor atribui aos momentos rituais afro entram em ligação ao contexto de memória coletiva no sentido destes elementos fazerem parte da formação do saber tradicional e, ao mesmo tempo, de práticas que recriam os contextos do passado através dos rituais. Mas, tanto os aspectos cotidianos como os aspectos rituais constituem a memória coletiva do grupo.

Neste trabalho a ênfase se deu na memória relacionada aos aspectos rituais das formas de organização enquanto Associação Quilombola e das celebrações festivas e expressões religiosas. Neste sentido, as lembranças ligadas a religiosidade, as festividades e as formas de socialização nas atividades coletivas ocorridas no passado, promovem uma caracterização dos territórios e das comunidades quilombolas que mantém essas atividades atualmente. Anjos (2004b) apresenta, no seu contexto de pesquisa, que:

São as grandes festividades na comunidade que inscrevem a memória coletiva nos corpos. No ritual festivo, tanto nos profanos como nos religiosos, a cadência ritmada dos corpos compassa a liberdade de se possuir um território para percorrer, ocupar e dançar. É por essa história incorporada através dos rituais festivos que a unidade da comunidade se faz território (ANJOS, 2004b:72).

Os aspectos sobre a memória coletiva que Halbwachs (2006), Anjos *et al.* (2004) e Godói (1999) apresentam contribuem para aprofundar a questão da identidade coletiva, já que um conjunto de referências históricas comuns permite a reprodução de narrativas básicas que dizem respeito à fundação dos territórios quilombolas, contribuindo para a formação e afirmação de uma identidade comum. Apresento maiores considerações sobre a memória coletiva no contexto da comunidade quilombola pesquisada no segundo item do capítulo 2.

1.3 Território como ritmo

Uma das categorias de referência para este trabalho é o território, seguindo a proposta de Deleuze e Guattari (2007a) e de Guattari e Rolnik (1986). Para estes autores, o território é entendido como algo além de espaços e condicionamentos físicos (as fronteiras e as modulações geográficas). O território é o sentido expresso em que um coletivo se utiliza de expressões próprias para se apresentar enquanto coletividade e este permeia diversos espaços, significações e identidades:

O território não é primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma

expressividade que faz território. É bem nesse sentido que o território e as funções que nele se exercem são produtos da territorialização. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:122).

O território é uma reorganização das funções e um reagrupamento de forças (DELEUZE; GUATTARI, 2007a). Como sugerem Guattari e Rolnik (1986), o território é “sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma”. É o conjunto “dos projetos e das representações nos quais vai desembocar” em “toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos”. O território “pode ser relativo a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’” (GUATTARI; ROLNIK, 1986:323). O território é algo que ultrapassa as fronteiras geográficas e físicas, para adquirir também as dimensões de subjetivação.

No contexto de pesquisa, compreendo o território sendo **sentido** e expresso através de um contexto amplo de significações que são manifestadas pelos moradores da comunidade quilombola, em diversas situações. Esta ligação e expressão do território são também de antigos/as moradores/as, que afirmam o pertencimento territorial à comunidade, mesmo habitando outros locais (distantes desta) atualmente.

Esta ideia de como território é expresso levará em conta as práticas sociais desenvolvidas na comunidade, como por exemplo, as festividades, pois elas operam enquanto ritmos que expressam o sentido de pertencimento ao território e, além disso, fornece aos componentes do grupo uma forma de reconhecimento de seu espaço.

Sobre o território enquanto expressão, Deleuze e Guattari (2007a) evidenciam que há território, precisamente, “a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais” e quando eles “param de ser funcionais para se tornarem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo” (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:121).

Outro conceito importante para analisar o território é o agenciamento. Conforme os autores, isto é o processo dinâmico em que um grupo provoca ações que o identificam enquanto “pertencentes” a um espaço, a um território. Deleuze e Guattari (2007b) estabelecem que a primeira regra concreta do agenciamento é “descobrir a territorialidade”. Para eles, “o território é feito de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios”

e adquirem, “a partir desse momento um valor de ‘propriedade’: mesmo os ritmos ganham aqui um novo sentido (ritornelos). O território cria o agenciamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2007b:218).

Partindo desta ideia de Deleuze e Guattari (2007a), analiso o território sendo constituído como o primeiro agenciamento, a primeira coisa que faz agenciamento. Ao aproximar esta ideia para a análise da reivindicação dos quilombolas no Brasil, posso afirmar que ocorrem processos relacionais entre agenciamentos quilombolas e as tentativas de sobrecodificações¹¹ do Estado.

1.4 Quilombo: espaço de resistência e ressignificações

Ao tomar como espaço de pesquisa um quilombo, percebo a necessidade de realizar uma revisão dos estudos históricos sobre como esses espaços de resistência negra foram sendo formados, a fim de melhor compreender o espaço em que realizo a pesquisa e também com o intuito de estabelecer relações entre o campo de pesquisa específico com uma realidade de resistência que tem se formado em diferentes partes do Brasil.

Os quilombos ficaram conhecidos como espaços constituídos por negros fugidos, durante a vigência da escravidão no Brasil. Alguns autores, como Clóvis Moura (1987) e João José Reis (2008), afirmam que esses espaços eram comunidades formadas por uma diversidade de etnias e de culturas (não só a negra) e promoveram de certa forma, práticas solidárias entre grupos sociais “excluídos” do sistema escravocrata: os marginalizados, os desertores e outros indivíduos que buscavam outras formas de sociabilidades. Segundo os autores, os quilombos eram espaços em que se buscavam construir a igualdade e a liberdade, além de constituírem-se como espaços de resistência negra ao sistema escravista.

De acordo com Moura (1987), a solidariedade que fora solidificada nos quilombos, durante a vigência da escravidão no país, pode ser compreendida como responsável pela durabilidade e manutenção daquele tipo de organização social naquela época. O autor apresenta considerações históricas de surgimento dos quilombos no Brasil, desde o início do século XVI, expondo que:

Quilombo era “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte

11 Como definem Deleuze e Guattari, “a sobrecodificação do Estado é precisamente essa violência estrutural que define o direito, violência 'policia' e não guerreira” (DELEUZE ; GUATTARI, 2007b:144).

despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”, segundo resposta do Rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarino datada de 2 de dezembro de 1740 (MOURA, 1987:16).

De acordo com esta definição da Metrópole (Portugal no século XVIII), o Brasil teria se convertido, como afirma Moura (1987), praticamente, em um conjunto de quilombos, uns maiores, outros menores, mas todos significativos para a compreensão da história social do país. Portanto, a formação de quilombos não foi um fenômeno esporádico, pelo contrário, a sua formação pode ser entendida como “uma constante histórica” (MOURA, 1987:17).

Os quilombos no passado histórico e na leitura dita “tradicional” deste fenômeno podem ser percebidos como espaços onde se exerciam formas alternativas ao sistema escravista, de sociabilidade e que se constituíam como locais de resistência a este sistema. Nesta perspectiva, os quilombos organizavam-se de um modo defensivo, ao mesmo tempo em que buscavam construir e exercer a liberdade, contribuindo, desta forma, para a sua manutenção enquanto grupo.

Aparentemente, o quilombo era um grupo defensivo. No entanto, em determinados momentos, tinha necessidade de atacar a fim de conseguir artigos e objetos sem os quais não poderia sobreviver especialmente pólvora e sal. Convém notar, porém, que o quilombo, além de não ser completamente defensivo, nunca foi também, uma organização isolada. Para o seu núcleo convergiam elementos igualmente oprimidos na sociedade escravista: fugitivos do serviço militar, criminosos, índios, mulatos e negros marginalizados. Os quilombolas eram auxiliados pelos escravos das senzalas que muitas vezes os escondiam quando eles faziam incursões aos engenhos. Esta solidariedade constante foi responsável pela prolongada vida desses quilombos. Outro tipo de contato dos quilombolas era com os participantes das insurreições negras urbanas (MOURA, 1987:18).

Estabelecidos em todo o território brasileiro, os quilombos formaram-se durante a vigência da escravidão e, após, constituíram-se como espaços onde descendentes de escravos continuaram suas práticas de liberdade e de autonomia, realizando diversas manifestações de seus ancestrais como uma forma de contraposição aos contextos de preconceito e de opressão que enfrentaram mesmo depois da abolição da escravatura no Brasil, em 1888.

Os quilombos eram espaços de resistência negra durante o período da escravidão e, neste sentido, Reis (2008) argumenta que:

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve, no entanto um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão – e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava à formação desses grupos, é importante

lembrar. Ela podia ser individual ou até grupal, mas os escravos terminavam procurando se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres.

A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, aos quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas onde vicejou a escravidão. Tinha nomes diferentes. No Brasil esses grupos eram chamados principalmente *quilombos* e *mocambos* e seus membros, *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros* (REIS, 2008:9).

A fuga dos escravos, como afirma Reis (2008), representava uma das formas de resistência destes ao sistema escravista, a forma típica de resistência. Deste modo, o passado dos quilombos no Brasil, segundo a historiografia consultada, permite o entendimento de que estes espaços faziam parte da resistência negra ao regime escravocrata, já que era uma prática realizada por negros fugidos, que se aliavam a outras etnias e formavam espaços nos quais buscavam exercer a sua liberdade e a sua autonomia, praticando outras formas de sociabilidades e organização. As negociações que os negros tiveram que exercer, com os senhores e após, com as instituições estatais, é compreendida aqui como outra parte desta forma de resistência, em contextos atuais de reivindicação.

Para além do termo “tradicional” de quilombo, que se refere a um local onde se concentraram “negros fugidos da escravidão” e que efetuaram “resistências ao modelo escravista”, discuto aqui um conceito de “quilombo” que se remete também a um sentido de herança cultural, à autodefinição e à identidade, ligando o termo à categoria de território.

Um dos objetivos para que as comunidades negras se mobilizem em torno do conceito de “quilombo” atualmente, pode estar relacionado à constante luta pelo reconhecimento de seus territórios, que historicamente se constituíram enquanto espaços de resistência à escravidão (e pós-escravidão) e onde estes grupos buscaram e buscam a manutenção da cultura e da identidade negra.

Por meio das memórias do tempo da escravidão, das formas de resistência encontradas desde seu passado e baseando-se em mitos de origem de ocupação do território, as comunidades remanescentes quilombolas criam a imagem de si enquanto identidade negra. Neste sentido, torna-se fundamental que o termo seja ainda considerado conforme os grupos negros e as pessoas envolvidas nessas coletividades o expressam.

Sobre a ocorrência de quilombos no Rio Grande do Sul, apresento alguns aspectos diferentes da história quilombola do restante do Brasil. Segundo Reis (2008), existiu, neste estado, um contato com a fronteira internacional (Uruguai e Argentina), bem como uma instabilidade e pequenez dos quilombos, havendo alianças com pretos, pardos forros e

escravos assenzalados (REIS, 2008). O autor sugere que, apesar do incentivo estrangeiro para a fuga rumo aos países vizinhos, onde já não havia mais a escravidão negra, “os escravos rebeldes preferiram a liberdade em quilombos instalados em território rio-grandense”, pois tal estratégia “refletia a opção de se manterem próximos a fontes conhecidas de abastecimento, mas também de não romperem laços formados entre eles e escravos das fazendas e vilas de onde haviam fugido” (REIS, 2008:20).

Sobre a definição do termo “quilombo” atualmente, recorro aos estudos de Leite (1995). A autora salienta que “a maioria destas terras de quilombos no sul do Brasil não provém de antigos quilombos, num sentido tradicional do termo¹²” (LEITE, 1995:117). No entanto, não se invalidaria a utilização deste, já que é capaz de abarcar um número significativo de situações sob as quais as ações legais podem garantir aos grupos negros, uma melhor situação econômica. No contexto dos quilombos, as famílias “compartilham experiências de vários tipos, como trajetórias comuns, situações de discriminação e super-exploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais” (LEITE, 1995:117).

Para a autora, as terras dos chamados “quilombos” são imprescindíveis para os grupos e pessoas que ali habitam, porque significam possibilidades de entrar na repartição social e, além disso, podem garantir a continuidade de seus meios de vida, de suas formas de sociabilidades e de organização social e política.

Também Anjos (2008b) realizou estudos sobre o significado dos quilombos historicamente e, neste sentido, apontou que “as comunidades quilombolas contribuíram tanto para a derrocada do sistema escravista, pelo histórico de negociação para a territorialização emancipatória, quanto pela disposição de contraposição guerreira (ANJOS, 2008b:176).

Desta forma, no estudo realizado sobre a comunidade remanescente quilombola de São Miguel dos Pretos (Anjos, 2004a), o autor afirma que, mesmo que aquela comunidade tenha se inserido na estratégia de “formalização da compra, essas terras não deixaram de se constituir como espaço de relações sociais alternativo ao sistema escravista e, portanto, como refúgio para o conjunto dos negros da região” (ANJOS, 2004a:37).

O autor apresenta que esses espaços “nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida

12 O sentido tradicional do termo se refere a algum espaço constituído por negros e negras fugitivos/as da escravidão e que teriam “resquílios históricos” nestas localidades, que seriam ainda “remanescentes”.

característicos num determinado lugar” (Andrade e Treccani (1999:47) *apud* ANJOS, 2004a:38).

Ainda sobre a constituição dos territórios dos quilombos como espaços de resistência Eliane O'Dwyer (2002) comenta, a partir de um estudo por ela realizado em uma comunidade remanescente quilombola no Maranhão, que a experiência histórica do quilombo é incorporada nas “manifestações culturais”, expressas em “festas de danças, como o tambor-de-criola, rituais religiosos, como o tambor-de-mina” Para a autora, “é todo um conjunto de representações que circulam sobre a origem de Jamary e as condições de participação na vida do povoado, definindo para seus moradores um mundo social partilhado e uma identidade comum” (O'DWYER, 2002:173). Em outro trabalho, a autora apresenta que, “ao contrário do que o termo 'remanescente' possa sugerir com referência às sobras e restos de um passado”, esta significação sugere que:

A identidade histórica de 'remanescente de quilombo' emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais, que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição (O'DWYER, 1995:121).

Nestes estudos, que foram feitos em contextos de outros quilombos no Brasil, as expressões e ressignificações da cultura e da identidade negra no espaço do quilombo se referem a formas de resistência atuais frente ao processo de expropriação de seus territórios e dos preconceitos que os grupos negros continuam a enfrentar.

O termo remanescente de quilombo supõe atualmente uma identidade criada que se refere às cosmovisões de comunidades negras e a uma descendência vinculada à condição do passado escravista e que pode ser percebida pelos habitantes das comunidades negras como uma denominação de resistência (BARCELLOS, 2004).

Do mesmo modo, as formas atuais de organização e mobilização social exercidas por essas comunidades que se auto-reconhecem como remanescentes quilombolas podem trazer à tona a discussão de expor os diferentes modos de aquisição e construção de espaços que remetem às experiências de liberdade, de autonomia e de fazer política.

Os integrantes das coletividades negras rurais podem reconstruir identidades no meio social em que estão inseridos e resgatar, de certa forma, histórias, imagens e memórias do passado escravista. Também podem remeter, na sua organização coletiva, um passado de resistência dos quilombos e de outras experiências, caracterizadas e compreendidas como

liberdade, dos seus antepassados, construindo relações de sociabilidade e formas de organização política e social a partir de uma expressão de identidade étnica.

Neste sentido, Anjos (2008b) apresenta que

Quando a comunidade se afirma como comunidade quilombola é porque ao estigma os moradores responderam com a afirmação positiva da diferença étnica. Mesmo antes do reconhecimento como quilombolas, essas comunidades já estabeleciam relações de alianças com esferas públicas da cidade, nomeadamente o Movimento Negro e alguns órgãos municipais de serviços responsáveis pelo reconhecimento de uma distintividade étnica (ANJOS, 2008b:168).

O autor salienta também que “o termo quilombola refere-se a um grupo social e a uma cultura, sendo o espaço físico um território em consequência da existência do grupo e dessa cultura” (ANJOS, 2008b:175).

A pertinência do termo Comunidade Remanescente de Quilombos e o fato de ser utilizado por grupos de mobilização política e social dentro e fora das comunidades negras – já que o termo é discutido pelo Movimento Negro e por outros movimentos sociais e grupos que atuam em políticas públicas, por pesquisadores, partidos políticos, etc. –, pode ser compreendida como ações atuais de grupos que foram marginalizados e deixados de fora da participação política e social do país.

As mobilizações estruturam e constituem movimentos que, a partir da percepção da identidade negra enquanto contraposição ao sistema explorador (no passado escravista) e preconceituoso (no pós-abolição e no presente, em que o negro é visto e tratado com estigmas), forjam, em seus cotidianos, formas alternativas de organização social e política, assumindo um caráter contestatório e, deste modo, eles reivindicam seu reconhecimento étnico.

Sobre a relação da identidade e da territorialidade negra, Yosvaldir Junior e Sérgio Baptista da Silva (2004) apresentam que “a identidade das referidas comunidades negras rurais baseia-se na crença em uma origem comum”. Para os autores,

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 (JUNIOR; SILVA, 2004:28).

Este processo da afirmação de uma identidade e das mobilizações efetuadas pelos grupos negros sugere que o termo comunidade remanescente quilombola seja utilizado atualmente para referir-se às comunidades negras que permanecem em determinado território e que supõem uma descendência de escravos, como uma identidade autodefinida.

Como afirma O'Dwyer (1995), a identidade de “remanescente de quilombo” emerge em “um contexto de luta” em que os grupos “resistem às medidas administrativas e ações econômicas através de uma mobilização política pelo reconhecimento do direito às suas terras”. Para a autora, ela “é uma categoria política não necessariamente presente no intercâmbio social diário” e é, “no domínio político que a etnicidade desses grupos se manifesta e adquire em função de destinos históricos comuns toda sua significação” (O'DWYER, 1995:135).

Rosa Acevedo Marin (2009), afirma que

Quilombos e quilombolas como formas de identidade coletiva e de organização política objetivam-se como movimento social no Brasil contemporâneo. A questão central é onde esbarra o reconhecimento dos direitos territoriais e étnicos desses grupos. Grupos dominantes da elite têm-se mostrado céleres e eficientes para coagir esses processos, encontrando apoio na tecnoburocracia do Estado (MARIN, 2009:225).

O que vemos, muitas vezes, é este contexto explicitado pela autora: há uma reação de grupos dominantes contra o reconhecimento e contra as titulações das terras quilombolas. Não obstante, há diversos movimentos sociais que lutam para garantir a titulação efetiva das terras de quilombolas.

Vale ressaltar que não tomo aqui as formas de sociabilidades que ocorrem nos quilombos como formas “puras”, ou sem conflitos com pessoas e grupos, tanto externos como internos à comunidade. Atualmente, essas terras de remanescentes de quilombos podem ser consideradas como terras onde as famílias negras expressam sua singularidade e especificidade nas formas de organizar a vida e de pensarem seu mundo, ou seja, de manifestarem as suas cosmologias. A mobilização realizada por grupos negros rurais pode garantir a sua autonomia enquanto comunidade e a defesa de seus direitos sobre o seu território.

1.4.1 Os quilombos e a Constituição Brasileira

O artigo 68 da Constituição Brasileira diz que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva,

devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Sobre a aprovação desta lei, Alfredo Berno de Almeida (2002) apresenta que este artigo mantinha o dispositivo de reconhecimento de comunidades quilombolas “voltado para o passado e para o que realmente teria 'sobrevivido' sob a designação formal de 'remanescente das comunidades de quilombos” (ALMEIDA, 2002:46). Assim, havia dúvidas e problemas neste dispositivo jurídico, e as indagações multiplicaram-se num amplo debate acerca de instrumentos que seriam operados para efetivar a questão colocada no artigo pelos legisladores, revelando o grau de organização das formas sociais que recusaram o caráter restritivo deste instrumento legal (ALMEIDA, 2002).

Desde a aprovação do artigo, em 1988, o mesmo sofreu diversas críticas. Uma grande parte das coletividades negras aguarda por uma forma de aplicação prática pelo Estado, que ainda não surgiu.

A fim de complementar o instituído pela Constituição de 1988, em 20 novembro de 2003 foi promulgado um Decreto Federal (número 4.887), que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, referente ao que trata o art. 68 e que estabelece o seguinte:

Art.2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, **a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.**

§ 2º **São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.**

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, **serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental** (BRASIL, 2003, grifos meus).

Por mais que esse dispositivo traga diversos pontos polêmicos e dificuldades de efetivação na prática para o reconhecimento e principalmente para a titulação das terras quilombolas, sob outro aspecto podemos indicar que o mesmo opera, muitas vezes, como argumento para uma reivindicação dos grupos negros pela permanência no seu território.

A descrição de aspectos socioculturais e políticos de uma comunidade negra rural e a

mobilização por parte de seus moradores, surge com o intuito de buscar apreender o processo de auto-reconhecimento deste grupo social.

Considero que a identidade **enquanto** quilombola foi instituída e reconhecida a partir de uma consciência e de um reconhecimento político e social de coletivos organizados que já justificavam a luta pelos direitos básicos da cultura negra e daqueles que lutavam por outras configurações territoriais. O termo remanescente de quilombo e o reconhecimento legal destes grupos negros rurais foi uma conquista da luta não só de agentes e militantes do Movimento Negro, mas resultado de uma gama de produções de artigos, trabalhos acadêmicos e outras pesquisas sobre esta forma de organização social negra, resistente à escravidão no passado.

Com o reconhecimento das terras de “antigos” quilombos pelo Estado brasileiro, a partir da aprovação do artigo 68, na Constituição de 1988 e do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, foram postas em jogo demandas que estimulam determinadas comunidades de descendência escrava a reivindicar seu reconhecimento baseando-se em especificidades de seus modos de vida e em sua história e ancestralidade.

Para as pessoas que estão se mobilizando em busca da afirmação identitária enquanto quilombolas, o que está em jogo é mais do que ter acesso aos possíveis investimentos, ações estatais e às políticas públicas, trata-se, além disso, do reconhecimento enquanto populações negras que foram historicamente suprimidas e deixadas à parte da participação social e política do país.

Estas mobilizações pelo reconhecimento quilombola forjam a possibilidade de permanência em territórios que foram de diversas formas, perdidos ou tomados por empreendimentos e indivíduos mais poderosos política e economicamente.

A reivindicação das comunidades negras de sua identidade dá-se atualmente sob o termo “remanescente de quilombos” ou de “quilombolas” na medida em que há possibilidades de reconhecimento dos espaços onde a resistência a escravidão (e pós-escravidão) estabeleceu a manutenção da cultura e da identidade negra, em territórios em conflito, em situações de confronto com outros grupos étnicos e políticos, trazendo à tona as lembranças de um passado, seja mítico ou real, mas que dá significado ao contexto da mobilização.

Por mais que a expressão “quilombola” se remeta ao que a Constituição Federal instituiu e que as coletividades negras possam chegar às diversas ações governamentais e às políticas públicas importantes, em vários sentidos, este termo adquire novos significados à medida que as comunidades negras se apropriam do mesmo e o recriam. Deste modo, elas

imprimem formas alternativas de compreensão no diálogo com as agências estatais.

Determinadas políticas de Estado, após a pressão exercida pelos movimentos sociais, chegam às comunidades étnicas, como uma forma de integração à cidadania. Sobre este ponto, interroga-se o seguinte: será que estas comunidades não acabariam sendo transformadas em simples públicos-alvo dos projetos desenvolvimentistas? Será que não seria uma forma encontrada pelo Estado de contemplar determinadas etnias no sentido de “abafar” as reivindicações delas? Pode-se, rapidamente, discutir tais questionamentos.

Primeiramente, o Estado faz este papel de integração de segmentos sociais em suas políticas públicas, atuando de forma a expandir a cidadania e o desenvolvimento, assumindo uma postura multicultural. Precisamente, o tipo de desenvolvimento que é aplicado pelas instituições estatais ou não advém de um processo e um sentido de desenvolvimento já construído. Na maioria das vezes, tais projetos não possuem - desde o seu planejamento, execução e finalização -, a participação efetiva das comunidades.

Por outro lado, as demandas de participação social e política das comunidades negras realizam-se como formas alternativas de organização e colocam em xeque as relações sociais desigualmente construídas no passado. Para compreender estas diferentes posições que o Estado assume, recorro aos estudos de Escobar (1999). O autor, junto a comunidades negras no Pacífico Colombiano, afirma que:

Se as tendências integracionistas buscam a plena incorporação das comunidades negras à vida nacional, as étnico-culturais problematizam a relação entre duas expressões culturais – a nacional e a minoritária – que configuram projetos de sociedade diferenciados (ESCOBAR, 1999:188).

Por mais que exista esta tendência de integração a ser realizada pelo Estado, para as comunidades negras o que está em jogo são como estas ações podem ser ressignificadas a partir da participação política e social das mesmas e da afirmação de suas formas de vida. Segundo Escobar (1999), “para o processo organizativo étnico-cultural, o movimento deve ser construído com base em demandas amplas por território, identidade, autonomia e direito ao desenvolvimento próprio” (ESCOBAR, 1999:188).

A partir da análise das relações sociais, de trabalho e das formas de organização política, afirmo que a identidade **enquanto** quilombola, daquela coletividade negra da região e foco desta pesquisa, está baseada em uma identidade **enquanto** negros/negras e também **enquanto** camponesas/camponeses. Esta identidade forja, como uma construção política, a

autodefinição de grupos negros rurais como remanescentes de quilombos.

Essa definição “quilombola” pode ser percebida atualmente como uma das formas de resistência encontrada pelo grupo para continuar a viver em seu território. Essa resistência - que supera o passado da escravidão e pode retraduzir aspirações de liberdade e de autonomia para essa coletividade negra opera uma caracterização entendida como quilombola.

Os processos para a identificação como quilombola que ocorrem na coletividade negra pesquisada existem como uma expressão de formas alternativas de manifestações políticas, as quais estabelecem vínculos entre comunidade e outros atores sociais para efetivar mobilizações pelo reconhecimento perante o Estado.

Neste contexto, a etnicidade opera como um elemento fundamental para a mobilização pelo reconhecimento. A partir dela, as comunidades quilombolas, afirmam sua diferença, **percorrendo** a identidade como quilombola, já que esta é pensada como uma categoria que remete ao passado mais longínquo, de resistência à escravidão.

Deste modo, o local da origem da coletividade é perpassado pela consciência de seus integrantes de que há um passado ancestral, uma referência à africanidade e a escravidão. Também são expressões do território étnico as atividades devocionais que operam cruzamentos entre o catolicismo e as crenças bantos¹³.

A partir da categoria de diáspora, a identidade pode ser percebida como algo que varia e que passa por transformações para as pessoas que integram a coletividade negra pesquisada. As mobilizações políticas efetuadas pelo grupo negro pesquisado mostram que outras formas de fazer política são possíveis e que fogem de certa forma, ao que se estabeleceu como convencional nas organizações políticas.

Estas mobilizações políticas em torno de uma identidade étnica da coletividade negra rural, que luta pelo reconhecimento perante o Estado, como comunidade remanescente quilombola, referem-se aos embates entre a comunidade e o Estado e aos processos de politização e de mediações. Sobre estes espaços, encontro amparo no que Escobar (1999) discute sobre o contexto das comunidades negras do Pacífico colombiano, ressaltando que a política dos grupos negros e indígenas desafiam as definições convencionais da cultura

13 Povos africanos que, segundo Marina de Mello e Souza (2007), “eram nômades e viviam de caçar e coletar”. Segundo a autora, “em torno do ano 1000 de nossa era, os bantos já ocupavam a região onde ocupam até hoje” (SOUZA, 2007:21-22), ou seja, grande parte da África Ocidental, África Central e o Sul daquele continente. Faço a referência à este povo por compreender, partindo de alguns estudos (incluindo este de Souza), que a grande maioria dos escravos que vieram para o Brasil eram originários da Costa Ocidental, Sudeste e Sudoeste da África.

política centrada nos partidos tradicionais e no clientelismo. Além disso, estes grupos questionam também as concepções do que é “nacional” e as estratégias de desenvolvimento convencionais.

As comunidades negras reforçam o sentido de contestação e de mobilização social para que se apresente **outra forma de conceber e exercitar a política** naquele contexto, operando ligações entre a sua identidade reivindicada atualmente com a memória coletiva de seus territórios. Estas comunidades também se referem ao que diz no artigo 68, da Constituição Brasileira de 1988 para ressignificar a sua base reivindicatória e sua própria história.

Conforme Escobar (1999), a relação entre o étnico e o político é um aspecto por construir: “esta estratégia de construção do político busca, desta forma, brotar num campo que até agora estava vedado às comunidades, dando força aos agrupamentos tradicionais e servindo como elemento de nucleamento político” (ESCOBAR, 1999:191-192).

Por mais que o Estado faça uma tentativa de integração das comunidades negras, elas mantêm relações diferenciadas com este e não tomam uma posição passiva frente ao Estado e suas políticas. Por mais que o Estado tenha garantido legalmente, em seu texto constitucional o reconhecimento dos territórios quilombolas, os grupos negros rurais afirmam esta identidade como uma estratégia de preservação de seus territórios, de seus direitos, de seus modos de vida, de sua autonomia e liberdade.

2. O território da Comunidade Quilombola “Beco dos Colodianos”

Na primeira parte deste capítulo, abordo algumas questões referentes a concepção de comunidade camponesa, elaborada por Eric Wolf (2003), por entender que a comunidade remanescente quilombola que foi pesquisada apresenta as características do campesinato e da agricultura familiar. Além disso, discorro aqui sobre a estrutura da propriedade da terra, o regime fundiário e os processos de apropriação da terra para compreender o desmantelamento de coletividades negras.

Apresento também a organização e o contexto em que se encontra a comunidade Beco dos Colodianos e os trabalhos agrícolas desenvolvidos naquele território, recorrendo à memória coletiva dos moradores locais como uma possibilidade de compreender os processos de apropriação de seu território e da identificação atual enquanto comunidade quilombola.

Para analisar a dimensão rural da comunidade quilombola pesquisada, é possível recorrer à categoria de campesinato apresentada por Wolf (2003). O autor considera que existem dois tipos de comunidades camponesas, uma que ele denomina de “corporada” e outra, que ele caracteriza como “aberta”. A comunidade camponesa corporada difere-se de uma “aberta”, pois a primeira é composta por uma subcultura, o campesinato. Já a segunda compreende várias subculturas e o campesinato é apenas uma delas. A comunidade corporada resiste às influências de fora; a aberta enfatiza a interação contínua com o mundo externo. A primeira desaprova a acumulação individual, resiste à mudança das relações e defende o equilíbrio tradicional. A segunda permite e espera a acumulação individual e possibilita a grande influência da riqueza na reformulação dos laços sociais (WOLF, 2003).

O autor expõe que o camponês tem por objetivo sua subsistência, sendo suas necessidades definidas por sua cultura, em que a sua inserção no mercado, a partir da venda de suas colheitas, gera o dinheiro para comprar bens e serviços que ele precisa para subsistir e manter seu status social, sem interesse de ampliar a escala de suas operações. Wolf (2003) estabelece que esta definição deva ser pensada também a partir da relação estrutural, no qual os camponeses estariam ligados ao contexto mais amplo, relacionando-se com um todo maior.

Analisando o contexto latino-americano de campesinato, Wolf (2003) mostra que uma “comunidade camponesa corporada” apresenta um caráter distintivo, representando um sistema social demarcado e uma identidade estrutural. As relações entre os indivíduos e os

grupos de parentesco no interior da comunidade estariam limitadas por uma estrutura comum, em que a comunidade busca manter um equilíbrio de papéis dentro dela, num esforço de manter intacta sua fronteira externa (WOLF, 2003).

Para Wolf (2003), a terra desta comunidade “tende a ser explorada por meio de uma tecnologia tradicional, envolvendo os membros da comunidade no esforço físico contínuo do trabalho braçal” e, para o autor, a localização e a tecnologia tradicional limitariam o poder de produção e a capacidade de produzir safras para o mercado.

O autor explica que o indivíduo, membro de uma comunidade camponesa corporada, não carrega a cultura da comunidade passivamente, como “herança social aceita automaticamente”, mas sim de maneira ativa, em que a adesão ratifica a posição do membro do grupo. Os traços mantidos “ajudam o indivíduo a permanecer dentro do equilíbrio de relações que sustenta a comunidade” (WOLF, 2003:129).

A partir desta distinção mencionada por Wolf (2003), pode-se observar a diferença entre a empresa capitalista e a empresa familiar, tal qual apresentada por Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2009). A autora, apoiando-se na teoria desenvolvida por Chayanov [1974], apresenta que existe uma diferença entre uma empresa capitalista, propriamente dita, e uma empresa familiar, a qual não se organiza sobre a base de extração e apropriação de trabalho alheio, de mais valia.

Segundo a autora, pode-se situar o camponês neste empreendimento familiar, sendo um proprietário que trabalha e tendo um comportamento diferente do empresário capitalista, pois o esforço físico e mental exigido pelo trabalho na terra deve ser realizado por ele mesmo. Sendo um proprietário que trabalha, ele depende, para a sua reprodução social, da preservação de seu patrimônio produtivo. Cabe a ele assegurar os recursos necessários para esta reprodução (WANDERLEY, 2009). Uma das conclusões da autora, com base em Chayanov [1974], é de que:

A economia camponesa não constitui, propriamente, um modo de produção, no sentido forte do termo. Ela é percebida, antes de tudo, como uma forma de organizar a produção, que se reproduz no interior de modos de produção diversos. Sua reprodução social está, assim, intimamente inserida no processo global de reprodução do capital, cujas formas concretas têm, sabidamente, um caráter heterogêneo.

Nestes termos, ela não representa algo residual, necessariamente atrasado, tendente a desaparecer com o desenvolvimento do capitalismo dominante (WANDERLEY, 2009:142).

A argumentação desta autora é de que devemos reconhecer a existência e a

importância tanto social como econômica da categoria social campesinato, visando apreender as estratégias encontradas por este segmento e suas exigências e mobilizações em torno da participação na organização política e social do país.

Chayanov [1974] pesquisou sobre as condições de existência do campesinato, na Rússia no início do século XX, mostrando que o trabalho familiar dos camponeses estabelecia estratégias de sobrevivência frente aos regimes adversos, geralmente através de sua “auto-exploração” (aumento das horas de trabalho, inserção dos filhos no processo de trabalho em idades bastante precoces, etc).

Desta forma, para o autor, os camponeses conseguiriam resistir aos processos de implantação do capitalismo. A chave para a compreensão desta resistência, face ao avanço do capitalismo no campo, seria o potencial deste segmento social fazer amplas adaptações. O camponês não tem um comportamento que se compreenda dentro de uma lógica da economia mercantil, como as propriedades capitalistas, mas tem uma lógica interna, familiar, que em alguns momentos se volta para o mercado, mas com o intuito de garantir a sua reprodução social, sem, no entanto deixar de organizar-se a partir de uma lógica coletiva. O esforço de Chayanov [1974] pode ser percebido como uma explicação de outra lógica que operava na vida e no funcionamento dinâmico deste segmento social.

2.2 Breve histórico sobre o processo de apropriação da terra no Brasil

Para compreender como se deu o processo de uso e apropriação das terras no Brasil e sua relação com a luta atual dos quilombolas pelo acesso a terra, vale traçar brevemente como se estabeleceu esse processo histórico no país. A questão do acesso a terra para os quilombolas se insere nesta história de apropriação das terras pelo capital, em que estes grupos rurais negros foram tendo suas terras usurpadas. Como apresentei no capítulo anterior, os quilombos, historicamente, se constituíram em espaços territoriais onde geralmente não havia proprietários. Alguns destes espaços eram doados por senhores e ex-senhores de escravos para que esses se fixassem nestes locais, dependendo ainda, muitas vezes, do trabalho e dos produtos oferecidos pelos proprietários.

Wanderley (2009) salienta ser necessário considerar a evolução do capitalismo no Brasil para entendermos a estrutura de propriedade da terra. Segundo a autora, houve um período inicial, constituído por relações escravistas de produção no qual a terra era objeto de

doação ou ocupação, não tendo preço. Em um segundo momento, após a promulgação da Lei de Terras, em 1850, se generaliza o caráter de mercadoria da terra.

A autora expõe que, enquanto a terra constituía um objeto de doação, significava o controle sobre um elemento da natureza e, com a apropriação deste elemento, a terra aparece como condição para a realização do lucro. A propriedade da terra estava concentrada na mão de pessoas que eram também proprietárias do processo produtivo, garantindo o lucro, aos proprietários, já que tinham em seu poder tanto um espaço para a produção como os meios materiais necessários - mão de obra e maquinários -, para o beneficiamento dos produtos.

José de Souza Martins (1999) afirma que houve, no Brasil, uma aliança entre capital e propriedade da terra em que a Lei de Terras teve um caráter conservador, à medida que, a partir dela, os grandes proprietários de terra foram reforçando seu poder, pois a mesma teve como objetivo instituir bloqueios ao acesso à propriedade para os trabalhadores e com isso torná-los compulsoriamente força de trabalho das grandes fazendas.

Para este autor, a consolidação da Lei de Terras reforçou a aliança entre capital e propriedade da terra, já que colocou a possibilidade de obtenção de lucro por classes sociais que já mantinham o poder econômico. Nesta mesma direção Wanderley (2009) salienta que se configurou no Brasil uma classe dirigente da produção agrícola, que é representante do capital na agricultura, do capital que se reproduz de uma forma específica, na qual a propriedade fundiária é um elemento constitutivo básico. Relacionando estas reflexões aportadas por Martins (1999) com as de Wanderley (2009), vemos que a propriedade fundiária opera como um elemento chave em que se efetuou historicamente a dominação direta do capital na agricultura, sendo uma condição para a reprodução deste. A propriedade fundiária funciona como um empreendimento capitalista na medida em que institui a obtenção de mais valia (WANDERLEY, 2009).

A propriedade da terra foi historicamente negada aos trabalhadores rurais, primeiramente pelas sesmarias, que eram doadas a alguns, formando os latifúndios e, a partir da Lei de Terras, em que foi instituída a necessidade da compra para ter acesso às terras, novamente os trabalhadores rurais foram prejudicados, em razão de não disporem de capital para a realização de compra. Também as terras de posseiros, pequenos produtores rurais, neste período (a partir de 1850) as terras devolutas começaram a ser alvo de especulações e de apropriações, muitas vezes com base na força física.

Anjos *et al.*(2004) salientam que a relativa flexibilidade com que os grandes

proprietários permitiam a apropriação das suas terras de baixo rendimento, devia-se em grande parte, ao fato de que era o campesinato resultante da desagregação do sistema escravista que assegurava a produção de gêneros para o abastecimento urbano. O processo de consolidação da emancipação negra rural, no sul do Brasil, foi golpeado pela Lei de Terras e pelas frentes de colonização, mas não foi desmantelado de todo. Anjos *et al.*(2004) acrescentam que a “Lei da Terra interpunha entre a terra e os pretendentes à sua apropriação legal toda uma série de processos jurídicos, que passam a codificar heranças, vendas, medições e litígios” (ANJOS *et al.*, 2004:52).

Com este processo de burocratização se consolida a desigualdade de possibilidades da apropriação das terras e impõe-se a linguagem da burocracia e das relações de clientelismo. Ainda para Anjos *et al.* (2004), as vantagens dadas aos colonos funcionam, nas disputas fundiárias, como um capital étnico. Para aqueles que tinham o domínio das formas burocráticas e/ou acesso à alfabetização, estas formas de acesso a terra se convertiam em vantagens, em créditos para a obtenção da terra, porém para aqueles segmentos sociais que não tinham o mesmo domínio sobre as formas burocráticas e nem o acesso à alfabetização, estas formas eram convertidas em desvantagens, em estigmas, impossibilitando estes grupos de terem acesso à terra:

Sob uma prática jurídica e clientelista que favorecia o expansionismo latifundiário, varreram-se caboclos, indígenas e comunidades de ex-escravos do mapa fundiário de imensas regiões do Rio Grande do Sul. Esse processo se fez complementar pelo estabelecimento de colônias alemãs e italianas. Conduzidos pelas firmas de colonização, os colonos avançaram sobre terras já ocupadas em nome de uma nova racionalidade produtiva, confirmada ao longo do século pelo acesso desigual a créditos, máquinas, sementes. Estabelecem-se, assim, os fundamentos sociais do processo de distribuição de diferentes etnias, o que acaba territorializando algumas destas etnias (as euro-descendentes) e tende a desterritorializar outras (indígenas e afro-descendentes) (ANJOS *et al.*, 2004:53).

Neste processo, ocorreu um desmantelamento dos espaços rurais ocupados pelos negros, indígenas e caboclos. Estes espaços sofreram uma desterritorialização, já que o processo de colonização no sul do Brasil fez com que o Estado se apropriasse de locais que já eram ocupados pelo campesinato negro, para estabelecer as colônias de imigrantes europeus. Esta destruição das comunidades negras, sob a pressão da escrituração e da colonização, deve ser analisada (como propõem Anjos *et al.*(2004) na terminologia de Deleuze e Guattari [1976]), como um processo de sobrecodificação estatal, pois ela “desmonta uma forma de codificação da terra e desarticula um modo de vida alternativo ao capitalismo agrário”

(ANJOS *et al.*, 2004:53).

A partir do que foi apresentado acerca das características que podem ou que poderiam conter estas comunidades negras rurais e, sobre os processos de desapropriação sofridos, afirmo que, no contexto pesquisado, também ocorreram os processos de sobrecodificação do Estado e de grandes proprietários nas terras quilombolas de Beco dos Colodianos.

Apresento, a seguir, o contexto em que se encontra esta comunidade e, mais adiante, as concepções locais da apropriação do território a partir de elementos que a memória coletiva pode remeter às diversas estratégias de sobrevivência.

2.3 A Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos

A comunidade quilombola Beco dos Colodianos situa-se no interior do município de Mostardas, no litoral norte do estado do Rio Grande do Sul¹⁴. Mostardas tem como limites geográficos, ao Sul, o Município de Tavares; a Leste, o Oceano Atlântico (distancia-se apenas 12 km); ao Norte, o Município de Palmares do Sul; e a Oeste, a Lagoa dos Patos. Possui, como área total, 1.983 km² e como área urbana, 172,40 km². A distância entre Mostardas e Porto Alegre, capital do estado, é de 205 km.

O município tem como distritos e localidades: a Sede ou Centro; o Rincão do Cristóvão Pereira; São Simão¹⁵ (Rincão da Figueira, Valim, Toda, Butiá, Passo João da Costa, **Teixeiras, Colodianos**, Pântano, Pontal do Mina, Mina, Reserva, São Simão, Praia do Pai João, Praia do Porto dos Casais, Praia dos Pombos, Praia de São Simão e Povos); Dr. Edgardo Pereira Velho (Cacimbas, Vitória, Canoa, Ranchinho, Roça Velha, Solidão, Praia Farol da Solidão, Renovado, **Casca**, Passo Fundo, Cavalhada, Barros e Bacupari). O clima da região é subtropical bastante ameno, devido à sua proximidade com o mar.

14 Nesta região do estado do Rio Grande do Sul, até o momento, consideram-se cinco coletividades negras rurais com processos encaminhados para o reconhecimento e titulação de suas terras junto ao INCRA, tendo a comunidade de Casca já alcançado tal pleito perante o Estado, e recebido o título definitivo em 20 de Novembro de 2010.

15 Distrito onde se localiza o Beco dos Colodianos. Além desta coletividade negra, existe outra que pleiteia o seu reconhecimento como quilombola, chamada Teixeira, no mesmo distrito. Nas narrativas dos entrevistados, nesta pesquisa, encontram-se citações de coletividades negras que povoam o Rincão da Figueira, o Pontal do Mina e a Mina, desde o passado, nas quais ainda habitam descendentes de escravos.



Figura 2: Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, localizando a capital Porto Alegre e, ao sudeste, pode-se ver a localização do município de Mostardas, entre a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico. Fonte: www.viagemdeferias.com. Acesso em agosto de 2010.

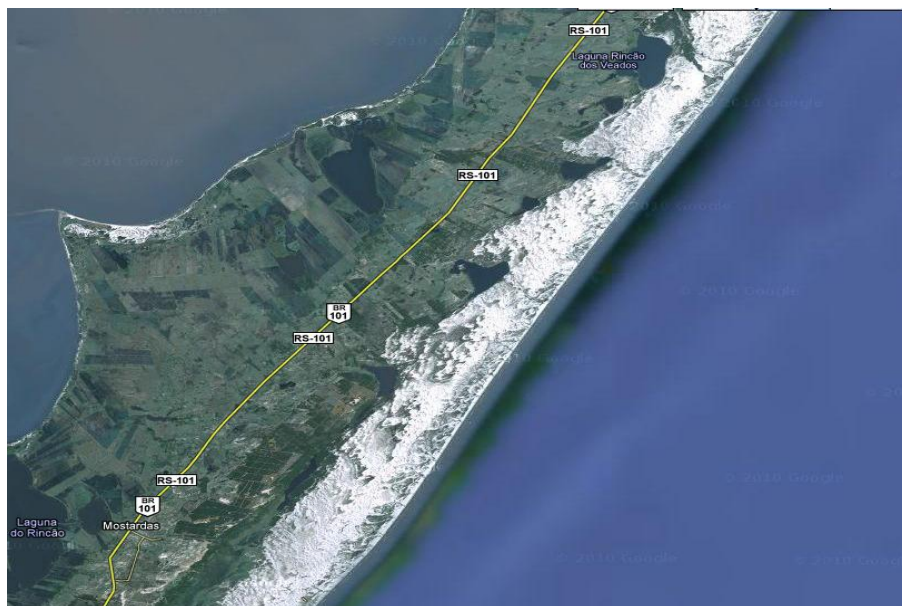


Figura 3: Imagem de satélite localizando a cidade de Mostardas, a Lagoa dos Patos a oeste e o Oceano Atlântico a leste. Fonte: Google Maps: <http://maps.google.com.br/maps?ct=reset>. Acesso em agosto de 2010¹⁶.

Sobre os dados populacionais, as informações do Censo 2010/IBGE apontam que houve um acréscimo de 4,048% da população total no município de Mostardas. Comparando-se os números deste Censo de 2010 com os números do Censo anterior (2000) pode-se ver que, em dez anos, o número de mulheres habitantes no município de Mostardas aumentou em

16 No anexo B, se encontram fotos retiradas dos mapas obtidos com a Prefeitura Municipal de Mostardas e do croqui que foi construído, com alguns moradores e moradoras da Comunidade Beco dos Colodianos, numa das atividades da pesquisa de campo.

4,81% e que a população masculina teve um acréscimo menor (3,32%).

A população urbana de Mostardas aumentou 15,93% e a população rural diminuiu em 13,99%. Dos três municípios da região onde foi realizada a pesquisa, Mostardas foi o município no qual houve aumento da população.

Estes dados podem ajudar a compreender o processo de migração das pessoas do meio rural para o meio urbano. Segundo informações coletadas com a Prefeitura de Mostardas e com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, não houve, neste município, a instalação de empresas de grande porte nos últimos dez anos que motivassem uma migração de pessoas oriundas de outras regiões do estado ou do país para buscar trabalho em Mostardas. Segundo estas informações, houve mais a migração interna de pessoas oriundas do interior do próprio município, para adquirir moradia, melhores condições de estudo e para obter trabalho no centro de Mostardas.

Quadro 01 - Dados populacionais dos três municípios da região pesquisada

Município	Total da população 2010	Total da população 2000	Total de homens	Total de mulheres	Total da população urbana	Total da população rural
Mostardas	12.130	11.658	6.189	5.941	8.149	3.981
Palmares do Sul	10.971	10.854	5462	5.509	9.805	1.166
Tavares	5.351	5.342	2777	2.574	3.299	2052

Fonte: IBGE, 2010. Retirado de <http://www.censo2010.ibge.gov.br>. Acessado em 08/02/2011.

Quadro 02 – População Urbana e Rural de Mostardas no ano 2000

	Urbana	Rural
Feminina	3540	2128
Masculina	3489	2501
Total	7029	4629

Fonte: www.mostardas.rs.gov.br. Acessado em 25/02/2011.

Sobre a comunidade quilombola Beco dos Colodianos, o levantamento sócio-antropológico realizado por Rosane Rubert (2005) apresenta que:

A área teria se originado a partir de uma 'deixa' de terras para Claudina Antônia da Conceição, filha de uma escrava com um estancieiro. Casada com Antônio Francisco Felisbino, também afrodescendente, Claudina deixou 9 filhos como

herdeiros¹⁷, dos quais descendem os atuais moradores do local (cerca de 20 famílias). Claudina era chamada de Colodiana, por isso a denominação do local que persiste até os dias de hoje. Na década de 1960 (Governo Estadual de Leonel Brizola), tal como o ocorrido com o agrupamento de Teixeira, houve a regularização da área através do instrumento de usucapião. A área, que era comum, foi dividida então entre as famílias, atribuindo-se a cada uma delas títulos de propriedade individualizados, o que teria ocasionado perdas territoriais com relação à área original (RUBERT, 2005:96).

As informações obtidas em trabalho de campo, através das entrevistas e da realização do questionário, mostram que, atualmente, existem 34 famílias que residem na comunidade quilombola Beco dos Colodianos.



Figura 4 e 5: Entrada no Beco dos Colodianos (para a esquerda). Foto feita pelo pesquisador em junho de 2010. E mapa localizando em verde a comunidade de Teixeira e em vermelho a comunidade dos Colodianos (Mapa adquirido junto à prefeitura de Mostardas, pintado e fotografado pelo pesquisador em junho de 2010).



Figura 6: Placa indicativa da Comunidade Beco dos Colodianos (foto do pesquisador, em junho de 2010).

¹⁷ Durante a pesquisa de campo descobriu-se que, na realidade, Claudina adotou um menino. Em idade bem avançada, ela também deixou para este “filho de criação” uma pequena parte das terras. Há um descendente deste filho adotado, “Zé” Altair, que mora atualmente no local.

Os cultivos da terra, na comunidade, têm como maior produção a cebola, que é comercializada, mas, ao mesmo tempo existem os cultivos para o autoconsumo das famílias e da comunidade, de milho, feijão, batata, aipim, hortaliças, amendoim, abóbora, banana, melancia, melão, arroz, laranjas e batata-doce. Há criações de 78 cabeças de bovinos, 74 de ovinos, 13 de porcos, 12 de equinos, além de galinhas e alguns patos e gansos¹⁸.

Não há, na comunidade quilombola, cooperativas próprias. Entretanto, obtive informações de que algumas mulheres vendem seus produtos em feiras, que ocorrem tanto na comunidade quilombola vizinha (Teixeiras) como no centro do município de Mostardas.

Uma parte da produção da cebola e do feijão (feijão-sopinha) é vendida para algumas feiras agrícolas, como a EXPOINTER, por exemplo, ou em outras atividades em que ocorrem exposição de produtos das comunidades quilombolas (visitas de agentes externos às comunidades, eventos, encontros, reuniões). Os outros cultivos, como o de milho e as hortaliças, por exemplo, foram indicados como sendo produtos exclusivos para o autoconsumo das famílias. Atualmente, nenhum agricultor ou agricultora desta comunidade quilombola utiliza o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF)¹⁹.

18 Dados fornecidos nas entrevistas realizadas somente com moradores e moradoras ligados a Associação Quilombola, em março de 2010.

19 Subsídio do Governo Federal relativo a financiamento de projetos individuais ou coletivos de agricultores familiares e assentados da reforma agrária pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Fonte: www.portal.mda.gov.br. Acesso em agosto de 2010.



Figura 7: Zilda, moradora do Beco dos Colodianos durante a colheita de seus milhos (foto do pesquisador em junho de 2010).

As atividades diárias de homens e mulheres naquela comunidade se dão pelo envolvimento das pessoas com o plantio e o “trato” com os animais. Afirmaram também que, geralmente, todos os moradores e moradoras se relacionam na vida cotidiana, entre vizinhos, amigos e parentes, salientando as visitas, com “rodas de chimarrão”, conversas e que alguns moradores realizam trabalhos coletivamente e de ajuda mútua, no plantio, na colheita, no “carneado”²⁰ e em outros trabalhos, como o artesanato de lã.

Na comunidade Beco dos Colodianos, a aposentadoria²¹ é a principal fonte de renda, o que não impede as atividades de plantio e criação de animais para o autoconsumo. Algumas pessoas dedicam-se também ao trabalho como diaristas em propriedades vizinhas.

Comparando esses dados da comunidade negra com os dados gerais do município,

20 O carneado refere-se, entre os moradores locais, ao abate de animais, principalmente boi ou porco. Este ritual envolve junção de vizinhos e parentes que ajudam os donos do animal no trabalho que toma um dia inteiro de atividades. Retribui-se essa ajuda indo auxiliar quando aqueles que ajudaram no carneado realizarem esta atividade, além disso, ocorre a retribuição com carnes e derivados feitos no dia em que se realizou o carneado.

21 Segundo consta no sítio www.planalto.gov.br, na Lei 8.213/91, no Art. 48, “a aposentadoria por idade será devida ao segurado que, cumprida a carência exigida nesta Lei, completar 65 (sessenta e cinco) anos de idade, se homem, e 60 (sessenta), se mulher”. Esta carência que se refere o artigo 48 está explicada em uma tabela, contida no Art.142, que pode ser visualizada neste sítio da internet. Acesso em 09 de fevereiro de 2011.

obtidos com a Secretaria Municipal da Agricultura²², obteve-se as seguintes informações: o arroz é o principal produto produzido na região e há um incentivo para o seu beneficiamento somente aos grandes produtores, devido ao uso de máquinas, que só são rentáveis em produções de escala média ou grande. Isto é constatado também nas entrevistas com quilombolas, nas quais é recorrente a afirmação de que as “*lagoas da região*” - inclusive a lagoa que “*está dentro das terras do quilombo dos Colodianos*” -, “*estão sendo drenadas pelos grandes produtores de arroz*”.

Segundo dados obtidos com a prefeitura de Mostardas, referentes ao ano de 2008, a área de arroz plantada era de 37.166 hectares, com uma produção de 4.592.974 sacos. De acordo com os quilombolas: “*as mesmas famílias que sempre foram donas das terras no passado hoje são as maiores produtoras de arroz na região*”.

Sobre a produção de cebola, pelos dados da Prefeitura, a área plantada para esse cultivo era de 700 hectares, com uma produção média de 20.000 quilos por hectare. Não obtive nenhum dado sobre a quantidade exata da produção de cebola da comunidade Beco dos Colodianos, mas algumas pessoas relataram que muitos dos que moram na comunidade quilombola trabalham como assalariados nas produções de cebola da região, para os grandes produtores.

Quadro 03 – Dados de produção de Arroz e Cebola em Mostardas/RS

	Arroz	Cebola
Área plantada (hectares):	37166	700
Produção:	4.592.974 sacos	5.000 Kg
Produção média (hectare):	6.179 Kg	20.000 Kg

Fonte: Prefeitura Municipal de Mostardas, Secretaria da Agricultura. Dados referentes ao ano de 2008.

As diminutas áreas de terra que a comunidade possui e as expropriações que foram historicamente sofrendo, estabeleceram uma necessidade cada vez maior de venda de sua força de trabalho para os grandes proprietários da região. No entanto, é necessário que não se tome a questão da pobreza negra rural como uma substancialização. É necessário entender que essas coletividades negras possuem formas diferenciadas de organização e também de

²² Estes dados, obtidos com a Secretaria de Agricultura de Mostardas, estão contidos no anexo C desta dissertação.

sentido econômico e de produção, que se deslocam dos processos institucionais e de mercado, como sugere Anjos (2003).

Sobre a questão de uma possível “escassez” na produção de pequenos agricultores, Wanderley (2009), afirma que a referência à insuficiência dos recursos de pequenos agricultores não deve ser entendida como sua negação destes enquanto agricultores, como o tem expressado alguns diagnósticos apressados baseados em tamanho da área disponível, valor da produção obtida ou mesmo a pluriatividade das famílias de pequenos agricultores e, com isso, excluí-los do universo dos produtores rurais e considerando-os indivíduos ou famílias proletarizadas ou semi-proletarizadas.

Ao privilegiar uma lógica produtivista de análise, tem-se, muitas vezes, propagado noções de não desenvolvimento de comunidades rurais negras. Nesta perspectiva, as comunidades negras são tratadas com estigmas. Sobre esta questão, Anjos *et al.* (2004) salientam que:

Do europeu, ressaltam-se a capacidade de trabalho e o espírito empreendedor, o africano é associado à estagnação, à preguiça, à pobreza. Típica profecia social que tende a se realizar sob os efeitos conjugados de condições objetivas de exclusão do acesso a terra e da incorporação subjetiva do estigma (ANJOS *et al.*, 2004:52).

Acerca da propriedade das terras, os moradores entrevistados - ligados a Associação Quilombola -, possuem extensões que vão de um a 40 hectares de terras (Ver Quadro 04). Segundo as informações dadas por estas pessoas, a divisão das terras está configurada da seguinte forma: o uso da terra é individual, ou seja, cada proprietário ou proprietária utiliza somente o seu espaço de plantio, não há mais uso coletivo das terras para a produção agrícola; a divisão foi estabelecida a partir de uma medição das terras²³ da coletividade, realizada na década de 1980, que repartiu as terras coletivas de Claudina para os filhos, filhas e netos da mesma, o que, por outro lado, permitiu a venda das terras; a área declarada para o cultivo está entre 0,5 e 2 hectares; e o modo de aquisição das terras foi, em maioria, por herança, outras por doação e somente algumas foram compradas.

23 Há uma cópia de um mapa contido neste instrumento de medição das terras na coletividade feito pela empresa FLOPAL, no anexo D. A FLOPAL é uma empresa de plantio e beneficiamento de eucaliptus e pinus que obteve grandes fatias de terras na região pesquisada por meio de compra de lotes - segundo alguns interlocutores - a preços irrisórios.

Quadro 04 – A ocupação das terras na comunidade Beco dos Colodianos²⁴

Interlocutor/a membro ou ex-membro da Associação Quilombola	Numero de pessoas que habitam as terras	Forma de aquisição das terras	Extensão total das terras (por hectares)
Olegário	3	Herança (Colodiana)	14
Zilda	3	Herança (Colodiana)	8
Claudino	2	Herança (Colodiana)	4,5
Dario	2	Herança (Colodiana)	10,5
Heloísa	3	Herança (Colodiana)	11
Mercedes	*	Herança (Colodiana)	28
Ilai	4	Doação	3
Neusa	4	Herança	6
Élio	3	Herança	40
Elisângela	3	Compra	Menos de 3
Cornélia	3	Compra	21
Margarida	3	Compra	1
Carmem	3	Compra	2

* Não habitam as terras, somente cultivam e criam animais.

Sobre a extensão que deveriam ter, no passado, as terras da comunidade, o presidente da Associação Quilombola afirma que esta comunidade era muito maior:

Acho que era bem maior. Era pouca gente e era grande porque eles [avós] estavam aqui dentro. Aposentaram-se aqui. Mas eram três ou quatro famílias, ocupavam pouquinho. Era só minha avó ali. Duas famílias, dentro de duas, três mil hectares é pouquinho mesmo. Ocupava pouco terreno. Que isso aqui, era tudo aberto. Ficou pequeno e cada vez menor. Foram tomando, apertando, apertando. Eu mesmo moro aqui dentro de apenas cinco hectares. Nem chega a cinco hectares. E o que a gente tinha! E hoje não se podem ter outras coisas mais. Hoje, se tivesse essa chance de ter bastante terra.

O que está faltando é a terra. Porque a gente tinha tanto e hoje não tem nada! Hoje a gente, com todo esse recurso que tem do governo, essa 'patrulha agrícola'²⁵, foi uma beleza, cara! De primeiro era só na base do boi, para fazer terra. Hoje a 'patrulha' vem aí, num dia, faz 'barbaridade'! (Claudino, presidente da Associação Quilombola, Beco dos Colodianos).

A contribuição desta entrevista apresenta o que foi recorrente em outras. As pessoas contam que, uma grande parte das terras de origem, das terras que a Colodiana havia ganhado, foi “tomada” ou “comprada a preços muito baixos”. Sobre a origem desta coletividade foi

24 Tabela elaborada pelo pesquisador a partir das respostas das pessoas ao questionário incluso no anexo A.

25 “Patrulha agrícola” refere-se ao maquinário para o plantio que é conseguido com recursos do governo federal para as comunidades remanescentes quilombolas rurais, em que o serviço é executado pelos próprios quilombolas ou por funcionários da Prefeitura.

expresso, pelas pessoas entrevistadas, que as terras eram uma “deixa”, um “terreno que depois foram ampliando” e que a Colodiana havia “ganho as terras do ex-senhor”.

Com este artifício da “deixa” de terras, muitas vezes, os “ex-senhores” mantinham trabalhadores e trabalhadoras ainda presos à sua autoridade ou à sua forma de produção. Portanto, o “ganho” das terras não é entendido aqui como algo implícito de uma benevolência do senhor de escravos. O intuito desta análise não é buscar uma “autenticidade documental” sobre a procedência e ocupação das terras, mas sim, trazer à tona a história daquela coletividade negra, através das expressões da memória coletiva sobre esta ocupação e sobre a manutenção territorial.

Figura 8: Claudino, presidente da Associação Quilombola Beco dos Colodianos, mostrando sua terra (foto do pesquisador, em junho de 2010).



Sobre as formas de abandono das terras ou da venda das mesmas, duas mulheres entrevistadas, que não moram mais na comunidade quilombola, comentaram sobre o processo de saída das terras em que elas nasceram:

As terras ali eram tudo nossa. Eu vendi, as minhas irmãs venderam e quantos herdeiros venderam. O meu irmão vendeu, a tia Leni, a tia Serli, tio Dario, eu, quatro venderam e mais o tio Bino lá, a Orlanda vendeu, venderam tudo. Ali era um 'baita' espaço. Ali do Claudino, todo mundo vendeu, ficou só o Claudino lá. Eu vendi para estranhos, não para parentes (Irma, mãe de santo, Mostardas).

Quase todos lá venderam, ficaram somente os dois [irmãos]. O Claudino e tem outros que estão em cima [das terras], que é a Neusa. Ela é filha de uma irmã minha que faleceu. Já estavam lá e ficaram. No mais, todos venderam. E eu fiquei lá até os 19 anos, casei com 19 anos. E sempre foram os negócios de cebola, essas plantações. A gente ajudava, mas eu era mais da casa, da arrumação da casa, que para o fim, ficou só eu e com 19 anos, eu vim para cá. (Orlanda, artesã, Mostardas).

Foi recorrente nas entrevistas a explicação de que a saída das pessoas da comunidade, para trabalhar e viver no centro do município, se deu pois “não podia se viver só da

agricultura”. Pode ser que as monoculturas de cebola e de arroz fizeram com que muita gente se afastasse e procurassem outras formas de viver e ganhar a vida. Uma das formas encontradas, para as pessoas entrevistadas, foi o deslocamento do campo para a cidade.

A precariedade das estradas e do acesso à região conecta-se ao processo deste deslocamento e também com a desistência de muitos jovens em permanecerem no campo. Como exemplos desta situação, cito o não incentivo por parte da Prefeitura Municipal de Mostardas em construir uma escola próxima às comunidades quilombolas. Existe, naquele contexto, o descaso do poder público com as estradas e as vias de acesso às comunidades, não só as quilombolas, mas também para as outras localidades. Como principal consequência disto, está a permanência no campo somente dos mais idosos, já que os jovens que habitavam a comunidade Beco dos Colodianos tiveram que abandonar seu espaço de convívio social e suas famílias em busca de trabalho, de estudos e alternativas de renda.

Sobre este contexto de estigma do rural, trago a contribuição de Wanderley (2009). Ela expõe que o desenvolvimento da agricultura no Brasil resultou de uma aplicação do modelo modernizante, produtivista, sobre uma estrutura anterior, socialmente excludente e que isto não só não eliminou a marca do passado, como ressaltou as desigualdades. Este processo foi o resultado de um “pacto social” entre o Estado e os grandes proprietários de terras. A autora conclui que, “mais do que uma mudança puramente técnica, a modernização supõe a inserção dos agricultores em uma sociedade onde predominam os valores do mundo moderno” (WANDERLEY, 2009:63).

O deslocamento de sua terra de trabalho e de moradia, que as pessoas faziam no contexto pesquisado, operava também um deslocamento no sentido do trabalho coletivo, da sociabilidade e da reciprocidade. Uma contribuição de uma entrevista é emblemática nesta direção, ressaltando o convívio coletivo, referindo-se às trocas de trabalho entre os vizinhos e destacando o não envolvimento de pagamento em dinheiro, no passado:

Às vezes os meus pais ajudavam, no tempo da muda das cebolas, ajudavam a mudar a cebola, eles trocavam por dia, trabalhavam dois dias na casa do fulano. [Trabalhavam] mais um dia e trocava-se assim. Era difícil aquele negócio de pagar, 'vou pagar uma pessoa para trabalhar'. Não. [Era] tudo trocado, em serviço. Às vezes também, aquela pessoa não tinha uma junta de boi para lavar. O pai ia lá, graças a Deus, ele sempre tinha. Então o pai dava aquela junta de boi para um dia e depois, em outro dia, eles [parentes, vizinhos] vinham trabalhar para ele, em troca daquele serviço pelo boi (Orlanda, artesã, Mostardas).

A troca de dias de serviço era comum entre estes pequenos produtores. No entanto, vale ressaltar que com o processo de modernização da agricultura e uma maior monetarização

das práticas agrícolas, as formas de reciprocidade tem diminuído na comunidade, mas, não deixaram de estar presente nos dias atuais. A reciprocidade é entendida aqui tal qual a expressa Sabourin (2004), como geradora de redistribuição, a partir de uma produção socialmente motivada, a qual constitui um fator econômico que vai além das necessidades elementares ou da aquisição de bens materiais por meio da troca. Com relação às sociedades camponesas o autor destaca que:

A tendência natural das sociedades camponesas é procurar a realização de excedentes para consumir ou redistribuir. Hoje, isso nem é sempre possível por conta de situações de infra-subsistência ou de crise, geralmente associadas à espoliação dos recursos naturais, a sua degradação (solos, vegetação, seca) ou às dificuldades de acesso a esses recursos, provocadas por políticas agrárias restritivas (SABOURIN, 2004:84).

Sabourin (2004) expõe que os projetos públicos normalmente ignoram esse princípio da reciprocidade, preocupando-se apenas com o princípio mercantil e de concorrência.

A comunidade, além de estabelecer relações de reciprocidade entre seus membros, também as estabelece com aqueles ex-moradores da localidade. Este elemento também foi observado por Anjos (2003), em estudo de outras comunidades rurais negras. O autor expõe que além dos grupos corporados de parentesco, cada grupo estabelecerá uma densa rede de relações socioeconômica com suas diásporas nas cidades, sobretudo na capital, o que impediria a redução de sua territorialidade ao espaço físico onde realizam sua atividade agropecuária e onde se localizam as suas moradias.

Segundo a memória das pessoas daquela comunidade, o trabalho coletivo e as formas de reciprocidade que existiam no passado continham formas diferenciadas de organização social e econômica que fugia das formas mercantilizadas de produção, de pagamento e de consumo estabelecidas atualmente.

O sentido que as pessoas dão para o seu trabalho na terra ou para o trabalho que era exercido naqueles locais por seus antepassados gera dinâmicas de mobilização atuais da coletividade negra pesquisada para o reconhecimento como quilombola e, também, como camponeses. Havia no passado, segundo os relatos nas entrevistas, um outro sentido para o trabalho que era (e é, em alguns casos) tratado não como mercadoria, mas como espaço de sociabilidade da família e da comunidade. Esta concepção sobre o trabalho pode servir de base para os quilombolas em suas atividades com a terra e os cultivos.

O estabelecimento das redes de sociabilidade no interior da comunidade, com ex-moradores e com outras comunidades, permite que essa coletividade negra rural realize ações

reivindicatórias, com a finalidade de garantir seu território, continuando suas atividades culturais, sociais e produtivas. Uma destas ações coletivas de maior expressão pode ser reconhecida na criação da Associação Quilombola, organização que se estabelece a fim de buscar o reconhecimento e a titulação definitiva de suas terras perante o Estado, obter subsídios e incentivos para que possam continuar se mantendo em seus espaços de vida.

2.4 Memória coletiva quilombola

Para apresentar o sentido de como a memória coletiva opera para as pessoas integrantes desta comunidade quilombola, recorro ao que expõe Godói (1999), no contexto de uma pesquisa com os camponeses do sertão do Piauí, que “o território assume dimensões sociopolíticas, e quase cosmológicas, importantes na construção da identidade distintiva do grupo – a *memória-mundo* destes camponeses está inscrita no solo do lugar” (GODÓI, 1999:17). Para a autora, esta memória-mundo se constitui como uma maneira do indivíduo se situar em uma ordem geral, de estabelecer em todos os planos a continuidade entre si e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto do tempo.

A partir do entendimento de memória-mundo compreendo que, para os/as quilombolas de Beco dos Colodianos, a terra onde habitam possui esta dimensão cosmológica pois, além de ser o espaço de moradia e de trabalho, é o espaço onde ocorrem suas festas, sua expressão da religiosidade e outras formas de sociabilidade. Isto ficou evidenciado, principalmente, quando as pessoas se referiam ao passado e contavam nas entrevistas como eram as relações sociais que ocorriam naquele território. Acerca de contar fatos sobre o passado, Godói (1999) apresenta que:

As versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, mas que o contrário não deixa de ser verdadeiro, isto é, as perspectivas de mudanças futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política (GODÓI, 1999:29).

Deste modo, as histórias que os/as quilombolas ou pessoas que possuem parentesco com integrantes ou ex-integrantes da comunidade contam se referem à ocupação das terras por parentes que haviam sido escravos. Estas histórias trazem, ao presente de reivindicação política, aspectos que vinculam o passado de resistência à escravidão com referências, de certa forma, míticas a uma identidade negra.

A memória do passado faz parte do relato do *Rei de Congo* do Ensaio de Promessa de Mostardas:

Sou mais da África. Desses 'parangolé' de fora.

Minhas duas avós vieram da África. Meu pai nasceu aqui e já nasceu escravo. Foi por pouco tempo, mas foi. Era das terras dos Cardoso, mas nós perdemos o sobrenome dos Cardoso.

A minha avó paterna, eu nem conheci. A materna eu conheci, mas não tive contato. Quando eu conheci, foi quando o Getúlio [Vargas, Presidente da República] se matou. Eu fui lá me despedir da velha e ela estava completando 127 anos. O que tem ainda plantado por ela, é um pé de eucalipto lá no 'Rincão' que eu fui ver. Eles traziam os escravos de barco, o barco encostava-se ao farol e as velhas faziam comida para eles lá. Era nas terras da minha avó, mas agora não sei quem é que tomou conta daquilo lá (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

Existe uma referência à origem familiar na África e à escravidão. Existem, nas falas daqueles negros e negras, referências à ancestralidade africana, referências ao passado escravocrata e uma identificação das pessoas pelas atividades que elas exercem ou exerciam em determinados momentos. No caso demonstrado acima, o *Rei de Congo* possui uma identidade social, um reconhecimento por ser um indivíduo, negro, que é a voz principal, uma figura central da atividade festivo-religiosa chamada “Ensaio de Promessa” da cidade de Mostardas e da região onde se localizam as coletividades negras/quilombolas, sendo reconhecido e citado por diversas pessoas como o *Rei de Congo*.

Neste sentido, remeto esta identificação de um membro das coletividades negras da região à reflexão que Halbwachs (2006) aponta. Num primeiro plano da memória de um grupo, se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida ou das relações com os grupos mais próximos. Assim, a memória coletiva reinscreve a história negra de um determinado momento e contexto de escravidão e expõe, na atualidade, a afirmação da identidade apresentada pelas práticas coletivas, que relembram os momentos e as atividades dos seus antepassados.

Sobre a relação entre a identidade e fronteira, as entrevistas apresentam frequentemente a fronteira, a “de cor”. Uma das entrevistadas aponta que:

Antes, assim: ah, é preto, ah, é lá dos 'Teixeiras'. 'Ah, é os negros de lá', de um lugar abandonado! E aqui, Colodianos: 'ah, isso aí é lá dos Colodianos!' E até hoje, se tu fazes uma compra, faz uma encomenda de alguma coisa de alguma loja: “ah, eu não posso ir lá te entregar!” Porque o beco é de difícil acesso. Tinha um diminutivo muito grande e as pessoas se constroem (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Outra referência sobre o processo de preconceito de cor, que apareceu nas entrevistas do trabalho de campo, é a da existência, no passado, de bailes “separados”, onde “negros

ficavam de um lado da corda e os brancos de outro lado”:

De primeiro, os brancos eram separados dos negros, em baile era tudo separadinho! Tinha uma festa, separavam: aqui eram morenos, aqui eram brancos. Então, aqui sempre foi assim, está custando. Porque em todo lugar que tu vai, tu és um diabo. Eu fui a São Paulo, fiz meu curso. De enfermeira. Lá, fui tratada igual uma boneca, entende! E quantos negros tinham iguais a mim lá? Nós éramos cem pessoas, fazer esse cursinho de parteira. Branca, tinha umas quatro ou cinco! Mais eram os negros e índios! (Irma, mãe de santo, Mostardas).

Esta mãe de santo, que nasceu na comunidade Beco dos Colodianos e trabalhou muitos anos como parteira no hospital do município de Mostardas, conta sobre o racismo que sofrera e que ainda persiste na região:

Eu fui criada e nasci em Mostardas, mas aqui, a Umbanda, os seguidores da Umbanda, são africanos, é tudo da raça negra. E aqui, eles [pessoas da cidade de Mostardas] são bem racistas!! Quando eu comecei a trabalhar, eu bem me incomodei por causa do racismo! Porque negro, sabe, aquela coisa... Agora, que de tanto a gente bater na mesma tecla, eles estão 'baixando' um pouco, mas primeiro, negro aqui não tinha valor! E a religião [Umbanda], mais é negro! (Irma, mãe de santo, Mostardas).

Nesta entrevista ela se refere que “muita gente tinha preconceito por eu fazer os partos” e por “eu ser da religião umbanda”, que “muita gente tem medo”. Chamo a atenção para as referências das pessoas entrevistadas, enquanto membros da religião Umbanda, sobre o preconceito racial sofrido na região do estado que se afirma como “açoriana”. Foi relatado que o Centro de Umbanda ainda não faz a procissão pela cidade, do dia de Ogum (23 de abril) ou São Jorge, por exemplo, pois as pessoas da vizinhança “fecham as portas e ficam com medo”.

Esta mãe de santo também relatou outro fato: quando foi até a sede da Prefeitura Municipal para abrir um processo a fim de adquirir outro imóvel, disse que o prefeito lhe perguntou, em tom irônico, se ela iria abrir “outro batuque”. Irritada com a pergunta do prefeito, ela disse que respondeu a ele que abriria “um bordel” e que ele “seria o primeiro a entrar!”. Com esta resposta, ele “não falou mais nada” e não a provocou mais por sua religiosidade.

Nestas falas expressas pela mãe de santo, percebemos que o preconceito com relação a expressão da religiosidade afro-brasileira ainda é intenso, inclusive pelos representantes dos órgãos públicos locais, como no caso do prefeito. A continuidade dessa expressão religiosa se traduz como uma forma de resistência que se constitui além da esfera religiosa, mas marca a própria expressão de sua ancestralidade afro-brasileira.

Por estas expressões das falas dos interlocutores, referentes ao preconceito que existe

na região estudada, tanto em relação à cor da pele (o fato da ex-parteira do hospital municipal ser negra) como pelo fato de existir uma religiosidade afro-brasileira naquela região (“*batuque*”), pôde-se constatar que existe uma resistência frente a este preconceito. Esta resistência se estabelece a partir de uma determinada unidade daquela coletividade negra - que busca seu reconhecimento e se autodefine enquanto “quilombola” -, através da afirmação e expressão de suas manifestações de cultura e da identidade afro-brasileira. Isso pode se efetuar durante as atividades coletivas, nas quais os sujeitos envolvem seus corpos, suas visões de mundo e suas percepções acerca daqueles momentos, acerca de sua coletividade e de sua história, expressando as identidades construídas nestes processos.

Anjos e Leitão (2009) afirmam que “um grupo é etnicamente diferente do outro na medida em que expressa as diferenças culturais na forma de um contraste entre 'nós' e 'eles', pouco importando o caráter mais ou menos primordial das marcas culturais utilizadas”. Para os autores, “a fronteira étnica é o resultado de um modo de organização das diferenças, em que danças, cantos, modos de trabalhar, de rezar, traços de fenótipos, entre outros, carregam um grupo para um limiar étnico de expressividade” (ANJOS; LEITÃO, 2009:16).

Neste sentido, os autores destacam que as comunidades quilombolas podem apresentar determinadas relações sociais e manifestações coletivas, enquanto comunidades étnicas. Mas também há a existência de um **caminho** para a identificação destas, que se desenvolveu desde o surgimento das coletividades negras - em contextos históricos de escravidão ou pós-escravidão -, até o momento atual de mobilização pelo reconhecimento perante o Estado, enquanto “territórios quilombolas”.

Sobre a atual organização coletiva, a mãe de santo que foi entrevistada considera:

Eu acho ótimo [existir a Associação Quilombola], se as pessoas se unissem, seria muito bom. Até para as pessoas, esses mais novos hoje, conhecer mais as coisas. Até uma coisa que pode sair, podem participar. Eu acho ótimo, só que não está uma coisa bem formada ainda. Se tivesse bem formada, era muito bom. Eu não me interessava de participar, mesmo porque agora eu estou aqui [no centro de Mostardas], mas num evento [das comunidades] que eu puder participar, eu participo (Irma, mãe de santo, Mostardas).

A coletividade negra de Beco dos Colodianos teve contatos políticos com lideranças de outras comunidades quilombolas da região e de outras regiões, e também do Movimento Negro Urbano, o que pode ter influenciado, de certa forma, a criação da Associação Quilombola. Sobre a organização da associação apresento maiores detalhes no capítulo próximo, que abordará as ações da Associação Quilombola, a participação de moradores e

moradoras na mesma e os sentidos que as pessoas agregam em relação a esta mobilização.

Os moradores e moradoras dessa coletividade negra rural podem **reconstruir** identidades no meio social em que estão inseridos e reportar, assim, histórias, imagens e memórias do passado escravista, mas também do passado de resistência dos quilombos - mesmo que a comunidade em questão, como já foi explicado no primeiro capítulo, não tenha sido construída sobre outras experiências caracterizadas e compreendidas como liberdade e/ou como resistência histórica dos seus antepassados negros à escravidão.

As entrevistas revelaram também que há uma grande exploração que se dá na comunidade através da apropriação cada vez maior de suas terras e também a exploração da mão-de-obra. Isso pode ser ilustrado a partir do relato de um dos entrevistados:

A gente cortava arroz de foice e fazia colheita. O corte do arroz não era como é hoje, com máquina. De primeiro, a gente cortava a foice. A gente saia de noite do barraco e chegava de noite! No fim, a gente, quando chegava lá na lavoura, buscava lá, vinha e voltava e sempre 'carreteando'. Aquilo quebrava geada nos pés! E a gente mal vestido, só a calça arremangada em cima, [a água] lavava os pés da gente. E a gente, novo, com toda a coragem. Era um grupo de negros e aquilo ali era um aperto de noite!

Mas naquele tempo, a gente era 'enrolado'! Sabe porquê, 'tché'? Porque o patrão nunca foi amigo de ninguém para ajudar! Sempre eles procuravam era tirar o máximo que o cara tinha. Arrancava proveito. Eu quase matei-me trabalhando, cara! Numa fazenda ali, eu plantei 25 mil [pés] de cebola, já pensou? Mas já se usava veneno. E acabei perdendo tudo...

A gente [ele e a família] trabalhou em muitos lugares. Eu morei em São José do Norte também... E sempre me passavam para trás! Eu era como escravo! Aqui em Mostardas, quando eu trabalhei ali no João Manoel, era direto e reto no serviço! Passava três meses sem ir à cidade! Só olhava para o serviço! Em um ano, eu plantei uma 'montoeira' de mandioca e ele [o patrão] era pecuarista. Ele comprava gado magro e eu engordava tudo com aquelas coisas que eu colhia ali. E eu não via nada [não recebia dinheiro], só no amor mesmo!

Eu cuidei de 22 bois, eu engordava a primeira vez, depois a segunda vez... E esse cara, um pouco depois, eu tive 'flagelado' [doente]. Eu queria o dinheiro, cem mil, nem sei se era mil! Cem cruzeiros... eu pedi e ele me negou ainda!

Naquela época, era só exploração! E, por isso, eu digo: tenham cuidado gente, com essa gente [patrões], porque é sempre assim: o cara trabalha, trabalha e trabalha e, quando ele está velho ou está doente, saem fora, como se 'eu não te conheço mais'!
(Claudino, presidente da Associação, Beco dos Colodianos).

A busca por trabalho “fora” da comunidade, o trabalho sendo realizado para outros e a venda de seu pedaço de terra, é fruto do processo de modernização da agricultura e seu lado perverso, de expulsar de suas terras aqueles agricultores que não se modernizassem. Neste processo as monoculturas, a maquinaria, os insumos químicos, etc, fizeram com que se intensificasse, cada vez mais, a concentração da terra na mão de poucos. A saída encontrada para os pequenos produtores rurais foi a venda de suas terras e a venda de seu trabalho para as

grandes lavouras ou empresas urbanas. Também o estigma propagado pelos meios de comunicação e a “urbanização” das escolas, estabeleceu um discurso que ligava o rural ao atraso e o urbano ao moderno almejado.

Essas relações foram ressaltadas nas entrevistas pelos moradores dali. Uma delas apresento abaixo:

Eu trabalhava na agricultura todos os anos, plantando desde que eu tinha dezesseis anos, hoje estou com 47. Eu plantava junto com o pai, eu ajudava ele, ajudava em dinheiro, trabalhava fora, nas granjas. Depois que eu casei, continuei, o pai morreu, meu guri já era grande. Eu continuei cuidando lá. Meus irmãos quiseram vender, eu comprei e daí eu fiquei mantendo o do pai. Eu trabalhava sempre nas lavouras de arroz, como empregado e depois eu conheci essas empresas [de manutenção de estradas] para fora e trabalhava nessas empresas ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Além das pessoas que moram na comunidade Beco dos Colodianos e realizam trabalhos fora dali, encontrei pessoas morando no município de Mostardas, mas que ainda possuem um pequeno espaço de terra na comunidade quilombola, no qual plantam. Atualmente, essas pessoas têm outras formas de trabalho, como o artesanato em lã, e a aposentadoria como forma de obtenção de renda. O artesanato em lã é recorrente na região e, segundo a contribuição abaixo, algumas pessoas já conheciam este artesanato desde criança e passaram a exercê-lo na busca por melhores condições financeiras.

Eu fiquei lá [Beco dos Colodianos] até os 19 anos e era a vida de campo e cuidava os bichos. Eu trabalhava lá, no artesanato, mas o 'nego' [Orlando] às vezes saía para 'trotar' e nós levantávamos cedo para ir colher a cebola e depois, nós vínhamos para trabalhar. Quer dizer, eu já conhecia a lã, desde pequena, na 'lida' de lã, porque a minha mãe, ela fazia todo o processo, só ela não tecia, porque ela não tinha os materiais (Orlanda, artesã, Mostardas).

As lembranças e o fazer coletivo da comunidade constroem certas relações de sociabilidade e formas de organização política e social, a partir da constituição da identidade. As memórias explicitadas pelas entrevistas sobre a história de fundação da comunidade e sobre o passado escravocrata no interior do município e mesmo na região onde se localiza Mostardas, apontam possibilidades de ligações entre a construção e a manutenção de uma memória coletiva e da identidade. Os aspectos da memória coletiva que contribuem para a formação e compreensão acerca da identidade advêm das lembranças das origens do território negro na região pesquisada:

Minha avó era do 'Rincão'. Porque todos os negros desembarcavam no 'Rincão'. Tudo que é negro daqui é descendência do 'Rincão'. Dali é que iam saindo. Minha avó foi comprada por 15 libras.

Os negros desembarcavam ali e é dali que eles [senhores] vinham exportando um para o outro (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

Por meio de narrativas acerca das origens das coletividades negras - sobre o tempo de escravidão, as referências de parentesco e sobre o mito fundador da comunidade -, e da ocorrência e organização das atividades coletivas naqueles locais, é que as pessoas manifestam suas percepções e sentidos sobre o local em que habitam (ou habitavam), que desenvolvem suas relações de sociabilidade e que se mobilizam para a sua caracterização enquanto “remanescente quilombola”, atualmente.

Como apresenta Godói (1999), “a memória coletiva aparece como um discurso de alteridade, no qual a posse de uma história que não se divide dá ao grupo a sua identidade” (GODÓI, 1999:147). É através das memórias e das explicitações de experiências individuais que se pode compreender o sentido de atividades coletivas, para as pessoas da comunidade, que se envolvem (ou se envolviam) nessas atividades. Sobretudo, as festas religiosas realizadas no passado, nas comunidades negras rurais da região, possuíam elementos de mistura entre história e invenção, de elementos africanos com portugueses e do catolicismo com as crenças bantos.

Sobre essas memórias e narrativas quilombolas, Anjos (2004b) afirma que se essas são reajustadas em função de urgências do presente e reproduzidas nas vivências e valores compartilhados, “é preciso salientar que elas não são evocadas em função de exigências utilitaristas como preocupação para atender a demandas por terras, através de justificativas históricas”. Para o autor, a urgência que rege a estruturação destas narrativas “é uma tentativa de recolocar em ordem o mundo vivido” (ANJOS, 2004b:64). As narrativas não se situam no domínio do mito e nem no domínio da História, “mas na intercessão de ambos, em um processo que leva da História ao mito através do trabalho da memória” (ANJOS, 2004b:65).

Sobre a questão do reconhecimento como quilombola, alguns entrevistados afirmaram:

Eu acho que é um reconhecimento que se está tendo hoje, por tudo o que se viveu, que o negro passou. Eu acho que é uma dívida. Que um todo tem com os negros. Porque na realidade, é tudo uma coisa só, tanto faz se é o negro como é o branco, mas como o negro foi escravo... E aqui, nada mais justo. Essas devoluções de terras acho que nada mais justo, que se eles [antepassados] deixaram para eles [atuais moradores] (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Os quilombos? Isso aí, por exemplo, falavam em quilombo. Quilombo para cá e quilombo para lá. E a gente depois foi sabendo porque, quilombo, até nas novelas a gente vê. Porque quilombo, veio na história. Veio de 'Casca', dessa comunidade, de quilombos. E a gente foi pegando também, acostumou a chamar quilombo! (Claudino, presidente Associação Quilombola, Beco dos Colodianos).

As expressões culturais desenvolvidas seja no passado daquele povo negro ou na atualidade representam, para a comunidade remanescente de quilombo, fatores que contribuem para o reconhecimento social. Conforme as entrevistas, sobre a questão da identidade, as pessoas explicam que havia outro tipo de identificação às localidades que são hoje entendidas como quilombolas. Esta identificação era: “*só Teixeira, Colodianos e Casca, a 'negrada da Casca', a 'negrada dos Teixeiras'*” e “*a 'negrada dos Colodianos'*”. Essa identificação anterior não foge à conceituação étnica, já que se referem, nas narrativas, como o “*quilombo*” sendo um espaço negro e, sobre o termo “*negrada*”, que este possuía um sentido pejorativo.

As atividades coletivas realizadas atualmente na comunidade podem transmitir algo acerca das visões de mundo, percepções de tradição e formas próprias de se recriar a vida e desejos de permanência no seu território. No momento do ritual, por exemplo, as pessoas relembram as formas de realização dessas atividades coletivas no passado e, quando os indivíduos relembram, eles reafirmam as suas características identitárias e coletivas. Agem conforme essas características para se mobilizar, atuar e reproduzir ações básicas e próprias da sua comunidade e de suas visões de mundo, contribuindo para uma consciência identitária.

O que está em jogo no processo sobre a etnicidade é que esta forja, de certa forma, outras significações que poderão agrupar as pessoas envolvidas nestes processos e propor um fazer, uma consciência local de pertencimento e de reivindicação de que este local siga na manutenção daquele grupo. A ocorrência histórica da escravidão e a permanência de negros naquele local aparecem como formas de organização e como referências à identidade:

Eu acho que 'Cristóvão Pereira', no 'Rincão'. Todo o negro chegou por ali. E ali no 'Teixeiras', no 'Cristóvão Pereira', no 'Rincão', ali tinha só negro! Ali tinha uma reunião, uma 'glebazineira', que era só preto; aquilo ali era até respeitado, que era terra dos pretos! Mas pequeno. Quem é que não sabe que foram apertando, até que [os grandes proprietários] tiraram tudo, que tu não vê mais pretos! (Claudino, presidente da Associação, Beco dos Colodianos).

Por meio das relações entre as comunidades, mesmo com a perda de espaços físicos, construíam-se contatos por meio de casamentos entre membros das coletividades, trocas de trabalhos e de produtos, ajuda nas colheitas e no “*carneado*” dos animais, visitas e festividades, apoio religioso e busca pelas benzedadeiras e parteiras. Sobre a existência de parteiras, algumas entrevistas apresentaram que a “*Colodiana*” era a parteira da região, sendo

solicitada para fazer partos “*diversas vezes*” enquanto viveu²⁶. As narrativas contam que, mesmo com idade avançada, “*ela saía de noite, subia num cavalo e ia fazer partos*”. Como conta um entrevistado:

A minha avó ia fazer os partos de carrocinha. Ela andava a cavalo só sentada e galopeava. Ela era parteira, ia lá ao Mina, no Mina Grande, a cavalo e não tinha hora da noite, chamavam. A mãe também muito “apartejou”. A Elisângela, ali do Beco, foi a mãe que fez o parto. As minhas filhas foram a mãe que “apartejou” (Olegário, Beco dos Colodianos)

As expressões obtidas no trabalho de campo demonstram a compreensão de que existe um território negro na região de Mostardas. Os entrevistados se referem também às festividades que ocorriam no passado:

Eu lembro [que o Ensaio], acontecia nas redondezas ali e nos 'Teixeiras'. Sim, e até os brancos faziam também, mas daí era uma promessa que eles faziam e traziam a 'negrada' para dançar! Quem fazia parte do 'Ensaio', que eu conheci velho mesmo, era o Isabela, o irmão dele, dos 'Teixeiras'. Daqui, a maior parte só dançava. O 'guia' mesmo, do 'Ensaio', era então dos 'Teixeiras', os daqui só iam participar. Era o Luiz Orácio, o Isabela, lá dos 'Teixeiras', era cunhado do Luiz Orácio. Já a mulher do seu Manoel [integrante do Ensaio], dos 'Teixeiras', é neta da Colodiana ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Sobre os encontros coletivos as pessoas entrevistadas também se referem aos trabalhos, às visitas e a outras atividades. Em uma conversa, duas pessoas, na comunidade Beco dos Colodianos, afirmaram que:

[Encontros de] trabalho de roça, em grupo, iam três, daqui, até o falecido 'Bino'. Vinham outros de lá [para trabalhar aqui] (Zilda, Beco dos Colodianos).

Por exemplo, a gente vinha aqui e fazia a visita do domingo (Claudino, presidente Associação, Beco dos Colodianos).

No outro domingo, a gente ia lá. Isso juntava e ia de carreta. O falecido 'Bino' e o falecido meu pai iam a cavalo e as mulheres iam de carreta. Para os bailes, para as 'Folias'. Na Semana Santa, a gente ia tudo para lá, passava lá sábado de aleluia, a madrugada e o churrasco e, agora, tudo terminou. Tinha tempo, de São João, saía 'Ternos', vinha gente lá dos 'Teixeiras' e daqui. E de noite, era aquela folia, dançavam. Agora não [acontecem mais] (Zilda, Beco dos Colodianos).

Acerca das relações de trabalho, é possível fazer associações entre a construção de uma identidade enquanto um processo de efetivação de determinadas formas de trabalho e dos modos de vida naquelas terras. São recorrentes, nas entrevistas, as lembranças de como era o trabalho no passado e as principais formas ainda executadas hoje em dia. Abaixo, uma das lembranças de como viviam os antepassados naquele mesmo local:

26 As entrevistas indicam que a Colodiana possuía mais de 105 anos quando faleceu, em 1957.

Perdi o umbigo aqui e morei aqui toda a vida. Teve uns dias que saí para trabalhar em festa, para fazer comida. [Meus antepassados] viviam da agricultura, e viviam! Acho que até melhor, que eles comiam de tudo. Plantavam cebola e sabiam que teriam um dinheiro. Sabiam que vendiam. Feijão miúdo, a gente vendia, vendia milho, vendia galinha, tudo a gente vendia e vivia bem. Hoje, já tem muitos problemas para plantar aqui (Zilda, Beco dos Colodianos).

Esta fala também opera como uma reivindicação. Determinados moradores e moradoras da comunidade negra rural estudada expressaram em suas narrativas as reivindicações por seus direitos, partindo de um conhecimento da sua história: a) enquanto negros e negras integrantes daquela região; b) enquanto descendentes de escravos; c) sobre um passado ancestral, que envolve a resistência quilombola alhures, durante a vigência da escravidão; d) e do contexto de trabalho e de relações sociais assimétricas ocorridas nas localidades envolvidas. Estes elementos podem criar possibilidades para se construir uma reivindicação identitária que leva em conta estes e outros aspectos contidos nas memórias de integrantes daquela comunidade.

Ocorreram e ainda ocorrem mobilizações políticas pelo reconhecimento deste grupo negro e estas mobilizações visam a criação de espaços coletivos de organização, participação social e política, imbricadas aos processos de expressão das festividades e de religiosidades negras daquele local.

3. Organização e ações políticas do Quilombo Beco dos Colodianos

O pleito atual de determinadas coletividades negras para o reconhecimento como comunidades remanescentes quilombolas retraduz, hoje, concepções e formações políticas contestatórias aos processos de abandono e apresenta características peculiares que aproximam o que é reconhecido pela historiografia como um território de resistência à escravidão no passado. Este pleito é percebido aqui como uma reivindicação étnica - negros e negras descendentes de escravos, que lutam pela titulação efetiva de seu território.

Para compreender esta reivindicação atual do grupo quilombola, recorro ao que Anjos (2003) afirma: “a resistência cultural para manter um estilo de vida alternativo em relação a um entorno que se caracteriza culturalmente como dominante eurocêntrico conduz os agrupamentos negros a práticas”, que tem como consequência o “reforço das condições estruturais de seu próprio empobrecimento e, simultaneamente, ao reconhecimento e à contestação de sua situação socioeconômica inferiorizada (ANJOS, 2003:3)²⁷.

No cerne desta questão está a reivindicação pelo reconhecimento social de grupos que foram sempre colocados em segundo plano pela história oficial e pela sociedade colonizadora. Há também um discurso político de afirmação de identidade, o qual traz à baila a discussão da construção de mobilização coletiva. Esta construção deve ser entendida como dinâmica, em que a identidade opera como uma base de reivindicação. Como Sidney Tarrow (2006) apresenta:

Não deveríamos considerar a identidade coletiva de um movimento social como permanente ou impermeável à influência externa. (...) As identidades não são simplesmente feitas a partir do nada, mas respondem às mudanças nas oportunidades e nas restrições políticas, nas necessidades estratégicas e nos materiais culturais disponíveis (TARROW, 2006:155).

Neste sentido, a reivindicação de identidade que o grupo pesquisado expressa pode ser analisada como uma forma estratégica que os quilombolas encontraram para exercer a participação política.

No contexto de análise das reuniões ocorridas, eram apresentadas pelos quilombolas

27 Este texto foi acessado na plataforma MOODLE do curso de Graduação Tecnológica PLAGEDER/UFRGS, Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural, alocado no conteúdo da disciplina “Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural”. Sítio: <http://moodleinstitucional.ufrgs.br/course/view.php?id=9807>. Acessado em 17 de Dezembro de 2010.

uma forma de organização e um discurso político a partir do qual reivindicavam, naqueles momentos, o reconhecimento étnico e uma inserção num campo de etnicidade que vai além da vontade política de publicização dessa identidade (ANJOS, 2008b).

Para compreender como opera essa reivindicação, é mais do que necessário, compreender o que as pessoas que estão vivendo o seu dia-a-dia pensam sobre as relações de poder, as mediações e sobre a política. Seguindo o que afirma Goldman (2006):

É estritamente necessário passar a encarar as práticas nativas (discursivas ou não-discursivas) sobre os processos políticos dominantes como verdadeiras teorias políticas produzidas por observadores suficientemente deslocados em relação ao objeto para produzir visões realmente alternativas, e usar essas práticas e teorias como guias para a análise antropológica (GOLDMAN, 2006:37-38).

Esta ideia do autor expõe que a política deve ser abordada na tentativa de decodificá-la por meio de filtros oriundos de outros campos sociais. Desta forma, segundo Goldman (2006), a política se constitui como “um dispositivo histórico que permite recortar, articular e refletir, de maneiras diferentes, práticas e experiências vividas”. Neste sentido, o “ponto de vista do nativo”, segundo o autor, é fundamental e ele expressa que “aquilo que pode ser definido como política está sempre em relação com o restante das experiências vividas pelos agentes, o que evita a tentação da substancialização e literalização do político”. A tarefa de análise sobre a política consiste então em apreender as conceitualizações nativas, no “contexto em que aparecem e segundo as modalidades concretas de sua atualização e utilização, levando o esforço de restituição das dimensões êmicas das noções até as últimas consequências” (GOLDMAN, 2006:41).

Para compreender as ações e sentidos que os/as quilombolas dão às suas relações políticas foi necessário intercalar esta ideia de reencontrar o **micropolítico** nas relações efetuadas entre eles e os agentes externos. Neste contexto, foram privilegiados, entre outros momentos de pesquisa, a atividade de comemoração ao dia 20 de Novembro, do ano de 2009 e as reuniões das comunidades quilombolas, ocorridas em 2010: uma em Tavares, na sede da Associação Vó Marinha e, a outra, em Mostardas, na comunidade Beco dos Colodianos.

Para complementar esta ideia de reencontrar a micropolítica, recorro ao que Foucault [1977] (2006) apresenta acerca das relações de poder. Para o autor, “as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”. Neste sentido, compreendo que as outras atividades coletivas, como as festivas e as religiosas, em conjunto

com a formação da Associação Quilombola, podem ser entendidas como possibilidades de resistência e não como uma “dominação morna e estável de um aparelho uniformizante”. Como salienta Foucault (2006), as relações de poder abrem a possibilidade de uma resistência a cada instante (FOUCAULT, 2006:232).

Segundo Anjos e Lopes (2004), no contexto de pesquisa sobre a Associação Quilombola de São Miguel dos Pretos, a organização desta Associação fez com que os pleitos passassem a ter um “centro institucional de referência, uma arena de discussão pública e conformação de consensos – e dissensos – da comunidade”. Este instrumento pode ser percebido, segundo os autores, como “uma instância de organização e priorização das demandas mais urgentes e uma frente de interlocução com as esferas públicas e estatais” (ANJOS; LOPES, 2004:140).

Na criação das associações de moradores as comunidades quilombolas operam, através destes instrumentos, reivindicações que expõem um projeto de emancipação contido na organização das mesmas. Segundo os autores, indo-se além do conceito clássico de quilombo, a organização dessas coletividades negras opera como “única possibilidade de escravos sobreviverem em liberdade, preservando cultura e dignidade” (ANJOS; LOPES, 2004:141).

Para compreender o sentido das reuniões de organizações camponesas, recorro a John Cunha Comerford (1999), no qual apresenta que, para além de sua dimensão instrumental de simples meios de tomar decisões ou discutir assuntos, as reuniões podem ser vistas também como um elemento importante na construção de um universo social:

Na medida em que criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, estabelecem alguns dos parâmetros e mecanismos para as disputas pelo poder no seio dessas organizações, possuem uma dimensão de construção ritualizada de símbolos coletivos e colocam em ação múltiplas concepções ou representações relativas à natureza das organizações de trabalhadores e ao papel de seus dirigentes e membros, bem como sobre a natureza da própria categoria que essas organizações se propõem a representar (COMERFORD, 1999:47).

Para o autor, uma reunião é um tipo de encontro marcado em torno de um objetivo previamente estabelecido e que, se pressupõe, haverá discussões, chegando a conclusões sobre os assuntos que foram tratados. Além das questões práticas, as reuniões apresentam dimensões de sociabilidades, de construção identitária, de disputas de poder, entre outros aspectos (COMERFORD, 1999).

Ao aportar o debate empreendido por estes autores acerca das organizações políticas e do sentido das reuniões, objetivei apreender como ocorrem reuniões na comunidade quilombola pesquisada, buscando compreender quais as relações de micropolítica e de sociabilidade ali se estabeleciam.

Neste capítulo, primeiramente, apresento como se organiza a Associação Quilombola de Beco dos Colodianos e depois abordo a discussão sobre as práticas e conceitualizações nativas acerca da política, bem como sobre a participação e mobilização que ali se efetuam, através de duas reuniões que participei.

No final deste capítulo, analiso as relações entre a comunidade quilombola pesquisada e um projeto desenvolvido por uma ONG, apresentando algumas concepções locais acerca daquele projeto e sobre a organização política da Associação.

3.1 Associação Quilombola Beco dos Colodianos

A coletividade negra de Beco dos Colodianos possui uma Associação de Moradores que ainda não tem um espaço físico próprio, dificultando os encontros e as reuniões dos sócios²⁸. As pessoas envolvidas nas ações da Associação se encontram para as discussões e reuniões nas suas próprias moradias e em locais como as sedes de outras Associações quilombolas da região, quando marcam as reuniões mensais de encontro com agentes externos (ONGs, INCRA, EMATER, Prefeituras Municipais, IACOREQ, entre outros).

Ainda não foi realizado o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico na referida comunidade. Esses relatórios, segundo Chagas (2001), “buscam promover a 'identificação' e reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades dos quilombos’”. Entretanto, segundo a autora,

Muito embora sob a égide do reconhecimento, o universo administrativo-legal tende a reiterar a dominância de uma matriz explicativa construída com base em conteúdos cristalizados, que impedem os vários ângulos de leitura da história dos quilombos e a sua relação com a sociedade envolvente (CHAGAS, 2001:215).

Entretanto, há notórios avanços na questão da organização e efetivação destes

28 Uma das demandas que está em discussão é a construção de um espaço para a Associação, visto que um dos herdeiros da terra, um dos irmãos do presidente da Associação, já doou um espaço de seu lote de terra para a futura construção. Há alguns entraves entre a prefeitura e a coletividade, como o “*desmembramento*” da área já doada para a construção da sede, além de as pessoas estarem a espera da titulação do INCRA, para estabelecer este espaço.

Relatórios atualmente. Existe uma diferenciação entre o que era anteriormente reiterado, pelas pesquisas, ou seja, aquele sentido de “isolacionismo”, de “frigorificação” - para utilizar um termo cunhado por Alfredo Wagner B. de Almeida (2002) - da remanescente, para um entendimento de que existem outros fatores, tais como as atividades religiosas, festividades e o trabalho coletivo, além das narrativas que confirmam a descendência de escravos. Estes aspectos devem fazer parte da escrita destes relatórios, para que as comunidades sejam reconhecidas.

Beco dos Colodianos possui uma certidão de auto-reconhecimento como comunidade remanescente quilombola emitida pela Fundação Cultural Palmares²⁹. Uma cópia deste documento pode ser visualizada no anexo I desta dissertação.

Segundo informações obtidas, o INCRA, pela Instrução Normativa número 16, revogada pela Resolução/CD nº 20/2005, no §2º, estabelece que “a autodefinição da Comunidade deverá ser confirmada pela Fundação Cultural Palmares – FCP, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do §4º, do artigo 3º, do Decreto 4.887/2003” (INCRA, 2005)³⁰. Mesmo a comunidade tendo esta Certidão de Registro junto ao INCRA, este órgão ainda não efetivou a titulação definitiva das terras.

O “Estatuto da Associação Comunitária Quilombolas Beco dos Colodianos”³¹, informa que esta associação foi fundada em 12 de junho de 2006 e estabelece, no artigo 3º, que “são associados natos todos os moradores que tiverem propriedade fundiária em área reconhecidamente como Quilombolas Beco dos Colodianos, com atividades afins e que participam da vida coletiva da comunidade”. Diz também, no artigo 11º do Estatuto que “a Associação exercerá suas funções através dos seguintes órgãos: a) Assembleia Geral; b) Diretoria e c) Conselho Fiscal”.

Segundo um dos entrevistados, o nome de Colodianos surgiu por causa da

29 “A **Fundação Cultural Palmares - FCP** é uma entidade pública vinculada ao **Ministério da Cultura - Minc**, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22.08.88, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10.01.92. O artigo 215 da Constituição Federal de 1988 assegura que o “Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. A **FCP/Minc** formula e implanta políticas públicas que têm o objetivo de potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura”. Fonte: www.palmares.gov.br/. Acessado em 22 de setembro de 2010.

30 Há uma cópia desta Instrução Normativa do INCRA no anexo H da dissertação.

31 É possível visualizar uma cópia deste documento no anexo E desta dissertação.

descendência da Colodiana:

Porque ela [Colodiana] era escrava e os outros parentes são tudo descendentes dela. Eles botaram esse nome quilombola, por isso. Porque [aqui] são tudo praticamente da mesma gente dela. Ela era descendente de escravo. A mãe dela era escrava. É por isso. Que tem o nome dos quilombolas daqui. Praticamente, a velha trabalhava para esses ricos, continuou trabalhando, passou para ali [as terras] e os filhos dela também continuaram trabalhando, para os filhos dos patrões e depois os netos, também continuaram. E depois, bisnetos também continuaram... ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Conforme foi informado em algumas entrevistas, a Associação “*criou-se com a ajuda do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas*” e “*da EMATER*” e, principalmente, após o fato de algumas pessoas da coletividade ter contato com outras comunidades quilombolas e com outras experiências de organização:

Primeiro, veio ali na 'Casca', deu aquela da 'Casca', que foi a mais velha. E a gente via aquela história. A gente foi se entrosando nisso. A EMATER deu uma força grande, o 'Sindicato' [dos Trabalhadores Rurais de Mostardas] estava dando [força também]. Deram uma força para ajudar a formar a Associação. Combinamos e os caras me apresentaram que eu era o cara ideal e formamos a primeira Associação. Todo mundo apoiava! Daí estava até bonito, sabe! O prefeito era o Marle, o prefeito que é o atual hoje. Formou-se a sociedade, nós começamos a pegar o PRONAF e estava bonita aquela coisa (Claudino, presidente da Associação, Beco dos Colodianos).

Se, num primeiro momento, a criação da Associação Quilombola estava ativa e sugeria uma participação não só das pessoas da comunidade, mas também de outros agentes como a EMATER e a Prefeitura de Mostardas, posteriormente, segundo informa o presidente da Associação, houve um distanciamento por parte do poder público em continuar o apoio. Segundo o entrevistado, isso se deve ao contato que as pessoas da comunidade quilombola de Mostardas tiveram com membros da Associação Quilombola de Morro Alto³², fato no qual fez com que primeira adotasse uma postura reivindicatória:

Nós fizemos uma reunião, ali na prefeitura, era o presidente de 'Casca', o de 'Teixeiras', que era o Mirte e mais eu. Estávamos numa reunião com o prefeito e apareceram a Bernadete e o Vilson, do Morro Alto. Acho que foi em 2004. As coisas saíam muito bem, mas depois, quando começa a marcar o 'caldo' [começam e reivindicar os direitos] do rico, eles começam a sentar para trás. Porque tu pensa, a própria prefeitura prometeu tudo para nós, que dava e que depois passava esse terreno e que “nós vamos ajudar vocês” e fazer isso e fazer aquilo e depois eles já começaram a ficar para trás. Era conversa para ali, conversa para aqui, e terreno de negro, terra de negro e aí quando ele falou no 'Teixeiras'. No 'Teixeiras' foi uma covardia, cara! Que ali foi um roubo! Uma tristeza! Que tomaram conta! Tinha um

32 A comunidade quilombola de Morro Alto localiza-se no litoral norte do estado do Rio Grande do Sul, município de Maquiné e desde a década de 1960 vem lutando pela regularização fundiária, tendo desde 2001, formado uma Associação (BARCELLOS *et al*, 2004).

negro velho lá, o tal de Lucas, que disse: “Ah, ‘Teixeiras’ eu já conheço bem ‘Teixeiras’, sei de toda a história de ‘Teixeiras!’ ‘Teixeiras’ foi um arrendatário, com direito a compra, pagaram a primeira vez e nunca mais pagaram ninguém! E alguém foi lá e recebeu algum dinheiro...”

[Nesta reunião] foi quando a Bernadete disse assim: “Prefeito, o que é dos negros é dos negros! É o caso de olhar a história, o terreno que é dos negros é dos negros!” E o Vilson foi lá, abriu a boca e disse assim: “É, porque, se a pessoa pegou de má fé, ela vai ter que devolver isso aí!”. A gente viu que o desinteresse [por parte da prefeitura] estava acontecendo quando sentimos um ‘baque’ no prefeito Antônio Terra (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

Conforme o presidente da Associação, esta sempre teve como reivindicação a questão da titulação das terras que foram, no passado, tomadas à força ou por intermédio de compras a valores irrisórios, como ficou evidente nas entrevistas.

Como há um contato forte entre a Associação Quilombola e o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Mostardas, existe um debate entre eles acerca da questão das terras e também acerca do tamanho destas terras. De fato, algumas pessoas da comunidade afirmaram que as terras no qual ocupam, eram “*maiores*” no passado. Tocar neste ponto, por parte da Associação Quilombola, que tem como presidente alguém que também é vice-presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, é mexer com algo que até então não se fazia. Ocorreu uma contestação maior e mais direta ao fato de apropriação das terras “*dos negros*” pelos grandes proprietários da região.

Analisando o Estatuto da Associação Quilombola, constata-se que, as atividades previstas por esta, conforme está no artigo 2º, têm por finalidades:

- a) Promover os vínculos de solidariedade e cooperação entre os membros da comunidade;
- b) Efetuar convênios com órgãos públicos e privados municipais, estaduais, federais e internacionais;
- c) Resgatar e cultivar as tradições, costumes, crenças de povos afro-descendentes, remanescentes de quilombos, como também divulgar seus trabalhos participando de políticas públicas visando o desenvolvimento econômico, solidário, sustentável, social e ambiental da comunidade;
- d) Preservar o eco sistema, apoiando a agropecuária ecológica em regime de economia familiar;
- e) Prestar assistência e orientação tecnológica aos associados, diretamente, ou através de convênio com os órgãos específicos, públicos ou privados;
- f) Promover a difusão da doutrina associativa, visando a melhor educação e conscientização dos associados dentro dos princípios associativos;
- g) Encaminhar e reivindicar junto aos poderes públicos, iniciativa privada e particular em geral, medidas que proporcionem melhores condições aos Associados;
- h) Incentivar e apoiar a produção e comercialização direta dos Agricultores, Artesão e outros profissionais, em feiras, eventos e outros espaços;
- i) Difundir a cultura do Rio Grande do Sul através dos produtos de qualidade e representativos, buscando resgatar a cultura étnica da região e técnicas artesanais e culinárias, que se perderam no tempo; e
- j) Promover ações para a melhoria da qualidade das habitações dos associados.

O Estatuto, além de ter como proposta um “resgate” da tradição e cultura afrodescendente, estabelece um discurso em a comunidade manter os vínculos de solidariedade e cooperação, visando proporcionar uma educação associativa de seus membros. O discurso sobre a solidariedade, o resgate étnico e a cooperação surgiu em um contexto propício ao debate: através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas e dos contatos que alguns quilombolas tiveram, no Fórum Social Mundial, ocorrido em Porto Alegre, com outros grupos negros que já estavam se mobilizando para esse pleito. Surgiram os discursos e as dinâmicas que facilitaram, de certa forma, uma mobilização por parte de algumas pessoas da coletividade que tiveram parte ativa nestes contatos.

Segundo Anjos e Leitão (2009), quando a organização política exhibe uma condição étnica, isto “não se trata da política organizada na forma de partidos, mas sim de uma política mais fundamental e cotidiana, em que o modo de se expressar impõe o reconhecimento pelo outro, portanto, uma política de afirmação da alteridade” (ANJOS; LEITÃO, 2009:16).

A tradição que o grupo busca resgatar e preservar pode ser referida enquanto uma parte contributiva ao processo de reivindicação política, por um grupo etnicamente diferenciado. Como Bhabha (2007) afirma, “se expressar a partir da periferia do poder” não depende de uma “persistência da tradição”. Com isto, compreendo que esta reivindicação pode ter a tradição se reinscrevendo através de “condições de contingência e contradição que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria’”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação” (BHABHA, 2007:21).

Além deste sentido que pode ter, de preservação da tradição, conforme as entrevistas indicaram, há outros sentidos para a criação de uma Associação naquele contexto:

Acho que é bom, acho que funciona bem. Enquanto o pessoal se reunir e tudo, para mim, aprovo. Ajuda muito, nessa área da agricultura, ajuda muito. Ficar sócio, como eu disse para esse meu 'guri', ajuda muito. Primeira coisa é lembrado, onde tiver uma Associação, é mais lembrado.

[A criação da Associação] foi para segurar o pessoal aqui, no interior, para manter aquela localidade, para manter aquele grupo naquela localidade (“Zê” Altair, Beco dos Colodianos).

Acho que o 'Sindicato' [dos Trabalhadores Rurais de Mostardas] mostrou que era melhor com uma Associação, que a nossa comunidade, que era muito abandonada, funcionaria melhor. Com a Associação, a gente impôs mais respeito, hoje eles [pessoas da cidade] nos enxergam com outros olhos (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Atualmente, conforme as entrevistas, há “*pouca participação do pessoal na Associação*”. Isso ocorre, por um lado, pela desmobilização (como indicam as entrevistas) das pessoas e dos sócios e sócias e, por outro, por não possuir um espaço físico central, dificultando essa participação.

Para alguns associados, ter um local como sede favorece não só a participação, como também a reivindicação, já que permite estabelecer maiores contatos entre as pessoas, assim como maior intercâmbio de ideias:

A sede faz falta! Porque tendo a sede, tem mais meios para pedir alguma coisa do governo ou vir coisas. Eu acho que a sede seria muito importante. Porque no nosso grupo, faz muita falta, um trator, 'patrulha agrícola', mas para isso, dependia-se ao menos de um galpão, para guardar as máquinas e ter manutenção. O fazer [a sede] não é difícil, o difícil é ter a liberação para fazer. Que já veio aquelas coisas [mesas, refrigerador, fogão], que estão lá na Zilda e se a gente tivesse um galpão mesmo, com tudo ali, era mais prático, para tudo. Teria mais meios de pedir para o governo, o maquinário agrícola ou alguma coisa ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Sobre a desmobilização das pessoas em participar da Associação, alguns entrevistados falam que há centralização na figura do presidente da Associação e, por isso, “*as [outras] pessoas não falam nada, ficam quietas*”.

Outros entrevistados falam que as pessoas da comunidade “*não querem se reunir*” e que “*uns saem fora*” e, assim, as reuniões esvaziam. Também, alguns entrevistados indicaram que as pessoas “*não participam muitas vezes por medo, porque tem medo dos patrões*”.

Duas entrevistadas (que não moram na comunidade atualmente, mas nasceram naquele local) afirmam que deveria haver maior união entre os membros da comunidade. Uma delas usa como exemplo o que ocorreu na comunidade Vó Marinha, do município de Tavares, onde os membros conseguiram se mobilizar e firmaram um convênio com a Caixa Econômica Federal para a construção de casas na comunidade:

Olha, eu acho que é para melhorar... Que a pessoa tenha aquilo ali é uma coisa forte, o quilombo é uma palavra forte mesmo. É só eles saberem relevar, trabalhar em cima daquilo. No 'Olhos d'Água', [graças ao] presidente [da Associação Vó Marinha], até casas eles já ganharam. Eram para sair, eu até escutei no rádio, 12 casas e vão sair 15 casas. Acontece que eles têm que trabalhar em cima daquilo e se unir, porque sem união não consegue! E o presidente, a gente não dá nada por ele. Mas ele é muito interessado e ele conseguiu isso. Ele é uma pessoa do campo, mas vai em cima e consegue. Aqui nos quilombos dos 'Colodianos', estão lutando há tempos e não conseguiram! Mas acho que uns puxam para um lado e outros para o outro. E tem que ter união, as coisas não vem sem união (Orlanda, artesã, Mostardas).

Se todos chegassem ao prefeito e dissessem: “olha, nós estamos todos de acordo”. Mas uns estão puxando para trás! Isso aí é que está trancando mais! Tenho certeza

que é isso aí! Se todos dissessem: “nós somos todos, uma comunidade, nós todos somos nosso quilombo”, entende, se abraçassem, era bem mais fácil! Quando a gente se une, dá as mãos, tudo fica mais fácil. Onde está a união, tem a força! (Irma, mãe de santo, Mostardas).

A necessidade de se ter uma sede, como local fixo para encontros e como uma referência para os de fora da comunidade, é crucial para aquelas pessoas. Como afirma o presidente da Associação, o impasse para a comunidade não ter concretizado a construção da sede é devido aos problemas que eles enfrentam com a Prefeitura de Mostardas e com o INCRA:

No INCRA é a mesma coisa. Quando o Paim veio no 'Limoeiro', perguntei [sobre a construção da sede] para o 'Zé' Rui [funcionário do INCRA] e ele: “não, é assim, alguém [precisa] doar o terreno para fazer a sede, vocês tem que pegar e passar esse terreno para a prefeitura, depois é a prefeitura que faz os repasses de recursos”. E eu comecei a fazer isso. Faz dois anos, da primeira vez do Paim, faz dois anos e eu vou lá ao INCRA e volto! Então, tu achas que eles vão mexer com eles lá [grandes proprietários], por causa de nós? Não. Este é o problema. Agora só falta desmembrar aquilo ali [passar o terreno para o nome da Associação] (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

O presidente da Associação aponta algumas dificuldades em organizar a mesma e também, expõe as cobranças que lhe fazem:

A gente está trabalhando sobre esse projeto “Minha Casa, Minha Vida” e como está difícil! Ontem ainda perguntaram: 'e as casas?' As casas, estão paradas! Dia 17, em 'Teixeiras' tem reunião com a 'Caixa Econômica'. Se o 'cara' não tá em cima, que nem o Ocimar [Presidente da Associação Vó Marinha], que está 'em cima' e lá [naquela comunidade] 'andou'. No fim, está faltando tudo [aqui]! O que a 'Caixa' exigiu lá é [a comunidade quilombola] trabalhar em mutirão. [Deveria] ter dois da Associação: um da diretoria e outro para ser o representante e coordenar aquilo [o mutirão] (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

Sobre a mobilização dos membros de outras comunidades, uma das entrevistadas afirma que isto se deve à participação de pessoas mais jovens naquelas, uma vez que eles demonstram mais empenho em buscar resolver as demandas necessárias:

[Teixeiras] há jovens na diretoria, daí os jovens vão lá [participam mais]. Em 'Teixeiras' tem mais jovens. [Sobre a mobilização] é [o contraste entre] uma mente aberta e outra fechada... O Oscimar, de 'Olhos d'Água', é um 'cara' novo [jovem]. Ele foi, ele batalhou, ele correu. E conseguiu! E aqui, nós temos o seu Claudino, coitado, e não tem quem 'pegue' [a Associação] junto com ele (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Na comparação com outras associações quilombolas, como a de Teixeira e Vó Marinha, um dos entrevistados faz uma crítica ao presidente da Associação Beco dos Colodianos:

Isso aqui podia funcionar[a Associação]. Se fosse tudo direitinho, podia funcionar esse negócio dos quilombolas. Ali nos 'Teixeiras', cada presidente fez um pouco, cada ano, eles faziam um pouco. Eu queria que fosse assim, cada mandato faz um pouco. Nos 'Teixeiras' mesmo, o salão está pronto e agora faltam as mesas e faltam bancos, agora os que estão[na diretoria] fazem um 'bocado' (Olegário, Beco dos Colodianos).

A partir dos relatos das pessoas entrevistadas, foi possível perceber a mudança que ocorreu no decorrer da existência da Associação Quilombola Beco dos Colodianos: de um início com alta motivação e participação, passou-se para um período de baixa participação e envolvimento nas ações. Atualmente, as reuniões da Associação podem não ter a participação de muitas pessoas, conforme relataram alguns entrevistados. Mas há outras atividades, de cunho festivo e religioso, que podem ser percebidas como formas de reunião:

Antes tinha mais gente, agora, para ir para as reuniões, para se reunir o pessoal da diretoria, para discutir as coisas, o pessoal não aparece. É dois ou três. Acho que é eu, a tia Zilda e o Claudino que fizemos [alguma coisa]. Agora vamos fazer uma festa [de São João] aqui. Uma comunidade reunida, onde cada um leva um prato, faz uma festa muito bonita. (Heloísa, Beco dos Colodianos).

Também existem, como em qualquer organização social e política, as desavenças e os desentendimentos que questionam as ações da diretoria. Sobre o fato de a diretoria solicitar um pagamento para constituir um caixa, diz no artigo 27º, do Estatuto da Associação, que a “anuidade é a contribuição dos sócios destinada às despesas da manutenção da sociedade”. Mas, para algumas pessoas da comunidade, cobrar determinada quantia de dinheiro aos sócios, sem que exista uma sede, causa desconfiança na honestidade dos responsáveis. Isto pode ser entendido como outro fator de desmobilização. Segundo um entrevistado:

É que saiu todo mundo [da Associação]. Só pediam dinheiro, eu perguntei: mas onde está indo esse dinheiro? Acho que foi isso que incomodou e me tiraram fora. Saíram a cobrar nas casas, mas não tem uma sede e não tem nada e onde é que está esse dinheiro? Eu perguntei onde é que está indo esse dinheiro? E outra coisa que eu acho que vinha dinheiro 'lá de cima' [Governo Federal] para sede, para coisas e o dinheiro foi embora, mas como? E o presidente não assinou nada!

E outra coisa, toda reunião tem que ter ata de presença e cadê? Não tem ata. Eu acho que tinha que trocar [a diretoria], [como ocorre com] um Presidente da República; ele tem os senadores, senão ele não faz nada. Seríamos a mesma coisa nós aqui. Tem o presidente e nós poderíamos trocar o presidente. Eleição para tirar ele e nós fazermos.

Depois inventaram as casas, da 'Caixa': nunca vai sair desse jeito. Sai, sim, mas tem que ser bem feito. Tendo legalizado, tudo que é coisa. Dei um prazo: até abril, que tem a nova eleição [majoritária]. Depois que entra a eleição, demora. Chegaram as eleições e parou. Essa minha casa eu não findei [terminei], eu fui comprando aos poucos, não precisei da 'Caixa'.

'Associação Quilombola', se criar se cria, mas tem que ser um 'troço' bem, mas desse jeito, não vai se criar. Porque lá em Tavares dá? Mas como é que 'Teixeiras' tem tudo, sede e silo e aqui não tem nada? (Olegário, Beco dos Colodianos).

Algumas pessoas percebem a desmobilização dos sócios pelo fato de hoje, “*faltar uma visão mais de coletivo*”:

E hoje, é assim! Se falar: 'ah, hoje vai ter uma reunião que vai vir cem reais para cada um'. Enche! Mas se for: 'olha, vai ter uma reunião para ver o que estamos precisando...'. Que a gente tem que já bater antes do tempo. O que nós vamos precisar amanhã? Ou então: 'nós queremos isso'. Tem que estar sempre na frente! (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Chagas (2001) aponta, acerca da participação de quilombolas no bojo de uma institucionalização, que a partir de uma exigência de participação, encarnada numa figura de sujeito político único ocorrem contradições com a própria dinâmica de relações internas da comunidade, fazendo surgir dificuldades e sentidos para concretizar legalmente a criação de uma associação (CHAGAS, 2001). Como afirma a autora, isso ocorre, principalmente, em um cenário de pouca ou nenhuma alfabetização.

Apesar de haver diversos problemas para a organização da Associação Quilombola Beco dos Colodianos, alguns membros da diretoria afirmaram que, mesmo com pouca gente se mobilizando e atuando, é preciso fazer “*uma luta*” pelos seus direitos. Este sentido de lutar, para aquelas pessoas, é expresso quando há apoio de pessoas, também de fora da comunidade, para que as ações da Associação aconteçam.

Como demonstrado pelas entrevistas, existe uma visão de que somente quando houver uma unidade na organização e na reivindicação de seus integrantes a comunidade poderá alcançar os seus objetivos. Foi percebido que, por parte da diretoria da Associação de Beco dos Colodianos, há uma unidade na reivindicação e um desejo de seus integrantes em permanecer no seu território e lutar por seus direitos.

3.2 Reuniões das comunidades quilombolas: os agentes externos e os sentidos sobre a mobilização

No período de trabalho de campo participei de duas reuniões das comunidades quilombolas, que ocorrem uma vez por mês, em alternâncias de comunidades. A primeira destas reuniões na qual estive presente ocorreu em janeiro de 2010, na sede da comunidade quilombola Vó Marinha. Antes de apresentar como ocorreu esta primeira reunião, é necessário trazer a informação de como o INCRA regulamenta e entende o procedimento para

o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos.

A Resolução número 20, do ano de 2005, no artigo 4º, estabelece que:

Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos (INCRA, 2005).

Sob este artigo, compreende-se como poderá ser efetuada a titulação das terras demandadas pela coletividade. Entretanto, na prática, muitas vezes, não é o que se opera. Nesta reunião, estiveram presentes representantes do INCRA e as/os representantes das comunidades quilombolas. Entretanto, em momento algum da reunião se falou das titulações ou dos processos que já foram encaminhados por estas comunidades quilombolas ao INCRA. Nada foi dito também acerca dos Relatórios Sócio, Histórico e Antropológico, que as comunidades que ainda não possuem, devem realizar³³, ou se haveria disponibilidade do órgão federal em resolver a questão destes Relatórios.

Estavam presentes na reunião, representantes de quatro das cinco comunidades quilombolas da região, além de agentes da EMATER dos municípios de Palmares do Sul, Mostardas e Tavares e dois representantes do INCRA, vindos de Porto Alegre.

A reunião foi conduzida pelos agentes estatais, sobretudo os da EMATER, que faziam relatos sobre as reuniões anteriores e demais encaminhamentos que deveriam ser seguidos. A reunião parecia servir como uma “consulta”³⁴ para os representantes das Associações, pois não havia respostas concretas para alguns questionamentos dos quilombolas, como para o assunto referente à uma emenda parlamentar do senador Paulo Paim, do Partido dos Trabalhadores. Os representantes das comunidades tinham dúvidas sobre o que seria realizado com esse dinheiro da emenda e como seria feita a distribuição para as comunidades da região.

Em determinado momento, um dos agentes da EMATER informou que a verba sobre a qual estavam discutindo naquela ocasião tinha enfrentado “*alguns entraves*”, porque as prefeituras municipais de Tavares e de Mostardas, por estarem em dívida com a União, não poderiam receber a verba, o que provocou o retorno daquele investimento à União.

33 Das comunidades representadas na reunião de janeiro de 2010, somente a comunidade Limoeiro, de Palmares do Sul, possui Relatório Sócio, Histórico e Antropológico realizado.

34 No sentido de os/as representantes quilombolas trazerem demandas e dúvidas e os agentes estatais receberem estas, mas devolveriam as respostas e encaminhamentos numa outra oportunidade.

Naquela reunião, ficaram em segundo plano dois temas de interesse das comunidades quilombolas: a) titulação das terras, que teria sido importante fazer a discussão, aproveitando a presença dos funcionários do INCRA, que por sua vez não mencionaram, efetivamente, em nenhum momento, como estavam os processos já encaminhados; e b) o processo que resultou no convênio da comunidade quilombola Vó Marinha com a Caixa Econômica Federal, para a construção de casas naquela comunidade, sobre o qual as únicas informações obtidas com os funcionários do INCRA e da EMATER eram de que as comunidades deveriam juntar a documentação necessária para o encaminhamento das demandas à Caixa Econômica Federal. Mas não foram apresentados quais os mecanismos que poderiam ser acessados para que as Associações encaminhassem aos seus membros e demais integrantes das comunidades o que é exigido para esta documentação.



Figura 9: Reunião das comunidades quilombolas, ocorrida em janeiro de 2010 na sede da Associação Quilombola Vó Marinha (foto do pesquisador).

A segunda reunião da qual participei ocorreu em 13 de maio de 2010, na comunidade Beco dos Colodianos. A reunião foi realizada em um “galpão”, localizado no terreno de uma das moradoras da comunidade. Nesta reunião, foram tratadas a questão do projeto sobre as habitações, já que a comunidade Beco dos Colodianos estava organizando os documentos para realizar o pedido; e a busca de informações sobre a aposentadoria rural, pois funcionários do INSS estariam presentes.

Além de representantes de todas as cinco comunidades quilombolas da região, participaram da reunião outros agricultores e agricultoras vizinhos à comunidade, agentes da EMATER, dois membros do IACOREQ³⁵, membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, um representante da Prefeitura Municipal de Mostardas e, na parte da tarde, chegaram dois funcionários do INSS para falar dos encaminhamentos da aposentadoria rural. O convite feito aos funcionários do INSS partiu do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas. Estes funcionários do INSS atuam na forma de atendimento móvel.

Como a reunião acontecia na comunidade Beco dos Colodianos, o primeiro a falar foi o presidente de sua Associação. O item inicial colocado na pauta desta reunião foi o convênio com a Caixa Econômica Federal, sobre o qual os quilombolas solicitavam informações, a fim de saber quais seriam as exigências para efetivá-lo.



Figura 10: Reunião ocorrida em 13 de maio de 2010, no Beco dos Colodianos, em Mostardas (foto do pesquisador).

Nestas reuniões entre as comunidades quilombolas e os agentes externos existe a

35 “O Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (IACOREQ) nasceu da vontade política de militantes do movimento negro em contribuir com as comunidades rurais negras, favorecendo o processo de inclusão cidadã dessas comunidades. De acordo com Ubirajara Toledo, coordenador jurídico-adjunto da organização, os principais objetivos do IACOREQ são assessorar a organização política dos quilombolas e incentivar a articulação entre as comunidades do estado. Sua atuação inclui a realização de pesquisas e intervenções militantes”. Fonte: www.cpis.org.br/. Acessado em 22 de setembro de 2010.

formação de espaços em que há uma evidente explanação e publicização de demandas, tanto por parte dos mediadores (no caso o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a Associação Quilombola) da comunidade como das instituições de Estado (EMATER, INSS, INCRA).

Nesta reunião, após a apresentação das pessoas, houve a manifestação do representante do IACOREQ, que foi no sentido da urgência em se fazer um diagnóstico das necessidades das comunidades, com base numa decisão das próprias em realizá-lo. Além disso, este representante abordou as eleições de 2010 no Brasil, falando aos presentes que, “*neste ano, tem dois projetos*” e que “*as demandas das comunidades transcendem a questão das nossas [da instituição] preferências partidárias*”.

Na opinião deste representante, as comunidades deveriam fazer uma pauta de reivindicações e perguntar aos candidatos quais as propostas de governo para as comunidades quilombolas, lembrando que assim fizeram quando convidaram o senador Paulo Paim para conversar, em outra oportunidade. Ele também enfatizou o processo participativo da comunidade, chamando a atenção para o empenho coletivo quando um dos presentes destacou a conquista do projeto habitacional da comunidade Vó Marinha ao presidente daquela associação.

Em detrimento da ação individual, para o agente do IACOREQ aquilo “*não é conquista do Oscimar e sim da comunidade, foi uma conquista da Associação Comunitária Quilombola Vó Marinha*”. O destaque que este agente dá a ação coletiva, à comunidade como um todo, tem o objetivo de promover a conscientização do grupo, sobre a unidade quilombola e estimular a participação das pessoas nas Associações.

Entretanto, a organização política e as formas de engajamento podem ser percebidas como de **outra ordem** para aqueles quilombolas. Se, para os agentes externos, o modelo de representação e de participação é voltado à construção coletiva, para as pessoas que vivenciam o dia-a-dia das reivindicações e das demandas necessárias aos seus modos de vida, operam-se formas diversas de participação.

Se compreendermos que “os movimentos sociais exigem solidariedade para agir de forma coletiva e consistente” e que “criar ou ter acesso a identidades em torno de suas reivindicações é uma maneira de fazê-lo” (TARROW, 2009:154) é por isso que, para o representante de um movimento social, importa muito a forma coletiva de participação. Como afirmou este agente, o “*instituto é ligado ao Movimento Negro*”.

Os agentes externos falam em nome de uma determinada forma de mobilização, que

pode ser acatada pelos quilombolas em certos momentos, mas em outros não será compreendida.

A reunião na comunidade Beco dos Colodianos ocorreu no dia 13 de maio do ano de 2010. De forma um quanto intencional, os representantes das associações quilombolas escolheram esta data. As reuniões daquelas comunidades sempre ocorrem uma vez por mês em cada localidade, entre os dias 10 e 15 de cada mês.

Na ocasião, este representante do IACOREQ destacou que aquele dia era “*um dia de luta, de reflexão*”, remetendo-se à data histórica de assinatura da Lei Áurea, em 1888, que abolia “*formalmente*” a escravidão no Brasil. Seu discurso indicava o dia 13 de Maio como “*pseudo-libertação*” e a Abolição como sendo “*uma pressão econômica que levou à libertação*”. Na mesma fala, ele afirmou o “*capitalismo como racista, segregador*” e “*que não aconteceu indenização para os negros*”. Para ele, as comunidades precisam “*ocupar os espaços*”. No final disse que a liberdade do dia 13 de maio “*era de araque*”, ou seja, que a liberdade prevista na Lei Áurea foi somente uma invenção que “*agradaria o capitalismo*” e que “*hoje, as associações e a participação popular representam uma luta de brancos, negros, índios, respeitando-se as diferenças*”.

Esta intervenção traz à tona um discurso que demonstra que a organização quilombola existe como um *nó* na rede de movimentos sociais, especificamente do Movimento Negro. A data rememorada era de libertação, ao menos formal, dos escravos. Um dia de reunião política entre agentes externos e comunidades representaria um espaço importante de criação de **repertórios** para a mobilização, ainda porque havia, na parte representada como agentes externos, pessoas ligadas ao Movimento Negro.

Quanto ao projeto de construção de casas, com apoio da Caixa Econômica Federal, este mesmo agente informou que o projeto técnico deve ser solicitado pelas comunidades e que o instituto seria o responsável técnico do projeto das habitações da comunidade quilombola Vó Marinha, que estava em vias de aprovação. Segundo informou aquele representante: “*o repasse da verba da Caixa é feito diretamente aos profissionais para elaborar o projeto*” e “*quem faz o projeto é a Associação, que abre uma conta na Caixa e o recurso é passado para essa conta e que há os repasses que são feitos para as contas de prestações de serviço*”, no caso, para o Instituto de Assessoria. Informou que o dinheiro é repassado diretamente para os profissionais, sendo R\$ 12.000 para a construção das habitações e R\$ 600,00 para cada um dos profissionais (responsável técnico e assistente

social) do Instituto.

A proposta do IACOREQ era que as comunidades, que ainda não possuíam o projeto técnico das habitações e que estavam recolhendo os documentos - as comunidades de Mostardas, Teixeiras e Beco dos Colodianos -, utilizariam o mesmo projeto (já aprovado) da comunidade Vó Marinha.

O argumento principal era de que *“o repasse de dinheiro do convênio, das habitações é até junho, é pré-eleitoral”* e que seria vantajoso para as comunidades usarem o *“projeto que já está pronto”*. O discurso era também de que *“não é uma imposição, mas pode facilitar a questão da realização do andamento do projeto, em função dos prazos”*.

Mais adiante, o representante do instituto falou: *“não quero induzir na autonomia das comunidades... Neste projeto, é calculada toda a metragem, todo o material, dentro daquela concepção. A Caixa [Econômica Federal] e o Governo Federal vão acompanhar. É uma coisa fechada. É um projeto em que todo o material utilizado já está cotado. Se as comunidades quiserem esse modelo, posteriormente, o Instituto pode estar conversando com a prefeitura, para firmar o convênio”*.

A partir de um agradecimento de um quilombola de Casca, feito para o instituto, o discurso do representante foi: *“nós somos só uma entidade de assessoria, a luta é das comunidades, somos coadjuvantes. Emociona ter esse reconhecimento, mas os atores principais são as comunidades”*.

Consequente a esta fala, outro quilombola presente fala ao representante: *“Nós somos as ferramentas para vocês trabalharem...”*.

Neste ponto é que encontro conexão ao que Goldman (2006) apresenta acerca de utilizarmos as práticas e as teorias nativas como guias para a nossa análise. Quando se percebe, numa expressão como a anterior, que as pessoas sabem do que se tratam as relações de poder, amplia-se o diálogo para maiores compreensões do que se tem como centro desta análise: atividades nem sempre consideradas como políticas podem conter diversos aspectos políticos e de compreensão das relações de poder. Segundo a ideia deste autor, se trata de:

Reencontrar a dimensão (micro) sociológica da política e a dimensão (micro) política da sociologia, escapando tanto de uma ciência política que dá as costas para as relações sociais concretas, quanto de uma sociologia que evita encarar de frente as relações de poder (GOLDMAN, 2006:42).

Sob esta ideia, é possível analisar atividades que, a princípio, poderão ser encaradas

enquanto festividade e religiosidade, mas se voltarmos o olhar para as dimensões **micropolíticas** contidas nestas atividades é possível compreender as reivindicações e as mobilizações políticas dos grupos afro-brasileiros para o reconhecimento de suas identidades.

Para exemplificar este entendimento acerca das atividades culturais como atividades reivindicatórias, apresento outro momento no qual participei, que envolvia tanto as comunidades, quanto agentes externos em torno de outra data comemorativa para os grupos negros.

No dia 22 de novembro do ano de 2009 ocorreu um encontro comemorativo ao Dia da Consciência Negra (20 de Novembro) - como acontece “*desde o ano de 2005*”, conforme referências de entrevistados -, promovido pelas comunidades quilombolas da região de Mostardas, Tavares e Palmares do Sul, em que estavam presentes representantes de diversas entidades e pessoas ligadas ao Movimento Negro, pessoas das comunidades quilombolas da região, além dos agentes de Estado e da Prefeitura.

O dia 20 de novembro é considerado pelo Movimento Negro o Dia da Consciência Negra e se refere ao dia da morte de Zumbi dos Palmares, líder quilombola. É tido por este movimento social como o dia de resistência dos grupos negros no Brasil.

Neste encontro que participei compreendo que além da publicização, na forma de dar voz e vez aos quilombolas se expressarem e de apresentações das comunidades, os órgãos estatais e as outras entidades falavam em nome da data comemorativa como marco de democracia instituída no país.

Este encontro das comunidades quilombolas ocorreu no salão paroquial da Igreja Nossa Senhora de Lourdes, na localidade de São Simão, próximo às comunidades de Teixeiras e Beco dos Colodianos e contou com a presença de aproximadamente duzentas pessoas. Como a finalidade principal era a comemoração do Dia da Consciência Negra, houve a confraternização das comunidades quilombolas que lutam pelo seu reconhecimento. Após a abertura do encontro, houve um almoço e, em seguida, ocorreram algumas apresentações de músicos locais.

Entre estas apresentações, houve uma, realizada por um músico negro da cidade de Porto Alegre, conhecido como “Mestre Chico”, que havia sido convidado para apresentar-se lá e que havia levado alguns tambores. Esse músico juntou alguns outros homens que participam dos “Ensaio de Promessa” da região e promoveu, junto com eles, um bom espetáculo musical, tocando tambores e cantando algumas músicas.



Figura 11: Almoço referente ao Dia da Consciência Negra, localidade de São Simão (foto do pesquisador, em novembro de 2009).



Figura 12: Apresentação de Mestre Chico e outros tocadores de tambor no Dia da Consciência Negra, na localidade de São Simão (foto do pesquisador, em novembro de 2009).

Na análise das reuniões e do encontro do Dia da Consciência Negra, constatei um contínuo nos discursos e representações sobre essas atividades. Havia como discussão nestes espaços, o sentido das comunidades quilombolas em reivindicar suas demandas e necessidades aos poderes públicos e a busca de apoio dos órgãos externos para resolver suas demandas.

A ocorrência de determinadas atividades que envolvem estes grupos e seus elementos culturais (como a música e a religiosidade), mais os aspectos da lembrança do passado de resistência negra contra a escravidão podem sugerir uma outra forma de organização política. Neste sentido, recorro a Bhabha (2007) para compreender a cultura. Segundo o autor, ela se torna “uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e complementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento ou libertação” (BHABHA, 2007:245).

Algumas pessoas não participam mais das atividades coletivas e, portanto, não se mobilizam, por não querer entrar em confronto com os grandes proprietários da região ou com seus patrões, ou porque não acreditam nesta forma de reivindicação.

Entretanto, outras pessoas buscam realizar e participar de atividades de cunho cultural ou, pensadas por essas, como “tradicional”, nas mobilizações quilombolas:

Até falavam para a gente, de voltar e fazer, por exemplo, a tradição, resgatar as coisas do passado, como fogueira do São João, 'Terno de Reis', mas a turma não é muito ligada nisso! Até fizemos uma fogueira, foi gravado, agora temos uma para fazer sábado, se não chover. Ali na Zilda. Que ali a Zilda e a sobrinha dela são as pessoas mais de frente. Mas os outros são sossegados. A Zilda é 'pau ferro'! Ela tenta.

Porque o medo que essa gente tem é o medo do dinheiro do rico! Eu vi que eles têm medo. Porque tem cara que nem sabe dessa história que a gente fez ali [contra a usucapião] e eles tem medo que dê problema. Agora, eu não ligo! Não tenho medo! (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos)

É que eles têm medo e, eles trabalham e tem medo de perder serviço. (Julieta, Beco dos Colodianos)

Nas reuniões, mais do que a busca pela resolução de uma “falta”, estão em jogo propostas de mediadores ou de órgãos governamentais em confronto com demandas dos quilombolas. Mas, ao mesmo tempo, aparecem formas alternativas para a compreensão da política, da participação social e do engajamento daqueles grupos.

No encontro referente ao Dia da Consciência Negra estes grupos expressam a sua demanda pelo reconhecimento político, baseando-se em aspectos que envolvem a cultura, como as musicalidades, e o recurso ao tradicional para obter apoio de outros grupos em suas lutas.

3.3 Relações entre comunidade, agentes externos e o entorno

A existência de um confronto entre comunidade quilombola e um órgão externo à ela pode ser oriunda de propostas que não levam em conta, *a priori*, as demandas destas comunidades, já que são projetos que vêm de fora e que podem resultar em desilusões e descrédito por parte de alguns quilombolas.

Um exemplo disto pode ser a ocorrência do projeto “Arroz Quilombola”, proposto e aplicado pela ONG Guayí no Beco dos Colodianos. Este projeto tinha como objetivo “resgatar o arroz africano *Oryza glaberrima*, abordando a questão da produção ecologicamente sustentável, o consumo ético pelos próprios quilombolas e a sua comercialização, gerando trabalho e renda nas comunidades de remanescentes de escravos do Rio Grande do Sul”³⁶. Segundo informações de entrevistados/as não se aplicou, na prática, a proposta do projeto naquela localidade.

Consta, no material impresso de divulgação do projeto, que a referida ONG iniciou o projeto em 2005, com o patrocínio da PETROBRÁS, para o plantio em “2,5 hectares nas comunidades quilombolas: Beco dos Colodianos, Casca e Teixeiras, em Mostardas; Capororocas, em Tavares; e São Miguel dos Pretos e Rincão dos Martimianos, em Restinga Seca”. É indicado neste material que a “primeira safra rendeu 10 toneladas do arroz, com uma produtividade média de 6 mil kg/ha”.

O Programa Arroz Quilombola passou a ser desenvolvido pela ONG “em parceria com as Comunidades Quilombolas do RS, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, Núcleo de Economia Alternativa da UFRGS, Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e PETROBRÁS”.

Alguns dados fornecidos pela ONG apresentam que, para a safra de 2006 e 2007, o objetivo era utilizar a colheita de 10.000 kg da seguinte forma: “1.200 kg para consumo familiar; 3.500 kg para o plantio da safra 2007/2008; 5.050 kg para comercialização como grão e 250 kg para divulgação em eventos”³⁷. Além destes dados apresentam-se, neste documento, diversas ações que seriam executadas como oficinas, práticas de plantio, colheita e visitas às comunidades.

36 Retirado de www.guayi.org.br, na parte referente à “Ecologia e Agricultura”. Acesso em 23 de setembro de 2010.

37 Informações do Relatório de Atividades do Programa Arroz Quilombola, ONG Guayí, obtido em janeiro de 2011.

Pela explicação de uma representante da ONG, o projeto não atuou mais na comunidade Beco dos Colodianos, já que “*havia apenas um quilombola participando*” e não “*houve envolvimento de pessoas mais jovens*”.

A alegação principal dos/as entrevistados/as na comunidade é que este projeto surgiu com uma promessa, a fim de que eles plantassem a variedade de arroz vermelho, que fora trazido de outro estado do Brasil (Paraíba). Como diz no material do projeto, haveria um “resgate da semente de arroz quilombola (*oryza glaberrima*), em comunidades quilombolas, de forma sustentável ecológica, econômica e social”³⁸.

Segundo as informações de quilombolas, eles/elas ganhariam uma quantia em dinheiro, no valor de “*cem reais a saca de arroz*”. Algumas pessoas afirmaram, no entanto, que quem plantou “*nunca recebeu o dinheiro*” e que “*foram levadas várias sacas de arroz, mas sem o pagamento*”.

O intuito da ONG, na parte dos objetivos específicos do projeto, era “promover ações de geração de renda nas comunidades quilombolas”. No trabalho de campo, constatei que não ocorre mais o plantio deste tipo de arroz e nem o projeto existe mais naquelas comunidades de Mostardas. O que se obteve de informações de integrantes de Beco dos Colodianos é que algumas pessoas sentiram-se “enganadas” por estes agentes externos e não “produziram mais o arroz, pois não receberam o pagamento” e “não plantaram, porque viram que não daria certo”.

As informações que obtive com uma representante da ONG, foram que houve uma “dificuldade de ampliar o projeto, tanto por a comunidade não possuir uma sede, quanto pela não participação dos jovens”. Também foi informado que a comunidade “internamente, não consumia este arroz e não entendia o valor nutricional do mesmo, já que este não aparece na televisão e não é conhecido”. Para a integrante da ONG, este é um consumo “de uma minoria” e que houve “apenas um agricultor quilombola que produziu o arroz” naquela comunidade.

O discurso básico da ONG é que a comunidade “não entendeu o projeto”. De fato, algumas pessoas da comunidade se viram frente a um projeto de desenvolvimento, mesmo com a “roupagem” do participativo, do ecológico e do sustentável, que buscava implementar uma variedade de arroz nunca antes conhecida e nem cultivada, prometendo resolver os

38 Idem, sítio www.guayi.org.br

problemas de geração de renda.

Conforme apresenta Chagas (2001), a impossibilidade das comunidades quilombolas se beneficiarem de uma política de reconhecimento, “se colocará toda vez que projetos desenvolvimentistas, instituições públicas, entidades, movimentos e saberes autorizados da sociedade, ignorarem realidades, práticas, papéis sociais, princípios e valores”, presentes em uma forma organizativa particular (CHAGAS, 2001:229).

Neste processo no qual uma entidade que não é da localidade e não faz parte da dinâmica e dos processos sociais da coletividade, busca desenvolver um projeto, portando práticas e saberes autorizados - como lembra a autora -, para implementar uma forma de cultivo, consumo e comercialização que vem de fora, não pode entender os processos que estão em jogo para aqueles/as quilombolas. Houve um incentivo e uma busca por parte de agentes desta ONG em promover a visibilidade das comunidades envolvidas e dar apoio às mesmas³⁹, mas o mesmo órgão causou dúvidas e processos de desmobilização por parte de alguns integrantes destas comunidades, por importar um determinado sentido de desenvolvimento e inserir algo que para as comunidades não fazia sentido.

Outra ação que envolveu as pessoas da comunidade quilombola com os agentes externos foi o fato de que a Associação Quilombola precisou enfrentar um processo judicial referente a uma tentativa de um vizinho em apropriar-se de uma área de terras, por instrumento de *usucapião*, em aproximadamente 700 hectares, ou seja, praticamente toda a área que ocupa atualmente a coletividade quilombola (segundo informações do Sindicato dos Trabalhadores Rurais).

A Associação Quilombola, junto com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e, com o apoio da ONG referida anteriormente, conseguiu escrever um documento e entregá-lo ao INCRA, ao Ministério Público, e à Procuradoria do Município de Mostardas. Uma cópia deste documento pode ser visualizada no anexo J desta dissertação.

Em uma das entrevistas, foi dito pelas pessoas que, neste processo de mobilização contra os grandes proprietários:

Todo negócio tem que ser com pulso. Nós temos que levar [conseguir] aquilo ali!
(Zilda, Beco dos Colodianos).

A nossa reunião foi feita aqui, eu e elas [duas associadas], numa reuniãozinha pequena, sobre aquela história do campo ali [tentativa de um vizinho de apropriar-

39 Como a organização de excursões para a atividade de colheita do Arroz Quilombola, em 2007, naquela região do estado.

se das terras]. *Mas eu assino embaixo! Eu sou o presidente, a 'guria' ali não queria. Não tem importância: dá-me para cá! Eu assino e entrego, não é problema! Tu achas que eles vão... Só se me matar, me atropelarem aí na estrada! Porque é o seguinte: se é nosso, é nosso! Como a gente falou: se o cara é dono de alguma coisa, não precisa estar procurando os direitos* (Claudino, presidente da Associação, Beco dos Colodianos).

É da gente, se a gente quer! Está meio parado isso aí! Mas a gente tem que lutar! (Zilda, Beco dos Colodianos).

Tem que lutar! Que eu já disse, de brincadeira, plantando cebola: vamos tomar tudo isso aí, que é nosso! Pois é, e essa oportunidade ainda vai chegar um dia! Eu acho que ainda vai chegar! (Claudino, presidente da Associação Beco dos Colodianos).

A representação da Associação Quilombola em parceria com os agentes externos provoca, de certa forma, para as pessoas da comunidade, diversas opiniões e sentidos ao agir.

De alguma forma, agentes externos como a ONG “Guayí” e o IACOREQ fazem um trabalho de intervenção nas comunidades num determinado sentido de desenvolvimento, o “sustentável” e o “participativo”, com certa “carga” partidária.

Os agentes de Estado, como a EMATER, o INCRA e a Prefeitura Municipal de Mostardas, atuam de uma forma instrumental, conforme as exigências em “atender públicos-alvo”, gerando conformações para os programas de Estado que buscam “integrar” e “incluir” estes determinados grupos sociais.

Estes agentes externos podem promover certo conhecimento sobre as comunidades daquela região, atraindo pessoas para conhecer estas comunidades e formando um determinado discurso político, mas as colocam como centro dos embates políticos partidários e/ou político-eleitorais.

Desta forma, por mais que existam problemas na mobilização da Associação Quilombola Beco dos Colodianos, foram obtidas informações muito relevantes acerca dos sentidos que as pessoas da coletividade e os envolvidos com a mesma dão às relações políticas. Não apenas há uma organização que se supõe hierárquica e institucional naquele contexto. Existem outras formas de fazer política que podem estar em outros momentos, como os festivos e religiosos.

Conforme foi relatado por alguns entrevistados, as dinâmicas de mobilização política e social para aquele grupo ainda precisam de determinadas formas específicas de organização:

Para mim acho que o Sindicato [dos Trabalhadores Rurais de Mostardas] e as coisas mostraram que era melhor, com uma Associação, funcionaria melhor a nossa comunidade, que era muito abandonada. Com a Associação, a gente pôs mais respeito. Hoje eles [os de fora] nos enxergam com outros olhos. Antes nós éramos lá,

umas 'coisinhas'. Hoje nós somos mais. Hoje, eles nos tratam de uma maneira diferente. Com mais respeito. Nós mesmos, como da Associação, nos valorizamos, temos uma auto-estima maior. Nos auto valorizamos. Hoje nós temos uma Associação. Nós somos de uma Associação! Uma coisa bem diferente. Eu que trabalho com artesanato, chego e digo: participamos de um grupo de artesanato. Eu sou alguém. Também, nos enxergam como alguém. (Elisângela, Beco dos Colodianos).

Levando em conta o que as/os quilombolas apresentavam acerca do seu entendimento de **política**, de **identidade**, de **festas** e de **religião**, compreendo que existe algo além das demandas mais urgentes por permanência nos territórios, distribuição de terras e investimentos estatais. Existe, de certa forma, uma relação entre essas dinâmicas de mobilização pelo reconhecimento como quilombola e os sentidos que as pessoas expressam acerca de sua **identidade**, partindo da compreensão destas dinâmicas pelo que manifestam em outros momentos coletivos.

Ocorrem de certa forma, disputas em torno da mediação sobre o reconhecimento enquanto quilombola da comunidade estudada. A interlocução entre a comunidade quilombola e os agentes externos, no momento da segunda reunião, foi analisada da seguinte forma: por mais que a reunião fosse “dominada” pelos agentes estatais, ela representou - para as comunidades ali presentes, quando se afirmavam e eram identificadas pelos outros **enquanto** comunidades quilombolas -, a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local e frente aos órgãos e às políticas governamentais.

Essas reuniões também operam para que se criem, no próprio imaginário da comunidade, uma categoria identitária que se constituiu e que estabelece relações entre as pessoas desta comunidade, os agentes externos e o entorno.

Neste sentido, há a possibilidade de compreensão da identidade **enquanto** quilombola, apresentada nos momentos de reivindicação política, das reuniões e de mobilização pelo reconhecimento, com as identidades religiosas e festivas que aquelas pessoas apresentaram nos momentos que serão analisados no próximo capítulo.

4. Festividades e Religiosidade Afro-brasileira: conexões entre quilombolas e umbandistas

Este capítulo analisa as atividades festivas e religiosas no contexto da comunidade quilombola Beco dos Colodianos, apontando existência de uma territorialidade negra naquele contexto. Serão analisados neste capítulo o “Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi” e a religiosidade afro-brasileira no contexto do “Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas”. Este Centro Umbandista (terreiro) tem, como mãe de santo, uma ex-moradora da comunidade Beco dos Colodianos e conta com a participação de diversas pessoas desta comunidade quilombola na sua organização e nas atividades abertas ao público.

Sobre o “Ensaio de Pagamento de Promessa”, apporto as contribuições da bibliografia sobre as festividades, recorrendo a Mikhail Bakhtin [1977] para compreender estas como expressões de uma concepção de mundo. Além disso, recorro aos estudos sobre a Congada e sobre Rei de Congo, buscando compreender como se efetivam as festividades negras. Para complementar esta primeira parte do capítulo, apresento as contribuições de interlocutores sobre a prática e as origens do “Ensaio de Promessa” na região pesquisada.

A Festa de Exu-Bará⁴⁰ será analisada na segunda parte deste capítulo, no qual apresento os aspectos da religiosidade afro-brasileira, o espaço e a organização do Centro de Umbanda, recorrendo tanto às explicações teóricas quanto aos interlocutores da pesquisa bem como, exponho como ocorreu os preparativos para a festa. Na parte final do capítulo, apporto a análise das festividades negras e dos processos de incorporação ocorridos naquele contexto para explicar a compreensão da existência de formas desterritorializadas⁴¹ da identidade.

O desterritorializar é compreendido aqui como um movimento em que “se” abandona um território, como propõem Deleuze e Guattari (2007b), em que se opera uma “linha de fuga”. “Se abandona” o contexto de invisibilização daquela coletividade negra quando seus integrantes passam a praticar algo que não era permitido - como sugeriram algumas entrevistas realizadas no trabalho de campo - no passado da escravidão, mas que, ainda assim,

40 O Exu é “o mensageiro entre os deuses e os homens, é o atuante dínamo dos básicos elementos patronais dos orixás, sendo o único conhecedor da leitura dos códigos, mensagens e desígnios das ações e funções dos santos-deuses” (LODY, 2006:111).

41 Segundo Deleuze e Guattari (2007), o processo de desterritorialização constitui e estende o próprio território, pois este não é separável de coeficientes de desterritorialização.

negros e negras faziam as suas festas, mantinham a sua devoção e exercitavam as suas práticas coletivas.

Acerca das festividades, recorro ao que Bakhtin [1977] (1987), no seu estudo sobre a cultura popular na Idade Média, afirma. Para o autor, elas tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo e exprimiram sempre uma concepção do mundo. As festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo:

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo (BAKHTIN, 1987:7).

Para o autor, as verdadeiras festas precisam de um elemento vindo de outra esfera da vida: a do espírito e das ideias. Ou seja, a sanção da festa deve emanar dos *fins superiores*, do mundo dos ideais (BAKHTIN, 1987). Para ele, a regulamentação e o aperfeiçoamento do trabalho coletivo, o descanso ou a trégua no trabalho “nunca chegaram a ser verdadeiras *festas*”. A sanção da festa deve emanar não “do mundo dos *meios* e condições indispensáveis, mas daquele dos *fins superiores* da existência humana, isto é, do mundo dos ideais. Sem isso, não pode existir nenhum clima de festa” (BAKHTIN, 1987:7-8).

Segundo Lody (2006), acerca das festividades e outras expressividades negras, tais como “samba, capoeira, chula, congada, afoxé, maracatu, taieira, cucumbi, entre outras”, elas podem ser entendidas como “expressões da etnodança afro e são maneiras de vivificar diferentes rituais e auferir motivos e significados marcadamente lúdicos e religiosos” (LODY, 2006:154).

Considerando, como Muniz Sodré [1983] (2005) apresenta, que os negros desenvolviam, no passado da escravidão, “formas paralelas de organização social”, tanto de ordem econômica como de ordem mítica, existem formas de organização de ordem linguística, que mantinham o “iorubá como língua ritualística” (SODRÉ, 2005:90). Neste sentido, explicando sobre o terreiro, o autor afirma que, “como se tratava de uma cultura desterritorializada”, havia um “pretexto religioso” para constituir as associações:

O terreiro implica, ao mesmo tempo, (a) um *continuum* cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas *reposta* na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados em relação ao *ser posto* pela ordem mítica original, e (b) um impulso de *resistência* à ideologia dominante (SODRÉ, 2005:91).

Nesta análise, busco compreender as atividades coletivas que ocorrem no interior da, ou que possuem relações com a, comunidade negra, como formas paralelas de organização social, nas quais as relações existentes entre a festividade, a religiosidade e a política podem aportar uma compreensão da identidade. São formas paralelas porque apresentam dimensões de outra racionalidade política e se envolvem com sentidos que vão além da vida corrente, ou seja, possuem momentos em que as pessoas estão agregadas por uma finalidade maior do que o ordinário. Esta união pode ser efetuada em virtude de uma devoção a alguma santa, ou aos orixás e, até mesmo, para discutir as ações políticas de reivindicação.

Como ligação entre aquele sentido das festividades que Bakhtin (1987) apresenta e o que analiso acerca da religiosidade afro-brasileira, busco reconhecer nesta pesquisa, a existência de territórios negros, de acordo com o que Raquel Rolnik (1989) apresenta. Segundo a autora, quando falamos destes territórios, “estamos contando não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum” (ROLNIK, 1989:30).

Para compreender se uma atividade coletiva pode ser afirmada como manifestação de territorialidade, apresento o que Anjos (2008b) afirma. Para ele, acerca da territorialidade negra, “o espaço físico é a consequência da existência do grupo” (ANJOS, 2008b:175).

O território, como sugerem Anjos e Leitão (2009), é “um modo peculiar de expressão do cosmo: um espaço de relações que se apresenta sob um modo específico de partição das entidades que o compõem” (ANJOS; LEITÃO, 2009:15).

Uma expressão festivo-religiosa, que envolve as coletividades negras da região onde se localiza a comunidade Beco dos Colodianos pode ser analisada a partir da categoria de território. O “*Ensaio de Promessa*” relaciona aspectos que podem ser percebidos como territorialidade.

Deste modo, compreendo que o território negro se estende e **percorre** a região pesquisada, quando ocorre esta expressividade festivo-religiosa nas coletividades quilombolas. Como prática sempre lembrada pelos negros mais idosos da região, o “*Ensaio*” ganha um aspecto de identidade no contexto atual, de reivindicação quilombola, mas que não deixa de ter, para as pessoas que o realizam, o aspecto tradicional.

Estas festas que ocorrem nas coletividades negras (o Ensaio de Promessa, os Ternos de Reis, as festas do Dia da Consciência Negra), possuem algo que exprime uma concepção de mundo. Em sua base se encontram as concepções de tempo (cósmico, biológico e histórico)

que permitiram, no passado, aos indivíduos escravizados, sentirem-se seres dignos. Ainda hoje, estas atividades festivas e religiosas possuem essas concepções de tempo e vida.

Estas festividades podem ser compreendidas como **projetos de vida**, que exprimem uma concepção do mundo, como lembra Bakhtin (1987) e relacionam-se estritamente com a questão da identidade, já que os inúmeros valores expressos nas atividades coletivas transferem para cada ser do grupo, desde o começo da vida, uma identidade grupal.

A ocorrência do Ensaio de Promessa, como as Festas que ocorrem no Centro Umbandista, operam como formas de território existencial, conforme proposto por Goldman (2006) - no contexto de pesquisa com os grupos afro-culturais em Ilhéus, na Bahia. A partir da leitura que esse autor faz de Deleuze e Guattari, ele apresenta que o território existencial é o resultado de investimentos criativos que podem estar articulados a bases espaciais, mas também “a uma infinidade de outras relações (não apenas étnicas, como de filiação, de aliança, geracionais, etc.)”.

Para o autor, a “africanidade” que se costuma invocar para definir os investimentos criativos,

Não diz respeito a uma África real, imaginária ou simbólica, no sentido usual desses termos, mas a uma experiência existencial na qual “África” funciona como um “ritornelo” - “um refrão que, incessantemente acionado, traça um território e [...] se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais” (Deleuze; Guattari, 1980: 397), criando territórios existenciais e erguendo barreiras contra as forças do caos... (GOLDMAN, 2006:139-140).

Ocorre, no contexto desta pesquisa, uma infinidade de outras relações - como a filiação e as alianças entre as comunidades quilombolas na região -, e também a referência de identidade que algumas pessoas invocaram com a ancestralidade africana, remetendo o pertencimento geracional à África. Este pertencimento, esta referência, opera como um refrão, como um ritornelo.

O Ensaio de Promessa e a religiosidade afro-brasileira, marcadamente presente na região pesquisada, podem ser analisados como processos em que se desterritorializa os espaços, as consciências e os pertencimentos locais e, também, se desterritorializa a própria concepção de identidade.

4.1 O “Ensaio de Pagamento de Promessa”: territorialidade expressa na devoção a Nossa Senhora do Rosário

No Ensaio, a gente reza é para Nossa Senhora do Rosário (Zilda, Beco dos Colodianos).

Para a compreensão desta atividade festivo-religiosa, recorro a algumas pesquisas, tanto sobre o “Ensaio” como também sobre outras expressões culturais semelhantes à ele para depois apresentar as origens e os sentidos desta festividade para negros e negras da região pesquisada.

Segundo Leite (2004), quando estudou o “Ensaio” no contexto da comunidade quilombola de Casca, situada na mesma região que Beco dos Colodianos, esta atividade constitui-se em “uma das expressões da religiosidade e sociabilidade, lembranças frequentes entre os mais velhos”. A autora indica que o “Ensaio de Promessa” pode estar “associado a diversas situações cotidianas, desde pedidos 'de graça' relacionados com a natureza até aspectos diversos da vida, como situações de crise, conflitos” (LEITE, 2004:170-171).

Segundo a antropóloga Janaína Lobo (2010), que pesquisou a mesma expressão cultural, mas no contexto das comunidades quilombolas de Tavares, o “Ensaio” é “uma forma coreográfico-musical que combina canto antifonal (solo-coro) e instrumentos de percussão. É performatizado apenas por homens, em situação de pagamento de promessa”. Segundo Lobo (2010), esta atividade dura cerca de “doze a quatorze horas, em agradecimento a Nossa Senhora do Rosário”, mas também “é apresentado, como denominam, em versão condensada, com duração de vinte minutos, em situações de grande visibilidade política e social” (LOBO, 2010:19).

O “Ensaio de Pagamento de Promessa” pode ser compreendido como uma das expressões do território étnico da região e, além disso, como uma forma de congregação, como relatado por algumas pessoas: “*nossa tradição lá é o Terno de Reis e o Ensaio de Quicumbi*”. A atividade também pode ser compreendida como uma forma de reunião, um encontro entre parentes e amigos distantes.

Segundo Anjos e Leitão (2009) afirmam acerca do Ensaio, “ao percorrerem o território entoando 'cantos de reza', os quilombolas traçam dimensões cosmográficas no território”. Para os autores, o Ensaio desenha uma geografia, “codifica os caminhos para o retorno 'a casa' daqueles cuja memória se vincula estritamente à expatriação como evento histórico decisivo”.

A identidade diaspórica não se reconstitui sem ritornelos, sem refrões, que permitem a reterritorialização, a tentativa de, pelo som, reconstituir o sentido de natalidade. Como práticas atuais ou como memórias, os quilombolas demarcam uma alteridade étnica no interior do catolicismo popular e demandam um território cultural de autonomia. Pela expressividade festiva, os quilombolas se reconduzem à condição de sujeitos de uma história e resgatam uma história de opressão, inserindo nela uma dimensão divina, ali onde se imaginaria um sujeito desumanizado (ANJOS; LEITÃO, 2009:17).

Uma atividade, descrita como Congada, possui elementos semelhantes ao do “Ensaio”, segundo informações obtidas tanto no trabalho de campo como também na bibliografia. A congada é apresentada como uma incorporação da tradição de coroação à festividade de cultos a padroeiras religiosas protetoras dos negros, em especial Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Marco Antônio Mello (1994), que estudou o contexto das festividades dos escravos em Pelotas, afirma que os “cucumbis” eram “grupos de negros com uma identidade religiosa e étnica comum que se mantiveram e manipularam as tradições das **congadas**” (MELLO, 1994:82).

Kazadi wa Mukuna (2006) apresenta que, na região do alto Congo, durante a cerimônia conhecida pelo nome **kikumbi**, é entoada uma canção para o pretendente (MUKUNA, 2006). Nas narrativas que obtive e, como uma das formas de apresentação do nome característico do Ensaio de Promessa, encontra-se o termo “**Quicumbi**”. Isso procede a uma possível ligação desta atividade, encontrada no Brasil, com esta que expõe Mukuna (2006), embora no contexto africano.

Pelas referências dos integrantes da comunidade quilombola, afirmo que essa festividade pode ter se originado no continente africano e trazida ao Brasil, na diáspora, pelos grupos bantos. Isso também pode ter ocorrido com a celebração do Rei do Congo, realizada em diversos locais do país.

Segundo Marina de Mello e Souza (2007), no continente africano, “na região do rio Congo, viviam e vivem povos que chamamos bantos, que tem uma origem comum, falam línguas semelhantes, e suas religiões e maneiras de se organizar são parecidas” (SOUZA, 2007:21).

Para a autora, a congada seria o momento em que o rito, “que relembra o tempo mítico do princípio, o ato primordial da transformação do caos em cosmos pela criação divina, a passagem do indiferenciado para o diferenciado” ocorreria. Assim, “o mito, comemorado pela

feira, seria o modelo exemplar que dá sentido à realidade” (SOUZA, 2006:307).

Brandão (1985) apresenta, no trabalho sobre as festas de rei de congo no interior de Goiás, que as festas, nas comunidades negras rurais, podem promover um sentido de trocas de serviços e de relações entre as pessoas que participam das mesmas, sejam as pessoas que investem em dinheiro, as pessoas que exercem controle, que realizam trabalhos em troca de bens e outras pessoas que são, ainda, homenageadas ou produzem homenagens (BRANDÃO, 1985).

Levando em conta os aspectos que envolvem a dança, concordo com o que apresenta Sodré (1988), acerca da dança do escravo:

A dança é um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica do espaço. Considere-se a dança do escravo. Movimentando-se, no espaço do senhor, ele deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe limites fixados pela territorialização dominante (SODRÉ, 1988:123).

A efetivação do Ensaio de Promessa supõe, além da motivação de devotos e devotas ao pagamento de promessa a Nossa Senhora do Rosário, “*santa dos negros*”, uma rememoração do ato primordial, da festa, da religiosidade, da congregação da própria coletividade e colocava em xeque as relações escravocratas e as preconceituosas que estão ainda presentes, desde o passado.

Esta atividade festivo-religiosa fomenta a criação de uma identidade, que é orientada pelo passado. Ao mesmo tempo, ela é constantemente ressignificada. Seguindo a ideia de Souza (2006), a identidade coletiva é sustentada, portanto, pela lembrança dos acontecimentos fundadores da história do grupo ou da comunidade, sejam reais ou míticos, antigos ou criados recentemente, mas que são aceitos como base da história comum pelas pessoas de determinado lugar.

4.1.1 Origens e os sentidos do “Ensaio de Promessa” na região de Mostardas

*“São Benedito é santinho preto,
Ele fala na boca e ronca no peito.
Aruê, aruê, um santinho preto,
Ele fala na boca e ronca no peito”.*

(“*Sambinha de São Benedito*”, cantado por Orlando, Rei do Congo de Mostardas)

Sobre a origem do “*Ensaio*”, apresento as contribuições obtidas em entrevista com o “*Rei de Congo do Ensaio de Promessa*”. Ele conta que esta atividade festivo-religiosa, na região do litoral do estado do Rio Grande do Sul, contempla a participação de integrantes de cinco coletividades negras que atualmente se reivindicam como quilombolas. Quando perguntado sobre como começou o “*Ensaio*”, ele respondeu que:

É o seguinte: a minha mãe era filha de 'saravá' e meu pai era 'guia' com o falecido Manduca, de Tavares. E era 'guia' com Maximiliano, no 'Rincão'. Mas eram longe as casas. Depois formou uma turma nos 'Teixeiras'. Tem a 'Casca', mas era tudo a cavalo, era difícil. Foi formando, depois vai passando para o outro. Eu, por exemplo, com oito anos, quando meu pai morreu, o falecido Manduca veio aqui me buscar, pediu à mãe que ele queria fazer uma homenagem para o velho. Eu fui à garupa. Botaram-me no meio [do grupo] e eu dancei toda a noite no meio dos dois 'guias' ali. E o que eles não me ensinaram lá, a mãe me ensinou, era filha de 'saravá'. A gente aprendeu assim, sempre, e meus irmãos também (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

Num sentido de devoção, de “*obrigação*” a uma santa, o “*Ensaio*” é pensado, pelas pessoas que o realizam e que nele participam, também como forma de cura. Nas palavras do Rei de Congo é contada um pouco da origem e do sentido que há, desde o passado da escravidão, para a execução do “*Ensaio*”:

Aqui iniciou o Ensaio em 1720. Os negros, para se curarem, faziam o 'Ensaio', mas no meio de um mato, acendiam fogo e os brancos não queriam, porque era batuque. Depois começaram a adoecer, porque doutor não existia aqui e nem meio de ir, porque a gente ia a Porto Alegre de carreta. Então, quando vieram os açorianos, em 1750, eles começaram a adoecer e liberaram os negros para cantar dentro de casa! Porque eles também queriam se curar.
Existia uma capelinha, não se sabe se era aqui ou lá para o 'Bacupari' [Palmares do Sul], ou no 'Norte' [São José do Norte]. Eu desconfio que fosse aqui, 'Passo dos Carreiros', que eles paravam aqui, para dar fôlego para os bois para seguir para Porto Alegre e buscar mercadorias. Então, apareceu essa santa [Nossa Senhora]. Aqueles 'sim senhor' [senhores de escravos] poderosos mandaram buscar a santa no mar. A santa não veio. Eles, fazendo pouco caso, enfeitaram um negrinho, bem enfeitadinho e mandaram-no buscar a santa. Chegou lá, ele deu a mão para a santa e a santa veio com o negrinho. Teve três dias ali nessa capelinha e depois sumiu. E ela, de certo, já deu o dom para ele [negrinho] vir cantando isso e ele veio cantando um 'Ensaio' com ela pela mão. Deu o dom para fazer a reza. Então, os negros, quando foram ficando velhos e ruins, não tinha doutor e eles faziam promessa para aquela santa. Para se curar e se curavam. Os negros, para fazerem, irem cantando o 'Ensaio', eles cantavam no meio do mato, faziam fogo, escondido dos 'sim senhor'. Então vieram os açorianos para cá e começaram a adoecer e eles libertaram para eles [negros] cantar dentro de casa e começaram a se curar. Então, assim se tornou o 'Ensaio'. Só que é só o preto [que faz o Ensaio] (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

Sendo uma atividade dançada somente pelos negros, a relação entre esses com os grandes proprietários da região, para a realização do “*Ensaio*”, permaneceu conforme o passado: a promessa feita pelos brancos a Nossa Senhora do Rosário, “*protetora dos negros*”,

era paga pelos negros:

Os brancos inventavam um 'Ensaio' e tinham que chamar [os negros], porque o 'Ensaio' só é feito pela raça negra! Tanto para cantar, como para dançar e os brancos chamavam nos galpões, nos pavilhões deles lá, mas eles só davam as despesas da festa, mas quem fazia mesmo eram os negros. Os brancos só participavam. Branco não podia dançar naquilo ali! Eles faziam aquilo, tipo uma promessa para criança ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

O pagamento, como sugerido por Lody (2006), em contexto de pesquisa com as atividades do candomblé, não está condicionado ao mecanismo monetário de pagar algo, mas à devoção e também à necessidade de aceitação no grupo.

Um exemplo da lembrança de organização social e de referência ao passado pode ser percebido pelo que as pessoas contavam sobre o “Ensaio” que ocorria na comunidade de Beco dos Colodianos:

'Ensaio do Quicumbi', é como a gente chama (Zilda, Beco dos Colodianos).

Porque o 'Quicumbi'? Não sei se vocês já ouviram falar em 'Maçambique'. É idêntico ao 'Ensaio'. Até tem as festas, é em outubro a festa ali em Osório. E estava o rei, que é o 'Rei de Congo'. No 'Maçambique' também tem isso. E o 'Rei de Congo' nos 'Ensaio' é o Orlando.

Eu estava falando, é a Nossa Senhora do Rosário e canta para o São Benedito. Todos os santinhos pretos. A Nossa Senhora do Rosário, que é a santa dos pretos (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

A Nossa Senhora do Rosário é dos negros (Zilda, Beco dos Colodianos).

Basta ver que até as festas de Nossa Senhora do Rosário, em Mostardas, eram dos negros (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

No “Ensaio de Pagamento de Promessa” há o caráter de promessa a uma santa ou a um santo, no qual um mito fundador deste ritual se remete ao passado da escravidão, o que conforma um ritornelo. O mito é refletido e compreendido pelas pessoas devotas ao “Ensaio”, que se envolvem na prática do mesmo e que participam ouvindo e vendo aquela dança e, portanto, relembram das suas origens, da sua condição social e da sua **resistência** enquanto grupo negro que fora historicamente explorado. A repetição de cantos e danças que ocorre na manifestação do “Ensaio de Pagamento de Promessa” sugere uma das formas de expressão da identidade negra encontradas na região.

Conforme o Rei do Congo expõe:

A mãe, no 'Ensaio', era 'juíza da vara' e papai era 'Mestre'. Só que, quando eu tinha nove anos, meu papai morreu. Os velhos [amigos do pai dele] vieram me buscar aqui para cantar lá em Tavares e a mãe não queria deixar, mas os velhos queriam fazer homenagem para o meu pai, me levaram e, desde ali, eu continuei. Antes

disso, eu tinha 8 anos e as festas aqui saíam para fora, para tirar esmola, e cantava-se 'Folias', mas criança ficava lá de longe e não podia chegar perto. E depois aqueles negros velhos falavam: 'canta fulano, tu cantas melhor do que eu'. 'Não'. 'Canta beltrano, tu cantas melhor do que eu'. 'Não.' O falecido Davi morava lá e o Claudionor [também]. Eram os maiores cantores. Inventaram de fazer uma surpresa para esses outros negros velhos. E passaram quinze dias só me ensinando a 'Folia'. Foi numa 'saída de bandeira', o velho me levou. Agarradinho pela mão, porque criança não podia chegar ali. E então começaram, naquela coisa, quando: 'canta fulano, tu canta melhor do que nós...'. 'Não, eu não canto. Então canta o meu netinho.' E eu abri o 'bico' e ficaram todos de boca aberta que eu cantei igual aos velhos! Mas é que eles tinham me ensinado de 'sacanagem'. Desde esse dia, passei a cantar. Mas depois terminou aquelas festas, aquelas coisas. A 'Folia' só eu que sei. Quando eu ia treinar outros, foi que me deu o derrame...

[Em casa] se nós estávamos parados, pegávamos o tambor, que a mãe sempre tinha um tamborzinho, a mãe era tamboreira. Quando os filhos se reuniam, a gente cantava quase toda a noite, e ela foi me ensinando tudo. Papai sabia, mas um pouco (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

As histórias acerca do “Ensaio de Promessa”, contadas pelo Rei do Congo, ganham um novo aspecto para a compreensão da identidade quilombola. Esta história sobre o Ensaio, não deixa de ter como aspecto principal o sentido de tradição:

Teve [o Ensaio] em 'Teixeiras', no dia da 'Consciência Negra', ano passado. Mas estava bonito, 'tchê!' Teve o 'Terno de Reis', apresentado pelos 'Colodianos' e o 'Ensaio' por 'Casca' (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

Mas aquele lá da 'Casca' é um 'Terno' diferente, aquela voz, aquele ritmo. Numa festa lá, dos quilombos lá na 'Casca', eles se apresentaram. Levaram a caixinha da Nossa Senhora (Julieta, Beco dos Colodianos).

Segundo a mãe de santo, no passado, ocorriam na comunidade “Ensaio”, “Terços” e outras promessas e festividades:

O 'Ensaio', lá na mãe mesmo, acho que eles fizeram três, na casa da mãe fizeram três 'Ensaio'. Fazer aquelas promessas, como eles dizem. Num eu já era casada. E no outro eu era solteira.

A festa de Nossa Senhora de Lourdes, que é ali na 'faixa' [estrada], mas lá mesmo na comunidade, não sei, é difícil. A não ser essas coisas, esses 'Ternos', teve 'São João', 'São Pedro', serenatas, essas coisas. Mas festa mesmo, agora que eles estão começando a fazer essas festas, almoços, essas coisas dos quilombolas. Antes não faziam. No meu tempo, não. E nem no tempo da mãe, eu acho. Porque a mãe nunca falou. No tempo da mãe, eram aqueles 'Terços' em casa, não era missa, era terço. Entravam aquelas pessoas mais antigas, aquelas 'beatas', que eles chamavam, faziam 'Terço'. Para chover, quando o tempo estava muito seco para plantar, aquelas promessas delas, mas não assim, de comunidade assim, ela nunca falou (Irma, mãe de santo, Mostardas).

Falando sobre o fato de o Ensaio se remeter a uma promessa, no sentido de ser uma “crença”, o Rei do Congo expõe que hoje,

Perdeu-se aquela religiosidade que se tinha antigamente. Um Ensaio juntava muito mais gente que um baile. Só que o Ensaio é uma promessa muito pesada. Às vezes,

uma pessoa tem uma promessa e termina não pagando. E aquela santa, eu acho que, sobre isso eu não sei, sou leigo nessas coisas, mas ela dá com a volta. Um exemplo: o pai do Osmar fez uma promessa e depois a mãe dele, era velhinha, não dormia mais de noite. Por causa desse Ensaio. Eles tiveram que pagar. E a velha passou tranquila, ela durou um 'lote' de anos e nunca mais 'banzeou' com nada. Que isso tem uma força. Como, eu não sei explicar, mas tem! (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

No momento em que ocorre o Ensaio há o reencontro também com uma tradição, com o passado e com a ancestralidade negra para aquelas pessoas.

As atividades coletivas das comunidades, como as festas, por exemplo, são desenvolvidas e recriadas pelas memórias das pessoas envolvidas nestas práticas. Este sentido de reviver o passado está contido no que apresenta o Rei do Congo:

*Nós temos as cantigas, que se nós fizermos um Ensaio em cada noite, nós temos cantigas para cantar três noites sem repetir elas. É que, com o tempo, a gente vai esquecendo. Por exemplo, eu tenho dificuldade para cantar uma cantiga, **daqui a pouco, bate o tambor, um repique no tambor, canto umas dez, doze, vem tudo na mente**. A gente diz cantado, mas no fundo, não é cantado, isso é uma reza! Uma reza cantada, mas é uma reza!
Tem um sambinha, 'puladinho', que a gente chama. Tem o 'puladinho', depois tem a marcha. Então primeiro canta-se a marcha e depois o 'puladinho':*

*E vai Santa Maria no céu,
E vai Santa Maria no céu,
Com seu Rosário na mão,
Vai rezando pelo céu.*

(Orlando, Rei do Congo, Mostardas)⁴².

Além disso, o Rei do Congo relatou que a mãe dele “lavava roupa para um padre” e que, no passado, havia “duas igrejas”. Ele explica que, “duas igrejas é o modo de dizer. Tinha uma, mais velha, atrás e outra nova, na frente”. Segundo ele, aquela igreja velha era o local onde “morriam muitos escravos e índios”, pois como “eles ficavam velhos, eles ganharam a [igreja] de trás e ali morreram sentados, uns quantos”. Acompanhando a mãe quando esta realizava seu trabalho de lavar roupas na igreja da cidade, ele explica que:

Ia junto, era criança e lá encontrei um livro e peguei aquele livro para ler, eu já entendia um pouquinho. O livro era escrito de caneta, não destas de hoje, aquelas de pena. Então ali é que eu aprendi como é que iniciou as coisas [do Ensaio de Promessa]. Mas não aprendi muita coisa, pois era criança. Depois, trocou de padre e o outro padre pegou aquele livro, achou que era essas coisas, esses negócio de sessão [afro-religiosa] e 'consumiu' com o livro! (Orlando, Rei do Congo, Mostardas).

42 Os grifos são para ressaltar a ligação que vejo entre o tambor e essas pessoas. Na entrevista com Orlando, ele me mostrou uma fotografia dele com outro homem idoso que estava com um tambor e, a partir desta fotografia, Orlando passou a trazer alguns cantos que não se lembrava antes de me mostrar a foto. Ele mesmo reparou isso dizendo: “foi só ver a foto, que me lembrei”. Esta foto pode ser visualizada no anexo F.

Figura 13: O Rei do Congo, Orlando, no Ensaio de Promessa realizado na colheita do Arroz Quilombola, na comunidade de Casca, em 2007. Foto gentilmente cedida pela pesquisadora Josiane Wedig.



A partir desta explicação do Rei do Congo pode-se inferir que há uma constante busca ao passado por aquelas pessoas que participam do Ensaio de Promessa, trazendo à tona a ligação com a ancestralidade. O fato que ele conta, de um padre “*consumir*” com o livro sobre o Ensaio, entra em conexão ao que outras pessoas também mencionaram acerca da proibição, pela Igreja, da atividade do Ensaio no município de Mostardas até a poucos anos. O Ensaio, segundo contaram, era proibido pela Igreja do município, pois era considerado como “*batuque*” pelos padres e outros sacerdotes católicos.

Na tentativa de explicar o nome e a função de um Rei do Congo, recorro ao que Elizabeth Kiddy (2008) apresenta em um estudo historiográfico sobre esses Reis no Brasil:

Os *reis do congo* desempenham um papel importante em festejos com nomes distintos como *congados*, *congadas*, *congos*, *cucumbis*, *maracatus*, *moçambiques* e *quilombos* que ocorreram de norte a sul do país.

Os reis do Congo simbolicamente ligam afrobrasileiros às estruturas políticas africanas e aos seus antepassados africanos e *pretos velhos*. Essa relação com um

passado lembrado forja uma identidade compartilhada por membros da comunidade, definindo, aprofundando e fortalecendo seus vínculos uns com os outros e com sua ancestralidade (KIDDY, 2008:165-166).

Existe uma forte relação com o passado na comunidade pesquisada que expõe o Ensaio como herança cultural. Estas atividades que eram remetidas às coroações de Rainhas de Angola e de Reis do Congo ou a uma promessa a santa padroeira dos negros sugerem uma forma específica de agradecimento por uma conquista.

O “Ensaio”, conforme um dos entrevistados, tinha também o caráter de uma reunião, no passado:

E era um troço muito bom, para quem queria festa. Tinha bebida, tinha chimarrão, tinha café, faziam aquelas danças. Aquelas danças eram diferentes de bailes, fazia aquela promessa. Naquelas 'datas', as pessoas tinham poucos encontros, mais distantes, porque ficavam mais só nas chácaras e não tinham muito contato uns com os outros. Não é que nem hoje, que o 'cara' pega um ônibus ali, se embolam tudo, o 'cara' vem lá da 'Casca'. Naquele tempo, nem conheciam a 'Casca'. Era mais um meio de se reunir. Era um meio de buscar aquela gente, a maior parte. Mais era isso: buscar aquela gente para uma reunião, para ter aquela coisa, eles faziam mais para isso. Tinha esse sentido, o 'Ensaio'. Queriam prometer e daí fazia o 'Ensaio', faziam doce, churrasco. Porque naquelas 'datas', as pessoas, a dois, três quilômetros, não se enxergavam ('Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Relacionando estes elementos do Ensaio de Promessa ao processo de reconhecimento das coletividades negras da região, como “remanescentes quilombolas”, posso inferir o que já foi indicado anteriormente acerca de território. Sendo entendido como um sentido expresso, em que a coletividade negra utiliza de expressões próprias para se apresentar enquanto coletividade quilombola, este território perpassa por diversos espaços, significações e identidades.



Figura 14: Ensaio de Promessa realizado na atividade de colheita do Arroz Quilombola, na comunidade de Casca, em 2007. Foto gentilmente cedida pela pesquisadora Josiane Wedig⁴³.

A celebração do Ensaio de Promessa constrói elos de um intenso contato entre as coletividades negras daquela região estudada, que se mantém a partir da continuidade desta atividade. Se o Ensaio pode ser compreendido como uma forma de expressividade de território, é preciso suscitar a discussão de que aquele território negro não se define somente ao espaço geográfico, mas também é definido no momento de apresentação e de efetivação do Ensaio, que pode ocorrer em uma das localidades da região, mas que, no entanto, supõe a presença de muitas pessoas de diversas localidades, compreensões e identidades.

Conforme apresentam Deleuze e Guattari (2007a), o território é um ato, que afeta os meios e os ritmos. Segundo os autores, o território “lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os”. O território “comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado” (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:121).

O ritmo expresso no Ensaio de Promessa (o som, a música, a dança, a lembrança, o momento) reterritorializa a coletividade negra na região pesquisada e desterritorializa uma tradição - como a expressão do município em que a coletividade negra está inserida - que invisibiliza a cultura negra e valoriza a cultura “açoriana”. Este ritmo retraduz, para aquelas pessoas, um retorno ao passado, trazendo os cantos e as danças que tiveram origem num contexto escravista na região.

Este retorno ao passado, que é invocado nos cantos, pode ser compreendido na esteira

43 Esta pesquisadora participou da atividade de colheita do Arroz Quilombola no ano de 2007.

do que apresentam Deleuze e Guattari (2007a), acerca do ritornelo. Segundo estes autores, “o ritornelo é o ritmo e a melodia territorializados, porque tornados expressivos – e tornados expressivos porque territorializantes”. Há, portanto, “um automovimento das qualidades expressivas. A expressividade não se reduz aos efeitos imediatos de um impulso que desencadeia uma ação num meio” e, estas qualidades expressivas, “encontram uma objetividade no território que elas traçam” (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:124).

Identificando as possíveis ligações entre o “Ensaio de Promessa” com as atividades do Centro Umbandista, compreendi que, para as pessoas envolvidas em ambas as atividades existe uma referência acerca das origens do Ensaio com a religiosidade afro-brasileira. Segundo a mãe de santo do Centro Umbandista, o “Ensaio de Promessa”:

É uma parte do Batuque! Ele é lindo! Tem uma parte que ele, realmente, é uma roda de Batuque! Porque a minha terreira aqui, a gente faz terreira normal, mas depois a gente faz a roda. A roda, o guia. O guia é um espírito! É um espírito de luz! O guia é um espírito de luz! Tu vê que o guia tem que estar bem doutrinado, para ele dar um passe! Porque se tu estás começando, não vai atinar em dar um passe. Te passar um conforto, vamos supor, te passar aquela paz. Se tu estás carregado, se está angustiado, tu tem que sair tranquilo daqui. Se tu vens numa casa, buscar caridade e sair mais pesado do que tu estavas, então... entende? Então, é a mesma coisa o Ensaio. Eu acho lindo, lindo! Aquelas danças são quase a mesma dança do Batuque! É quase igual (Irma, mãe de santo, Mostardas)⁴⁴.

Outro interlocutor, que não faz parte do Centro Umbandista, entende que o Ensaio:

É quase como um batuque! Que no batuque tem que cantar para chegar aquelas entidades e o Ensaio, cantam ali também, fazem umas coisas, mas a promessa é uma cantiga, é quase um batuque! É o mesmo que se ficasse [fizesse] com a religião católica, uma missa, mas, porém, é mais puxado para o lado do batuque! Um jeito assim, de tambor e coisas... (Zé' Altair, Beco dos Colodianos).

Este mesmo interlocutor referiu que, a ocorrência dos “Ensaio”, no passado, era tida como “*um meio de se reunir. De buscar aquela gente para uma reunião, para ter aquela coisa, um pouco eles faziam mais para isso*”.

Já, as referências que apresentei do Rei do Congo indicam, de certa forma, essa ligação com a umbanda (“*minha mãe era filha de 'saravá'*”).

Afirmo que, além das ocorrências do “Ensaio”, em que havia o sentido de religião, havia o sentido de reunião. Estes dois sentidos do Ensaio podem ser compreendidos como

44 Os grifos são o entendimento que indico sobre a ligação entre o Ensaio de Promessa e a religiosidade afro-brasileira. A mãe de santo expõe que o “*guia*”, referindo-se ao guia do Ensaio de Promessa, é um “*espírito de luz*”. Assim, ela remete o processo que ocorre no Ensaio com similaridade ao processo ocorrido na sua terreira de umbanda.

outras formas de **mobilização** e de **reivindicação identitária**.

Como afirma Sodré (1988), a festa destina-se “a renovar a força”. Na dança, “que caracteriza a festa, reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica” que é entendida pelo autor como “o poder de pertencimento a uma totalidade integrada” (SODRÉ, 1988:124).

Segundo Anjos (2004b), “os corpos que se agregam nos rituais religiosos e profanos e se misturam no percurso ritmado das danças são corpos que se dão para o grupo, são corpos socializados” (ANJOS, 2004b:105).

A partir do que obtive nos primeiros contatos com a comunidade, fui descobrindo possibilidades de relações entre os territórios, as identidades, a mobilização política e as sociabilidades. Infelizmente, não foi possível que, durante o trabalho de campo, eu vivenciasse alguma apresentação do “Ensaio de Promessa de Quicumbi”, mas obtive referências, narrativas e lembranças do Ensaio das pessoas da comunidade, no qual explicaram que, para a realização do “Ensaio de Promessa”, “*hoje em dia*” é necessário uma “*grande quantia de dinheiro*”, pois a pessoa que faz a promessa, que “*cumprir a obrigação, fornece a alimentação*” durante toda a noite aos dançantes e “*compartilha*” a mesma com várias pessoas. Além disso, ela deve disponibilizar um espaço para realizar esta atividade.

Verifiquei que para muitas pessoas da comunidade, faltam recursos financeiros para efetivar e continuar as suas práticas festivas e religiosas no meio rural, como o “Ensaio de Promessa”.

Compreendo que a expressão e a ocorrência do Ensaio de Promessa se constituem como prática cultural fundamental para aquela coletividade negra e esta prática pode ser percebida enquanto expressão de um território. Algumas pessoas referiram que a ocorrência do Ensaio pode contribuir à mobilização pelo reconhecimento como quilombola.

Essa mobilização pode levar em conta os aspectos festivos e religiosos e se reflete na possibilidade e no desejo, por parte destas pessoas, de continuidade dessas expressões culturais negras naqueles territórios. O “Ensaio” estabelece a emanação de fins superiores que Bakhtin (1987) explica como o sentido para a realização das festas. A ideia do autor pode ser relacionada ao contexto desta pesquisa, na medida em que ela sugere uma percepção quanto ao sentido de fazer a festa, que possui elementos de outras esferas, como a devoção e a cura.

4.2 A religiosidade afro-brasileira

Na segunda parte deste capítulo, apresento algumas contribuições teóricas sobre o espaço “terreiro”, a partir de pesquisas de Lody (2006), Sodré (1988), Goldman (2009), Corrêa (1992; 1994) e Oro (2008). Os dois últimos apresentam aspectos sobre a religiosidade afro-brasileira, focando suas análises na religião praticada no Rio Grande do Sul. Aporto também os aspectos da incorporação, o processo de iniciação nesta religião e o entendimento da incorporação como desterritorialização.

O segundo item desta parte trata sobre a história, origens e a organização do “Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas”. No terceiro item, exponho como ocorreram os preparativos para a Festa de Exu-Bará (foco final do capítulo), aportando as compreensões acerca da desterritorialização da identidade.

Sobre os terreiros Lody (2006) afirma que, das identidades que sustentam o patrimônio afro-brasileiro, destacam-se os polos de resistência histórica aos valores e conhecimentos, genuinamente africanos, e outros de solução e reflexo afro-brasileiros. Os terreiros de candomblé, de xangô, os tambores mina-jeje e nagô, entre outros modelos de religião que nuclearam, além dos rituais, um lastro da cultura ao qual se incluem as línguas, os alimentos, a música, a dança, o teatro, o artesanato/arte e tudo o mais, pode formar e determinar um elenco substancial de motivos e de realizações do ser africano no Brasil e do ser afro-brasileiro (Lody, 2006).

Para o autor, é conferido aos terreiros a “*guarda, a proteção e a manutenção* de conjuntos expressivos das culturas africanas”. Estas culturas que, “coordenadas pelos princípios religiosos, conseguiram preservar idiomas, tecnologias, música, dança, gastronomia, teatro, liturgias...” (LODY, 2006:13).

Os terreiros são lugares onde se preservaram determinados aspectos da cultura e da religiosidade africana e que entraram em relações com outros aspectos culturais surgidos no contexto diaspórico no Brasil.

Para Lody (2006), o terreiro é um local de encontros, de reuniões e onde são “reativados laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consanguíneo” e onde se mantém os elos “necessários ao culto dos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal e instrumental, posturas hierárquicas, sistemas de poder” e práticas de medicina. O terreiro é o local onde “a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais” (LODY,

2006:65).

Sobre a memória afro-brasileira ser “aquecida” nos rituais do terreiro, compreendo que o autor se refere à possibilidade de se refazerem momentos e práticas no quais se reapresentam afirmações de identidade, além das lembranças de formas de fazer, de organização, ancestralidade e de resistência.

Já Sodré (1988) afirma que o terreiro é uma “forma social negro-brasileira”. Este local passou “a conter-se em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em uma pequena sala anexa a um barraco residencial” (SODRÉ, 1988:75). O autor sugere que o terreiro “não deve ser entendido como um espaço técnico”, pois este local “não se confina no espaço visível”. Mesmo sendo um espaço comum, agregado à residência, ele sacraliza-se por meio de “rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de origem negra (eguns e orixás reelaborados: preto-velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados)” ou, também santos, de origem “branco-católica (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente aproveitada” (SODRÉ, 1988:75).

O terreiro, segundo Sodré (1988),

Funciona na prática como um 'entre-lugar' – uma zona de intersecção entre o invisível (*orum*) e o visível (*aiê*) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus 'cavalos', isto é, de corpos que lhe sirvam de suportes concretos (SODRÉ, 1988:75).

Este entre-lugar pode ser entendido como intersecção em que se relacionam tanto pessoas como princípios cosmológicos. É um espaço onde se configuram representações e memórias sobre a ancestralidade negra e que opera enquanto um território existencial.

Goldman (2009) expõe que a religião afro-brasileira, no contexto de pesquisa no candomblé da Bahia, pode ser compreendida como um conjunto “heteróclito”, mas articulado, “de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas”, como também, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Para o autor, estes elementos se transformaram na medida em que são combinados (GOLDMAN, 2009:106) uns aos outros. Assim como as outras religiões, a afro-brasileira é um complexo que “contém inúmeras possibilidades ou virtualidades que se atualizarão com maior ou menor força segundo as situações” (GOLDMAN, 2009:110).

Segundo esta ideia de que existe um complexo de inúmeras possibilidades, com

origem africana, mas que incorporou diversos elementos de cosmologias e práticas, é que analiso a religiosidade afro-brasileira nesta pesquisa.

No contexto de uma religião “afro-rio-grandense”, recorro a Corrêa (1994) para explicar que o termo “umbanda” é muito ambíguo, pois se popularizou no país inteiro, tanto fora como dentro das religiões afro-brasileiras, como uma designação genérica. Conforme o autor, “pelo menos no Rio Grande do Sul, os terreiros de Linha Cruzada (ou qualquer denominação tenham nos outros lugares) são a grande maioria. Mas ela continua sendo chamada de Umbanda” (CORRÊA, 1994:17-18). Para o autor, a Linha Cruzada é uma forma afro-religiosa que “reúne aspectos tanto da Umbanda como do Batuque”. Conforme indica Corrêa (1994), na Linha Cruzada,

Uma casa típica-ideal poderá dispor de: a) um congá (da Umbanda), com pretos-velhos, caboclos e orixás-da-umbanda, no interior do templo (...) b) do Batuque, um pejë interno e a casinha do Bará, na frente do terreiro, além do balé, dos eguns; e c) um quarto com exus e pombagiras variadas, além da casinha destes, na frente, junto à do Bará (CORRÊA, 1994:34).

Corrêa (1994) e Oro (2008) apresentam também alguns dados relativos à prática desta religião no Rio Grande do Sul. Segundo eles, estimam-se a existência de 30.000 terreiros espalhados em todo o estado, com maior concentração na região metropolitana de Porto Alegre (CORRÊA *apud* ORO, 2008). Com relação ao número de praticantes, o censo do IBGE, em 2000, aponta 121.180 pessoas (ORO, 2008). Mas para Oro (2008), “paira uma dúvida sobre a porcentagem obtida pelo IBGE”. “Considerando a população total do Rio Grande do Sul em 2000, de 10.187,798 pessoas, 1,6 % que apresentou o IBGE, a soma deveria ser 163.004 e não 121.180 pessoas” (ORO, 2008:11). Os dados do Censo de 2010, sobre as religiões no Brasil, ainda não havia saído até a finalização desta dissertação.

Anjos (2008a) afirma que a religiosidade afro-brasileira “vem expondo outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais e essa emergência se constitui como uma outra cosmopolítica divergente das que até aqui informam o sentido de nação” (ANJOS, 2008a:92). Para o autor, a religiosidade afro-brasileira apresenta uma “cosmopolítica” de raças e, “sob a pressão de diferença multicultural, o Estado brasileiro está sendo chamado a reconhecer formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas de grupos socioculturais diferenciados”, tendo que equacionar direitos grupais. Entretanto, o autor expõe que, “timidamente, o Estado brasileiro tem assumido a possibilidade de desenvolver estratégias de redistribuição visando segmentos socioculturais historicamente desfavorecidos”

(ANJOS, 2008a:94).

O que está em jogo é compreender que existem outras formas possíveis de mobilização social que os grupos negros podem forjar nos contextos de reivindicação política, seja pelo reconhecimento como quilombolas, seja pelo reconhecimento como afro-religiosos.

No contexto pesquisado, afirmo que podem surgir reivindicações políticas daqueles grupos enquanto dançantes do Ensaio de Promessa, já que por muito tempo estas práticas citadas - a religiosidade e as festividades afro-brasileiras -, constituíram-se como atividades proibidas e/ou colocadas à margem pelo Estado e pela Igreja Católica.

Sobre a questão da incorporação, Anjos (2006) sugere que ela é um “ato intelectual desterritorializante, em que o sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”:

A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto deste não mais poder se suportar como tal. Diz-se que quando o exu “se ocupa” ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. **Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro”, introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem êmica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios.** O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam” (ANJOS, 2006:21)⁴⁵.

O terreiro, para este autor, passa a ser o espaço da sobreposição de territórios. Esta ideia se conecta ao que Sodré (1988) aponta para o terreiro ser o entre-lugar em que se refaz, constantemente, os esquemas ocidentais de percepção do espaço (SODRÉ, 1988).

Concordo com estes dois autores para esta definição de territorialidade sobre o espaço do terreiro, compreendendo-o como auto fundação de um grupo em diáspora (SODRÉ, 1988) e como um local que faz das raças um patrimônio simbólico que contém espaços para percursos nômades e desessencializados de identidades (ANJOS, 2006).

O que ocorre nos processos da religiosidade afro-brasileira pode ser compreendido como desterritorialização, já que neles “entidades muito diferentes em seus percursos identitários, em determinados regimes de enunciação ganham gradientes de percepção tão próximos que chegam à indiscernibilidade” (ANJOS ; ORO, 2009:42).

No processo de iniciação nesta religião, cada pessoa tem um orixá de cabeça e um orixá de corpo. Anjos (2006) afirma que a personalidade da pessoa guarda características que

45 A parte grifada por mim se conecta ao que abordarei mais adiante neste capítulo: o processo de identidade e desterritorialização ocorrido na Festa de Exu-Bará.

são atribuídas a seu orixá de cabeça e,

O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu orixá de cabeça irão crescer e adquirir a maturidade religiosa. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que se vai formando no mesmo processo. O orixá de cabeça aprende, é “reensinado”, “domesticado”, acostumado ao ritmo da casa.

O orixá e a pessoa se formam num mesmo processo “a iniciação”. Nas obrigações subsequentes, as duas entidades “a pessoa e o orixá” se fortalecem mutuamente (ANJOS, 2006:76-78).

Neste trabalho, busco identificar como ocorre este processo da incorporação e como estas manifestações podem contribuir para o contexto de discussão sobre a identidade, estabelecendo um nexo à experiência radical de alteridade (ANJOS, 2006) que ocorre no processo da incorporação, levando em conta as conceituações da religiosidade afro-brasileira sobre as relações entre pessoas e deuses.

No contexto pesquisado, as atividades do Centro de Umbanda e os processos de incorporação, ampliaram a compreensão de uma construção de identidade. A partir da abordagem teórica sobre a desterritorialização, afirmo que é possível operar esta categoria quando analisamos os processos de sobreposição de identidades que ocorrem no ato da incorporação.

4.2.1 O Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas

Este centro afro-religioso está estabelecido dentro da residência da mãe de santo, no município de Mostardas. O espaço onde acontecem os rituais religiosos localiza-se em uma peça anexa à formação original da construção. Como Sodré (1988) explica, o espaço afro-religioso se realiza em uma parte da residência ou em uma parte anexa.

Sobre a estrutura do Centro Umbandista, a mãe de santo apresenta que o quartinho de santo é “*o quartinho onde fazemos os trabalhos. A gente 'arria' os trabalhos*”. Neste local é onde ocorre a iniciação das pessoas na religião. Elas devem permanecer ali por um período de tempo.

Contando como iniciou o Centro, a mãe de santo afirma que:

O Centro eu comecei assim: para mim foi uma experiência que peguei na vida. Tinha a minha filha mais velha, morava lá com a mãe [na localidade de Beco dos Colodianos], lá fora. Minha primeira filha nasceu lá. E a minha filha começou a ter uns problemas. Não dormia. No tempo dos antigos isso era bruxaria. Era bruxa!

Aquela coisa toda. E eu não conseguia e a 'guria' chorava a noite toda. Dormia de dia e chorava a noite toda. Tinha aquele costume de virar a camiseta, porque trocava o dia pela noite... E foi e daí tinha uma casa de religião aqui em Mostardas, que eu estava lá fora [Beco dos Colodianos] ainda. E trouxe a menina para benzer! Ai a senhora [da casa de religião] disse: "Não, que eu tinha que seguir na religião, porque era para ajudar a minha filha", aquela coisa toda e fui entrando e me entrosando e fui gostando. Esta senhora, que não mora mais aqui, mora agora em Bagé, me disse: "não, tu tem dom de religião. Para tu arrumar tua vida, ter uma vida estável, segue na religião." Fui entrando. Esta senhora me deu uma força. Comecei numa peça pequeninha, na casa dela, numa 'pecinha' e comecei a atender o pessoal, fazer caridade. Aqui, até hoje, o que eu faço é caridade! Eu só cobro quando é trabalho. Benzedura eu não cobro nada. Me chamam qualquer hora para atender uma criança, uma pessoa, eu saio, é caridade. Se quiser me dar uma coisa, eu aceito. Mas eu não cobro benzedura. Só trabalho eu cobro. (Irma, mãe de santo, Mostardas).

O Centro existe há trinta anos e “vem pessoas da comunidade quilombola Beco dos Colodianos” para participar das festas e outras atividades. Outras duas pessoas, uma delas que faz parte da “corrente” do Centro, afirmam que a organização do mesmo é a seguinte:

Quando tem as festas todos ajudam. Fazemos as festas de São Jorge, dos Preto-Velhos, que é dia treze de maio, agora vai fazer-se a de Exu, depois tem da Oxum, da Irma. Ela tem uma filha [de sangue] também que trabalha lá. Essa [terreira] da Irma é a da linha branca, não é a do batuque. Primeiro é a branca e depois é, tudo numa noite só, a de Exu. São três linhas. Eu sou da linha branca, mas não estou pronta (Zilda, Beco dos Colodianos).

Mas que eu sei, nós fazíamos o trabalho de 'cabeça' (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

Faz! Depois que já está pronto, tem que fazer o trabalho de cabeça (Zilda, Beco dos Colodianos).

[Isto] é deitado no chão, dias, no quartinho... (Claudino, presidente Associação Beco dos Colodianos).

Outra integrante da corrente refere-se que:

Ela [Irma] conseguiu fazer [o Centro]. Que era uma casinha 'pequeninha', 'ruinzinha'. Os filhos da corrente ajudaram e ela fez ali.

Eu sempre a acompanhei, sempre fomos unidas. Nas horas ruins e nas horas boas, ela sempre está junto! Eu já desenvolvi um pouco. Eu já trabalho.

Tem duas linhas, como diz os antigos, tem a linha branca e tem a linha pesada, que daí tem os Exus. E a linha branca é com os santos. Ela [Irma] mesmo, trabalha com a mãe Oxum. Oxum é a Nossa Senhora do Rosário. Eu trabalho com Ogum. Numa parte, depois na outra, com Bará.

Tem gente da corrente [que é] lá de fora [Beco dos Colodianos]: A Neusa, a Zilda... (Orlanda, artesã, Mostardas).

Sobre cada pessoa possuir um orixá, Anjos (2008a) indica que:

Cada filho de xangô tem o seu xangô singular, e mesmo que dois filhos de santo sejam filhos deste xangô especificado como xangô abomi, ou xangô aganjú trata-se para cada um de uma intensidade diferente. Criança, adulto ou velho, cada

'passagem' não é apenas uma fase de uma linearidade mitológica. É o orixá singularizado num momento. Um mesmo nome – xangô – percorrendo diversas 'passagens', se singularizando numa multiplicidade de passagens. É nesse sentido que o ritual afro-brasileiro não é apenas uma prática, mas também uma filosofia da identidade (ANJOS, 2008a:85).

Entretanto, é possível uma pessoa “trabalhar” em uma “linha” com um orixá e na outra com outro. Este orixá é singularizado em várias passagens (velho, criança). Ele percorre várias intensidades diferentes.

Sobre a estrutura física, na frente do Centro, há duas “casinhas”. Durante o “serão”, integrantes do Centro disseram que eram os espaços onde **estavam** os orixás “*Exu, Bará Lodê e Ogum-Avagã*”. A primeira casinha⁴⁶ se localiza próximo ao portão de entrada da casa, no pátio frontal da mesma. A outra está mais próxima da porta que dá acesso ao salão do Centro.



Figura 15: A primeira das “casinhas” existentes na frente do Centro Umbandista em Mostardas. Foto tirada antes de começar o sacrifício ao orixá Bará-Lodê. Julho de 2010.

46 O que me foi referido como “casinha” entendo que seja o que Lody (2003) apresenta sobre a “Casa de Exu”, no seu “Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras”: “Nos terreiros, próximo aos portões, porteiras, entradas, portas ou inícios dos terrenos, quartinhas, árvores, ferros assentados ou casinholas, casas miniaturizadas ou mesmo outras de tamanhos convencionais, sinalizam que ali está e mora Exu – orixá interpretado primordialmente como o guardião, dono da porta, cão de guarda, dono dos caminhos, o inaugurador por excelência (...) poderão ser pintadas interna ou externamente de vermelho e preto ou ainda ostentar um símbolo indicador do orixá Exu” (LODY, 2003:124).

A explicação êmica “*está o Exu*” pode ser referida à ideia de território quando estas pessoas afirmam que os seres cosmológicos *ocupam* lugares (e também pessoas) e que estes espaços são acionados em determinados rituais no qual se operam relações em que os fiéis se dirigem aos espaços *ocupados* pelos orixás.

Por isso que, mais do que realizar o sacrifício aos orixás, este ato supõe que o seja realizado no local onde **habitam** os mesmos.



Figura 16: A segunda casinha no momento dos sacrifícios para “*o povo da rua*”, no segundo dia do serão. Julho de 2010.

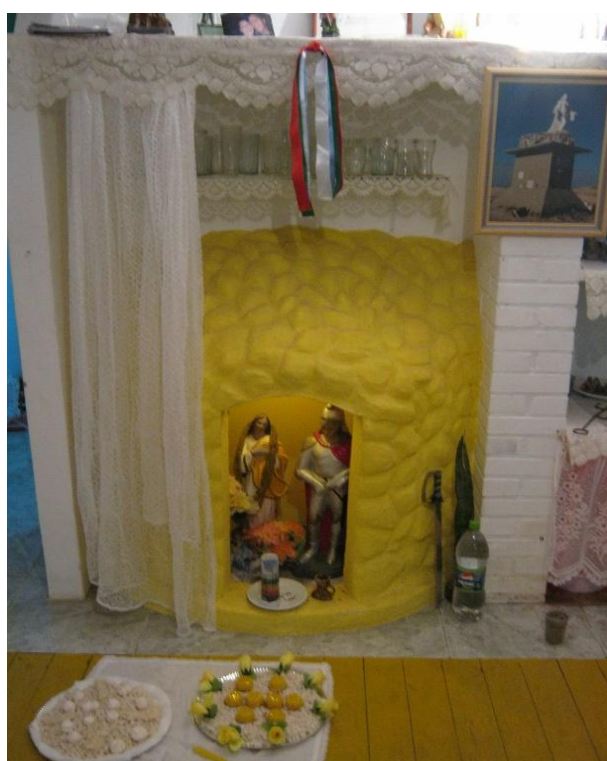


Figura 17: À esquerda, “gruta” situada no Congá onde se localizam as imagens da orixá Oxum e do orixá Ogum, conforme explicou a mãe de santo Irma. Foto do pesquisador, maio de 2010.

Figura 18: À direita, o Congá com as imagens de orixás, santos católicos, quartinha e imagem do caboclo “Sete Encruzilhada⁴⁷” (esquerda, com copo d’água). Foto do pesquisador, em maio de 2010.



O “*congá*” é o local onde se expõem diversas imagens de santos católicos e de orixás, como também de outras figuras (caboclos, indígenas e ciganos).

Sobre a realização de alguns rituais, em 13 de maio, dia em que ocorreu uma das reuniões das comunidades quilombolas, a mãe de santo contou que ela faria uma “*homenagem*” aos “*preto-velhos*”:

Eu faço para o povo [pessoas] um docinho no dia 13 de Maio para o Preto Velho. Vou fazer dia 15, porque vai ter [reunião das comunidades quilombolas] lá na Tia Zilda, então vai ser dia 15, que é no sábado, mas o dia dele mesmo é 13 de maio. Vou fazer uma festinha para os negros. Eu preparo um feijão mexido, um bolo bonito, a farofa. Deixo tudo no quarto de santo. Boto uma 'toalhinha' no chão, boto tudo exposto ali, arrumadinho. Ai, chegam os negros, os preto-velhos, os africanos, chegam os que trabalham, quem não trabalha fica olhando na volta, tem o tamboreiro. Depois que os negros chegam, a gente serve os negros ali, os santos. Quem quer comer come, quem não quer, depois que termina a gente serve, todo mundo que está aqui, ganha uma 'oferzinha', come e bebe. Um refrigerante, uma cerveja. Quem gosta de uma 'cervejinha' a gente tem, para oferecer, depois dos trabalhos. Se não, 'refri' com bolo. Quinta [dia 13 de maio], eu vou fazer na mata. As minhas oferendas eu levo para a mata. Porque o dia mesmo é treze. A tia Zilda já não vem porque tem o evento [reunião] na casa dela. Então ela vem no dia quinze. Eu sei que vem todo mundo do meu povo (Irma, mãe de santo, Mostardas).

Estas referências sobre os aspectos cosmológicos contribuem ao entendimento acerca da constituição da identidade neste contexto pesquisado. Compreendo que existem, assim como nas referências sobre o Ensaio de Promessa, várias referências tanto à origem africana destas atividades como também ao contexto diaspórico e de escravidão.

Acerca da organização das atividades no terreiro, uma entrevistada indica que:

Todos trabalham juntos [no Centro]. A gente forma uma corrente. Cada santo puxa

47 Sobre a imagem do indígena apresento que, conforme Sodré (1988), o índio é, para o terreiro, “o dono original da terra brasileira e, através daquela inscrição simbólica, é reverenciado do mesmo modo que os antepassados ilustres da comunidade negra, os Eguns. O próprio culto do caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais” (SODRÉ, 1988:57).

e cada um tem seu guia. Na hora de trabalhar, todos trabalham juntos. Se tu vai lá te benzer, vai te benzer comigo. Se eu achar que aquilo não é para mim, eu passo para outro, para a chefe. Pois tem a chefe e os filhos da chefe que trabalham. Porque tem uns que trabalham e outros estão somente se desenvolvendo. Estão incorporados, mas não falam. Eles não falam porque tem que dar o 'axé de fala'. Dando o axé de fala, ai sim. Tem uma força... Se está com um problema, se está com uma doença, eles falam (Orlanda, artesã, Mostardas).

Corrente é o grupo de pessoas que fazem as atividades do Centro, que organizam o mesmo e que trabalham durante as atividades festivas e nos preparativos. Duas pessoas entrevistadas explicaram que a pessoa é da corrente quando tem:

O protetor. Cada um [da corrente] pega algum [protetor, orixá]. Um é Ogum, outro é Oxum... (Zilda, Beco dos Colodianos).

A corrente é o seguinte: depende do ponto [tocado no tambor e cantado] que o 'cara pegar'... O 'cara' toca o ponto de Ogum, depois toca o ponto de Oxum... e de Pombagira. Então quer dizer que, naquelas 'alturas', se era o 'cavalô' do 'cara', o 'cara' pegou ali! [incorpora] (Claudino, presidente da Associação Beco dos Colodianos).

Pega [incorpora] e sai girando. Somente isso, não está pronto, não trabalha. O que está pronto, já sai e sai conversando, tem que conversar, dizer qual é o protetor dele [qual é o orixá] (Zilda, Beco dos Colodianos).

A corrente possui, aproximadamente, 12 integrantes. Na festa e nos dois dias de serão que vivenciei, eram praticamente as mulheres que faziam as atividades rituais, tanto as de imolação dos animais que foram oferecidos aos orixás, bem como as danças. As incorporações ocorreram somente com as mulheres. Os homens integrantes do Centro participavam como tamboreiros. Na festa, eram três homens, que se revezavam nos atabaques e um quarto homem - casado com a mãe de santo do Centro -, que tocava o agê⁴⁸. No serão, na primeira noite, não havia tamboreiros, mas estava presente um homem que trazia os animais que iriam para o sacrifício e o esposo da mãe de santo, que auxiliavam as mulheres no ritual da matança, tocando as sinetas e cantando as músicas.

Da comunidade quilombola Beco dos Colodianos, além da mãe de santo, havia no serão, mais três mulheres oriundas desta coletividade e que fazem parte da corrente deste Centro. Além disso, outras pessoas que moram atualmente na comunidade participam das

48 Por conversa telefônica com a mãe de santo, dias antes do serão, me ofereci para contribuir com algo para a festa de Exu-Bará e ela me pediu que eu comprasse um agê, que é um instrumento de percussão idiófono, formado por uma cabaça (*crescentia cujete*), recoberta por rede de fios recebendo búzios, sementes entre outros materiais (LODY, 2003). Este, no caso, era recoberto por contas das cores vermelho e verde, conforme Irma me pediu, respeitando as cores do orixá Ogum, que é um dos orixás que rege o Centro do qual ela é chefe. Agê também é conhecido por “Afoxé”, segundo Lody (2003:64).

atividades que o Centro realiza, como as festas e os dias de “*terreira*”⁴⁹.

Este centro de religião afro-brasileira pode ser referido como um local onde ocorrem atividades que unem diversas pessoas ao sentimento de pertencimento a um grupo, a uma forma organizacional que estabelece vínculos entre fiéis e deuses, no caso, entre “filho(a) de santo” e orixás.

Este processo de participação forja, também, vínculos internos ao grupo, como o fato de o mesmo ser organizado e mantido pelas pessoas que, além do parentesco de santo, possuem parentesco sanguíneo.

O espaço do terreiro, no contexto pesquisado, é o local onde as pessoas poderão se encontrar e estabelecer relações não só com seus parentes e amigos/as. Também, elas podem encontrar ali, apoio espiritual, a cura de doenças, conselhos, acesso à medicina não convencional, entre outros elementos.

4.2.2 Organização do serão

Neste item, apresento como ocorreram as duas noites de serão das quais participei, referentes aos preparativos da Festa de Exu-Bará. Recorro à Corrêa (1994) para explicar que é na matança (ou serão), “cerimônia a que têm acesso apenas as pessoas da casa”, que “os acutás⁵⁰ são retirados de suas prateleiras e colocados ao chão. Neles serão imolados os animais, o que corresponde a 'alimentar' o orixá” (CORRÊA, 1994:29). Em outro trabalho (CORRÊA, 1992), o autor afirma que “a imolação dos animais segue a ordem mítica dos orixás, que se inicia pelo Bará Lodê, sendo feita à noite” (CORRÊA, 1992:108).

O primeiro serão começou por volta das 19 horas. Os dois primeiros sacrifícios ocorreram na casinha próxima ao portão do Centro. Após, as pessoas se dirigiram para um local próximo ao portão, onde há uma espécie de buraco, “*onde os orixás comem*”. Cada orixá recebe um galo, no caso de orixá macho ou, uma galinha, no caso de orixá fêmea. Cada

49 Dia de “*terreira*” significa, segundo o que me informou Irma, um dia que há “*atendimento de pessoas*”, tanto as que buscam “*conselhos*” como para quem vai participar e ter contato com os orixás. Neste dia, as pessoas recebem benzeduras, indicações de procedimentos para a saúde ou cura de doenças, apoio espiritual, conselhos e demais ensinamentos junto aos orixás e pessoas da “*corrente*”.

50 Segundo Anjos (2008a), o “acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – esta pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a Iemanjá” (ANJOS, 2008a:89). Neste contexto, os acutás eram todas as representações que haviam dos orixás naquele lugar, que foram retirados do congá e colocados dentro de vasilhas de plástico para receber o sangue dos animais que foram sacrificados.

animal imolado segue também a cor dos orixás. Por exemplo, para a orixá Oxum, foi sacrificada uma galinha de cor amarela. Na imolação é que o sangue do animal escorre pelas imagens e demais objetos característicos de cada orixá. No caso de Ogum, há pequenas espadas de metal dentro de uma bacia, junto a outros vasilhinhos pintados nas cores do orixá (verde e vermelha). No momento em que ofereciam o sangue e o animal para cada orixá, são cantados pontos característicos ao som de sinetas.

As pessoas seguem um processo ritual para essas matanças, pois segundo informaram: *“tem as matanças dos santos e tem as matanças dos Exus. Que a [matança] dos santos é num dia e a dos Exus, é no outro dia. Não pode misturar”*.



Figura 20: Início do serão no Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas, 28/07/2010. Foto do pesquisador⁵¹.

⁵¹ Nesta foto podemos ver os atabaques deitados num sofá. A mulher que está no centro da foto é a mãe de santo que Irma menciona, em uma de suas falas, que é da cidade de Rio Grande.



Figura 21: Estatuetas e outros objetos onde será despejado o sangue das aves. Foto do pesquisador, 28/07/2010.

Segundo uma das interlocutoras “cada um [orixá] tem a sua comida. Tu pedes uma força para o Xangô, tem uma comida chamada Amalá⁵² e então, para o bem, tem um Amalá, que se faz com banana e um monte de coisas e ele é [feito] na gamela. A gente faz tipo um mingau, mas leva [contém] carne e bota ali [na oferenda] e pede [para o orixá] o que quer”.

Para a religiosidade afro-brasileira o orixá também come. Ele se alimenta, tanto do sangue do animal, como também da carne. Remetendo esta ideia do “comer”, compreendo que se pode fazer conexão com a territorialidade expressa nestas formas: o orixá se alimentaria, também, de um espaço a percorrer.

Na figura número 21, é possível ver as estatuetas dos santos, que aparecem ainda sem o sangue dos animais. A cada orixá que se oferecia o alimento, era entoado um canto característico, chamado de “ponto”.

A explicação de uma pessoa, sobre as características de alguns orixás e também sobre a caracterização entre os orixás e os santos católicos, é referida da seguinte forma:

Ogum é o São Jorge. Mas só que cada Ogum tem um nome: tem o Ogum Beira-mar, o Ogum-negê, mas todos são de São Jorge.

52 Sobre o Amalá, Lody (2003) apresenta que “ainda no Batuque do Rio Grande do Sul o amalá de Xangô adquire conotações especiais, sendo um alimento formado por folha-de-mostarda, carne bovina, azeite-de-dendê e pirão de farinha de mandioca. O alimento é colocado preferencialmente em gamelas redondas e alguidares, sendo acrescidas seis bananas do tipo caturra (...). O termo amalá também designa alimentos rituais das divindades afro-brasileiras. Prato comum no Candomblé, no Xangô e no Batuque. BA, RJ, SE, PE, RS” (LODY, 2003:38).

Os guias é como nós chamamos: A mãe Oxum, por exemplo, que é a da chefe da terreira, é a Nossa Senhora do Rosário. E cada um tem um nome. Tem Ogum de lei, que é o da lei. Se tu queres alguma coisa com a lei, pede para ele evitar. E tem o Xangô, que é o São João Batista. O Xangô do livro pode prestar a atenção que tem um santinho sentado com um livro assim aberto. Aquele ali é o Xangô do livro, da justiça. Todas as coisas que tu queres com a justiça, com as leis, tu pedes para ele. A umbanda não impede a religião católica, é a mesma coisa. Porque não impede das pessoas irem na [igreja] católica, por que os crentes [evangélicos] não vão à católica. Nós não impedimos. Só que na religião [umbanda], a Oxum para nós é a Oxum e para a católica é a Nossa Senhora do Rosário. A Iemanjá é aquela da praia e é a Nossa Senhora dos Navegantes. Então é somente isso: troca como se fosse um 'apelido' (Orlanda, artesã, Mostardas).

Neste sentido o processo em que se operam as atividades religiosas afro-brasileiras oferece um entendimento de que não há, como na religião católica, por exemplo, um “mediador” entre o devoto e o Deus, mas sim um contato mais próximo, mais direto entre o Deus e seu devoto.

Para a religião afro, o orixá **está** no seu fiel. O fiel estabelece o contato com o seu Deus num processo em que o último pode conectar-se com o primeiro no dia-a-dia, nas suas relações sociais e pode ser sentido e se expressar durante alguma atividade ritual, como a festa. Cada pessoa, sendo iniciada na religião ou não, tem o seu orixá.

Na segunda noite de serão foram feitos sacrifícios de galos e galinhas, mas desta vez, foram feitos para o que chamaram de “*outra linha*” ou, conforme disseram no primeiro dia de serão, “*amanhã a gente mata para o povo da rua*”. A explicação foi: “*primeiro tem a linha branca. Que é Ogum, é Iemanjá, o Xangô, a Mãe Jurema... e a outra [linha] já são os Exus e é diferente. Tem o Exu-Bará, Tranca-rua das Almas... e tem as Pombagiras, que atuam do outro lado, dos Exus. É mais forte aquilo ali*”.

Corrêa (1992), ao descrever o orixá Bará e o orixá Ogum, afirma que o “Bará é o dono dos caminhos e dos 'cruzeiros' (encruzilhadas), simbolizando o movimento. No Rio Grande do Sul, há uma relação não muito clara entre o Bará e o Exu”. Já Ogum, “é o santo da guerra, do ferro e das artes manuais” (CORRÊA, 1992:179-181).

Anjos (2006) afirma que, nesta cosmologia,

O exu situa-se no começo de todo o processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira. Qualquer ritual afro-brasileiro tem seu início com um pedido ao exu para que abra os caminhos. Para os teóricos do candomblé, o exu é o *trikster*, o transportador da energia vital, aquele que faz a intermediação entre as divindades e os homens (ANJOS, 2006:17).

Segundo o autor, para “aquele que cruza as três linhas, a encruzilhada pertence ao exu

– na gira; ao bará – na nação; e ao Ogum, como orixá, como caboclo, como exu. A questão fundamental aqui é o jogo com as diferenças”. Em lugar de identidade definitiva e precisa, a “linha cruzada apresenta uma multiplicidade para um nome-intensidade em metamorfose” (ANJOS, 2006:18).

Na segunda noite, havia o tamboreiro que ficou tocando durante o serão. Diferentemente do primeiro serão, este ocorreu maior parte do tempo na rua, em frente às casinhas, onde elas chamam o “*povo da rua*”. Neste processo, **chegaram alguns Exus e algumas Pombagiras naquele terreiro:**

O serão **percorreu** os espaços da casa e da rua onde se localiza o terreiro, pelos cânticos e pelos toques de tambor, passando por uma série de pontos para diferentes Exus, Pombagiras, para o “*povo da rua*” e para o “*povo cigano*” conforme me relataram. Durante este processo, **notei que três mulheres estavam incorporadas, uma delas identifiquei como sendo um Exu** (Trecho do diário de campo, Dia 29 de julho de 2010).

Este serão teve uma duração maior que o primeiro. Nestes processos de incorporação que ocorreram durante os dois dias de serão e na festa que abordarei em seguida, compreendo a identidade sendo **perpassada** pelo processo de possessão.

Foi relatado, por algumas pessoas que no “*dia dos Exus, tem o tambor*”. Há uma grande influência dos instrumentos musicais e todo o cuidado que se tem na religiosidade afro-brasileira com os objetos, principalmente com os instrumentos que são utilizados nos seus rituais. O tambor começa a ser tocado sempre depois que a mãe de santo “*puxa*” uma canção e o tamboreiro acompanha o canto até o final de cada “*ponto*”. O toque do tambor geralmente se intensifica na segunda frase da música. Para a mãe de santo do Centro Umbandista, o tamboreiro “*tem que ser mais especificado, que saiba 'puxar' as rezas*”.

Figura 22: O tamboreiro no momento do serão. Foto do pesquisador, em 29 de julho de 2010 .



Encontro relação aqui entre o tambor utilizado neste processo da religiosidade afro-brasileira, com a utilização deste instrumento na festividade do “Ensaio de Pagamento de Promessa”, na qual o tambor também é o instrumento principal. Este instrumento opera como um elo entre os festeiros e os devotos, no caso do Ensaio e, entre os umbandistas e orixás, no caso da religiosidade afro-brasileira.

Isabel Botelho (2009), sobre as festas de Nossa Senhora do Rosário, apresenta que, sendo um “elemento de origem africana”, o tambor está “presente também nos terreiros de candomblé”. Para a autora, “ao som do toque, com batidas rítmicas especiais, iniciam-se as danças e possessões. Cada forma diferenciada de toque traz uma divindade específica, e, para cada divindade, um tipo de dança” (BOTELHO, 2009:120).



Figura 23: O tambor de Orlando, Rei do Congo de Mostardas, utilizado no Ensaio de Promessa. Foto do pesquisador, em janeiro de 2010.

Nas duas noites em que ocorreu o chamado serão, pude analisar que há diversos elementos imbricados nas formas de fazer e de repasse da cultura e religiosidade afro-brasileira que podem contribuir para o entendimento sobre a identidade. Existe, naqueles elementos, referências à ancestralidade e aos aspectos cosmológicos que estabelecem

repertórios para que sejam preservadas aquelas formas rituais e aquelas musicalidades, pois elas importam no sentido de ligar os fiéis com as suas divindades.

4.2.3 “Aquele espírito da mãe Oxum vem e toma aquela pessoa. E a todos”.

Festa de Exu-Bará: A identidade desterritorializada

Na parte final deste capítulo, analiso o processo das festas para a religiosidade afro-brasileira, recorrendo aos aspectos que Bakhtin (1987) expõe, sobre as celebrações festivas possuírem algo que ultrapassa o sentido ordinário, o sentido cotidiano da vida. Apresento também a questão da música e da dança, analisadas por autores em outros contextos.

Conforme afirma Gilroy (2001), a história e utilidade da música negra,

Permitem que acompanhem parte dos meios pelos quais a unidade entre ética e política tem sido reproduzida como uma forma de conhecimento popular. Esta subcultura muitas vezes se mostra como a expressão intuitiva de alguma essência racial, mas é, na verdade, uma aquisição histórica elementar produzida das vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política que considera o mundo criticamente do ponto de vista de sua transformação emancipadora (GILROY, 2001:99)

As músicas que fazem parte do processo expressivo da religiosidade afro-brasileira podem ir além de características essencialistas de preservação de uma forma específica de fazer música, que fora herdada do passado. As músicas, neste contexto, que foram cantadas pelos praticantes da religiosidade afro-brasileira, operam ligações entre o mundo visível e o invisível. A música é, junto com os instrumentos musicais e o sacrifício, o elo para ligar os devotos com os deuses. Desta forma, além das músicas vocais, as danças também operam como expressão do sacralizado e como territorialização.

Lody (2006) indica que as danças “são formas expressivas de manifestar vivências e situações de indivíduos, de grupos, de coletividades” e têm, “fundamentalmente, correlações com festas, ciclos, festivais agrários, devoções religiosas”. Para o autor, “há um sentido de socialização no ato de dançar” (LODY, 2006:140).

Conforme apresenta Corrêa (1994), as danças “são a dramatização dos mitos do grupo. *Visualizando* os atos e características dos orixás, a memória ancestral é atualizada, reforçando-se a identidade grupal, justamente fundamentada nestes mitos” (CORRÊA, 1994:31).

A memória sobre aquilo que é ancestral **percorre** uma via que conduz a essa

ancestralidade, formando uma identidade coletiva daquele grupo, pois inúmeros aspectos apontam que a religião afro-brasileira possui entidades que já viveram na terra, no passado, como por exemplo, os “pretos-velhos”, os “caboclos (*Sete Encruzilhadas*)”, os Exus e Pombagiras (“*Tiriri, Zé Pilintra, Maria Padilha, Maria Mulambo*”) que possuem históricos de vidas terrenas. Os caboclos possuem a designação de serem os “nativos”, os “índios”, os ancestrais do continente americano e que se ligará ao ancestral africano, “preservado” no panteão religioso afro-brasileiro.

A ancestralidade passa por sucessivas gerações, partindo de um genitor que possibilita um percurso à geração seguinte, incluindo e estabelecendo um lugar seu neste conjunto de gerações e recria as relações de sociabilidade entre os sujeitos, que se identificam por causa desta ancestralidade comum e de um mito fundador.

Para a comunidade quilombola Beco dos Colodianos, existe a história das pessoas que afirmam o parentesco com a Colodiana, que foi a parteira, negra, da região e que ganhou as terras do seu antigo senhor. A referência ao passado e ao mito fundador da comunidade Beco dos Colodianos é baseada na ancestralidade negra, assim como, no terreiro de umbanda, existe um vínculo ancestral com um caboclo e com dois orixás.

Sobre a operação que decorre das danças para a cultura negra, Anjos (2004b) afirma que há uma “dimensão simbólica da resistência ao escravismo”, que “certamente se encarnou no corpo, num se reapropriar do corpo que fora obrigado ao trabalho. Tal reapropriação teve na dança o principal meio de devolução do corpo à dimensão lúdica”. Além disso, “é essa demonstração de uma resistência que adentra o tempo da escravidão que não apenas a memória coletiva como discurso nos impõe”, mas, sobretudo, ela é “expressa como memória encarnada, performativa, a memória que se faz ritual” (ANJOS, 2004b:111).

Os cantos do Ensaio de Promessa, como os cantos existentes na religiosidade afro-brasileira, conformam determinadas práticas culturais negras que podem ser reconhecidas enquanto conexão cosmológica. “Através da música, quando o escravo se apropria do processo de catequização para ressignificar canções católicas e inseri-las em uma gramática de culto à ancestralidade, cantar repetidamente é se territorializar” (ANJOS, 2004:115).

Na festa de Exu-Bará⁵³, primeiramente as pessoas da corrente entoaram os cantos e realizaram as danças para os orixás, com a luz acesa. Segundo as informações que obtive,

53 Fiz alguns pequenos filmes com a câmera digital. Um destes vídeos está gravado em um DVD, contido no anexo G desta dissertação.

quando as pessoas estão festejando para os orixás “*da linha branca*”, não há oferecimento de bebidas alcoólicas.

Durante o processo inicial as pessoas dançavam e cantavam músicas características a cada orixá. Na Festa, não há imolações de animais. Há a presença dos orixás, mas estes não fazem conselhos para as pessoas neste dia de Festa. Logo, algumas pessoas que tiveram a música de seu orixá tocada no tambor e cantada pelas demais pessoas da corrente, incorporaram. Os orixás começaram a se expressar naquelas pessoas e, a cada orixá que se expressava, seguiam-se palmas das pessoas presentes.

Sobre a incorporação, duas pessoas entrevistadas disseram que, há pessoas que incorporam o santo, o orixá e há pessoas que só “*giram*”, pois ainda não possuem o “*axé de fala*”:

Como uma pessoa que como eu já iniciei, depois [que fala] eu não sei o que eu falei contigo. Para mim falo, mas não fica na minha mente (Orlanda, artesã, Mostardas).

É assim, como que para fazer as curas, se incorpora nela e já não é mais ela (Orlando, Rei de Congo, Mostardas).

É esse que é o 'axé de fala!' Nesse 'axé', tem uns que dão mel em fio e quente. E dá para a pessoa [incorporada] e a pessoa come e não se queima! Naqueles que já estão 'tomados'. Se der para um que não está tomado, esse se queima. Porque ele [o santo, o orixá] vem, conversa e faz as coisas e tu não sabes de nada. Inclusive eu já fiz esse 'axé de fala' (Orlanda, artesã, Mostardas)⁵⁴.

Para as pessoas que passam pelo processo de incorporação e que possuem este “*axé de fala*”, elas não se lembram o que passou durante aquele processo.

54 Orlanda nasceu na comunidade Beco dos Colodianos e é casada com Orlando, que é o chefe da Irmandade do Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi de Mostardas. Ela tem como atividade profissional a fabricação de cobertores e artigos de lã de forma artesanal, com teares de madeira construídos por Orlando. Ele está muito enfermo, pois foi vítima de um AVC há alguns anos.



Figura 24: A dança do orixá Ogum, na primeira parte da Festa de Exu-Bará. Foto do pesquisador, em julho de 2010.

As pessoas que incorporavam os santos/orixás, “assumiam” o caráter destes. Por exemplo, quem incorporou o orixá Ogum, orixá guerreiro, assumiu uma postura corporal de combatente, como se empunhasse uma espada ou uma lança. Isto foi percebido também na segunda parte da Festa (destinada ao “*povo da rua*”). As pessoas que incorporavam Exus e Pombagiras assumiam algumas características, como as mãos em forma de garra e as gargalhadas expressivas.

Segundo Corrêa (1994), uma vez possuído pela entidade, “o cavalo começa a rodopiar rapidamente” e, para o autor, “a possessão se traduz por mudanças do comportamento do possuído, que assume os comportamentos da entidade que o possui (CORRÊA, 1994:22).

No segundo momento da festa, as pessoas da corrente estavam com outro tipo de roupa. Na primeira parte, as mulheres utilizavam cores suaves. Agora, a maioria usava um tipo de roupa mais festivo e predominavam as cores vermelha e preta.

Na explicação sobre o Exu, recorro ao que Lody (2006) expõe. Este orixá é a imagem

modelar da liberdade religiosa, de uma não-padronização de costumes, posturas e de atitudes. Para o autor, o “signo da resistência marca a imagem mítica de Exu. É a submissão não aceita, é a projeção da busca pela liberdade do negro africano”. O Exu seria então, segundo a compreensão do autor, “a presença descompromissada com a rigidez formal e imposição da colonização europeia” (LODY, 2006:111).

O Exu é uma marca de resistência que vai contra um sentido de ser pessoa e de se fazer religião. O Exu é, no dizer de Anjos (2006), a “subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado”, assim como a Pombagira, que é “o inverso da pureza da santa da igreja” (ANJOS, 2006:87). A Pombagira⁵⁵, segundo referido em uma das músicas no dia da Festa, é o “*Exu mulher*”.



Figura 25: Exu e Pombagiras no momento da Festa de Exu-Bará. Foto do pesquisador em julho de 2010.

Quando cada mulher da corrente incorporava Exu ou uma Pombagira, elas recebiam um chapéu, um cigarro ou charuto e uma bebida alcoólica. Em clima de festa, as entidades bebiam bastante e riam, abraçavam as pessoas que participavam e uns aos outros, também cantavam e dançavam.

Em uma tentativa de compreender o contexto de territorialização de um orixá analiso o

55 A Pombagira na religiosidade afro-brasileira é uma entidade que trata dos casos de amor, fazendo qualquer tipo de união amorosa e/ou sexual. Durante a Festa em que participei, algumas das Pombagiras falavam para alguns casais que estavam presentes, sobretudo para os casais de jovens. Dirigiem-se para as mulheres e diziam: “Tu toma cuidado com ele, senão, eu o tomo de ti! Tu sabe!”.

processo de incorporação da seguinte forma: no primeiro serão, quando chegou o momento do sacrifício para a orixá Oxum⁵⁶, orixá da mãe de santo, ela incorpora. Ela segurou a ave que era oferecida naquele momento e começou a **percorrer** o salão, girando o corpo. A orixá Oxum alimentava-se não somente do sangue daquele animal oferecido, mas também do espaço e percorria o território.

Voltando à Festa, já avançado da noite, chegou a hora de os Exus “*receberem os presentes*”, que se constituiu no ato dos homens que participavam da Festa, levarem bebidas, cigarros, charutos, rosas vermelhas para as Pombagiras e para o Exu no centro do salão. Logo após, as Pombagiras dançaram com um bolo, chamado de “*confeito*”. Todas as Pombagiras e o Exu, desfilaram pelo salão equilibrando o bolo na cabeça, com ajuda das mãos. Com os tambores agitados e o agê, além de um canto característico para esse momento, desfilaram com o bolo.

Durante grande parte da Festa, ninguém comia ou bebia, com exceção das mulheres da corrente que estavam incorporadas, os tamboreiros e o outro homem que tocava agê que bebiam. A comida só foi oferecida a todos os presentes após o desfile com o bolo que as Pombagiras fizeram.

Conforme Lameiras (1997), acerca do processo de sacralização do alimento, “as relações com o sobrenatural são mais um elemento constitutivo da trama de base que compõem a sociedade, refletindo-se a experiência da sociedade nas formas de transação dos humanos com a divindade” (LAMEIRAS, 1997:232).

Já conforme Lody (2006), nos terreiros, “a comida ganha dimensão valorativa, sendo entendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza” (LODY, 2006:89). O comer vai além da boca. É antes de tudo, se relacionar. Segundo o autor, é acionar o axé, a energia e a força fundamental e “equivale a viver, a manter, a ter, a preservar, a iniciar, a comunicar, a reforçar memórias individuais e coletivas. Assim, fundada nesse princípio, a vida é a grande celebração realizada entre os homens e seus deuses” (LODY, 2006:93).

Mas é a partir de uma música tocada e cantada no momento do desfile das mulheres com o bolo, que compreendo ser possível analisar o contexto desterritorializante que ocorre

56 Esta orixá está relacionada à fertilidade, à riqueza e à sensibilidade.

com a identidade. É possível perceber, no processo de incorporação, uma **desterritorialização** da identidade. Neste momento da dança com o “*confeito*” e da música, naquele ato, é que menciono certa concepção para a identidade. A música dizia:

*“Se ela ganhou este presente,
É porque ela é o Exu,
Se ela ganhou este presente,
É porque ela é o Exu.
Ela te agradece,
Muito obrigada na lei de Exu!”*

(música cantada durante o desfile que as Pombagiras efetuaram com um bolo na cabeça, em homenagem a Exu-Bará)⁵⁷.

Como apresenta o canto, a mulher incorpora o Exu. Ela, enquanto possuída pelo orixá, agradece ao santo e a si mesmo. O orixá, que é o outro é, ao mesmo tempo, si-mesmo. Há, na cosmologia afro-brasileira, orixás “machos” e “fêmeas”, mas o Exu pode ser macho e fêmea, já que muitas vezes é referido como ele ou como ela. “*Ela é o Exu*”. O Exu, ou Exu-Bará, é o primeiro orixá da hierarquia mítica, sendo conhecido como o mensageiro dos deuses. É quem “*abre os caminhos*”.

Como diz outra canção “*Ele é o Exu Mulambo*”, que significaria o mesmo que a Pombagira *Maria Mulambo*. O Exu “assume” os dois sexos, diferentemente de outros orixás que possuirão, essencialmente, um. Oxalá, o orixá mais poderoso da hierarquia mítica, sendo, muitas vezes, identificado com o Deus cristão, também é um orixá sem uma definição fixa de sexo.

Como apresenta Marc Augé (1999), sobre o ritual, que tem por objetivo essencial a conjugação e o domínio da dupla polaridade individual/coletiva, si-mesmo/outro, o Deus:

É apresentado ora como caindo de cima, ora como subindo das profundezas de seu corpo e sempre como um ancestral longínquo fundador da filiação onde eles se inscrevem, de sorte que se o si-mesmo se define pelo outro, do qual ele é intimamente portador, o outro aparece, inversamente, como o modelo do si-mesmo. Podemos dizer, indiferentemente do iniciado possuído, que ele é o si-mesmo e um outro (um outro e o si-mesmo) ou que ele não é nem o si-mesmo nem um outro: esta linguagem em que a ambivalência e a ambiguidade se confundem exprime a perfeição do ato ritual (AUGÉ, 1999:54-55).

Segundo a indicação de Anjos (2006), há uma “experiência radical de alteridade” neste processo da incorporação e isso tem a ver com o território, já que podemos referir a

⁵⁷ Há um pequeno filme que apresenta este momento, realizado pelo pesquisador e gravado em um DVD, no anexo G.

incorporação como “se ocupar”. Concordando com o entendimento deste autor, a desterritorialização é “o fenômeno no qual dois territórios se sobrepõem no tempo. Um se torna a imagem virtual do outro. A imagem-passado e a imagem-futuro coexistem num presente que as torna indiscerníveis” (ANJOS, 2006:33).

A possessão pode ser “analisada como um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”. E, para o autor, “o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios” (ANJOS, 2008a:86).

Sobre essa possibilidade de dispersão do sujeito e de um deslocamento da identidade é que refiro, quando analiso a desterritorialização da identidade. O sujeito não está mais em um lugar. Os orixás e as pessoas se interconectam, se sobrepõem num processo indiscernível.

As próprias concepções que as pessoas do contexto pesquisado dão aos orixás perpassam por este sentido da desterritorialização. Como apresentei nas narrativas, as pessoas indicam que quando estão possuídas, elas falam “*mas não fica na minha mente*”. Também relataram que, “*para fazer as curas, se incorpora nela [o orixá] e já não é mais ela*”. Para elas, “[o santo, o orixá] *vem, conversa e faz as coisas e tu não sabes de nada*”.



Figura 26: *Seu Sete* (Jalba, vestida nas cores verde e vermelha, incorporada como caboclo Sete Encruzilhadas). Foto do pesquisador em 31 de julho de 2010.

A concepção acerca do devir, conforme Deleuze e Guattari (2007a) indicam, também

pode contribuir ao entendimento de uma desterritorialização da identidade. Para os autores, há devires não humanos que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos e não possuem termo nem sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 2007b):

O devir-animal é apenas um caso entre outros. Vemo-nos tomados em segmentos de devir, entre os quais podemos estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:63).

Para os autores, “cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo” senão o de “desencadear esses devires” (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:63). Assim, “o devir não é imitar algo ou alguém”. O devir é, a partir das formas que se tem, “do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche”, “extrair partículas”, nas quais “instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (DELEUZE; GUATTARI, 2007a:64).

O devir pode ser pensado sob o signo do desejo. Ele não é da ordem da semelhança ou da imitação. Há realidade em existir um “devir-animal”, por exemplo, sem precisarmos, necessariamente, nos tornar animal, ou um devir-mulher no homem e um devir-criança no adulto. Devir é entendido como algo em que se pode arrancar a identidade tida como substancial e onde se torna possível construir outro território existencial, outra significação acerca da identidade.

O devir auxilia esta análise na tentativa de perceber como a identidade pode ser vista como relacional, na qual liga os aspectos da desterritorialização, tanto do sujeito como do grupo. Utilizo esta categoria para compreender as diferentes formas que as identidades podem ser expressas pelas pessoas no contexto de uma atividade afro-religiosa e para entender as dinâmicas do grupo e sua cosmologia.

Para Goldman (2006), o devir seria o movimento “pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra”. Para ele, os “afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente aquilo que afeta, que atinge, modifica” (GOLDMAN, 2006:31).

No contexto pesquisado, o cavalo de santo homem pode incorporar um Exu-Mulher, bem como o cavalo de santo sendo mulher pode incorporar Exu “*macho*”. Um mesmo cavalo

de santo, como foi visto, seja homem ou mulher, pode incorporar orixá de uma “*Linha*” e Exu, Pombagira ou outras entidades de outra “*Linha*”.



Figura 27: Jurema. Primeira parte da Festa de Exu-Bará, na “*Linha da Umbanda*”, foto do pesquisador em 31 de julho de 2010.

Recorro ao processo do devir para o contexto pesquisado, buscando entender a saída que um sujeito opera de uma condição e que percorre para uma condição outra. O indivíduo, naquelas circunstâncias, é afetado pela condição de cavalo de santo a ser “incorporado” por um orixá. O orixá é afetado na sua condição de Deus por ter um corpo (*cavalo de santo*) e um espaço (o terreiro) para percorrer, transitar, atuar e entrar em contato com fiéis.

Segundo Deleuze e Guattari (2007a), às relações que compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, correspondem a intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os

afectos, para os autores, são devires (DELEUZE; GUATTARI, 2007a).

O devir se inter-relaciona com a questão da diáspora, já que o primeiro conceito entra em contato com a questão da desterritorialização e o segundo é empregado como metáfora para a desterritorialização.

Neste sentido, como Reis (2010) apresenta:

Quando se ousa propor o sentido abrangente de diáspora o que se pretende é provocar um deslocamento das análises que procuram a estrutura de uma identidade fechada ou a ancoragem definitiva em elementos estabelecidos no papel ou na história em direção à construção do desarranjo e dos deslocamentos de signos, num movimento que possibilita a multiplicação de leituras, releituras e possíveis significações em torno de questões que envolvem identidades e identificações (REIS, 2010:40).

Através desta concepção de desterritorialização da identidade é que se pode operar um deslocamento da análise sobre esta, focando na concepção que a cosmologia afro-brasileira dá para o processo de incorporação. A partir desta categoria, compreendo ser possível confluir para uma dimensão que perceba as categorias nativas de entendimento acerca do mundo em “pé de igualdade” com categorias criadas desde outro contexto na nossa sociedade.

Deste modo, concordo com Anjos (2008a), quando ele afirma que

Colocar uma filosofia não-ocidental numa posição de simetria com as filosofias ocidentais é fazê-la ressoar no interior do discurso antropológico. Na linguagem dos terreiros seria fazer com que a filosofia nativa se ocupe da antropologia como um espírito *se ocupa* de um *cavalo de santo* (ANJOS, 2008a:78).

Para o autor, fazer este exercício é “perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença” (ANJOS, 2008a:80). Levar em conta essas filosofias não-ocidentais é trazer à tona a existência de outras significações e de formas alternativas de organização social possíveis.

A Festa de Exu-Bará, apresenta elementos que podem ser compreendidos como sugere Bakhtin (1987), “de outra esfera da vida”, pois exercem processos de integração entre devoto, fiel e os deuses, os orixás e entidades que habitam outras esferas de vida, mas que mantém estritas relações com a esfera cotidiana das pessoas.

Estes elementos ligam-se estreitamente com a questão da identidade, já que os inúmeros valores expressos nas manifestações culturais transferem para cada ser do coletivo, desde o começo da vida em grupo, uma identidade grupal. Uma identidade que é entendida não somente sendo daquele sujeito, mas que é, através dele, do grupo também.

No momento da festa e da possessão, os orixás e demais entidades participam em

conjunto aos fiéis, aos devotos e às filhas-de-santo, que operam como “terminais” onde os deuses poderão **percorrer** aqueles territórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas coletividades negras rurais vêm se mobilizando atualmente no sentido de buscar o reconhecimento como “comunidades remanescentes de quilombos” por parte do Estado. Estes processos de mobilização política ocorridos nestas comunidades negras podem promover formas de participação social, construindo dinâmicas sociais de mobilização, formas de sociabilidade e de engajamento político.

Neste sentido, busquei compreender como ocorriam mobilizações políticas que poderiam resultar de atividades culturais e/ou religiosas, visualizando formas de expressão da identidade negra.

Procurei expor as condições históricas e sociais que estiveram presentes no contexto de formação daquela comunidade, examinando os processos de mediação envolvendo a Associação Quilombola e agentes estatais ou não estatais e compreendendo a ocorrência de festividades e os aspectos da religiosidade afro-brasileira contidos naquele contexto.

No intuito de analisar a ocorrência de práticas culturais e religiosas que poderiam ser alocadas no escopo de mobilização política, chamo a atenção para um fato que ocorrera em um dos dias no qual realizava o trabalho de campo: houve, em Porto Alegre, um comício do Partido dos Trabalhadores (PT), no qual estavam a candidata à presidência, o Presidente, o candidato ao Governo do Estado, entre outros políticos. O presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas me informou que sairia do município de Mostardas, um ônibus fretado pelo PT para a participação neste comício e que alguns quilombolas iriam.

Na noite deste dia, ocorreu o segundo serão no Centro Umbandista. Neste local, conversava com o esposo da mãe de santo. Enquanto aguardávamos o início do serão, comentei com ele sobre o comício. Ele disse que um professor da rede pública de Mostardas, filiado ao PT, falou para ele que como filiado ao partido deveria ir ao comício. Em resposta ao professor, ele disse estar impossibilitado de ir “*por causa do serão*” e “*que ele era da religião umbanda*”. Afirmou que o professor “*não entendeu, porque ele é de outra religião*”. Ele explicou-lhe sobre o ritual da Festa de Exu-Bará e disse que “*não podia ir, pois não poderia parar tudo e deixar pela metade o serão...*”.

Este relato sintetiza a relação existente entre os processos da vida cotidiana, da vida política e as atividades rituais. É preciso ver as relações que podem ser estabelecidas entre a religião e a política que tornam possível visualizar a complexidade que constitui o ritual e o

valor que essas atividades têm para aqueles que as realizam.

Para o filiado ao partido, ir ao comício para saudar seus candidatos e concordar (ou não) com o projeto de governo faz parte da política. Mas compreendo que há relações políticas que se operam entre o umbandista e seus orixás. Em um determinado ritual, estariam sendo encaminhadas “*demandas*” e realizados os demais preparativos para uma festa, para saudar os orixás e expressar a sua devoção. Este umbandista não poderia “*deixar pela metade o serão*” para ir ao comício político-partidário. Para o professor, filiado ao partido, participar de um serão da religião umbanda pode não ser tão importante quanto a política partidária. Compreendo que, para o umbandista, é um ato político participar do serão e continuar o processo que já estava estabelecido com as divindades.

Há algo além do religioso nestes processos que envolvem a devoção. Assim como uma crença na política partidária ou na ciência, há uma relação política e um conjunto de categorias precisas no interior da cosmovisão afro-religiosa. Esta relação política entre as pessoas e os orixás, na religiosidade afro-brasileira, tonifica a vida cotidiana e os processos de relação social.

Anjos (2008a) sugere que “existe uma forma desterritorializada de se fazer grupos e política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir enquanto grupo político” (ANJOS, 2008a:92). É deste modo que compreendo as atividades de cunho religioso e festivo.

Neste trabalho, trouxe o que as pessoas que moram ou participam das atividades coletivas ocorridas na comunidade quilombola entendem acerca da categoria de identidade e sobre a sua mobilização social para o reconhecimento. Um destes entendimentos se refere ao pertencimento enquanto categoria étnica e cosmológica.

A Colodiana, ex-escrava que ganhou as terras no século XIX, foi a parteira negra da região. Uma de suas filhas, Maria, mãe de Irma, foi também parteira e benzedeira, já no século XX. Irma trabalhou como parteira no hospital do município de Mostardas por muitos anos, tendo que enfrentar, segundo contou em entrevista, muito preconceito por ser negra. Ela exerce, há trinta anos, a chefia do Centro Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e seguidores do Sete Encruzilhadas. Todo o processo que envolve as benzeduras que a Colodiana e a sua filha Maria faziam no passado, além dos partos que as três mulheres faziam, operaram ligações com a religiosidade afro-brasileira presente na região.

É preciso lembrar que a memória se apropria de elementos conforme um critério de

ajuste ao conjunto de fatos já articulados no processo de construção da identidade e que a etnicidade é uma forma importante de protesto político (CUNHA, [1978], 2009). No contexto pesquisado, ela funciona como o elo entre o presente atual de reivindicação quilombola e as atividades que os negros exerciam no passado naquela região.

Já o território quilombola pode ser considerado como projeto, como representação e como desejos. Pelas terras terem sido de Colodiana, desde meados do século XIX, elas são entendidas, pelas/os moradores do quilombo, como “terras comuns”. A organização das terras, neste caso, se dá, praticamente, de acordo com o modo como são trabalhadas e sentidas, muito mais do que uma divisão restrita em “propriedades” ou em lotes individuais. Muitas pessoas entrevistadas contaram da não-existência de cercas naquelas terras no passado. As redes de relações de solidariedade, desde o passado, transcendem a unidade de troncos familiares, o que estabelece e fundamenta a reciprocidade entre os membros do quilombo.

Apesar do caráter instrumental da Associação Quilombola – formada com vistas ao reconhecimento da situação dos quilombos e dos direitos por ela suscitados -, o que está em jogo não são meras mobilizações por terra ou por investimentos públicos nas comunidades. Entre outros aspectos, há o fortalecimento de uma territorialidade, no qual tem por base os entendimentos coletivos do que foi o passado da escravidão, dos aspectos da religiosidade e do sentido das festividades, sendo realizadas atividades que buscam o reconhecimento e a defesa de um território quilombola que possua as fontes necessárias para a sobrevivência da coletividade em questão e que, ao mesmo tempo, contribuem para o reforço de uma identidade coletiva baseada em aspectos étnicos, religiosos e culturais.

Como se mostrou no trabalho, a criação da Associação Quilombola do Beco dos Colodianos obteve o auxílio de agentes externos, como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, o Movimento Negro e a EMATER. No entanto, esta criação também foi impulsionada por líderes da própria comunidade, que obtiveram informações sobre as mobilizações e o reconhecimento de comunidades quilombolas em outras regiões do estado e do país.

O apoio do Movimento Negro é fundamental para o processo de conscientização acerca do racismo, da memória da escravidão e da identidade coletiva, assim como da união, necessária para as mobilizações reivindicatórias. Ao consolidar as comemorações ao Dia da Consciência Negra, o Movimento Negro fez com que as comunidades negras e seus apoiadores criassem oportunidades de publicização e mobilização política dos quilombolas, a

fim de concentrar aspectos de cunho cultural em suas comemorações ao dia 20 de Novembro.

Já sobre o processo no qual uma ONG - que não é da localidade e não faz parte da dinâmica e dos processos sociais da coletividade -, intenta desenvolver um projeto aportando práticas e saberes autorizados, como lembra Chagas (2001), para implementar uma forma de cultivo, consumo e comercialização de um produto que vem de fora da região, analiso que tal ONG não pode entender os processos que estão em jogo para aqueles/as quilombolas. Conforme lembram Anjos e Leitão (2009), o “desenvolvimento do Outro não é um ato isento de implicações culturais, éticas e políticas intrínsecas ao gesto” (ANJOS; LEITÃO, 2009:7).

Mesmo que o projeto Arroz Quilombola não tenha sido bem sucedido naquela coletividade, é preciso lembrar que existiu, por parte deste projeto, uma forma de se fazer conhecer estas comunidades quilombolas e fazer com que pessoas de fora busquem compreender os processos organizacionais de tais comunidades.

Da mesma forma se dá a atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, no que tange a uma constante busca deste órgão e das pessoas de sua diretoria em oferecer ajuda ou tentar promover a divulgação externa sobre a existência das coletividades negras daquela região, principalmente por ter como vice-presidente um quilombola. Esta tentativa e apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais são sentidas como algo positivo por muitas pessoas da comunidade que foram entrevistadas.

Mesmo apresentando uma dificuldade na participação coletiva para as mobilizações, os remanescentes de Quilombos re-significam conceitos (e ações) como cidadania e participação, a partir de suas reivindicações de acesso à infraestrutura básica (água, luz), titulação de terras, saúde, educação e liberdade religiosa, onde os membros das comunidades leem de forma plural as negociações, as demandas e as formulações oficiais.

As reuniões e os momentos festivos e religiosos são vistos aqui neste trabalho como formas de congregação, com sentidos de reencontros entre as pessoas, como troca de experiências e de vivências.

As festas - seguindo uma ideia proposta por Bakhtin [1977] -, para serem consideradas como tais devem possuir, no seu interior, um sentido que vai além da ordem cotidiana. Pelas práticas que existem tanto no Ensaio de Promessa, como nas festas da religião afro-brasileira e o rigor com que os/as devotos/as têm no trato com as divindades, tais atividades possuem o sentido de assumir uma conexão entre a vida cotidiana e a cosmovisão.

O terreiro é um exemplo desta interação entre cotidiano e ritual, pois possui uma

forma de associação que congrega as pessoas e orixás, além de uma potência de resistência daquela cultura, tendo em vista os processos de proibição pelos quais este espaço passou, por parte tanto da Prefeitura como da vizinhança.

As festividades e outros rituais coletivos, que se expressam como atos políticos, reforçam a identidade negra daquele local. As festas constituem-se como oportunidades para que as comunidades negras da região se articulem, troquem experiências e estabeleçam alianças, além de consolidarem casamentos intercomunitários e intra comunidades.

Além disso, como indica Gilroy (2001), “para o pensamento crítico dos negros, a autocriação social por meio do trabalho não é peça central das esperanças de emancipação”. Segundo o autor, “para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação”. Neste sentido, corroborando com a ideia deste autor, pode-se dizer que a expressão artística torna-se “o meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal” (GILROY, 2001:100).

Aplicando esta ideia para o contexto pesquisado, constata-se que as manifestações culturais desenvolvidas hoje, nas comunidades quilombolas e nos terreiros, sugerem formas de emancipação do corpo e da mente para as pessoas envolvidas.

Segundo a proposta de Gilroy (2001), “as músicas do atlântico negro foram as expressões primárias da distinção cultural que esta população capturava e adaptava a novas circunstâncias” (GILROY, 2001:173).

As músicas que compreendem as festividades no contexto pesquisado sugerem formas de distinção cultural que fazem uma imbricação entre o catolicismo popular e a crença nos orixás. Mais do que isto, estas manifestações culturais forjam, nos momentos coletivos, práticas de liberdade que contém aquilo que Bakhtin [1977] apresenta como **fins superiores**. Há o desejo coletivo de liberdade e autonomia no interior destas práticas culturais de comunidades negras.

Existem diversos aspectos que seriam pertinentes para pesquisas no contexto da comunidade quilombola Beco dos Colodianos. Cito, como exemplos para futuras pesquisas, as formas de organização do trabalho e da produção agrícola; as relações sociais e políticas que existem entre a comunidade quilombola e seus vizinhos; os aspectos relativos aos alimentos e as formas de fazer ancestrais; aspectos de linguagem, provérbios e, principalmente, análises possíveis acerca das músicas, rezas, pontos e demais elementos incluídos nas festividades e na religiosidade afro-brasileira.

A preocupação central desta dissertação foi sobre os aspectos formadores de uma reivindicação identitária, observando-se elementos políticos e culturais, tendo-se como foco teórico a perspectiva pós-colonial para explicar o processo de construção política de identidade. Desta forma, foi examinado neste trabalho que a identidade quilombola “se suspendeu”, ela percorreu o tempo e os territórios ali formados e foi **perpassada** por outras subjetivações de identidades expressas em diversos momentos históricos.

A identidade não está em uma base biológica, na cor da pele ou em uma essência. Ela pode ter base em um fato histórico, como a origem do quilombo, mas está sendo (re) elaborada, como um “processo dinâmico de assimilação da condição étnica e de significação dos eventos políticos” (STEIL, 2002:203). Desta forma, ocorrem processos de enunciação que se sustentam em uma referência, tanto de raça como de práticas sociais, culturais e políticas.

Anjos (2008a) se refere ao nomadismo das formas de organização afro-brasileiras. É possível, seguindo a proposta deste autor, falar em cosmopolítica. Esta cosmopolítica é entendida como a abrangência de discursos e dos modos de fazer política em que mundos diferentes estão em contato, simetrizando e tornando ativas as relações entre as pessoas e os orixás.

Quando as comunidades se afirmam enquanto quilombolas por meio das atividades coletivas, elas resistem aos contextos de preconceito e “esquecimentos”, resistem à opressão histórica, resistem como agricultores e agricultoras quilombolas, como negros e negras, como festeiros/as, dançantes, devotos/as, afro-religiosos/as e, como orixás. É uma resistência cosmológica que envolve complexos aspectos não visíveis, pois não há somente elementos humanos.

Não é só a terra que estes grupos demandam (embora também a terra), tampouco querem somente os investimentos do Estado, as políticas públicas e as “vantagens” que a caracterização identitária quilombola pode trazer. Muito mais do que isso, essas pessoas se mobilizam pelo seu reconhecimento político enquanto sujeitos que acontece na afirmação política desta identidade. Desta forma, o grupo busca o reconhecimento dos saberes, enquanto uma particularidade de mundo e de formas de fazer, de sentir e de lutar.

Este é o esforço que empreendi neste trabalho: apresentar como podemos compreender as formas de organização e de expressão de identidade que se mostram como experiências de mobilização política, levando em conta o sentido que é expresso nas experiências locais, manifestas em atividades religiosas e festivas, buscando analisar como se operam as práticas

de reivindicações identitárias, que possuem sentidos políticos, para o reconhecimento enquanto comunidades remanescentes quilombolas.

Enquanto forma de organização política e social – mesmo que seja intitulada como clientelista, paternalismo ou alienação por aqueles que só enxergam um tipo de política –, esta organização e mobilização quilombola vai além do sentido econômico, das vantagens, da exploração e da alienação. Esta identidade quilombola percorre e transcende as formas ditas como puras de identidade e reaparece como mais uma possibilidade de reconhecimento e de participação política para este grupo.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**. Textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias. IN: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p.43-81.

ANJOS, José Carlos dos. Raça e Pobreza rural no Brasil Meridional: A comunidade de São Miguel dos Pretos – Um estudo de caso. São Carlos: **Revista Teoria e Pesquisa**, números 42 e 43, pp. 199-220, jan/jul, 2003. Retirado de <http://moodleinstitucional.ufrgs.br/course/view.php?id=9807>. Curso de Graduação Tecnológica em Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural. Acesso em 17 de Dezembro de 2010.

_____; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

_____. A comunidade de São Miguel. In: ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, p.33-43.

_____; ALMEIDA, Luciana Schleder; SILVA, Paulo Sérgio. Evidências históricas da territorialização. In: ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre, Editora UFRGS, 2004, p.45-62.

_____. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004b, p. 63-118.

_____; LOPES, Dilmar Luís. Organizações locais e conformação de pleitos. In: ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, p. 139-150.

_____. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Porto Alegre: **Debates do NER**, Ano 9, numero 13, p. 77-96, jan/jun, 2008a.

_____. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. IN: GHELEN, Ivaldo et all. **Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afrobrasileiros; coletivos indígenas; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; remanescentes de quilombos**. Porto Alegre: Centhury, 2008b,

p.167-178.

_____; LEITÃO, Leonardo. **Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

_____; ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**. Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros: atualidade da Antropologia** [1994]. Petrópolis: Vozes, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais [1977]. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARCELLOS, Daisy Macedo (org). **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: Editora Ufrgs; Fundação Cultural Palmares, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**, seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1997, p. 185-229.

BECKER, Howard Saul. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BONI, Valdete ; QUARESMA, Silvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em tese**. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia e Política da UFSC. Vol. 2 no 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80. www.emtese.ufsc.br . Acessado em 03/11/2009.

BOTELHO, Isabel. A festa de Nossa Senhora do Rosário: identidades construídas, identidades em construção. In: GODOI, Emília Pietrafies de ; MENEZES, Marília Aparecida de ; MARIN, Rosa Acevedo (orgs). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. Vol. I: Construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: UNESP; Brasília: DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 113-136.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Goiânia: Fundação Nacional de Arte, 1985.

_____. **Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Peões, Pretos e Congos**. Trabalho e identidade étnica em Goiás. Goiânia: Editora UNB, 1977.

BRASIL. **Decreto numero 4887**. Disponível em www.planalto.gov.br. Acesso em 25/01/2010.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: ano 7, n.15, p.107-147, julho de 2001.

CHAGAS, Míriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: ano 7, n.15, p.209-235, julho de 2001.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

COTANDA, Fernando Coutinho; SILVA, Marcelo Kunrath; ALMEIDA, Marilis Lemos de; ALVES, Caleb Faria. Processos de pesquisa nas Ciências Sociais: uma introdução. In: PINTO, Celi ; GUAZZELLI, Cesar (Org.) **Ciências Humanas: Pesquisa e Método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p.63-83.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. Volume 4 [1980]. São Paulo: Editora 34, 2007a.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. Volume 5 [1980]. São Paulo: Editora 34, 2007b.

ESCOBAR, Arturo. **El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano**. El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea. Santafé de Bogotá: Giro Editores Ltda, 1999.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado [1990]. In: SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**. São Paulo: número 13, 2005, p.155-161.

FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org). **Antropologia e Poder**. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003.

FOUCAULT, Michel. Poder e Saber [1977]. Entrevista com S. Hasumi. In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). **Estratégia, Poder-Saber**. Coleção Michel Foucault, Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.223-240.

_____. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2008b.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Modernidade e Dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GODOI, Emília Pietrafies de. **O Trabalho da memória**. Cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

GODOI, Emília Pietrafies de ; MENEZES, Marília Aparecida de ; MARIN, Rosa Acevedo (orgs). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. Vol. I: Construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: UNESP; Brasília: DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**. São Paulo: número 13, 2005, p.149-153.

_____. **Como funciona a democracia**. Uma teoria etnográfica da Política. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

_____. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**. Lisboa: Vol. XLIV (190), 2009, p. 105-137.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUSMÃO, Neusa M. Caminhos transversos: território e cidadania negra. In: O'DWYER, Eliane C. (Org.). **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: ABA, 1995. p. 61-78.

INCRA. Instrução Normativa numero 16. **Resolução/CD nº 20/2005**. Brasília: 2005.

INCRA. **Decreto 4.887/2003**. Brasília: 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva** [1968]. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEYWOOD, Linda M. (Org). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

JUNIOR, Yosvaldir Carvalho B. ; SILVA, Sérgio Baptista da. Etnicidade e territorialidade: o quadro teórico. IN: ANJOS, José Carlos dos ; SILVA, Sérgio Baptista da (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, p.21-29.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. IN: HEYWOOD, Linda M. (Org). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 165-191.

LAMEIRAS, Alberto. O alimento, a festa e as relações sociais – A festa de S. Sebastião numa aldeia de Barroso. **Revista de Guimarães**, nº 107, 1997, p.219-242.

LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis, NUER/UFSC, 2004.

_____. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

LOBO, Janaína Campos. **Entre gingas e cantigas: Etnografia da performance do Ensaio de Promessa do Quicumbi entre os *morenos* de Tavares**, Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PPGAS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. Dissertação de Mestrado.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. **O povo do santo**. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MARIN, Rosa Acevedo ; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas – Guardiães de matas e rios**. Belém: Cejup/UFPA – NAEA, 1998.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso: Ensaio de Sociologia da História Lenta**. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

MAUSS. M. **Sociologie et Anthropologie**. Paris: PUF, 1977.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. **Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas**. Pelotas: Ed. UFPel, 1994.

MOTTA, Manoel Barros (Org.). **Estratégia, Poder-Saber**. Coleção Michel Foucault, Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

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

_____. Jamary dos Pretos, Município de Turiaçu (MA). IN: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p.173-211.

ORO, Ari Pedro (Org). **As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1994.

_____. As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, **Debates do NER**, Ano 9, numero 13, p.9-23, jan/jun, 2008.

PEIRANO, Mariza (Org). **O dito e o feito**. Ensaio de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PINTO, Celi ; GUAZZELLI, Cesar (Org.) **Ciências Humanas: Pesquisa e Método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**, seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1997.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, Marilise L.M. Dos. Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo: Vol.46, nº1, p.37-46, jan/abr 2010.

ROLNIK, Raquel. **Territórios negros nas cidades brasileiras**. Etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos numero 17, 1989, p. 29-41.

RUBERT, Rosane A. **Comunidades Negras Rurais do RS: um levantamento sócio-antropológico preliminar**. Porto Alegre: RS-*Rural*; Brasília: IICA, 2005.

SABOURIN, E. 2004, Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas, **Tomó**, São Cristóvão: Volume 7, p.75-104.

SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**. São Paulo: número 13, 2005, p.155-161.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005 [1983].

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. Política, etnia e ritual – o Rio das Rãs como remanescente de quilombos. In: PEIRANO, Mariza (Org). **O dito e o feito**. Ensaio de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 199-210.

TARROW, Sidney. **O Poder em Movimento**. Movimentos sociais e confronto político.

Petrópolis: Vozes, 2009.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O Mundo Rural como um Espaço de Vida.** Reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WOLF, Eric. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org). **Antropologia e Poder.** Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003, p. 117-144.

ANEXOS

ANEXO A – Questionário aplicado em Beco dos Colodianos

Questionário
(1) Família

Data: / / Local/Comunidade:

Quantas pessoas habitam a residência? _____

Nomes:

- Idade: _____ Sexo: F M Estado civil: Sol C V Sep Outro Grau Parentesco: _____
Escolaridade: Fund. Inc. Fund. Méd. Inc. Méd. Sup. Não frequentou escolas Outra
Idade: _____ Sexo: F M Estado civil: Sol C V Sep Outro Grau Parentesco: _____
Escolaridade: Fund. Inc. Fund. Méd. Inc. Méd. Sup. Não frequentou escolas Outra
Idade: _____ Sexo: F M Estado civil: Sol C V Sep Outro Grau Parentesco: _____
Escolaridade: Fund. Inc. Fund. Méd. Inc. Méd. Sup. Não frequentou escolas Outra

Religião de cada pessoa: _____

Ocupação profissional de cada: _____

Quais são as atividades de cada um durante o dia em casa?

R: _____

Ocorre visitas, encontros? Quais as formas de contato com essa(s) pessoa(s):

R: _____

Essa(s) pessoa(s) contribui financeiramente com a família? Como?

R: _____

Qual a renda que a família obtém no total (na comunidade ou fora dela)?

R: _____

Com quem as pessoas da família se relacionam na sua vida cotidiana?

Quais as tarefas produtivas, de comercialização, as visitas, os jogos, as festas, os grupos, etc, que ocorrem estas relações?

(2) Trabalho e Terra

Quantos hectares tem o local? ___ ha Quantas residências existem no local? ___ O uso da terra é: () Coletivo () Individual () Outro

Como foi adquirida a terra?

Existem materiais utilizados nas construções: Sim Não. Se sim, quantas pessoas, quem e onde trabalha?

Existe alguém que trabalhou por um tempo em outro local? Quanto tempo, porque saiu? Houve retorno desta pessoa?

Porque esta pessoa foi buscar um trabalho remunerado fora da comunidade?

Quais são as atividades diárias das mulheres?	Quais são as atividades diárias dos homens?	Quais são as atividades dos mais jovens?	As crianças, elas participam do trabalho na terra?	Que cultivos existem no local? Tamanho da área produtiva:	Criações de animais, quais? Número de cabeças:

Quais cultivos e manejos são preservados? De que forma?

Quais cultivos e formas de manejo foram adotados recentemente?

O que é para consumo próprio (C)? O que é vendido (V)? Há algo trocado (T)? (Assinalar a legenda no quadro acima.)

Outros tipos de produção realizada pela família (utensílios, artesanatos, alimentos processados, etc.):

Recebem recursos de algum programa do governo (aposentadoria, bolsa família, PRONAF, etc.)? () Sim, Quais?

Valor: () Não

(3) Atividades Coletivas

Quem da casa participa de reuniões, debates, encontros e outras ações da Associação de Moradores da comunidade? Desde quando?

E de outros grupos ou reuniões de dentro da comunidade? Desde quando?

Quais atividades de cunho cultural existem na comunidade? Alguém participa? Desde quando?

Alguém participa de outros grupos ou associações de fora da comunidade? Se sim, onde e em qual grupo ou associação? E desde quando?

Alguém participa de algum grupo religioso? Qual? Desde quando?

Ocorre a participação de crianças em quais atividades? Como? Desde quando participam, ou desde que idade começam a participar?

E a participação de jovens, como ocorre e desde quando?

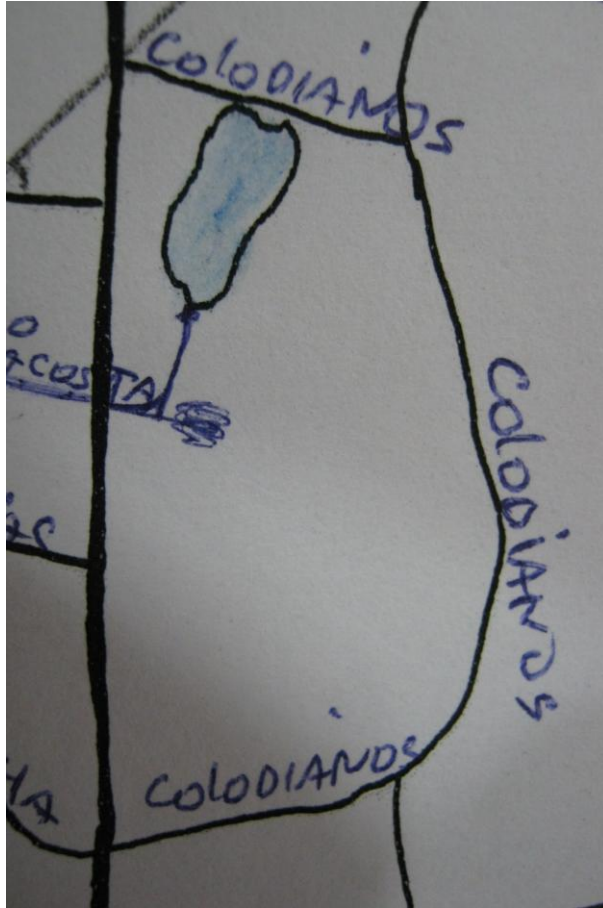
Alguém participa das atividades festivas? Quais? Com que frequência? Desde quando?

Alguém faz parte da organização da Associação de Moradores? De que forma? Desde quando?

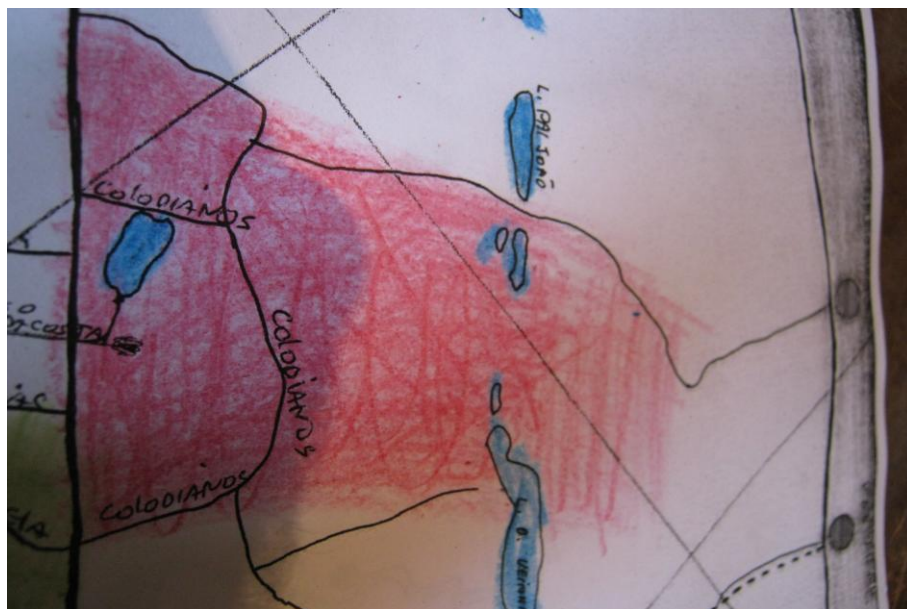
Alguém faz parte da organização de outros grupos: cultural, político, festivo ou religioso? De que forma? Desde quando?

Havia algum grupo: religioso, político ou cultural do passado e que não exista mais? Qual e desde quando não existe mais? Você sabe como foi criado tal grupo e o porquê da sua dissolução?

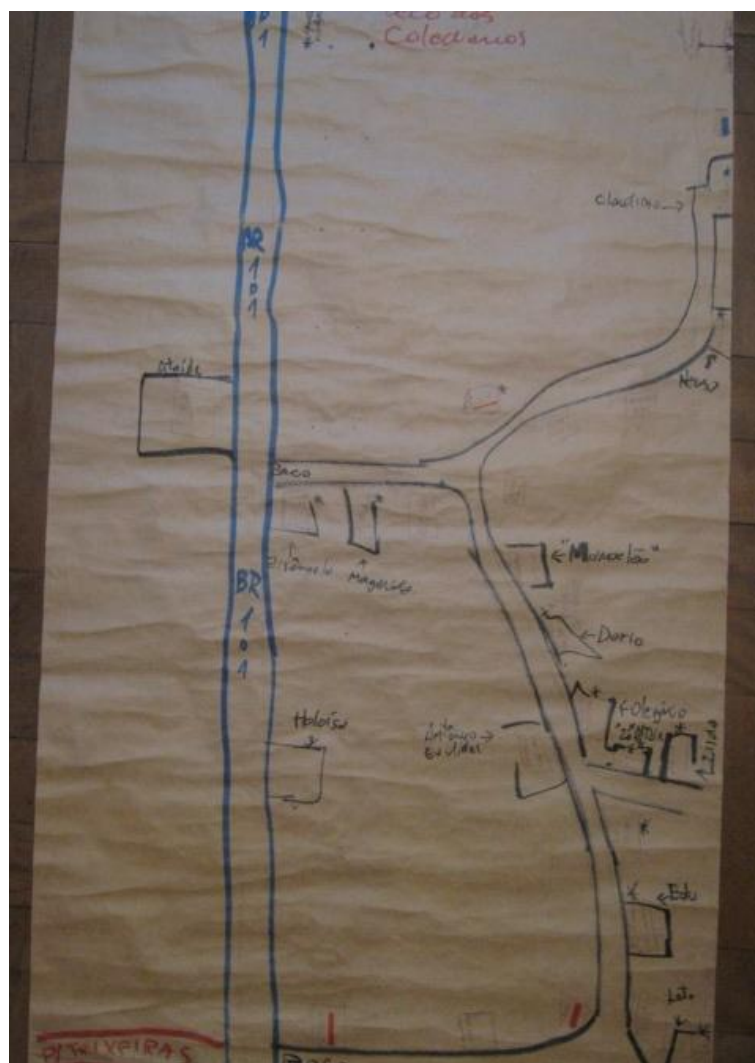
ANEXO B – Mapas da comunidade Beco dos Colodianos



Mapa feito pela Prefeitura de Mostardas, onde localizamos a lagoa que está dentro da área reivindicada pela Associação Quilombola. Foto do pesquisador em junho de 2010.



O mesmo mapa pintado em vermelho pelo pesquisador a partir da indicação das pessoas que moram na comunidade do que seria o tamanho original das terras da Colodiana. Junho de 2010.



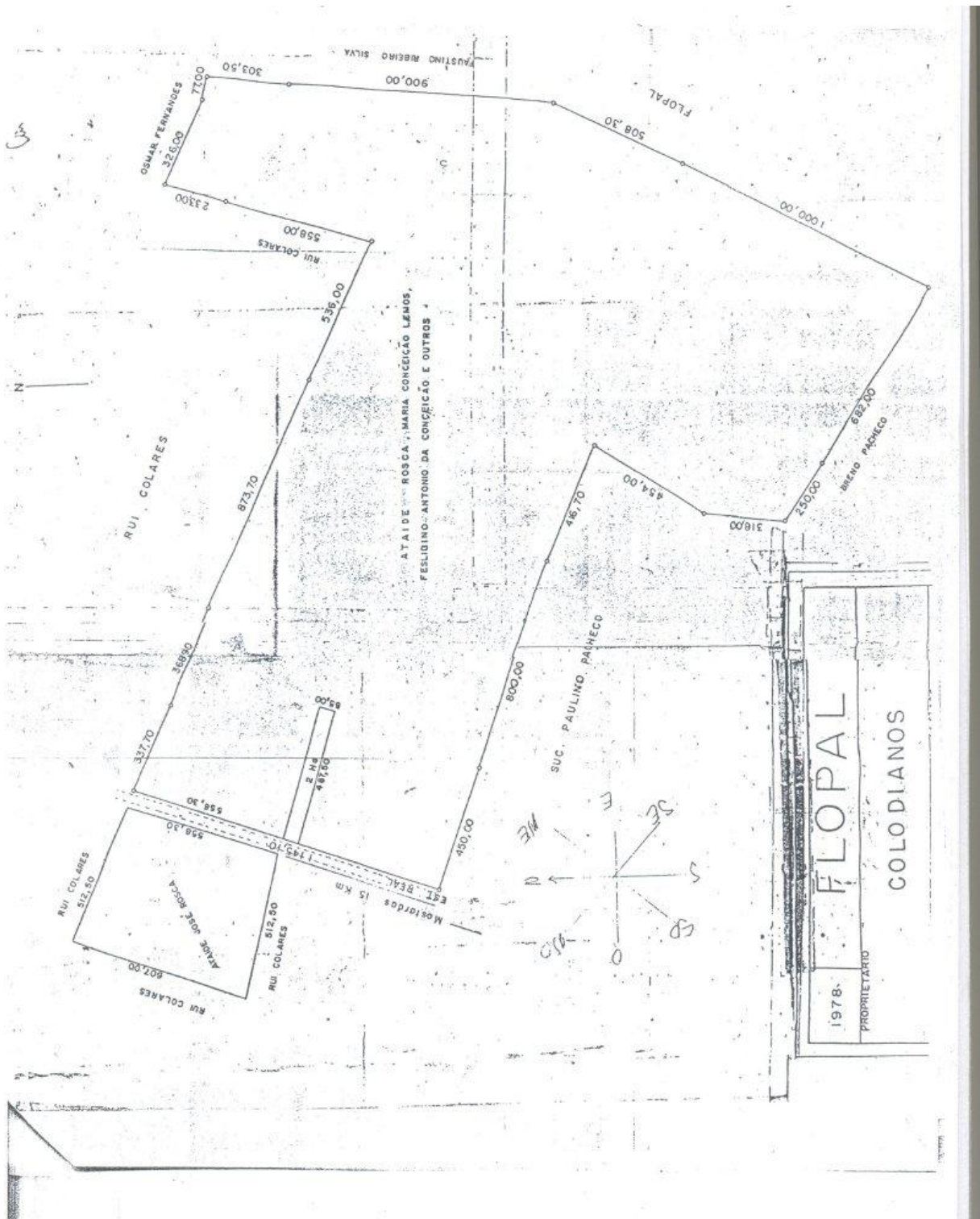
Croqui construído junto com uma moradora e dois moradores da comunidade quilombola. Nesta reunião, surgiram várias indicações das pessoas de que as terras da comunidade eram bem maiores em extensão do que se tem hoje. Foto do pesquisador, fevereiro de 2011.

ANEXO C – Dados da Secretaria de Agricultura do Município de Mostardas

Produção primária por produto no ano base 2006. Valores considerados em 23/04/2007.

Produto	UN	Quant. Entrada	Quant. Saída	R\$ Entrada	R\$ Saída	Diferença R\$
Arroz	Kg	6.781.051	188.571.124	3.217.713,50	82.559.744,30	79.343.030,80
Bovinos	Cb	61.440	140.374	2.859.067,50	5.805.870,70	6.141.079,03
Madeira	M³	2.234	267.082	39.680,93	6.298.941,34	6.259.260,41
Cebola	Kg	6.290	3.884.250	1.920,00	1.150.865,90	1.148.945,90
Ovinos	Cb	429	1.402	55.299,00	114.260,40	58.961,40
Camarão	Kg	240	53.544	1.280,00	53.621,22	52.341,22
Outros animais vivos cachorro	Cb	-	58	-	44.328,79	44.228,79
Lã	Kg	9.639	51.259	11.737,00	46.713,91	34.976,91
Resina Pinus	Kg	-	82.866	-	430.290,66	430.290,66
Eqüinos	Cb	34	131	9.680,00	53.539,12	43.859,12
Mel	Kg	4.500	5.520	10.350,00	13.940,00	3.590,00
Milho	Kg	9.659	9.064	4.238,50	4.058,50	-225,00
Peixe	Kg	5.202	30.935	5.872,50	70.292,00	64.419,50
Suínos	Kg	292	91	15.640,00	7.800,00	-7.840,00
Batata Doce	Kg	7.721	8.022	2.524,25	4.129,60	1.605,35
Mandioca	Kg	22.250	22.170	7.857,50	6.925,00	-932,50
Feijão	Kg	3.625	35.220	5.406,00	18.324,50	12.918,50
Aves	CB	37	157	251,00	942,40	691,40
Ovos	Dz		57		104,00	104,00
Outros Cereais	Kg	7.000		3.000,00		-3.000,00
Total				10.464.991,05	102.941.384,24	92.476.393,19

ANEXO D – Cópia do mapa encontrado no documento de Mandato de Transcrição



ANEXO E – Cópia do Estatuto da Associação Quilombola Beco dos Colodianos*

ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA QUILOMBOLAS BECO DOS COLODIANO.

Capítulo I - Da Denominação, Sede e fins.

Art. 1º – A Associação Comunitária Quilombolas Beco dos Colodianos, fundada no dia 12 de junho do ano de 2006, é uma sociedade civil com personalidade jurídica e sem fins lucrativos de duração indeterminada, com sede no Beco dos Colodiano na localidade de São Simão, no município de Mostardas. É o órgão representativo, reivindicativo e administrativo da comunidade Quilombolas Beco dos Colodiano.

Capítulo II – Da finalidade

Art. 2º – São finalidades da Associação:

- a) Promover os vínculos de solidariedade e cooperação entre os membros da comunidade;
- b) Efetuar convênios com órgãos públicos e privados municipais, estaduais, federais e internacionais;
- c) Resgatar e cultivar as tradições, costumes, crenças de povos afro-descendentes, remanescentes de quilombos, como também divulgar seus trabalhos participando de políticas públicas visando o desenvolvimento econômico, solidário, sustentável, social e ambiental da comunidade;
- d) Preservar o ecossistema, apoiando a agropecuária ecológica em regime de economia familiar;
- e) Prestar assistência e orientação tecnológica aos associados, diretamente, ou através de convênio com os órgãos específicos, públicos ou privados;
- f) Promover a difusão da doutrina associativa, visando a melhor educação e conscientização dos associados dentro dos princípios associativos;
- g) Encaminhar e reivindicar junto aos poderes públicos, iniciativa privada e particular em geral, medidas que proporcionem melhores condições aos Associados;
- h) Incentivar e apoiar a produção e comercialização direta dos Agricultores, Artesão e outros profissionais, em feiras, eventos, e outros espaços;
- i) Difundir a cultura do Rio Grande do Sul através de produtos de qualidade e representativos, buscando resgatar a cultura étnica da região e técnicas artesanais e culinárias, que se perderam no tempo.
- j) Promover ações para a melhoria da qualidade das habitações dos associados.

Capítulo III - Dos Associados

Art. 3º - São Associados natos todos os moradores que tiverem propriedade fundiária em área reconhecidamente como Quilombolas Beco dos Colodiano, com atividades afins e participam da vida coletiva da comunidade;

Art. 4º - Para ser admitido à Associação e permanecer em quadro social é necessário que o Associado assuma o compromisso de respeitar e cumprir o presente Estatuto, além de colaborar para que a Associação atinja suas finalidades.

Art. 5º - Os sócios serão admitidos mediante aprovação da Diretoria através do preenchimento de proposta de admissão, da qual devem constar o nome, filiação, data e local de nascimento, nacionalidade, estado civil, CIC, endereço e assinatura;

Art. 6º- Os Associados não responderão pelas obrigações e compromisso em nome da Associação, quer solidária, quer subsidiariamente.

Art. 7º- As penalidades serão aplicadas a critério da Diretoria, obedecendo às disposições estatutárias e do Regimento Interno, depois de apuradas as causas. Caberá, entretanto ao sócio envolvido, recursos a serem apresentados e apreciados pela Assembléia Geral, sobre a decisão tomada pela Diretoria;

Art. 8º- As penalidades e multas serão remetidas ao Regimento Interno elaborado pela Diretoria e aprovado pela Assembléia Geral.

Art. 9º – Deveres dos Sócios:

- a) Conhecer e cumprir o presente Estatuto, Regimento Interno e as determinações dos órgãos dirigentes da Associação;
- b) Pagar as anuidades e outras contribuições instituídas para o aprimoramento da Associação nas suas finalidades;
- c) Comparecer às reuniões e assembléias.

Art. 10º – Direitos dos Sócios:

- É direito dos sócios, quando em pleno gozo de suas prerrogativas sociais:
- a) Assistir às reuniões da Associação e debater os assuntos constantes no temário;
 - b) Votar e ser votado;
 - c) Propor a admissão de novos sócios.

Capítulo IV - Da Organização e da Administração

Art. 11º – Associação exercerá suas funções através dos seguintes órgãos:

- a) Assembléia Geral
- b) Diretoria
- c) Conselho Fiscal

a-1)Assembléia pode ser Ordinária ou extraordinária, será ordinária nos primeiros 90(noventa) dias de cada ano. A Assembléia Extraordinária haverá sempre que se fizer necessário, com convocação de 10 (dez) dias úteis de antecedência.

b-1)A Diretoria é o órgão responsável pela direção política da Associação, bem como pela articulação e integração de suas atividades.

c-1)Conselho Fiscal é o órgão de fiscalização da Associação em todos os atos e fatos administrativos.

Parágrafo Único - Cada gestão da Diretoria corresponderá à um período de 02 (dois) anos. Poderá haver reeleição para qualquer cargo da Diretoria desde que não exceda a 02 (dois)mandatos consecutivos.

Art. 12º - As Assembléias Gerais, serão ordinárias quando convocadas para eleição, apresentação de relatório e prestação de contas da Diretoria

Art. 13º - A Assembléia Geral obterá aprovação de no mínimo de 50% (cinquenta por cento) mais um dos Associados presente na primeira convocação, após 30 (trinta) minutos segunda chamada com 20% (vinte por cento) dos sócios e após mais 30 (trinta) minutos com qualquer número presente.

Parágrafo Único – Assembléia Geral Ordinária de Prestação de Contas será realizada nos três primeiros meses de cada ano.

Art. 14º – As Assembléias Gerais serão extraordinárias quando:

- a) Requerida por 1/5 dos associados, no gozo de seus direitos, em que se declaram os fins e os motivos da convocação.
- b) Da Posse, aprovação do Regimento Interno, Alteração Estatutária, dissolução da Associação.

Art. 15º – A Diretoria é formada por o órgão que dirige, administra e representa a Associação e terá os seguintes membros eleitos: Presidente e Vice-Presidente; Secretário, Vice-secretário; Tesoureiro, Vice-Tesoureiro; Coordenador de Eventos, Educação e Promoções, Vice - Coordenador de Eventos, Educação e Promoções, Conselho Fiscal, suplentes do Conselho Fiscal e Suplentes da Diretoria.

Capítulo V - Competência da Diretoria

Art 16º - Compete a Diretoria:

- a) Decidir a Convocação dos Associados para as Assembléias Gerais, Ordinárias e Extraordinárias;
- b) Orientar, informar, organizar, assistir e reivindicar os direitos da Comunidade, representá-la onde for necessário ou delegar poderes para tal;
- c) Determinar as maneiras de contribuição dos Associados, se em dinheiro ou trabalho;
- d) Apresentar em Assembléia os planos de atividades e balancetes mensais;
- e) Analisar e Aprovar acordos e convênios;

Art. 17º- Compete ao Presidente:

- a) Representar a Associação em Juízo ou fora dele;
- b) Assinar a correspondência expedida bem como os convites da Entidade.
- c) Assinar, com o Secretário, todas as Atas das reuniões de Diretoria e Assembléias;
- d) Convocar e dirigir as reuniões da Assembléia Geral e da Diretoria;
- e) Dirigir todas as atividades da Diretoria;
- f) Assinar cheques juntamente com o tesoureiro.

Art. 18º – Compete ao Secretário:

- a) Dirigir todo expediente redigir cartas ofícios e outras Comunicações;
- b) Redigir e assinar, juntamente com o Presidente, as Atas das reuniões da Diretoria e Assembléias Gerais;
- c) Participar de tarefas relativas à compra de material ou equipamentos comunitários, fazendo registro dos mesmos.
- d) Manter sob sua guarda os documentos e Atas da Associação

Capítulo VII - Das Eleições

Art. 25º - As Eleições deverão ocorrer dentro do prazo máximo de sessenta (60) e no mínimo e de trinta (30) dias antes do término do mandato. A Assembléia Extraordinária escolherá uma comissão eleitoral de no mínimo 3 (três) componentes em pleno gozo de seus direitos sociais que serão regidos pelo Estatuto, regimento interno e Coordenador de Eventos, Educação e Promoções.

Parágrafo Único - É vedado à participação de candidato a eleição, os sócios integrantes da Comissão Eleitoral.

Capítulo VIII – Patrimônio

Art. 26º - A receita da Associação é ordinária e extraordinária.

a) Constituem receita ordinária:

- a-1.) as anuidades dos sócios;
- a-2.) a remuneração pela prestação ou mediação de serviços;
- a-3.) os juros provenientes de depósitos bancários realizados pela Tesouraria, bem como de títulos incorporados ao Patrimônio;

b) Constituem receita extraordinária:

- b-1) as doações e subvenções que venham a ser feitas à sociedade;
- b-2) as rendas eventuais.

Art. 27º - A anuidade é a contribuição dos sócios destinada às despesas da manutenção da sociedade:

- a) O valor da contribuição será fixado anualmente pela Diretoria, com aprovação em Assembléia Geral;
- b) A Diretoria, ouvida a Assembléia Geral, poderá facultar o parcelamento da anuidade.

Art. 28º - O patrimônio da Associação é constituído:

- a) Dos bens imóveis que a sociedade possuir;
- b) Dos móveis, utensílios e semoventes;
- c) Das doações com destinação específica para o patrimônio da Associação;
- d) Donativos provenientes de quaisquer fontes, desde que não comprometam a autonomia da Comunidade;
- e) Recursos auferidos através de convênios e outros projetos;
- f) Doações, heranças e legados de pessoas físicas ou jurídicas.

Parágrafo Único - A alienação do patrimônio no todo ou em parte só será feita com autorização da Assembléia Geral, que para isso deverá contar com o mínimo 2/3 dos sócios em pleno gozo de seus direitos.

Capítulo IX – Da Extinção da Associação

Art. 29º - A extinção da Associação Comunitária Quilombolas Beco dos Colodiano, só poderá ocorrer no caso comprovado de não mais cumprir com suas finalidades Estatutárias por deliberação de no mínimo 50% mais 1(um) de seus associados, cabendo esta resolução à uma Assembléia Geral

Art. 30º - Deliberada a Extinção da Associação, o remanescente do seu patrimônio líquido, depois de deduzidas as eventuais dívidas, será destinado à Entidade de fins não econômicos, de atividades idênticas ou semelhantes do Município, designada em Assembléia Geral.

Capítulo X - Disposição Geral e Transitória

Art. 31º - Disposições Gerais

- g) Os membros da Diretoria não receberão remuneração pelas funções que desempenharam na administração;
- h) O presente estatuto só poderá ser reformando em Assembléia Geral Extraordinária, com a presença de 50% mais 1(um) de seus associados especialmente convocada para esse fim.
- i) O ano social terá a mesma duração do ano civil;
- j) É expressamente vedada a Associação discutir ou tomar partido em questões de natureza religiosa e políticas ideológicas com siglas partidária;
- k) Serão resolvidos pela Diretoria os casos omissos neste Estatuto, sempre com homologação da Assembléia Geral;

Art. 32º Serão suspensos os Associados que:

- l) Desobedecer o Estatuto, as decisões da Assembléia Geral, Regimento Interno e falar em nome da Associação sem estar devidamente autorizado;
- m) Deixar de pagar, sem justificativa, a anuidade ou qualquer contribuição e multa, fixada pela Assembléia Geral.
- n) O sócio que persistir em prejudicar o bom nome da Associação em virtude de falta grave, promovendo descrédito ou desunião entre seus membros;

Art. 33º - Aprovação Estatutária

- a) A diretoria elaborará o Regimento Interno no Prazo de 90 (noventa) dias, a contar da data da aprovação do Estatuto.
- b) O presente Estatuto entra em vigor na data de hoje, sendo aprovado pelos sócios fundadores, presentes na Assembléia Geral, realizada no Galpão do Olímpio, no Beco dos Colodiano na Comunidade de São Simão, no dia 19 do mês de agosto do ano de 2006.

Mostardas, 19 de agosto de 2006.

Claudino Donelio da Silva
Claudino Donelio da Silva.
CPF 286966110-04.
Presidente da Associação.

*** A página contendo os artigos 19, 20, 21, 22, 23 e 24 estava perdida na ocasião que fizemos as cópias por meio de scanner.**

**ANEXO F – Foto de Orlando, Rei de Congo do Ensaio de Promessa de Quicumbi,
Mostardas:**



Janeiro de 2010.

**ANEXO G – DVD contendo um dos filmes realizados pelo pesquisador na Festa de Exu-
Bará**

ANEXO H – INSTRUÇÃO NORMATIVA INCRA

Revogada pela Resolução/CD nº 20 /2005

INSTRUÇÃO NORMATIVA N.º 16, DE 24 DE MARÇO DE 2004.
D.O.U nº 78, de 26.4.2004, seção 1, p.64

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 18 do Regimento Interno, aprovado pelo Decreto 5.011/2004:

DO OBJETIVO

Art. 1º Estabelecer procedimentos do processo administrativo, para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos Remanescentes de Comunidades dos Quilombos.

DA FUNDAMENTAÇÃO LEGAL

Art. 2º As ações objeto da presente Instrução Normativa têm como fundamento legal:

- Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias;
- Artigos 215 e 216 da Constituição Federal ;
- Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962;
- Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964;
- Decreto nº 59.428, de 27 de outubro de 1966;
- Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992;
- Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993 e alterações posteriores;
- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.
- Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003
- Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT

DA CONCEITUAÇÃO

Art. 3º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

DAS COMPETÊNCIAS DE ATUAÇÃO

Art. 5º Compete ao INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§1º As atribuições contidas na presente Instrução serão coordenadas e supervisionadas pela Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário – SD e executadas pelas Superintendências Regionais- SR e Unidades Avançadas- UA do INCRA, através de Divisão Técnica, grupos ou comissões constituídas através de ordem de serviço do Superintendente Regional.

§2º Fica garantida a participação dos Gestores Regionais e dos Asseguradores do Programa de Promoção da Igualdade em Gênero, Raça e Etnia da Superintendência Regional em todas as fases do processo de regularização das áreas das Comunidades Remanescentes de Quilombos.

§ 3º A Superintendência Regional do INCRA poderá, sempre que necessário, estabelecer convênios, contratos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

DOS PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS PARA ABERTURA DO PROCESSO

Art. 6º O processo administrativo terá início por requerimento de qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas ou de ofício pelo INCRA, sendo entendido como simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou reduzido a termo por representante do INCRA, quando o pedido for verbal.

§1º A comunidade ou o interessado deverá apresentar informações sobre a localização da área objeto de identificação.

§2º À Superintendência Regional incumbe fornecer à SD, de forma sistemática, as informações concernentes aos pedidos de regularização das áreas remanescentes das Comunidades de Quilombos e dos processos em curso com vistas à inclusão dos dados no Sistema de Obtenção de Terras – SISOTE e no Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária – SIPRA, para monitoramento e controle.

RECONHECIMENTO

Art. 7º A caracterização dos remanescentes das Comunidades de Quilombos será atestada mediante auto- definição da comunidade.

Parágrafo Primeiro - A auto definição será demonstrada através de simples declaração escrita da comunidade interessada ou beneficiária, com dados de ancestralidade negra, trajetória histórica, resistência à opressão, culto e costumes.

Parágrafo Segundo – A auto definição da Comunidade deverá confirmada pela Fundação Cultural Palmares – FCP, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do §4º, do artigo 3º, do Decreto 4.887/2003.

Parágrafo Terceiro - O processo que não contiver a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos da FCP será remetido pelo INCRA, por cópia, àquela fundação para as providências de registro, não interrompendo o prosseguimento administrativo respectivo.

IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO

Art. 8º A verificação do território reivindicado será precedida de reuniões com a comunidade e contará com a participação dos seus representantes e dos técnicos da Superintendência Regional do INCRA, no trabalho e na apresentação dos procedimentos que serão adotados.

Art. 9º A identificação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos consiste na caracterização espacial da área ocupada pela comunidade e será realizada mediante Relatório Técnico de Identificação, elaborado pela Superintendência Regional, a partir da indicação feita pela própria comunidade, além de estudos técnicos e científicos já existentes, encaminhados ao INCRA com anuência da comunidade.

DA ELABORAÇÃO DE RELATÓRIO TÉCNICO

Art. 10. O Relatório Técnico de Identificação será elaborado pela Divisão Técnica e se dará pelas seguintes etapas:

I - levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas e históricas, junto às Instituições públicas e privadas (Secretaria de Patrimônio da União - SPU, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, Ministério da Defesa, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Institutos de Terra, etc);

II - Planta e memorial descritivo do perímetro do território;

III - Cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se o formulário específico do SIPRA e contendo, no mínimo, as seguintes informações:

- a. Composição familiar.
- b. Idade, sexo, data e local de nascimento e filiação de todos.
- c. Tempo de moradia no local (território)
- d. Atividade de produção principal, comercial e de subsistência.

IV - Cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de título de domínio relativos ao território pleiteado, observadas as mesmas informações contidas nas alíneas "a" a "d" do inciso III;

V - Levantamento da cadeia dominial completa do título de domínio e outros documentos inseridos no perímetro do território pleiteado;

VI - Parecer conclusivo sobre a proposta de território e dos estudos e documentos apresentados pelo interessado por ocasião do pedido de abertura do processo;

PUBLICIDADE

Art. 11. A Superintendência Regional, após concluir os trabalhos de identificação, delimitação e levantamentos ocupacional e cartorial, publicará por duas vezes consecutivas no

Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa o extrato do edital de reconhecimento dos Remanescentes de Comunidades de Quilombos e notificação da realização de vistoria aos presumíveis detentores de título de domínio, ocupantes, confinantes e demais interessados nas áreas objeto de reconhecimento, contendo as seguintes informações:

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do extrato do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º A Superintendência Regional notificará os ocupantes e confinantes, não detentores de domínio, identificados no território pleiteado, para apresentar recurso.

PRAZO DE CONTESTAÇÃO

Art. 12. Os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para oferecer recurso contra a conclusão do relatório, juntando as provas pertinentes, encaminhando-as para as Superintendências Regionais e ou Unidades Avançadas do INCRA, que as recepcionará para subseqüentes encaminhamentos.

Parágrafo único. Para este fim, entende-se como provas pertinentes o previsto em lei, cujo ônus fica a cargo do recorrente.

CONSULTA À ÓRGÃO E ENTIDADES

Art. 13. Após os trabalhos de identificação e delimitação, conforme disposto no artigo 8º, do Decreto 4.887, de 20/11/2003, concomitantemente com a publicação do edital, a Superintendência Regional do INCRA remeterá o Relatório Técnico de Identificação aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, apresentar manifestação sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

§1º No caso dos incisos V e VI, a Superintendência Regional procederá a consulta através da Superintendência Nacional de Desenvolvimento Agrário.

§2º Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância sobre o conteúdo do relatório técnico.

DA ANÁLISE DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERRITÓRIOS PLEITEADOS

Art. 14. A Superintendência Regional fará análise da situação fundiária dos territórios pleiteados, considerando a incidência de títulos públicos e privados, conforme descrições a seguir:

I - Quando as terras ocupadas por Remanescentes das Comunidades dos Quilombos incidirem sobre terrenos de marinha, a Superintendência Regional através da Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário encaminhará os documentos à Secretaria do Patrimônio da União – SPU para a expedição do instrumento de titulação;

II - Quando as terras ocupadas por Remanescentes das Comunidades dos Quilombos estiverem sobrepostas à unidade de conservação constituída, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, a Superintendência Regional, através da Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário, adotará as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, ouvidos o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente -IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a Fundação Cultural Palmares;

III - Constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem em terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, a Superintendência Regional proporá a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação para execução dos procedimentos e encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação;

IV - Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua obtenção.

V - Constatado a incidência nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos de área de posse particular de domínio da União, será feita a abertura de processo administrativo para retomada da área em nome do poder público;

VI - Para os fins desta Instrução, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, após as publicações editalícias do art. 11 para efeitos de comunicação prévia.

DA MEDIÇÃO E DEMARCAÇÃO

Art. 15. Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados no relatório técnico, devendo ser obedecidos os procedimentos contidos na Norma Técnica para Georeferenciamento de Imóveis Rurais, aprovada pela Portaria/INCRA/P/Nº 1.101, de 19 de novembro de 2003, e demais atos regulamentadores expedidos pelo INCRA em atendimento a Lei 10.267/01.

Parágrafo único. Fica facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas oriundas do processo demarcatório, desde que atendidas as normas e instrução estabelecidas pelo INCRA.

§2º Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância sobre o conteúdo do relatório técnico.

DA ANÁLISE DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERRITÓRIOS PLEITEADOS

Art. 14. A Superintendência Regional fará análise da situação fundiária dos territórios pleiteados, considerando a incidência de títulos públicos e privados, conforme descrições a seguir:

I - Quando as terras ocupadas por Remanescentes das Comunidades dos Quilombos incidirem sobre terrenos de marinha, a Superintendência Regional através da Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário encaminhará os documentos à Secretaria do Patrimônio da União – SPU para a expedição do instrumento de titulação;

II - Quando as terras ocupadas por Remanescentes das Comunidades dos Quilombos estiverem sobrepostas à unidade de conservação constituída, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, a Superintendência Regional, através da Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário, adotará as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, ouvidos o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente -IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a Fundação Cultural Palmares;

III - Constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem em terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, a Superintendência Regional proporá a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação para execução dos procedimentos e encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação;

IV - Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua obtenção.

V - Constatado a incidência nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos de área de posse particular de domínio da União, será feita a abertura de processo administrativo para retomada da área em nome do poder público;

VI - Para os fins desta Instrução, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, após as publicações editalícias do art. 11 para efeitos de comunicação prévia.

DA MEDIÇÃO E DEMARCAÇÃO

Art. 15. Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados no relatório técnico, devendo ser obedecidos os procedimentos contidos na Norma Técnica para Georeferenciamento de Imóveis Rurais, aprovada pela Portaria/INCRA/P/Nº 1.101, de 19 de novembro de 2003, e demais atos regulamentadores expedidos pelo INCRA em atendimento a Lei 10.267/01.

Parágrafo único. Fica facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas oriundas do processo demarcatório, desde que atendidas as normas e instrução estabelecidas pelo INCRA.

DA TITULAÇÃO

Art. 16. Não havendo impugnações ou sendo elas indeferidas, a Superintendência Regional concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, mediante aprovação em assembléia.

Art. 17. A titulação será reconhecida mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades, em nome de suas associações legalmente constituídas, sem qualquer ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrado no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas.

Parágrafo único. Aos remanescentes de comunidades de quilombos fica facultada a solicitação da emissão de Título de Concessão de Direito Real de Uso, em caráter provisório, enquanto não se ultima a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio, para que possam exercer direitos reais sobre o território que ocupam. A emissão do Título de Concessão de Direito Real de Uso não desobriga a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio.

Art. 18. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pela SR far-se-ão sem ônus de qualquer espécie aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, independentemente do tamanho da área.

REASSENTAMENTO

Art. 19. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, a Superintendência Regional providenciará o reassentamento das famílias de agricultores que preencherem os requisitos da legislação agrária.

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 20. Os procedimentos administrativos de reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos em andamento, em qualquer fase em que se encontrem, passarão a ser regidos por esta norma.

Art. 21. A Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário, ouvida a Fundação Cultural Palmares, estabelecerá as regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação do Decreto 4.887/03, num prazo de 60 (sessenta dias) após publicação desta Instrução Normativa.

Art. 22. A Superintendência Regional promoverá o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos.

Art. 23. Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, bem como o acompanhamento dos processos de regularização em trâmite na Superintendência Regional, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 24. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas nesta Instrução correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação, empenho e pagamento.

Art. 25. A Superintendência Regional, através da Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário, encaminhará à Fundação Cultural Palmares, com vistas ao IPHAN, todas as informações relativas ao patrimônio cultural, material e imaterial, contidos no relatório Técnico de identificação territorial, para efeito de destaque e tombamento.

Art. 26. A Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário manterá o MDA, SEPPIR e Fundação Cultural Palmares informados do andamento dos processos de regularização das terras de Remanescentes de Quilombos.

ROLF HACKBART

ANEXO I – Certidão de auto-reconhecimento Fundação Palmares




REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Colodiano**, localizada no município de Mostardas, Estado do Rio Grande do Sul, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 253, f. 59, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Processo nº 01420.001.227./2005-15

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).........., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei a extrai. Brasília, DF, **30 de junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares



**MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO - MDA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO RIO GRANDE DO SUL – SR/11
GABINETE DO SUPERINTENDENTE**

CERTIDÃO

Certificamos, para os devidos fins, com fulcro no Artigo 25, Alínea “a”, Inciso III, da Portaria Interministerial N.º 127, de 29/09/2008, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, da Fazenda e do Controle e da Transparência que esta Autarquia instaurou o processo N.º 54220.002304/2007-21, com vistas ao reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes de Comunidade de Quilombo – Quilombo Beco dos Colodianos, localizada no município de Mostardas, Estado do Rio Grande do Sul, de acordo com o disposto no Art. 68 do ADCT da CF/88, Decreto N.º 4.887/03 e IN/INCRA/N.º57/2009.

A referida comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares através de publicação no Diário Oficial da União do dia 19 de agosto de 2005.

De acordo com o Artigo 17 do Decreto 4.887/2003, a titulação será realizada pelo INCRA mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso em prol da Associação da Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, com a obrigatória inserção de cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Diante dos fatos acima descritos, manifestamos a concordância desta Superintendência Regional do INCRA quanto à construção, pelos entes federados, de benfeitorias e de serviços públicos como água potável, saneamento básico, energia elétrica, habitação e outros, no território quilombola, em área ocupada e a ser designada pela comunidade.

Porto Alegre, 19 de janeiro de 2010.

JOSÉ RUI TAGLIAPIETRA
Superintendente Regional Substituto

ANEXO J – Ofício feito pela Associação Quilombola entregue no MPF

Ofício: 02 / 2010

Ilmo Sr (a)
Paulo Eduardo Nunes de Ávila
Promotor Público Municipal

Mostardas, 31 de maio de 2010

A Associação Comunitária Quilombola Beco dos Colodianos, vem através de sua direção solicitar a suspensão imediata do Edital de Usucapião: Processo de Usucapião: 111/1.08.0000999-5, publicado no jornal de circulação local Freguesia das Águas na página 3 do dia 21 de maio do corrente ano, movido pelos Srsº Ruy da Silva Collares e Laurinda Velho Guerreiro Collares.

Pedimos providencia por as áreas citadas no presente edital estarem encravadas ou fazem divisa com a área de terras da Comunidade, conforme informações dos mais antigos era uma prática dos mais aquinhoados de forma discriminatória tomarem parte das terras e alterarem divisas muitas vezes de forma truculenta.

A Associação de acordo com os preceitos constitucionais já encaminhou aos órgãos competentes solicitando a abertura de processo para reconhecimento, demarcação e titulação da área de terras da comunidade.

Em anexo página do jornal onde foi publicado o edital, sem mais para o momento.

Atenciosamente,



Claudino Donélio da Silva

Presidente Associação Comunitária Quilombola Beco dos Colodianos



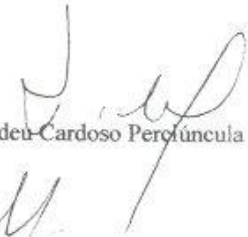


MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO RIO GRANDE DO SUL
NÚCLEO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS E MINORIAS ÉTNICAS

TERMO DE DECLARAÇÕES

Aos vinte e seis dias do mês de maio de dois mil e dez, às 14h30min, compareceram neste Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas a Sra. Vanete Farias Lopes (51 3212-7178), o Sr. Tadeu Cardoso da Perciúncula (51 3673-1335/9811-1643), do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas, e o Sr. Nelson Dias Diehl (51 3212-7178), da OSCIP Guayi, em Porto Alegre, ocasião em que noticiaram a existência da ação de usucapião nº 111/1.08.0000999-5, em trâmite perante a Vara Judicial da Comarca de Mostardas, proposta por Ruy da Silva Collares e Laurinda Velho Guerreiro Collares, vizinhos da Comunidade Remanescente de Quilombo Beco dos Coloidianos. Esclareceram que parte do terreno demandado pelos autores constitui área de quilombo e entregaram cópia do Edital de Citação de Interessados, Ausentes, Incertos e Desconhecidos, publicado no jornal Freguesia das Águas, em 21/05/2010, a qual segue anexada ao presente termo. Solicitaram providências. Nada mais havendo a relatar, eu, Célia Lisiane Angeli Buchs *AB* Técnica Administrativa, encerro o presente termo. Porto Alegre, 26 de maio de 2010.


Vanete Farias Lopes


Tadeu Cardoso Perciúncula


Nelson Dias Diehl