

Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade

Cristian Jobi Salaini*
Marcelo Moura Mello**

Introdução

Este texto analisa os processos de identificação quilombola em uma série de comunidades negras localizadas no Estado do Rio Grande do Sul. O material empírico compulsado, proveniente de pesquisas antropológicas, cobre uma diversidade de trajetórias e, por assim dizer, “estágios” dessas comunidades na mobilização por seus direitos e na própria autoatribuição como remanescentes de quilombos. Contemplaremos desde grupos que vêm gestando essa identificação há alguns anos, até aqueles em que seus integrantes revelam pouco conhecimento em relação à categoria “quilombola” (embora isso não impeça que sejam nomeados e arrolados em listas governamentais e de organizações da sociedade civil como “remanescentes de quilombos”).¹

Os limites deste texto impedem um exame minucioso de algumas dimensões desses processos (algo, aliás, que demandaria uma tese). Nosso foco recai sobre um aspecto em particular: a relação entre etnicidade e memória. Parece evidente que a formação de grupos étnicos está diretamente atrelada ao trabalho da memória, na medida em que as perspectivas de “mudança futura podem alterar versões

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Núcleo de Antropologia e Cidadania - UFRGS.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional – UFRJ.

¹ Desde a reforma constituinte de 1988, no Brasil, abriu-se a possibilidade de reconhecimento dos espaços que guardam relação histórica com a escravidão, assegurando-lhes direitos territoriais. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) trouxe consigo um aparato legal que procura relacionar comunidades negras contemporâneas, portadoras de determinadas especificidades étnicas, com a experiência histórica dos quilombos. Esta inovação constitucional trouxe consigo uma abertura de discussões relacionadas à pauta quilombola, que se desenrolam até o atual cenário contemporâneo. Em diálogo com esse artigo constitucional, temos hoje o Decreto n. 4.887/03 e a Instrução Normativa n. 49 (IN 49), que se constituem enquanto aparato infraconstitucional que vêm a regulamentar o artigo acima citado. Essa inovação do ponto de vista étnico-territorial no Brasil ganha as seguintes palavras no texto constitucional: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”.

do passado, de modo a tê-las até mesmo como instrumentos da ação política”.² A recorrência à lembranças que fornecem quadros e pontos de referência compartilhados é traço fundamental da etnicidade, a ponto de alguns autores sugerirem que o diferencial da identidade étnica em face de outras identidades sociais é o fato de ela estar voltada para o passado.³ Na constituição da etnicidade há uma descontinuidade real e uma ênfase na imutabilidade aparente do produto. Ou seja, o que se apresenta como imutável, original, intocado é, de saída, um projeto, denotando aquilo que Carneiro da Cunha chamou de “fidelidade espectral”.⁴ Cômicos do fato de que não existe uma correlação unívoca e pré-estabelecida entre identidade e memória, buscamos ir além da constatação, tão em voga e repisada, de que o passado é re-elaborado em função do presente. Veremos que este é um pressuposto básico, mas insuficiente para compreender a “emergência dos remanescentes”.

Ao se pensar as comunidades remanescentes de quilombos, estamos lidando com enquadramentos contextuais que estão direta (no caso dos relatórios técnicos) e/ou indiretamente (no caso de trabalhos acadêmicos) relacionados aos contextos políticos e jurídicos contemporâneos. Tanto em nível das políticas estatais quanto das próprias produções acadêmicas, há, frequentemente, um uso um tanto problemático da categoria, na medida em que não só grupos com formações sócio-históricas muito diversificadas entre si são abarcados por uma categoria que pode sugerir homogeneidade, como a atribuição dessa identidade é feita, muitas vezes, à revelia dos sujeitos imputados como tais. Se, por um lado, a ressemantização do conceito de quilombo foi um importante passo na tentativa de superar visões “folclorizadas”⁵ e “arqueológicas”⁶ sobre os “quilombos”, caberia problematizar, por outro lado, em que medida a ressemantização da categoria normativa e jurídica não implica, também, na ressemantização das categorias nativas.⁷

Em contrapartida, há uma tendência de se perder de vista diversas nuances desses processos pelo predomínio de uma leitura dos dados etnográficos em um *contexto de efervescência política*. Se, por um lado, encontramos em diversos domínios

² GODOI, Emília Pietrafesa. *O trabalho da memória: cotidiano e trabalho no sertão do Piauí*. Campinas: Unicamp, 1999. p. 29.

³ Cabe enfatizar que essa acepção não deve ser tomada enquanto o critério que define a etnicidade. O fato de estar voltada para o passado pode ser, e frequentemente o é, mas não necessariamente, *um dos diferenciais* da etnicidade em face de outras identidades sociais. STREIFF-FENART, Jocelyne; POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Edusp, 1997; GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. From political mobilization to the politics of consciousness. In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans (Eds.). *The politics of ethnic consciousness*. New York: St. Martins Press, 1997. p. 1-30.

⁴ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁵ LEITE, Ilka B. Quilombos: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 13, 1999.

⁶ ALMEIDA, Alfredo W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-81.

⁷ ARRUTI, José M. Quilombos. In: PINHO, Osmundo A.; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro/Salvador: ABA/EDUFBA, 2008. p. 329.

do mundo social a noção de uma “invenção de quilombos” – algo que seria produzido “de cima” e, portanto, falso⁸ – por outro lado, não objetiva-se aqui atestar a existência de comunidades tradicionais num tipo de “estado original”. Parte-se da premissa que as identidades étnicas que se territorializam são (e sempre foram) produzidas pelas possibilidades históricas existentes em determinado contexto.

Neste tocante, vemo-nos novamente às voltas com a correlação entre memória e etnicidade. À medida que diversos segmentos sociais começam a se identificar como quilombolas e se tornam objeto de intervenções, estatais ou da sociedade civil, em torno dessa (auto)atribuição, seus próprios integrantes passam a dispensar um novo olhar à sua história e ao seu passado. Na luta por reconhecimento, as perspectivas de mudanças futuras, bem como as condições de apresentação e recepção de demandas políticas na esfera pública, envolvem a redefinição de versões do passado. Todavia, a maximização dessa dimensão “instrumental” da etnicidade pode redundar em uma perspectiva na qual as temporalidades articuladas pela rememoração manifestariam, tão somente, a busca por um máximo rendimento do tempo.⁹

Ao atentar-se para a dimensão moral da luta por reconhecimento, tal como apregoado por Axel Honneth, pode-se complementar as explicações que enfatizam o caráter político e instrumental da identidade étnica. Para o filósofo alemão, as teorias que atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais à tentativa de grupos sociais de conservar e aumentar seu poder de dispor de certas possibilidades deixam em segundo plano as experiências morais. Ao distinguir formas de reconhecimento e desrespeito, Honneth chama atenção para a presença das normas morais no cotidiano social. Nada garante que os sentimentos de injustiça e desrespeito se tornem uma convicção política e moral que incite a ação coletiva de determinado grupo. Somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode se tornar uma fonte de movimentação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica seguida pelo surgimento desses movimentos coletivos.¹⁰ O modelo da teoria do reconhecimento não precisa necessariamente substituir aquele primeiro (da disputa por recursos), mas sim complementá-lo, pois permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da

⁸ Muito já se discutiu sobre os sentidos históricos do termo “quilombo” no Brasil. Ver: ALMEIDA, Alfredo W. B. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, E. M.; HÉBETTE, J. (Orgs.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA, 1989; GOMES, Flávio. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Polis/Unesp, 2005.

⁹ TEDESCO, João C. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF, 2004. p. 107-108.

¹⁰ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003. p. 224.

persecução de interesses ou a lógica da formação da reação moral. Como nota Honneth:

A fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar para o significado social dos sentimentos morais, e de maneira tão tenaz que incumbe hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correção possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito.¹¹

Destarte, evocar o atual contexto político como *a* causa explicativa dessas identidades é insuficiente. É necessário, portanto, *pensar além do Artigo 68*. Os trajetos da memória e da identidade não manifestam, tão somente, os anseios pela efetivação dos direitos constitucionais. A adesão ao rótulo de remanescentes de quilombos se deve, também, à correspondência entre o horizonte normativo sinalizado pelos dispositivos constitucionais e as concepções locais de justiça. Por sua vez, as noções de justo e injusto estão diretamente ligadas às trajetórias históricas desses grupos e às formas como se resgata e celebra o passado.

Apoiados em material etnográfico, visamos, nas próximas seções, reconstituir em linhas gerais o processo de identificação quilombola em algumas comunidades localizadas no estado do Rio Grande do Sul. Em um primeiro momento, debruçar-nos-emos sobre grupos que vêm gestando essa identificação há alguns anos e em que ações governamentais e acadêmicas foram e têm sido desenvolvidas. Em seguida, traremos dados relativos às comunidades em que o contato com a “identidade quilombola” data de período mais recente.

Trajetos da memória e da etnicidade

A produção bibliográfica sobre as comunidades remanescentes de quilombos localizadas no Estado do Rio Grande do Sul tem suscitado questões diretamente ligadas à maneira pela qual esses grupos se constituem enquanto sujeitos de direitos. Tal produção, felizmente, não se limita a arrolar artigos constitucionais ou a tratar da atuação de mediadores. Ao contrário, tais aspectos são complementados pela descrição das formas pelas quais os sujeitos da pesquisa “interpretam” o Art. 68 à luz de suas experiências.¹² Chama a atenção o fato de que existem elementos

¹¹ HONNETH, 2003, p. 261-262.

¹² Sobre o tema, já há uma considerável bibliografia. Como referências para este artigo, limitamo-nos a citar: ANJOS, José C. G.; SILVA, Sérgio B. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: territorialidade e ancestralidade negra*. Porto Alegre: EDUFRGS/FCP, 2004; BARCELLOS, Daisy et al. *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: EDUFRGS/FCP, 2004; CHAGAS, Miriam F. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (Doutorado) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, 2005; LEITE, Ilka B. *O legado do testamento: a comunidade de Casca em periferia*.

comuns rememorados pelos membros das comunidades em que se realizaram algumas dessas pesquisas. Nas narrativas, a centralidade dos esbulhos da terra e da memória da escravidão é notável. Como argumentaremos nas próximas páginas, tais aspectos não se devem apenas ao atual contexto político, tampouco à manifestação dos interesses dos pesquisadores.

O território baseia essas narrativas não apenas porque está, no presente, sob disputa, mas também – e principalmente – pelo fato de constituir o suporte da memória, visto que os eventos fundamentais na história dessas comunidades estão inscritos no território. Mais do que um espaço físico, ele é um palco de vivências que articula afetos, dramas, traumas e demais emoções.¹³ Além disso, o território constitui uma instância de codificação, marcação e delineamento das relações de parentesco. Lembrar dos “antigos” envolve a referência às relações de parentesco, aos “corpos que circula[ra]m pelo território”,¹⁴ à reiteração das relações entre mortos e vivos,¹⁵ à definição da pertença e das fronteiras étnicas.¹⁶ Ao mesmo tempo, o “tempo dos antigos” só faz sentido se for referido ao espaço. Apontar para a “morada”, para as taperas, para os riachos e lagos, antigas plantações, marcos, etc. é uma maneira de remeter às reconfigurações da paisagem ao longo dos anos e à inscrição de eventos no tempo e no espaço. Assim, como foi escrito para o caso de Morro Alto, o “tempo dos antigos” é “fundamento de sua teoria da existência”.¹⁷

Comum às comunidades analisadas pelos estudos acima citados (assim como para outras tantas) são os violentos processos de espoliação de terras que incidiram sobre elas, capitaneadas seja por agentes privados, seja pelo poder público. Além da violência física, mecanismos mais sutis foram empregados, como as transações comerciais por preços irrisórios – ou a “preço de porco”¹⁸ e “a preço de nada”,¹⁹ para usar termos locais – e o uso de dispositivos legais contrários aos interesses das famílias negras. Não raro, os esbulhos se deram justamente nos momentos nos quais algumas famílias se achavam em momentos críticos, como a morte de algum parente, o acúmulo de dívidas, o surgimento de enfermidades etc..

Porto Alegre: EDUFRGS/FCP, 2004; MELLO, Marcelo M. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. Dissertação (Mestrado) - PPGAS, UNICAMP, Campinas, 2008; RUBERT, Rosane. *A construção da territorialidade: um estudo em comunidades negras rurais da região central do RS*. Tese (Doutorado) – PPGDR, UFRGS, Porto Alegre, 2007. SITO, Luanda R. S. “*Ali tá a palavra deles*”: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado) – PPLA, Unicamp, 2010. Ressalte-se que o fato de salientarmos os elementos comuns a tais etnografias não implica em perder de vista as diferenças entre esses estudos.

¹³ MELLO, 2008.

¹⁴ RUBERT, 2007, p. 159.

¹⁵ LEITE, 2004, p. 127.

¹⁶ ANJOS; SILVA, 2004, p. 74.

¹⁷ BARCELLOS et al. 2004, p. 361.

¹⁸ BARCELLOS et al. 2004.

¹⁹ ANJOS; SILVA, 2004.

Mesmo as posses consideradas “legítimas” não asseguraram plenamente a posse das terras.²⁰ Nas comunidades de Casca²¹ e Morro Alto,²² a doação de terras de senhores aos seus escravos, mesmo firmada em testamento, não foi plenamente respeitada pelos parentes dos inventariados. Em Cambará, os documentos que atestavam a compra de terras por ex-escravos na primeira metade do século XIX foram postos sob suspeita por não terem sido lavrados em cartórios.²³ Esses casos demonstram tanto as barreiras ao reconhecimento da legalidade da territorialização negra ao longo dos anos quanto a pouca abertura a outros códigos que fundamentam o direito à terra, como as “histórias dos antigos”, as “palavras dadas”, os “fios de bigode”, o “local das moradas”, a localização de “taperas”, etc.²⁴ Como notaram Anjos e Silva, a articulação entre memória, território e parentesco, codificada pelas experiências vividas, funciona, “menos como comprovação histórica do que como fundamentação de uma noção de direito”.²⁵

Se os esbulhos de terras constituem uma das facetas da negação de dignidade a essas comunidades, a memória da escravidão é outro *locus* em que experiências morais se articulam. Como já foi salientado, o limiar entre escravidão e liberdade não se resume aos marcos cronológicos oficiais.²⁶ Em todos os estudos citados acima, percebeu-se que é na esfera do trabalho que os padrões escravistas de interação se manifestaram de forma mais pungente. Isso não é à toa, pois é justamente ali que o corpo se vê às voltas com as intensidades da dor e suas “localizações na geografia do corpo”.²⁷ As narrativas que remetem aos castigos infligidos aos negros, mesmo após o término do regime escravista, normalmente se referem a algo relacionado ao trabalho. Tais castigos remetem àquilo que Rubert apropriadamente denominou de “substancialização da condição cativa por meio da marcação dos corpos”.²⁸

Nesses grupos, pouco se fala da vida de escravos; fala-se de *viver como* escravo. As comparações com o cativo, entendido como modelo designativo de relações sociais, referem, sobretudo, às situações consideradas injustas, envolvendo, em muitos casos, um estado de degradação, provação e sofrimento. Ser escravo depende menos do período em que se nasceu e mais do regime com o qual se deparou. Entre as últimas décadas da escravidão e a primeira

²⁰ Ver: BRUSTOLIN, Cíndia. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. Tese (Doutorado) – PGDR, UFRGS, Porto Alegre, 2009. p. 67-100.

²¹ LEITE, 2004.

²² BARCELLOS et al. 2004.

²³ MELLO, 2008.

²⁴ MELLO, 2008; BRUSTOLIN, 2009; SITO, 2010.

²⁵ ANJOS; SILVA, 2004, p. 75.

²⁶ ANJOS; SILVA, 2004; MELLO, 2008.

²⁷ ANJOS; SILVA, 2004.

²⁸ RUBERT, 2007, p. 101.

metade do século XIX, os membros de todas essas comunidades, alguns deles ainda vivos, vivenciaram um regime de trabalho que, segundo as narrativas, guarda muitas semelhanças com a escravidão: a criação. Quando tinham entre quatro e sete anos de idade, as crianças negras eram entregues pelos seus pais as famílias brancas para trabalharem nas suas propriedades, nas quais eram obrigados a fazer todos os tipos de serviços domésticos e nas plantações em troca de moradia, vestimenta e alimentação, invariavelmente sem receber qualquer tipo de compensação financeira. Embora fossem denominados pelos brancos como filhos de criação, os integrantes dessas comunidades chamam a atenção para o tratamento diferenciado dispensado a eles em comparação com os filhos dos brancos. Enquanto estes iam para a escola e tinham assistência médica, aqueles não gozavam de tais benefícios, além de serem tratados com rigor. Assim, a memória da escravidão transita entre marcos cronológicos, sendo evocada tanto por ser uma experiência marcante na trajetória desses grupos quanto por fazer sentido no presente.²⁹ Como notou Chagas,

No universo desses estatutos memoriais sobre a escravidão, ingressa um 'diálogo' entre os tempos, de tal modo que o que vem do passado lembra situações dramáticas e serve como chave de leitura para refletir sobre experiências que se viveu presentemente, das posturas que foram adotadas. Na medida em que o universo dessas lembranças se reascende na esteira da nova experiência de relação com o universo legal, o artigo 68, evoca-se o que se passou antigamente, enquanto supressão de direitos, como um modo de também produzir uma reflexão sobre o conjunto dessas vivências.³⁰

Mesmo que brevemente, tentamos demonstrar que as lembranças sobre a escravidão e os esbulhos da terra são elementos centrais nas narrativas dessas comunidades, estando elas diretamente ligadas ao território. Tais narrativas articulam diversos eventos nos quais a reprodução de padrões escravistas de interação e a constante ameaça ao território constituem situações de desrespeito. Como notou Honneth, as experiências de desrespeito social podem motivar os sujeitos a entrar numa luta ou num conflito prático.³¹ Tais experiências são acompanhadas de sentimentos afetivos que podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas. Esse referencial teórico não está alheio ao fato de que:

A fraqueza desse suporte prático da moral no interior da realidade social se mostra no fato de que a injustiça do desrespeito *não tem* de se revelar inevitavelmente nessas reações afetivas, senão que apenas *o pode*: saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da

²⁹ MELLO, Marcelo. Os rastros das cinzas: memória da escravidão e identidade étnica em uma comunidade negra rural. In: MDA (Org.). *Prêmio Territórios Quilombolas 3ª edição*. [no prelo].

³⁰ CHAGAS, 2005, p. 179.

³¹ HONNETH, 2003, p. 220.

vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos – somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de movimentação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos [grifos no original].³²

O escopo e os limites deste texto impossibilitam um olhar mais minucioso sobre as condições necessárias à apresentação e à recepção das ações políticas das comunidades quilombolas na esfera pública³³. Os elementos do passado invocados como justificação das demandas quilombolas têm por pré-condição essa articulação de que nos fala Honneth. Se o passado nunca é idêntico a si mesmo, deve-se ressaltar que ele não é totalmente maleável. Ao contrário, é uma “fonte escassa”, como demonstrou Appadurai.³⁴ As experiências vividas são invocadas como justificação porque lembrar é, também, uma prática moral.

Quilombos, comunidades negras e os caminhos da memória

Entraremos, nesse momento, no universo visitado através do desenvolvimento do projeto “Atlas das Comunidades Negras do Rio Grande do Sul”.³⁵ Durante o período em que se realizaram visitas às comunidades negras no Rio Grande do Sul, foram vivenciadas diferentes realidades empíricas que, mesmo portadoras de especificidades históricas, nos relevaram estratégias semelhantes no que diz respeito às formas de territorialização empregadas pelos grupos no período do pós-abolição, conforme nos apontam Mello e Rubert³⁶, Oliveira³⁷ e Rios e

³² HONNETH, 2003, p. 224.

³³ Para uma análise das políticas de titulação dos territórios quilombolas, ver: CENTENO, Lucio. *Multiculturalismo em ação: lógicas de ação dos agentes operadores das políticas públicas quilombolas no Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado) – PPGS, UFRGS, Porto Alegre, 2009. Segundo o autor, a política nacional de titulação dos territórios quilombolas transformou-se em uma máquina de produzir procedimentos e avaliações sobre os mesmos, tornando o curso até a titulação praticamente inviável e instaurando uma incomensurabilidade entre o Estado e essas comunidades. Sobre a atuação de mediadores e a estruturação de um campo dialógico que, frequentemente, se dá sob a hegemonia dos pressupostos à linguagem do mediador – o que acarreta em assimetrias na relação com os quilombolas – ver: SILVA, Paulo Sérgio da. *Mediações e políticas públicas na comunidade remanescente de quilombo de Casca; Mostardas-RS*. Dissertação (Mestrado) – PGDR, UFRGS, Porto Alegre, 2007.

³⁴ APPADURAI, Arjun. The past as a scarce resource. *Man*, v. 16, p. 201-219, 1982.

³⁵ Este projeto, executado junto ao Núcleo de Antropologia e Cidadania no período compreendido entre novembro de 2007 e janeiro de 2008, foi financiado pelo convênio FAPERGS/PRONEX firmado com esse núcleo. Foram visitadas as comunidades de Paris Baixo (municípios de Brochier), Morro dos Belos e São Sebastião (município de Paverama), Passo dos Negros (município de Alvorada), Morro do Chapéu (município de Três Forquilhas) e Morro do Tigre (município de Glorinha). A condução desse projeto contou com participação dos pesquisadores Cristian Jobi Salaini, Vera Regina Rodrigues, Luciana Conceição e Luisa Andrade.

³⁶ MELLO, Marcelo; RUBERT, Rosane. Processos de territorialização e diversidade fundiária: memórias de comunidades negras rurais da região central do RS. In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Estudos afro-brasileiros: território, justiça e educação*. [no prelo].

³⁷ OLIVEIRA, Vinicius P. In: ANPUH/RS. *Anais do VIII Encontro Estadual de História: história e violência*. Porto Alegre, ANPUH/RS, 2006.

Mattos.³⁸ Apresentar-se-á, inicialmente, contextos em que não existe um tipo de “política oficial” de reconhecimento étnico e, em seguida, traremos dois exemplos em que esse processo encontra-se, atualmente, em desenvolvimento. Antes de entrar nas situações específicas, cabe relevar uma característica geral que acompanhou todas as viagens que realizamos ao interior do Rio Grande do Sul. Como não estávamos realizando nenhum tipo de trabalho técnico – como um relatório sócio-histórico-antropológico para fins de delimitação territorial, p. ex. – o caminho que levou a esses grupos foram as próprias indicações locais.³⁹ Isso quer dizer que, em muitos casos, antes mesmo de chegar aos grupos alvo de nossa pesquisa, tínhamos acesso às representações gerais que as classificam: “os negros”, “os morenos”, “a morenada”, etc.

Em outros casos, a lógica que pautou o acesso a esses grupos foi a da invisibilidade. Em algumas ocasiões, ninguém “sabia” da existência de “negros” ou “morenos” em determinada região. Nem sempre o nome da localidade revela automaticamente um local etnicamente reconhecido pelo entorno. Os negros, em muitos casos, estão colocados em situações marginais que expressam “formas-limite” no que diz respeito à sua colocação no espaço. Encostas de morros e locais de difícil acesso podem ser a regra espacial de alguns grupos sociais etnicamente marcados. As noções espaciais presentes neste “empurrão” remontam ao que autores como Leite problematizam como uma territorialidade fruto de uma condição histórica em que a alteridade foi instituída como um modelo de segregação espacial.⁴⁰ Em Carril⁴¹ e Anjos,⁴² os processos de territorialização de grupos negros suscitam o pensar numa segregação etnorracial presente tanto em áreas rurais quanto urbanas, como as favelas e periferias das grandes cidades. Temos, nesse caso, uma situação de territorialização que se dá pela invisibilização e pelo pouco ou nulo reconhecimento desse grupo social nas relações locais.

No “Morro do Tigre”, na cidade de Glorinha, distante 54,7 Km de Porto Alegre, temos um caso que exemplifica um espaço pautado pelas características acima citadas. A noção de uma ancestralidade colocada na escravidão, de uma anterioridade de ocupação é fundamental nesse caso. Seu Toninho – figura que ocupa um lugar de destaque na comunidade em questão – fornece-nos relações metafóricas com a escravidão ao nos mostrar as correntes (grilhões) que encontrou nas imediações de sua casa. Ele aponta para o fato das terras da comunidade terem

³⁸ RIOS, Ana M.; MATTOS, Hebe M. *O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas*. Disponível em: <<http://www.ppphis.ufcs.ufrj.br/media/topoi8a5.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2008.

³⁹ Tínhamos uma lista de comunidades que foi fornecida pelo INCRA. Porém, encontrar essas comunidades nas cidades às quais elas pertencem nem sempre é uma atividade simples e óbvia, devido à invisibilidade conferida às comunidades negras nos contextos locais.

⁴⁰ LEITE, 2004.

⁴¹ CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca pela cidadania*. São Paulo, AnnaBlume/FAPESP, 2006.

⁴² ANJOS, José C. G. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: EDUFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

sofrido um processo de diminuição ao longo do tempo, mas que ainda hoje o local é reconhecido pela produção de farinha através da utilização da “tafona”; saber este herdado de seus pais. É evidente a existência de um processo de particularização do território do “Morro do Tigre”. Um local de elevada altitude na cidade de Glorinha e que se destaca, seja por sua distância geográfica, seja pela noção revelada pelo entorno no percurso realizado, de um local diferente: um local dos “morenos”.

Tinha uma casa antiga... uma casa véia... que era descendentes dos escravos... chegamo lá e achamos um negócio de ferro lá... isso aqui tem que ter um negócio de maneiio com o negócio dos escravos [...] agora não tem mais a casa antiga... venderam... diz que deveria ter uma cadeado pra amarrarem... é uma ‘maneiia’ [...] tinha uma casa véia ali no alto da Boa Vista que era o parador deles... tem uma descendência deles ali... tem mais um pouco ali. Mas aqui chega no inverno... que nós estamos fazendo farinha vem gente de tudo que é lado... por causa da coisa da farinha... a tafona é assim... eu ligo o motor e funciona tudo por correia... vai pruma prensa pra tirar toda aquela água e vai pro forno... depois eu vendo... esse aí era dele [pai]... mas já tinha tafona muito antes de eu nascer... os irmãos foram casando... e eles foram parando de fazer... aí eu fiquei [...] eu desmontei tudo e fiz. Porque que a prefeitura deu toda a informação de nós aqui... porque eles estão apoiando porque não querem que termine... por isso que ta vindo gente de fora gravar... filmar... porque ta terminando tudo. A tafona do meu pai deve ter uns 200 anos porque um ia trazendo duns pros outros... esse engenho... primeiro era tudo de madeira... não tinha de ferro... que tem lá embaixo tem 80 anos que foi comprado... mas ta ali... tô conservando... esse eu comprei dos outros que eu disse que era dos escravos. Só aqui do meu pai aqui era dez hectares e pouco... do outro meu tio era 8... do outro meu irmão lá em cima era 15... era grande... foi diminuindo... foram vendendo... ainda tem umas 40 a 50 hectares... mas tinha uns 200 hectares aí. A minha bisavó já tava aqui na descendência dos escravos... antes dos alemães.⁴³

Cabe ressaltar que “seu Toninho” possui relações de parentesco (primo-irmão) com uma figura de destaque de uma comunidade quilombola que possui processo administrativo em fase já bastante avançada na Superintendência do INCRA do Rio Grande do Sul: a comunidade quilombola de “Manoel Barbosa”, localizada na Região Metropolitana de Porto Alegre. “Era primo-irmão meu... do Zé Manoel... o seu Zé era bailista... mas não era só ele... eram os irmãos dele que eram tudo bailista... que rica pessoa meu deus...”⁴⁴

O seu Zé Manoel, falecido em 2006, fez parte da extensa parentela formada pelos herdeiros e descendentes do casal Maria Luiza e Manoel Barbosa, os quais no final do século XIX adquiriram terras na região de Gravataí. O território legado tem sido objeto de intensa mobilização política em prol do reconhecimento como

⁴³ “SEU” TONINHO. Morro do Tigre, Glorinha.

⁴⁴ “SEU” TONINHO. Morro do Tigre, Glorinha.

território quilombola. Por conta disso, alguns aspectos da organização social e vínculos socioculturais do grupo têm sido ressaltados, tais como a rede de parentesco que se estende por outros municípios, no caso a cidade de Canoas, onde parentes pleiteiam a regularização da comunidade “Chácara das Rosas”, ou ainda Viamão, onde outros parentes protagonizaram a demanda de reconhecimento do “Quilombo da Anastácia”.

Porém, ao contrário dessas comunidades, não se vislumbra, hoje, um pleito nesse sentido no “Morro do Tigre”. A situação ali vivenciada indica outro momento político em que as relações, tanto com o entorno quanto com o poder público local, constroem-se em outras bases. Por exemplo, “seu Toninho” já foi alvo de interesses partidários quando convidado para concorrer ao cargo de vereador. Porém, preferiu manter-se afastado da vida pública. Ainda assim, ele assume ser uma “pessoa bem vista pelos vizinhos”, com ativa participação nos eventos locais, e reconhecida pelo trabalho na tafona.

O contexto favorável das relações não anula uma memória coletiva que dialoga com um passado de tensões e ambiguidades relacionais. “Seu Toninho” oferece aos olhos dos visitantes uma pesada corrente, segundo ele, “da época dos escravos” e que ele teria desenterrado em um local próximo dali. Soma-se ao achado da corrente, enquanto um elemento do passado, com uma história contemporânea sobre uma jocosa expressão local. Conta “seu Toninho” que certa jovem negra, ao trabalhar na casa de um patrão branco, ouviu dele a frase “vou fazer um crioulo”. Tão logo ouviu, saiu correndo com medo de ser engravidada. Porém, “Seu Toninho” explica que o patrão se referia ao ato de acender um cigarro, cujo fumo, por ser preto, recebeu essa analogia com o “crioulo”.

Na cidade de Paverama, também na região do Vale do Taquari, realizamos contato com o grupo conhecido como “Morro dos Belo”. Já na chegada a essa comunidade, pudemos perceber a presença de uma comunidade que se diferenciava do entorno, em função da organização espacial do grupo. Recebemos nessa comunidade a indicação de Dona Gonçalves, enquanto uma das pessoas mais antigas da comunidade ainda viva (103 anos).⁴⁵ Dona Gonçalves, que reside hoje bastante próximo ao “Morro dos Belo”, foi intermediada, em nosso encontro, por sua filha Maria Belo Pereira, em função de sua dificuldade de fala:

Ali nós morava sempre... desde que nós nascemos nós morávamos ali... a gente morava por ali. [...] Tem alguns de cor branca ali... mas o principal é os negros... tem muitos dos nossos descendentes que eram do Sertão... pra lá um pouquinho do Canta-Galo... nosso Sertão aqui. Passo Fundo tem outro Sertão... e de lá do Sertão foram se unindo... das primeiras famílias... tem gente que até foi dos escravos... me parece que a vêia já

⁴⁵ A pessoa que nos deu a indicação de Dona Gonçalves disse morar na comunidade há 50 anos desde seu casamento. Conforme narrou, sua mãe pertence a um dos três “tronco-velho” da comunidade.

faleceu e o véio também... gente do Gonçalino [...] meu avô nasceu em Sertão [Sertão dos Três Irmãos] e minha avó em Cabriúva... Tinha muita festa... era festa de Natal. Eles formavam os dançantes... que dançavam praquela santa e o canto também né... quando era tempo de Conceição, Natal e Ano Novo era todo mundo agitado pra ir pra festa só para acompanhar a procissão... todo mundo cantando, tocando [...] a procissão ia saindo... subiam no mato grande e enlinhavam tudo em papel vermelho e aí faziam uma meia-lua... em roda daquele mato cantando e fazendo meia-lua... era muito maravilhoso... a gente ta velha mas sente muita saudade... tudo da morenada que tava já tudo reunido já tavam tudo acompanhando... era um acompanhamento muito bonito... a gente pensa como era e como é agora... dá até um remorso na gente. Os que tavam por aí [os descendentes de alemães] alguns já eram daqui e os outros já vieram de mais longe pra cá... mas já tinha morenos há tempo... porque a terra daqui pertence aos negros... tem origem alemã e origem italiana... tem misturado né... mas só é natural dos preto... dos moreno e eles viram depois dos negro... de vez em quando dava problema porque os branco queriam tomar conta das terras mas aí dava problema porque os negros não queriam entregar.⁴⁶

Trata-se, obviamente, de uma breve seleção da fala de Maria Belo. Porém, essa evocação de memória nos traz elementos constitutivos de uma identidade étnica: a noção de origem fortemente marcada pela cor – eram os negros que moravam ali, a atualização dos vínculos com a escravidão e de um espaço coletivo compartilhado: uma forma simbólica que produz efeitos no espaço físico, uma forma territorializante.

“Seu Maruca”, 75, patriarca da família Santos e Martins, narra o espaço ocupado por sua parentela como um espaço de uso comum. Em relação às principais culturas de plantio realizadas pelo grupo em questão, “seu Maruca” coloca que cada um sabe seu lugar, não sendo assim necessário o uso de cercas no local.

Aqui é o Cupido depois veio o prefeito e mudou pra Nova Real... eu nasci no Matutú. Tem branco aqui que é casado com os preto daqui... o resto tudo é preto [...] eu trabalhava de agricultor, eu trabalhava na roça... eu queimava carvão... eu plantava trabalhei 16 anos com um homem só anos... por minha conta... por empreitada né. Aqui tem mais alemão... ali embaixo tinha um alemão que tão tudo morto... esse ali tava ali quando cheguei aqui... mas tinha o vô da minha mulher... a tia da minha mulher que mora ali... essa tem 95 anos morava ali quando cheguei... bem de criança conheço eles aqui... o pessoal trabalha fora mas sexta-feira tão tudo aqui... os outros tão sempre aqui... aqui plantemo feijão, milho... tudo misturado. Anos trás quando os antigos... meu sogro... naquele tempo... eles [os vizinhos] encencava... mas de uns anos pra cá eles tão tranqüilos. Antes... anos atrás os alemães não recebiam morenos na casa

⁴⁶ PEREIRA, Maria Belo. Morro dos Belo, Paverama.

deles. [...] de uns 25 anos pra cá mudou ficou mais tranqüilo... foram acalmando. Em Matutú tinha uma vilazinha de negros e ainda tem hoje... uma vilazinha só de negros. Meus irmãos só tem um... já viemos embora de lá... minha mãe veio morar aqui... eu saí de lá co 11... 14 anos. Nós nos conhecemos... eu morava ali... e aí eu casei com ela. Já tinha vários negros por aqui há muitos anos [...] esses tempos a gente tava no cemitério... esse senhor daqui serviu na guerra... tem uma espada na sepultura dele [ressalta o fato dele ser negro e ancestral da comunidade, avô da esposa]... colocaram cimento para ninguém tirar a espada de lá... eu nunca sabia porque... é porque ele serviu na guerra... essa terra aqui é do avô da minha mulher. A minha mulher tem herança aqui... mas eu não peguei herança de ninguém... eu comprei um pedaço da filha da Lina [tia da esposa]... quando a gente veio pra cá [ele e a mãe] a gente veio morar na terra do fazendeiro Amarino Ribeiro... lá eu morei 35 anos...⁴⁷

Fica evidente que a comunidade de Cupido, seja pela fala de suas figuras principais, seja pela apreensão etnográfica realizada, trata-se de um local etnicamente diferenciado, que demonstra uma circulação entre territórios motivada pelas alianças conjugais, laços de reciprocidade e busca de trabalho, o que levou à relativa consolidação no atual espaço em questão. Temos aqui também um elemento que aponta como hipótese para a relativa estabilidade desse grupo negro no local. Conforme nos relata “seu Maruca”, um ancestral da comunidade, avô de sua esposa, lutou em “alguma revolução do Rio Grande do Sul”.⁴⁸ Não foi levantado, pelo grupo de pesquisa, elementos documentais que pudessem ir ao encontro dessa hipótese – hipótese, aliás, compartilhada por “seu Maruca”. De qualquer forma, encontramos aqui um grupo etnicamente marcado e que possui uma forma territorializante que obedece a critérios simbólicos/étnicos de pertencimento.

A comunidade de Cupido se apresenta como um território etnicamente diferenciado, inclusive por sua estabilidade material assegurada pela comercialização dos produtos plantados, bem como do trabalho assalariado dos jovens moradores. Isso, talvez, permita-lhes certa autonomia no contexto local. Sendo assim, o momento político deles não é atravessado por tensões decorrentes de perdas do território, desemprego ou não acesso a bens e serviços. Este se torna um aspecto relevante, se atentarmos para o quadro geral em que comunidades negras (quilombolas) vivenciam perdas territoriais e outras limitações sociais que configuram as situações dos pleitos políticos.

Na continuidade do campo, fomos para o litoral do Rio Grande do Sul, onde se travou contato, entre os espaços pesquisados, com duas comunidades do litoral gaúcho situados na cidade de Três Forquilhas: são as comunidades do

⁴⁷ “SEU” MARUCA. Cupido. Bom Retiro do Sul.

⁴⁸ “Seu Maruca” nos levou até o cemitério onde essa figura emblemática da comunidade está enterrada. Há, junto ao túmulo, uma espada cravada junto ao chão e firmada com cimento.

“Morro do Chapéu” e de “São Sebastião”. No que pese as relações de parentesco existentes entre as duas comunidades, observadas nas falas de que “a cor preta é tudo parente!”, elas se demonstraram enquanto espaços simbólicos etnicamente diferenciados e que revelam modelos de pertencimento distintos. Para começar, estão localizadas em espaços heterogêneos em que figuram também descendentes de imigrantes alemães e japoneses com os quais mantêm relações de amizade, trabalho e conjugalidade, no caso dos alemães.

Ao explorarmos a memória coletiva referente às relações com os imigrantes, ambas as comunidades traçam relatos que evocam as negociações que mediaram a convivência entre eles. Em São Sebastião, foi-nos narrado que a comunidade se originou de um homem negro, militar, que foi adotado por uma família alemã. Sobre ele, conta-se que certa vez ao pedir, num bar da região, vinho para ele e seu comandante, ouviu em alemão “Não vamos dar vinho pra ele, vamos dar cachaça” ao que ele respondeu também em alemão: “Nós queremos vinho”. Nesse momento, entende-se que simbolicamente ele se apropriava da língua do “outro” e assim se legitimava perante os demais. Essa legitimação, talvez, tenha lugar hoje nas falas que afirmam que “briga por terra, não!”, mas também não deixam de lembrar que antigamente “baile de branco, era de branco”. Assim, constituem um pleito quilombola em um modelo diferenciado. Nesse modelo, ressaltam-se as articulações políticas com movimentos sociais ligados à luta fundiária, feminista e antirracista. Por conta disso, há inserção em atividades militantes e na elaboração de projetos sociais que buscam melhorias na qualidade de vida comunitária, tais como a construção de casas populares, formação de cooperativa e geração de renda.

Esse modelo se encontra noutro formato no caso da Comunidade do Morro do Chapéu, pois as articulações se dão no âmbito do protagonismo negro via representação político-partidária, o que se observa na fala de um morador que diz: “É a primeira vez que nego é cabeça, sempre foi cauda!”.

Essa fala faz referência aos cargos de vereadores ocupados por uma mulher negra da comunidade e outro homem negro “de fora”. Por conta de suas inserções políticas que dialogam com reconhecimento da alteridade, de um “ser negro” naquele contexto, há uma representatividade maior nesse sentido, ainda que partilhem da noção dos parentes que a via do conflito não se impõe como realidade situacional. Nessa leitura da vida social das comunidades, sugere-se que ambas evocam seus pleitos a partir do pertencimento territorial, mas projetam suas demandas para outras áreas como educação, trabalho, saúde e ocupação dos espaços de poder na sociedade. Portanto, o que fica claro nos diferentes casos tratados acima é esse reviver do passado que se materializa através de juízos morais e de noções de justiça que não estão estritamente conectados a um pleito étnico-territorial do presente.

Considerações finais

A relação dinâmica entre memória e identidade é central justamente por articular concepções locais de justiça e as interpretações das formas institucionalizadas de direito com as quais esses grupos se deparam atualmente. A identidade das comunidades remanescentes de quilombos não jaz numa suposta “cultura negra originária”, mas sim nas concepções de justiça ensejadas por trajetórias históricas específicas.

O presente trabalho foi inspirado pela possibilidade de apreender diferentes momentos políticos das distintas comunidades, em função dos novos enquadramentos sociais que o tema vem recebendo. Procuramos demonstrar que, não obstante os diferentes momentos históricos vivenciados por elas, todas elas guardam relações com o passado que comportam noções locais de justiça, não atendendo a fins meramente instrumentais do presente. Como citado anteriormente, setores da opinião pública emitem, hoje, avaliações “desconfiadas” sobre as identidades quilombolas que emergem pelo país. Os pleitos pelos reconhecimentos e demarcações de territórios negros estariam, segundo essas avaliações, sendo alvo de um tipo de “fabricação antropológico-conceitual” endossada pelas políticas de Estado hoje dirigidas às comunidades negras tradicionais:

Somos, ao contrário, obrigados a registrar e a discutir os sentidos profundos socialmente patológicos da manipulação consciente por quadros intelectuais da história objetiva das comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afro-descendentes, através de uma verdadeira “invenção da tradição”. Efetivamente, não eram somente as autoridades e os estudiosos que precisavam *assimilar* o novo *significado* do termo quilombo. As comunidades rurais afro-descendentes eram precisamente o grande objeto da *ressignificação* do passado. [...] Com isso, se destrói a história objetiva, escancarando-se o espaço para a invenção do passado e da tradição. Nos fatos, o passado e a tradição passam a ser controlados, definidos e inventados segundo a decisão daqueles que possuem atributos intelectuais, culturais e políticos para tal.⁴⁹

O uso simplista do conceito “invenção das tradições”, aliado a uma postura realista que supõe a existência de uma “história objetiva” não só está alheia ao fato de que o termo quilombo foi constantemente ressemantizado ao longo da história como analisa de forma parcial e limitada o trabalho antropológico. O fato de as memórias serem evocadas em contextos específicos e nunca estarem acabadas não implica numa adaptabilidade e/ou maleabilidade irrestritas. Se a memória é mobilizada pelos sujeitos, o contrário também é verdadeiro: elas mobilizam aqueles

⁴⁹ FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. In: XXIV *Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: Oikos, 2007. p. 8-9.

que recordam. Na articulação entre etnicidade e memória, pode-se perceber a existência de situações de desrespeito exemplar que já estão inscritas em um horizonte moral prévio. Se a apreensão antropológica se traduz, nesses contextos, como via de acesso e reflexão acerca de espaços etnicamente marcados, isto não quer dizer que tais comunidades se transformem em “reféns” dos instrumentos de pesquisa social. Apesar de compartilharem do mesmo espaço-tempo – aquele da etnografia – não podemos esperar que os “nativos” atuem como meros “respondentes” às questões propostas pelo pesquisador.

Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade

Resumo

O objetivo desse trabalho é – através do olhar comparativo – trazer à luz aspectos que constituem a historicidade de grupos que apresentam uma diversidade de trajetórias e, por assim dizer, “estágios” na luta por seus direitos e na própria autoatribuição como remanescente de quilombo. Parte-se da premissa geral de que o Artigo 68 do ADCT na Constituição Federal brasileira trouxe, sem dúvida, um contexto fundamental de arranjo dessas identidades. Porém, seria insuficiente explicar a diversidade de situações tomando-a como único ponto de partida. Lidaremos também com comunidades que, até o momento, não se autoatribuem enquanto quilombolas (embora isso não impeça que sejam nomeadas e arroladas em listas governamentais e de organizações da sociedade civil como “remanescentes”). O foco desse trabalho recairá, analiticamente, na dimensão da etnicidade e da memória, tendo em vista grupos com os quais travamos contato através de diferentes contextos de pesquisa.

Palavras-chave:

Memória. Etnicidade. Identidade.

Following the footprints of the quilombos through the roads of memory, identity and ethnicity

Abstract

The objective of this work is – through a comparative study – to bring to light aspects that constitute the historicity of groups which present a diversity of paths and “stages” in the fight for their rights and in the own self-attribution as quilombo remainder. It starts from the general premise brought by the Article 68 of the ADCT of the Brazilian Federal Constitution, which is, with no doubt, a fundamental context of arrangement of those identities. However, it would be insufficient to explain the diversity of situations taking them as the only starting point. We will also work with communities that, until the moment, no have named it selves as quilombolas (although this fact does not hinder those communities of being inventoried as “remainders” on government and civil society organizations lists). The focus of this work is, analytically, the dimension of ethnicity and memory and it has as background the groups which we had dialogued with in different research contexts.

Keywords:

Memory. Ethnicity. Identity.

[Recebido em: março 2010 e
aceito em: maio 2010]