

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

RAFAEL ANDRÉS MONTENEGRO MEDINA

NAS TRILHAS DO CANTÃO DAS LOMBAS

*Estudo etnográfico sobre racismos e hierarquias cotidianas no contexto rural de
Viamão (RS).*

Porto Alegre
2016

RAFAEL ANDRÉS MONTENEGRO MEDINA

NAS TRILHAS DO CANTÃO DAS LOMBAS

*Estudo etnográfico sobre racismos e hierarquias cotidianas no contexto rural de
Viamão (RS).*

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Eunice Maciel

Porto Alegre
2016

CIP - Catalogação na Publicação

Medina, Rafael Andrés

Nas Trilhas do Cantão das Lombas, estudo
etnográfico sobre racismos e hierarquias cotidianas
em Viamão (RS) / Rafael Andrés Medina. -- 2016.
122 f.

Orientadora: Maria Eunice Maciel.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Quilombos. 2. Raça. 3. Racismo. 4. Ruralidade.
I. Maciel, Maria Eunice, orient. II. Título.

RAFAEL ANDRÉS MONTENEGRO MEDINA

NAS TRILHAS DO CANTÃO DAS LOMBAS

*Estudo etnográfico sobre racismos e hierarquias cotidianas no contexto rural de
Viamão (RS).*

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

APROVADA EM: Porto Alegre, 17 de maio de 2016.

Prof. Dra. Denisse Jardim

Prof Dra. Daisy Macedo de Barcellos

Prof Dr. Cristian Jobi Salaini

AGRADECIMIENTOS.

Agradesco primeramente a Dios por permitir que el universo conspirara para que este texto fuera terminado. A mi mujer, hermana, amiga y compañera de aventuras, alegrías y tristezas, sin ella este texto, literalmente, nunca hubiera sido terminado, gracias Cindy.

A mi orientadora, Maria Eunice, por su calurosa humanidad y su constante preocupación, inclusive en momentos que sobrepasarón el plano académico. A todos mis maestros do PPGAS, especialmente a la profesora Cornelia Ekcet y Denise Jardim quienes acompañaron y orientaron mis preocupaciones intelectuales en diferentes etapas de mi curso de maestría. A las constructivas críticas del profesor Cristian Salaini y de la profesora Daisy Macedo que ayudaron profundamente para mejorar el texto.

A mis compañeros del PPGAS y a todas las personas que permitieron, directa o indirectamente la finalización del presente escrito muchas pero muchas gracias.

RESUMO

A presente dissertação estuda as dinâmicas de construção da identidade da comunidade Cantão das Lombas situada na zona rural de Viamão no Rio Grande do Sul, através da reflexão teórica e a aplicação de diversas técnicas do estudo etnográfico que evidenciaram as ligações entre o processo de construção identitária dos quilombolas e diferentes dinâmicas históricas e culturais onde o racismo e/ou racialização continuam enchendo de significados as cores de pele dos atores sociais. Assim, discutindo aspectos teórico conceituais da “raça” e o racismo e apoiado na experiência etnográfica, o presente texto pretende dar resposta ao seguinte questionamento, como as percepções das características fenotípicas, especificamente as relacionadas com a pigmentação da pele, interferem nas formas em que os quilombolas do Cantão das Lombas se identificam e são identificados contemporaneamente em seu contexto rural?

Palavras Chave: Quilombos, Cantão das Lombas, “raça”, racismo.

ABSTRACT

This dissertation studies the identity building dynamics in the community Cantão das Lombas located in rural Viamão in Rio Grande do Sul, through theoretical reflection and the implementation of several techniques of ethnographic study that showed the links between the construction process identity by the quilombolas and different historical and cultural dynamics where racialism and / or racialization continue filling meanings skin colors of the social actors. Thus, discussing conceptual theoretical aspects of "race" and racism and supported the ethnographic experience, this paper aims to answer the following question, how perceptions of phenotypic characteristics, specifically those related to skin pigmentation, interfere in the ways that inhabitants of the Cantão das Lombas are identified contemporaneously in its rural context?

Keywords: Quilombo, Cantão das Lombas, "race", racism.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Mapa de Viamão. Fonte, site da prefeitura municipal.....	2
Imagem 2: Ubiquação de Lombas em Viamão. Fonte, <i>Google Maps</i>	3
Imagem 3: Entrada ao Quilombo. CTG raízes e habitantes. Fotografia, Rafael Montenegro.	5
Imagem 4: Nas trilhas para Lombas. Fotografia, Cindy Ramos.....	19
Imagem 5: Cotidianidade em Morro Grande. Fotografia, Rafael Montenegro.....	20
Imagem 6: Casa de Lombas. Fotografia, Marcelo Oliveira/Agencia RBS.....	45
Imagem 7: Dia cotidiano em Morro Grande. Fotografia, Rafael Montenegro.....	50
Imagens 8 e 9: Bomba d'água. Fotografias, Rafael Montenegro.....	54
Imagem 10: Cartaz do Ministério de Saúde. Fotografia, Rafael Montenegro.....	55
Imagem 11: Pintura do bar em Quintão. Fotografia, Rafael Montenegro.....	56
Imagem 12: Senzala do século XIX. Pintura de Johann Moritz Rugendas.....	57
Imagem 13: Casa da associação. Fotografia, Rafael Montenegro.....	59
Imagem 14: Galeria fotográfica quilombola. Fotografia, Rafael Montenegro.....	60
Imagens 15 e 16: Museu galpão Cata-Vento. Fotografia, Rafael Montenegro.....	61
Imagem 17: Interior do Museu galpão. Fotografia, Rafael Montenegro.....	62
Imagem 18: Pilão antigo. Fotografia, Rafael Montenegro.....	64
Imagem 19: Pequena galeria do Seu Toninho. Fotografia, Rafael Montenegro.....	65
Imagem 20: Gaúcho Negro. Fotografia, Leonid Strealieaev.....	66
Imagem 21: Paixão Cortes jovem e a estatua do laçador. Fonte blog de Paixão Cortes.....	70
Imagem 22: Estatua do Laçador. Fonte, blog de Paixão Cortes.....	71
Imagem 23: Cédula de 5000 cruzeiros. Fonte, diniznumismatica.blogspot.com	71
Imagem 24: Lanceiro negro. Fonte, paunofransico.blog.com	73
Imagem 25: Musica no Churrasco. Fotografia, Rafael Montenegro.....	77
Imagem 26: Momentos do Churrasco. Fotografia, Rafael Montenegro.....	78
Imagem 27: No interior de Lombas. Fotografia Marcelo Oliveira/Agencia RBS.....	79
Imagem 28: Trovas Gaúchas. Fotografia, Rafael Montenegro.....	80
Imagem 29: Casa do Cantão das Lombas. Fotografia, Rafael Montenegro.....	88
Imagem 30: Fatima. Fotografia, Rafael Montenegro.....	89
Imagem 31: Interior do ônibus. Fotografia, Rafael Montenegro.....	95

SUMÁRIO

1	CAPÍTULO INTRODUTÓRIO.....	1
1.1	Apresentando e questionando o problema da pesquisa.....	1
1.2	Quilombos e Quilombo Cantão das Lombas, Viamão (RS).....	2
1.2.1	Perspectivas acadêmicas sobre Quilombos e Quilombolas no Rio Grande do Sul.....	6
1.3	A “raça” como problema. Os debates acadêmicos.....	11
1.3.1	Sobre a dimensão visual do problema.....	16
1.4	Sobre o estudo etnográfico.....	18
1.5	Estrutura do texto.....	23
2	O CONTEXTO: “RAÇA” E ETNICIDADE NOS PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO DE QUILOMBO E QUILOMBOLA.....	25
2.1	“Raça”, racismo e cor, aproximações teórico-conceituais.....	25
2.2	“Raça” e Etnicidade, a problemática na Antropologia.....	29
2.3	Sobre “Mestiçagem”, “democracia racial” e “Negros (as)” no Brasil.....	33
2.4	Invisibilidade e Consciência “Negra”.....	37
2.5	Em Resumo.....	41
3	SE INSERINDO NA COTIDIANIDADE DE LOMBAS E VIAMÃO. CORES DE PELE, PRATICAS ESPACIAIS E TERRITORIALIDADE RURAL.....	42
3.1	Territorialidades rurais e espaços hierarquizados.....	42
3.2	Caracterizando os espaços territoriais observados: O Quilombo Cantão das Lombas.....	45
3.3	O município de Viamão e a vizinhança de Lombas.....	48
3.3.1	Viamão e sua histórica população “negra”.....	51
3.4	Expressões espaciais e visuais da territorialidade quilombola, apropriações ao interior do território.....	52
3.4.1	A Bomba d'Água. Imagens do corpo “negro” e de ser quilombola.....	53
3.4.2	Edson, as fotografias e a casa da Associação.....	59
3.4.3	Seu Toninho e as coisas do Museu Cata-vento.....	61
4	OS INVISÍVEIS GAÚCHOS “NEGROS”. REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE IDENTIDADE REGIONAL E “RAÇA” NO VIAMÃO RURAL.....	67
4.1	Sobre gaúchos e “negros” no Rio Grande do Sul.....	69
4.2	A memória histórica na construção identitária: A participação “negra” na Guerra dos Farrapos (1835-1845).....	73
4.3	A celebração da Semana Farroupilha em Lombas.....	75

4.3.1	O Vinte de setembro.	76
4.3.2	“A Pilcha” e as maneiras quilombolas de se entender gaúcho.	78
4.3.3	A música dos “morenos”.	80
5	SOBRE PARENTESCO E RELACIONAMENTOS COTIDIANOS.	84
5.1	Os relacionamentos nas falas nativas: “Aqui todos são conhecidos de todos” e “lá todos são parentes”.	84
5.2	“Aqui todos são parentes”. Família e parentesco em Lombas.	86
5.2.1	As casas como unidade familiar.	88
5.3	Fátima e as Redes Laborais da Faxina.	90
5.3.1	Os encontros no ônibus.	95
5.4	Edson e os relacionamentos com não quilombolas. Redes como espaço político.	97
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.	101
7	Referências Bibliográficas.	104

1 CAPÍTULO INTRODUTÓRIO.

“Durante discussão na Câmara de Rio Grande (RS) de projeto acerca da reserva de 20% de vagas para pessoas autodeclaradas negras ou pardas a fim de ingressarem no serviço público municipal, o vereador Wilson B Duarte da Silva (PMDB) constrangeu boa parte do público presente. De acordo com o parlamentar, “os negros querem se favorecer, isso que é racismo, afinal os negros já estão quase brancos, estão saindo com loira, polaca, estão comendo em restaurantes.” (Jornal Sul 21, 5 de agosto de 2014)

“O ideal da democracia racial e a brutalidade do racismo coexistem de tal forma que é a situação –umas são previsíveis, outras não- que determina qual vai prevalecer” (Fry. P, 1996: 135).

1.1 Apresentando e questionando o problema da pesquisa.

A presente dissertação trata das dinâmicas identitárias de uma agrupação de pessoas tidas como “negras” em zona rural no sul do Brasil durante o processo burocrático de reconhecimento como remanescentes de quilombolas. Com esse intuito o texto se aproxima, através da prática etnográfica, à cotidianidade do quilombo Cantão das Lombas no município de Viamão, Rio Grande do Sul.

Durante o percurso da pesquisa a preocupação foi especificada gradativamente até se concentrar no estudo das formas em que os quilombolas em seus relacionamentos com não quilombolas significam sua identidade “racial”.

Pensar sobre essa dimensão da identidade quilombola traz de volta a antiga e polêmica discussão sobre as dinâmicas do racismo no Brasil, pois visa entender os mecanismos cotidianos de diferenciação baseados em itens fenotípicos que se ativam no contexto rural etnografiado.



Imagem 2: Ubiquação de Lombas em Viamão. Fonte , *Google Maps*

De fato, os primeiros anos do século XXI foram muito importantes para as comunidades “negras” rio-grandenses, pois durante esses anos se aprimora sua organização, enquanto aumentam os diálogos com organismos governamentais. A seguinte cronologia de eventos mostra essa importância: em 2002, a Família Silva é a primeira comunidade urbana em solicitar reconhecimento como remanescente de quilombo; em 2003 se realiza a primeira conferência estadual de comunidades remanescentes de quilombos do Rio Grande do Sul; em 2004 inicia o processo de tombamento do cerro dos Porongos; em 2005 se forma a associação das comunidades remanescentes de quilombos do RS.

Respeito ao processo de reconhecimento estou me referindo às exigências burocráticas que emergem com a constituição de 1988 e o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Com este artigo constitucional o estado brasileiro reconhece por primeira vez os direitos de posse sobre as terras ocupadas historicamente por agrupações “negras”, porém, na prática, devido ao conflitivo caráter das dinâmicas territoriais do Brasil e às estruturas racistas de sua sociedade, a aplicação desta normatividade vem sendo obstaculizada desde sua promulgação a finais dos anos oitenta (Almeida. B, 2005: 16-19; Brustolin. C, 2009).

A própria definição sobre quilombos e quilombolas nascida no campo jurídico

responde a complexos e conflituosos processos caracterizados pelo tardio reconhecimento que recebem as pessoas “negras” como sujeitos de direitos¹.

Nesse sentido, a situação dos “negros” no Brasil durante boa parte do século XX vai se caracterizar por dois aspectos: primeiro, pela ausência de políticas voltadas às necessidades dessas agrupações e, segundo, pelas lutas do Movimento Negro na procura por reconhecimento. Estas lutas vão alcançar grandes avanços em 1988 com os artigos da constituição que procuram resguardar os direitos culturais e materiais dos descendentes de africanos(as) escravizados(as) na época colonial e imperial do Brasil (Muller. B, 2006: 48-82).

Por isto é importante considerar as apropriações dos conceitos quilombo e quilombolas feita por intelectuais e militantes “negros”, onde o termo está carregado de símbolos de resistência histórica, além de ser persistente na agenda política do Movimento Negro desde os anos trinta, do século XX, com a Frente Negra Brasileira, e depois, nos anos oitenta, com a proposta de quilombismo trazida por Abdias de Nascimento e popularizada durante o processo de redemocratização do país (Boaventura, I. 2000: 333).

Desta maneira, a dissertação se posiciona frente um campo em disputa e em constante resemantização (Arruti J.M, 2008: 308), que faz necessário atender às diversas maneiras em que o conceito é significado e por quem.

Retornando ao processo burocrático do reconhecimento, cabe lembrar que a titulação de terras se produz por meio do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), através de uma série de passos como: a elaboração de um Relatório Técnico de Identificação, uma delimitação, um decreto presidencial, a desapropriação privada e finalmente a titulação.

Sobre esse assunto é importante chamar a atenção sobre o papel dos pesquisadores sociais, pois além de estabelecer relações éticas e afetivas com os seres humanos que pesquisam, assumem um papel de mediador entre comunidades e estado, incentivando e facilitando tais processos burocráticos de reconhecimento.

Um exemplo é o trabalho pioneiro de 1994 desenvolvido pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no marco do projeto “Plurietnicidades e Intolerâncias: relações interétnicas no sul do

¹ Muller (2006), por exemplo, demonstra que as poucas referências sobre agrupações “negras” na trajetória histórica da legislação brasileira são punitivas como as primeiras definições coloniais, sobre quilombos de 1740.

Brasil” que mapeou quarenta e três apropriações territoriais de “negros” no estado de Rio Grande do Sul; este trabalho vai servir de base para que algumas dessas comunidades iniciem seus processos de reconhecimento a começos dos 2000, como a comunidade da Casca, em Mostardas, São Miguel e Rincão dos Martimianos, em Restinga Seca, Arvinha e Mormaça, em Sertão, e Morro Alto, em Maquine (Carvalho. A, 2012: 2).



Imagem 3: Entrada ao Quilombo. CTG raízes e habitantes. Fotografia, Rafael Montenegro.

Por outra parte os relatórios técnicos, exigência no processo de reconhecimento, evidenciam um complexo universo social através de uma multiplicidade de contextos etnográficos abertos na experiência da pericia. Este complexo contexto caracterizado por uma “tensão de saberes” entre a comunidade e o estado em seu papel como “definidor de categorias” provoca a problematização do papel do pesquisador em meio dessas relações (Salaini. C, 2012: 339).

As comunidades “negras” estabelecidas em Viamão devido à histórica dependência da força de trabalho escravizada desde o século XVIII, vários dos remanescentes destas logicas vêm conformando, ao longo da historia, uniões estratégicas para enfrentar os desafios impostos pelos grupos dominantes.

Um momento importante, nesse sentido, é a emergência do mercado de trabalho livre

cuja legislação não considerou a posição dos antigos escravizados, fazendo que estas agrupações procurassem em suas estruturas de parentesco mecanismos de solidariedade e alimento para uma construção identitária positiva, reforçada no momento de estabelecer-se em um território determinado. (Bandeira. M. L, 1991: 8)

Atualmente, três agrupações remanescentes de quilombolas abriram processos de reconhecimento no município: Anastácia, Cantão das Lombas e Peixoto dos Botinhas. A comunidade de Lombas ainda se encontra na etapa de elaboração do relatório técnico, tarefa confiada à pesquisadora Luciana Silveira associada com o programa de pós-graduação em desenvolvimento rural da Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS) e cuja pesquisa: “*Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas*” (2010) foi muito valiosa para a presente dissertação.

1.2.1 Perspectivas acadêmicas sobre Quilombos e Quilombolas no Rio Grande do Sul.

Sobre o conhecimento acadêmico que tem se aproximando à temática no sul do Brasil, o comentário a continuação pretende expor que as mais recentes perspectivas antropológicas sobre o tema se caracterizam por uma falta de rigorosidade teórica no momento de analisar o papel das percepções fenotípicas nos processos identitários dos quilombolas se percebendo uma ambígua utilização conceitual da “raça” que às vezes se confunde com a etnicidade e em outras é simplesmente substituída².

Os primeiros trabalhos científicos sobre agrupações “negras” rurais no sul do Brasil são realizados a finais dos anos oitenta e começos dos noventa do século XX e fazem emergir serias preocupações sobre as definições jurídicas respeito os quilombolas, apontando a necessidade de desconstruir o conceito de quilombo para fazê-lo mais abrangente respeito às maneiras de apropriação territorial por parte dessas comunidades (Bandeira M.L, 1991: 34).

A partir dessas discussões iniciais se tece um intenso debate acadêmico que vai ressignificar o termo de quilombo proposto pela esfera jurídico-política, enquanto em Rio

² Kabengele Munanga (2003) já chamava a atenção sobre a manipulação ideológica que pesa sobre os conceitos de raça e etnia produzindo confusão em muitos dos trabalhos de “jovens pesquisadores”. (Idem, 12)

Grande do Sul e em Santa Catarina se fomentam diferentes atividades científicas, como a conformação de grupos de trabalho e núcleos de pesquisa focalizados no entendimento das lógicas sociais das agrupações de pessoas consideradas e autoconsideradas como “negras”. Desse debate acadêmico vão se destacar dois eixos temáticos fundamentais que vão a atravessar as análises sobre o problema quilombola: a territorialidade e o parentesco.

Sobre a territorialidade convém, em primeira medida, diferenciá-la da ideia de terra e/ou território, já que para autores como Boaventura (2005) o território é a base física e espacial, enquanto a territorialidade é o processo de significação e identificação produzido na espacialidade apropriada pela experiência humana³ (idem, 52).

Em outras palavras, as diversas formas de apropriação territorial praticadas pelos quilombolas são um componente central em seus processos indenitários, pois colaboraram com a elaboração coletiva de uma identidade “negra” positiva que outrora a instituição da escravidão não permitiu desenvolver (Bandeira M.L, 1991: 8).

É fundamental pensar, de igual maneira, sobre a posição dos sistemas de parentesco na base social destas comunidades (Hartung M, 1996: 109), realçando sua articulação com as lógicas da territorialidade, já que a partir de aí se informam as maneiras em que as comunidades “negras” confrontam uma sociedade que ainda se resiste integrar plenamente seus cidadãos(as) “negros(as)” (idem, 128).

Abrunhosa da Silva (1996), por exemplo, expõe as complexas relações tecidas entre a categoria nativa de herdeiro e a dimensão territorial nos processos de reconhecimento da comunidade da Casca afirmando que, “a identidade social deste grupo parece ter sido constantemente construída/desconstruída num jogo especular de relações sociais onde a dimensão espacial adquire um significado especial nos processos de identificação coletiva ou grupal” (Idem, 81).

Estes estudos, junto com outros mais, mostram que os anos noventa, do século XX, a ideia de Quilombo é trazida com maior intensidade ao debate intelectual da antropologia devido à necessidade de conselho científico dos organismos governamentais que se apoiam na ciência social para produzir laudos técnicos (Arruti. J, 2008: 318). Nesse contexto os(as) antropólogos(as), enriquecidos com aproximações teóricas como as de Fredrik Barth sobre

3 Esta ideia é reforçada pela aproximação teórica de autores como Deluze, Guattari e Rolnik (Ramos, D. 2011: 36).

grupos étnicos, começam um processo de resemantização da definição planteada na esfera jurídica (Idem, 316)

Dessa etapa é importante o projeto Terra de Quilombos, financiado pela instituição Ford e cujas atividades de pesquisa entre 1994 e 1996 contribuíram com importantes avanços reflexivos sobre o problema; o produto textual deste trabalho será publicado anos mais tarde em “*Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*” (2002), organizado por Eliane Cantarino O’dwyer.

Dentre os muitos aportes que o texto fornece, interessante realçar os esforços na atualização da ideia de quilombo através da discussão científica. Nesse sentido, O’dwyer propõe a seguinte definição:

... O termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelado mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (Idem. 18)

Depois da década dos noventa os estudos sociais sobre a temática quilombola têm se esforçado por visibilizar conexões e atores sociais que outrora não eram percebidos, exigindo, desta maneira, cada vez mais perspicácia para compreender o fenômeno, contudo, estes estudos desconsideram análises mais rigorosas sobre o papel da “raça” nas dinâmicas classificatórias da sociedade brasileira, e de categorias relacionadas como a cor de pele, nos provocando a questionar por tais processos na construção identitária dessas agrupações.

Para exemplificar esse enfoque analítico dos estudos sobre comunidades quilombolas há significativos textos produzidos nos programas de pós-graduação em antropologia, sociologia e desenvolvimento rural, que ajudam a visibilizar novas articulações e novos atores envolvidos no universo quilombola. Nesse sentido, cito algumas das dissertações e teses que abordam o assunto, preocupado pelo manejo que os (as) autores(as) fazem sobre a “raça”, as cores de pele e o “negro” em sua aproximação à problemática quilombola.

Começo com o trabalho de Vera Regina Rodrigues (2006) sobre o quilombo da

Anastácia, situado na zona rural de Viamão, onde realiza uma interessante análise da construção identitária dos habitantes da comunidade durante seu processo de reconhecimento como remanescentes de quilombolas. Neste estudo a autora reconhece o problema quilombola como uma manifestação eminentemente “negra”, por isso dedica um capítulo para pensar sobre o tipo de debate que se faz em referência a “raça”, etnia e pessoas “negras”, na Europa e no Brasil desde o século XIX.

Segundo a autora a realização deste percurso tem a intenção de “revelar algo acerca dos debates sobre racismo e sua relação com os movimentos políticos de ontem e de hoje. Portanto, a temática quilombola é mais um episódio na atualização dos debates políticos e acadêmicos sobre as noções de “raça” no Brasil” (Idem, 36). Contudo, devido ao enfoque proposto pela autora este objetivo não é muito desenvolvido, dedicando seu esforço mais em inserir a temática quilombola em um contexto histórico mais amplo, (Idem, 152) que em entender as dinâmicas particulares da “raça” dentro das lógicas de identificação da comunidade estudada.

Por sua parte, Ieda Ramos (2006), se aproxima ao quilombo Cambara em Cachoeira do Sul através das formas em que as lógicas de parentesco entrelaçam textos, territórios e pessoas. Os objetivos de seu trabalho a levam a pesquisar a memória da comunidade para entender as formas como se codifica o parentesco e se circunscreve o território da população de Cambara. Devido a estas preocupações o trabalho tampouco questiona o papel “racial” dentro dessas dinâmicas de articulação entre parentesco e território

Outra interessante dissertação é a de Luciano Costa (2007) dedicada a pensar sobre a articulação entre territorialidade e parentesco, apresentando uma noção de quilombo mais abrangente onde as redes de relacionamentos com humanos e não humanos são considerados no entendimento da temática. Porém, novamente, a problemática “racial” não se questiona e às vezes parece confusa a diferenciação entre a noção de etnia e a de “raça”.

João Ramos (2011) foca seus interesses nos processos de configuração da coletividade dentro da comunidade Beco dos Colidianos em Mostardas (RS), ressaltando a importância da territorialidade na construção de espaços participativos que colaboram, paralelamente, com a definição de uma identidade afirmativa (Idem, 36-38).

Finalmente cito O trabalho de Cintia Beatriz Muller (2006) como um dos mais

preocupados pelas expressões “raciais” nos processos de construção de significados sobre quilombo e quilombola, mostrando como, historicamente a sociedade brasileira desenvolveu uma valoração positiva dos elementos associados com o “branco” em oposição aos elementos não “brancos”, considerados negativos (Idem, 23-24).

Deste pequeno percurso pela produção acadêmica sobre quilombos, desde os anos 2000 é possível observar que a maioria dos textos citados mostra um processo de construção identitária composto por três elementos: a etnicidade, a territorialidade e o parentesco; a construção da identidade quilombola, nesse sentido, se posiciona entre as diversas articulações que apresentam os três fenômenos, no entanto, são poucos os pesquisadores(as) que apresentam questionamentos ou reflexões rigorosas sobre o papel das percepções fenotípicas neste processo.

Por isto, para finalizar esta seção, retorno brevemente aos estudos sobre comunidades “negras” rurais, realizados a começos dos anos noventa, pois tais pesquisas convidam a uma reflexão mais sistemática sobre a problemática “racial”, como Hartung (1996) que neste sentido, aponta sobre a existência de um modelo de segregação “racial” na sociedade brasileira onde as pessoas “negras” se organizam comunitariamente como resposta (Idem, 109).

Bandeira (1991), por sua parte, argumenta que este modelo de sociedade informada histórica e culturalmente, é a encarregada de elaborar uma identidade baseada na percepção negativa da cor de pele através de determinados mecanismos como a estereotipa e a folclorização (Idem, 12).

Assim, encontramos que a maioria das pesquisas das ciências sociais sobre quilombos e quilombolas no Brasil, reconhece, explicita ou implicitamente, um problema “racial”, ainda que a ênfase dada às articulações entre territorialidade e parentesco somado ao interesse pelas dinâmicas étnicas, se traduz em exercícios de conceptualização que não questionam as dinâmicas “raciais”, criando, assim, a necessidade de introduzir varias questões teórico-conceituais que possam dar conta do complexo papel das percepções fenotípicas nas configurações indenitárias das agrupações “negras”, rurais, brasileiras.

1.3 A “raça” como problema. Os debates acadêmicos.

Sobre a “raça” como conceito analítico, parto do pressuposto de que é um construto imaginário sem nenhum sustento biológico ou científico, por isso, utilizo as aspas ao me referir a ele e aos elementos relacionados, como as cores de pele, questionando desta forma suas supostas bases reais, mas sem negar suas expressões hierarquizantes no campo social. Desta maneira, pretendo não apelar a outros conceitos que muitas vezes assumem forma de eufemismos⁴ (Wade. P, 1997: 16-18; Guimarães. S, 2002: 58-61, Munanga. K, 2005: 53).

Este posicionamento remete a intensos debates teóricos como o provocado por Paul Gilroy, quando argumentou sobre a necessidade de eliminar a “raça” dos aparatos conceituais das ciências sociais, pois sua utilização perpetua as categorias opressoras contra as que lutam,

Por um lado, os beneficiários das hierarquias raciais não desejam desistir de seus privilégios... Por outro, grupos sociais que têm sido subordinados através da dimensão racial e das estruturas sociais resultantes... vêm por séculos empregando os conceitos e as categorias de seus dominadores, proprietários e perseguidores para, justamente, resistir ao destino que “raça” lhe alocou... (Gilroy, 2000: p.12, apud Santos e Maio, 2005).

No entanto, o contexto latino-americano estudado por diversos cientistas sociais proporciona elementos que se opõem às propostas de Gilroy, Guimaraes (2002), por exemplo, se pergunta “Quando os anti-racistas negros podem prescindir da ideia de “raça” que os unifica?” respondendo da seguinte maneira:

Afinal, se a raça biológica não existe, também não há uma única e universal maneira de construir a categoria social de “raça”, a qual deve diferir de sociedade para sociedade, ainda que obedeça a certa matriz universal, informada por um modo de produção, uma estrutura planetária de trocas e por tecnologias específicas.

Assim, ainda que Gilroy tenha razão quando se refira à Europa Ocidental, sua resposta talvez não tenha a mesma validade para o “paroquialismo” americano ou brasileiro. Se tivesse validade, certamente estaríamos submersos num anacronismo conceitual, que teríamos forçosamente de superar.

Repito aqui a posição que tenho adotado: “raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única

4 Como tem mostrado o processo de banimento do conceito da linguagem científica, desde meados do século XX, e sua pouca efetividade, pois a “raça” continuou operando de formas violentas e hierarquizantes, com a única diferencia de operar baixo outros termos como, etnia ou cultura (Guimaraes, 2011: 265-266).

que revela que as discriminações e desigualdades que a nação brasileira de cor enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe”. (Idem, 50)

Por tanto, a “raça” em América Latina e especificamente no Brasil assume particularidades que não podem ser obliteradas, e nesse sentido, Munanga (2005) argumenta sobre a improdutividade de pensar as soluções do problema em sua dimensão conceitual,

Da mesma maneira que o Brasil criou seu racismo com base na negação do mesmo, os racismos contemporâneos não precisam mais do conceito de raça. A maioria dos países ocidentais pratica o racismo antinegros e antiárabes sem mais recorrer aos conceitos de raças superiores e inferiores, servindo-se apenas dos conceitos de diferenças culturais e identitárias.

As propostas de combate ao racismo não estão mais no abandono ou na erradicação da raça, que é apenas um conceito e não uma realidade, nem no uso dos léxicos cômodos como os de “etnia”, “de identidade” ou de “diversidade cultural”, pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos. (Idem, 53)

Desde essa perspectiva eliminar o conceito de “raça” parece insuficiente para combater seus efeitos hierárquicos no plano social, além de levar tais interpretações ao perigo dos eufemismos, como argumenta Wade (1997) em seu trabalho sobre relações “raciais” na Colômbia,

...en vista de que la diferencia racial es muy especializada, las identidades étnicas y raciales están con frecuencia estrechamente entrelazadas. Como resultado, las distinciones raciales pueden ser señaladas utilizando un lenguaje de lugar, o las distinciones étnicas pueden ser hechas dentro de identificaciones raciales más amplias. En el último caso, las distinciones étnicas recogen, entonces, algunos de los significados implicados en la designación racial. Por ejemplo, los negros de la región de la costa Atlántica a menudo se distinguen étnicamente a sí mismos, en el terreno cultural, de los negros de la costa Pacífica; frecuentemente añaden que los negros de la costa Pacífica son más negros o son los verdaderos negros, lo que implica no sólo una diferencia de pigmentación, sino que también invoca un discurso colonialista en el que lo más negro equivale a lo menos civilizado...

En resumen, entonces, pienso que el concepto “raza” no solo es útil sino necesario, puesto que emplear otros términos eufemísticos puede, realmente, enmascarar los significados de los que dependen las identidades raciales.

Para combatir el racismo, uno tiene que darle nombre a estos significados, no esconderlos bajo el disfraz de otros términos. (Idem, 18)

Em virtude desses argumentos, o contexto brasileiro e latino-americano parecem sugerir que Gilroy se equivoca com sua proposta de erradicar a “raça” como conceito

analítico. Contudo, nem todos os pesquisadores concordam, como o caso de Peter Fry e Yvone Maggie que consideram que a maioria das interpretações das relações raciais no Brasil erra ao importar categorias que criam distinções e ao descartar a democracia “racial” como mito na construção identitária do Brasil.

Fry (1996), por exemplo, argumenta que as formas em que as falas nativas e cotidianas categorizam as diferenças fenotípicas são múltiplas enquanto as formas importadas são bipolares inventando, desta maneira, uma diferenciação entre “negros” e “brancos” inexistente no Brasil, para o autor esse fato se evidencia em uma ampla aceitação do modelo bipolar por classes altas e urbanizadas enquanto as classes populares continuam utilizando um modelo múltiplo de classificação “racial” (Idem, 131).

Maggie (1996) tem uma posição similar, quando estuda as formas de expressão cotidiana dos brasileiros referentes às categorizações das cores de pele, concluindo que tais categorias, “[fogem] dos textos acadêmicos e [enchem] o discurso das pessoas comuns, nas ruas nos botequins, na voz dos narradores de partidas de futebol e nas diversas situações sociais de uma sociedade que se pensa misturada e não segregada (Idem, 233)”. Assim, esta linha de pesquisa se opõe aos postulados da linhagem de estudos que argumenta que a democracia “racial” é um mito negativo que oculta as desiguais relações “raciais” da sociedade brasileira.

O antropólogo Jose Carlos dos Anjos (2005) vai notar esta oposição de perspectivas caracterizando os estudos sobre relações “raciais” no Brasil por uma “contraposição tensa” entre estas duas posições que ele denomina de construtivismo perspectivista, representado pelo pensamento de Antônio Guimarães, e de construtivista objetivista, representada pelas ideias de autores como Peter Fry e Yvonne Magie; a primeira se preocupa por entender “como os atores sociais em contextos locais, manipulam sistemas classificatórios identitários” enquanto a segunda se preocupa por mostrar a posição da racialização nas relações sociais brasileiras (Idem, 17-20).

A presente dissertação pretende resgatar os elementos que aportam ambas as posturas, no entanto, critica alguns dos aspectos da perspectiva de Maggie e Fry, principalmente sobre o temor que expressam sobre os perigos de antagonismos desconhecidos para a sociedade brasileira.

Se bem é inegável a existência de uma grande variedade de classificações referentes às cores de pele, também são importantes as experiências associativas de pessoas que se auto-identificavam como “negras” já nos começos do século XX como os clubes “negros”, ou em sentido mais político com o movimento Frente Negra Brasileira nos anos trinta. Estas experiências associativas indicam que as dinâmicas segregadoras da sociedade brasileira são elementos fundamentais na conformação destas associações, como no caso do sul brasileiro com os bailes de “negro” e de gringo ou os Centros de Tradição Gaúcha, exclusivos para “negros” e outros para “brancos”⁵.

A observação participante no Cantão das Lombas e nas zonas rurais de Viamão, como pretendo demonstrar, evidenciam de igual maneira que as categorias “raciais” cotidianas efetivamente tem sido influenciadas pelas leituras bipolares do Movimento Negro, contudo, não se apresenta nenhum tipo de efervescência na criação de novos antagonismos aos que teme Fry (1996): “Afinal, racismo é racismo, e é tão perigoso quando invocado em favor dos fracos quanto dos fortes. Afinal, os fracos de hoje podem muito bem ser os fortes de amanhã”(Idem, 134), ao parecer esse amanhã é ainda distante para muitos “negros(as)” brasileiros, apesar da introdução das cotas “raciais” que os autores consideram tão perigosas.

Para tanto, a dissertação pretende aportar no entendimento do problema demonstrando a presença de elementos de segregação e de prejuízo “racial”, resíduos de antigas formas de relacionamentos da cotidianidade rural de Viamão em Rio Grande do Sul.

Para alcançar esse objetivo pretendo aproveitar conceitos antropológicos como a etnicidade e suas complexas articulações com a “raça”, e o conceito de cultura que fornece maior profundidade à ideia de racialização que se entende como um processo histórico e cultural em que as “raças” são significadas pelos atores de um plano social determinado (Winant e Omi, 1994). Nesse sentido,

Em contextos marcados pela colonização e a escravatura, como o Brasil ou a Trinidad, por exemplo, as noções de raça têm constituído o recurso classificatório por excelência. Os idiomas da classe e da cor são usados de forma racializada, naturalizando assim as desigualdades sociais. (Vale de Almeida, M, 1997: 16)

5 Importante lembrar que estas expressões de segregação não eram explícitas, pois a normatividade brasileira já punia o racismo com a lei Alfonso Arinos de 1951.

Desta maneira as noções de racialismo e racialização fornecem um sentido de processo histórico dinamizado por expressões de poder próprias da cultura ocidental, por isto é importante refletir sobre o conceito de cultura, pois, a pesar de ser debatido intensamente, especialmente pelos representantes da chamada antropologia pós-moderna dos anos oitenta, nunca abandonou o marco teórico-conceitual da disciplina interessada em compreender a “organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos”. (Salihns. M, 1997: 41)

Em virtude disso o conceito de cultura operado nesta dissertação, parafraseando aos Comaroff, consiste no “espaço semântico, o campo de signos e praticas no qual os seres humanos constroem e representam a si mesmos e aos outros e, por tanto, a suas sociedades e historias” (Comaroff e Comaroff, 2010: 34). Em virtude deste argumento procuro entender o significado e as articulações de ser “negro(a)”, remanescente de quilombola, camponês e gaúcho no Rio Grande do Sul contemporâneo.

Ao apresentar a categoria “raça” como produto de um complexo processo histórico e cultural pretendo realçar as dinâmicas em que um grupo humano adquire o poder para impor suas significações sobre as características fenotípicas de outro grupo humano.

Nesse sentido, retorno ao texto dos irmãos Comaroff quando argumentam que dois tipos de poder são inerentes às logicas da cultura: o poder hegemônico e o poder ideológico, o primeiro faz referencia aos signos e praticas naturalizadas que encontram no corpo o espaço ideal para seu desenvolvimento e reprodução; enquanto o segundo tipo se refere a um sistema articulado de significados, valores e crenças que fornecem um esquema ordenador acompanhado por uma narrativa que produz símbolos coletivos (Idem, 35).

Assim, ao me questionar pelas maneiras em que as percepções sobre o fenótipo dos atores sociais interferem em suas dinâmicas identitárias, me encontro necessariamente com a leitura de símbolos e signos que através de um longo processo cultural configuram um sistema hierárquico baseado em cores, “raças” e etnias.

Por outra parte, e finalmente, é importante diferenciar os momentos em que a “raça” se apresenta como categoria de adscrição e como categoria de auto identificação no contexto etnografiado para analisar de maneira mais efetiva as dinâmicas identitárias da comunidade estudada. Nesse sentido o texto enfatiza nessa diferença com a finalidade de alcançar os

objetivos propostos.

1.3.1 Sobre a dimensão visual do problema.

Um aspecto pouco discutido nos processos de diferenciação humana baseados em rasgos fenotípicos é o papel da visualidade como elemento significador, por isso pretendo problematizar a produção e circulação de imagens visuais como geradores de róis organizadores da realidade dos atores sociais (MacDougall. D, 1998: 1-5; Brea, J.L, 2003, 93).

Em virtude desse argumento, as imagens, principalmente as fotográficas, estabelecem ao longo da dissertação vários diálogos com a reflexão antropológica respeito determinados elementos, como as percepções da corporeidade “negra” ou a circulação de estigmas e prejuízos.

Contudo, a importância das imagens na pesquisa sociocultural não é nova, lembrando que o processo de institucionalização das ciências sociais na Europa e os Estados Unidos de finais do século XIX e começos do XX coincide com significativos desenvolvimentos técnicos para capturar imagens fotográficas e cinematográficas.

Essa temporalidade devido à influencia do paradigma evolucionista e colonialista no pensamento científico europeu, se caracteriza por elementos hierarquizantes cujo principal objetivo era demonstrar a inferioridade dos outros configurando um tipo de fotografia

...marcada por la raciología etnológica y por la antropología criminal lombrosiana, [que] guían objetivos y manos del fotógrafo convertido en su instrumento técnico. Las placas obtenidas de esta forma quieren informar o servir de corroboración a dos tesis: la existencia de una diversidad étnica y racial muy pronunciada, y la persistencia de rasgos fisiognómicos y anatómicos capaces de traslucir la personalidad patológica de determinados individuos.” (Alcantud. J.A, 1999: 39)

Em outras palavras, o pensamento evolucionista, colonialista e racista europeu, muito presente nos primeiros momentos de institucionalização das ciências sociais, produzem e

fazem circular imagens fotográficas com a finalidade de transmitir e/ou manter uma ordem hierárquica onde as pessoas são alocadas a partir da informação recebida pela visualidade.

No campo da antropologia, a relação com as imagens se remete às primeiras experiências de campo no estreito de Torres e depois em alguns trabalhos da escola funcionalista britânica, como a pesquisa do próprio Malinowski nas ilhas Trobriand a princípios dos anos vinte, onde as fotografias e imagens produzidas são subordinadas à ideia de estar lá.

Este paradigma vai ser quebrado pelo trabalho de Gregory Bateson e Margaret Mead, no Bali dos anos trinta, onde as imagens pretendem aportar teoricamente ao estudo antropológico. As repercussões deste trabalho foram tão importantes que chega a ser considerado como um dos momentos mais significativos na fundação da antropologia visual.

Segundo as palavras de Etienne Samain (2004) *The Balinese character, a photographic analysis*

Essencialmente, representa a tentativa de entender os modos, sim, pelos quais dados (no caso, essencialmente condutas e comportamentos observáveis) vão se estruturando num conjunto (numa “classe” conceitual, dirá Bateson), mediante um incessante e progressivo trabalho de inter-relacionamento e de circularidade realizado em torno e por meio desses próprios dados. No caso de *Belinese Character*, tratar-se-á, assim, de combinar textos e imagens, de entrelaçar imagens e textos, mas também, e ao longo das cem planchas temáticas que compõem a obra, de fomentar uma circularidade de verbo-visual (Idem, 37).

Esta profunda relação entre o visual e a pesquisa sociocultural, provoca nosso interesse pela produção e circulação de imagens visuais na reprodução de hierarquias materiais e simbólicas. No capítulo três, por exemplo, comparo algumas das imagens produzidas pelos quilombolas com outras que circulam fora do território, enquanto no capítulo quatro exploro a identidade gaúcha pensando sobre as expressões visuais do gauchismo oficial.

Nesse percurso o texto se encontra com um paradoxo: a cor de pele escura, elemento visual utilizado para alocar historicamente grupos humanos em posições desvantajosas funciona paralelamente, como elemento invisibilizador nos processos de construção das identidades oficiais das repúblicas latino-americanas, por isso, me pergunto especificamente,

como pode a imagem visual ajudar no entendimento dessas complexas relações “raciais” brasileiras?

Para responder esta pergunta, a dissertação se apoia em varias das propostas teóricas da antropologia visual (Alcantud. J, 1999; Belting. H, 2007; Gigou, 2001; Macdougall, 1998) tratando de demonstrar que o racismo como problema sociocultural pode ser analisado desde as imagens produzidas e consumidas por quilombolas e não quilombolas.

Por outra parte, além da antropologia visual é importante ter em conta que vários pesquisadores desde diferentes disciplinas acadêmicas têm se aproximado ao tema, por isso a dissertação também se apoia nesses aportes para entender a problemática (Amount. J, 2002; Barthes. R, 1986; Brea. J, 2003).

1.4 Sobre o estudo etnográfico.

Sobre a etnografia os tratados metodológicos e teóricos são incontáveis, ao igual que suas definições, por isso, para simplificar um pouco, resgato a definição de Jose Magnani (2009), aproveitando sua capacidade de sínteses das reflexões de importantes antropólogos sobre o estudo etnográfico, nesse sentido,

A etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a logica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (Idem, 135).

Desde esta perspectiva o trabalho de campo é também um espaço de reflexão que provoca a problematização da figura do pesquisador e as formas de relação com os seres humanos que pretende pesquisar. Em outras palavras o estudo etnográfico enriquece a temática ao provocar profundos questionamentos sobre os relacionamentos entre pesquisados e pesquisadores que buscam compreender as dinâmicas de diferenciação. (Pinho. O, 2008: 12-

13)

Por isso, encontro necessário trazer algumas reflexões sobre minha inserção de campo e sobre a posição de minha corporeidade como representante da alteridade no contexto rural estudado.

Minha inserção de campo se produz finalizando o 2012 depois de sair de meu país de origem (Colômbia) procurando no Brasil oportunidades para continuar com minha formação acadêmica. Desta maneira, cheguei à zona rural de Viamão, depois de experimentar as dificuldades de alugar moradia na cidade, pelo alto custo e à quantidade de requisitos e documentos exigidos.

Através da rede social virtual do facebook entrei em contato com algumas pessoas que moravam na zona e que me recomendaram o local, desta maneira comecei a morar em Aguas Claras, um pequeno bairro em processo de urbanização no interior do município de Viamão (RS), que encontrei atrativo, pois o aluguel é barato e as negociações são diretamente com os proprietários.



Imagem 4: Nas trilhas para Lombas. Fotografia Cindy Ramos.

Uma vez instalado no local trabalhei em vários serviços temporais conhecidos como “bicos”, que consistiam em limpar terrenos, cortar grama, etcetera. Passado um tempo, adquiri um trabalho mais fixo com carteira assinada em uma granja de verduras onde permaneci até os editais de seleção do PPGAS da UFRGS no ano 2014 (um ano depois de minha chegada ao Brasil).

O trabalho na horta permitiu uma posição privilegiada na cotidianidade rural facilitando a observação de algumas particularidades da região como as práticas do trabalho agrícola, as noções de masculinidade, as apropriações do gauchismo, entre outros elementos.

Ao mesmo tempo, através do dono da granja obtive meus primeiros contatos com habitantes do quilombo em Lombas, com os quais compartilhei diversos momentos da cotidianidade rural como as viagens de ônibus, ou as festividades da semana farroupilha.

Os principais colaboradores da pesquisa, dentro da comunidade, foram Edson Abreu Silva e Maria Fatima Rodrigues Gomes. Eles me permitiram realizar entrevistas e o contato com outros membros do quilombo.

Fatima foi meu primeiro contato, sendo faxineira na casa dos pais do granjeiro, uma situação que facilitou esse encontro. Minhas primeiras aproximações com ela foram por meio de entrevistas semi estruturadas ao princípio gravadas, e depois mais informais.



Imagem 5: Cotidianidade em Morro Grande. Fotografia Rafael Montenegro.

Meu segundo contato foi com Edson Abreu, presidente da associação no tempo que realizei o trabalho de campo, cheguei até ele graças a Fatima que me deu o numero de telefone para entrar em contato com ele. Edson foi guia em minha primeira visita ao quilombo me ajudando com ricas informações que permitiram pensar em vários elementos da pesquisa.

Em aqueles primeiros momentos no campo, ainda não tinha um contato sistemático com a etnografia, porém meus interesses desde minha formação na graduação em historia já se inclinavam pelos estudos etnográficos, principalmente, depois de minha leitura do livro de Peter Wade, “*Gente Negra, Nación Mestiza*” (1997), onde o antropólogo inglês aplicou varias técnicas etnográficas para analisar as relações “raciais” no pacifico norte da Colômbia.

Impressionado pelo texto de Wade, meu trabalho de conclusão de curso em historia, onde realizei um rastreio documental sobre a formação de ideias “raciais” em uma elite politica e cultural também do pacifico norte⁶, se esforçou por escutar a voz dos atores sociais, realizando algumas entrevistas para complementar a informação de arquivo. A partir desse momento meu interesse pela etnografia cresceu, apesar de não entender completamente sua natureza.

Foi só a meados de 2014 que meu estudo etnográfico começou a ser verdadeiramente sistemático graças às leituras e discussões desenvolvidas nas aulas do PPGAS da UFRGS, nessa etapa de aproximação, tomaram forma novas questões teóricas sobre o encontro entre pesquisadores e pesquisados em campo.

A partir desse momento minha experiência de campo foi determinada pela interrogação constante sobre minha corporeidade, nesse sentido, encontro importante agregar uma breve descrição sobre meu corpo como elemento constituinte de minha experiência como etnógrafo: meus caracteres fenotípicos podem se definir como os de uma pessoa “mestiça”, com traços indígenas, “brancos” e “negros”, a cor de minha pele é mais escura que “branca” e sou praticante de um cristianismo sincrético de origem afro caribenho, por isso não raspo minha cara e tenho o cabelo longo enrolado em um turbante.

Como uma corporeidade diferente se enfrenta com uma pesquisa sobre as diferenciações humanas? Estava minha preocupação de pesquisa com os quilombolas, ou estava realmente em entender minha realidade cotidiana?

6 Montenegro, R. El pensamiento “racial” de la elite quibdoseña (1933-1947), 2012, Trabajo de Conclusión de Curso (Historia), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Antropólogos como Renato Rosaldo (2000) ou Osmundo Pinho (2008) já escreveram sobre a perplexidade do encontro do eu nos outros, próprio da experiência etnográfica; “Como o “eu” da “vivencia”, ela mesma implicada na tessitura das relações raciais que pretendo interpretar, interpela o eu sujeito quase onisciente do texto etnográfico?” se pergunta Pinho no momento que se reconhece como “negro” em seu campo de estudo (Idem, 10).

Rosaldo por sua parte critica as maneiras como a ciência social assume a figura subjetiva do pesquisador em campo afirmando que: “...*el proceso del conocimiento involucra todo el ser. El cientista social es a la vez cognitivo, emocional y ético*” (Rosaldo. R. 2000: 207).

Por tanto na viagem que empreende o etnógrafo(a) ao coração do diferente, com muita frequência termina se encontrando com suas diferenças; em virtude disso trago uma parte editada de meu diário de campo onde esta reflexão sobre os relacionamentos humanos própria da etnografia se apresenta em minha experiência:

El día comenzó sin ninguna novedad, salí de mi casa a faltando diez minutos para las once de la mañana... Tome el *onibús*. Normalmente en el punto del recorrido donde abordo el vehículo, esté se encuentra casi vacío, por tanto puedo escoger el lugar en el que me voy a sentar. Elijo el medio del vehículo junto a una ventana. En la universidad estamos reflexionando sobre el diario de campo, que para mí es una técnica nueva y algo extraña, por eso trato de ejercitar la escritura en mi cotidianidad, como durante el viaje en *onibús*... Cada vez suben más personas, los puestos comienzan a hacerse escasos, siendo cada vez más difícil escoger un lugar. El puesto a mi lado generalmente es de los últimos a ser ocupados. Una mujer de edad, con el cabello blanco pero muy bien peinado, de baja estatura, “blanca”, sube al bus, después de pagar su pasaje y pasar la *catraca*, su mirada comenzó una afanosa búsqueda por un puesto para sentarse, habiendo solo dos lugares libres en ese momento: el lugar contiguo al mío y otro en la parte de atrás, después de una pequeña duda eligió sentarse a mi lado.

Durante el recorrido sentí que la mujer me miraba curiosamente, finjo que no me doy cuenta y continúo escribiendo. Finalmente me dirige la palabra pidiéndome por favor abrir la ventana, [es verano y el calor dentro del vehículo aumenta a medida que se va llenando de personas] a partir de esta petición comienza a hablarme, me hace muchas preguntas, pero también me cuenta detalles de su vida. Entonces me dijo algo que difícilmente olvidare, e tu não tem sufrido preconceito aqui? Aqui o povo é muito preconceituoso, eu morei toda minha vida em Porto Alegre por isso eu se tratar com todo o mundo.

Esse encontro no ônibus me afetou de maneira que não podia prever. Um pouco confuso me perguntei se ela estava sendo preconceituosa ainda quando falava cordialmente e tinha escolhido se sentar a meu lado? Varias interpretações me rondaram pela cabeça, porém fiquei pensando no seguinte: ao parecer o fato de ser diferente implica automaticamente um tratamento diferente, seja este positivo ou negativo.

A partir de aí meu trabalho de campo se orientou pela seguinte hipótese: se o tratamento diferenciado a diferença é o comportamento socialmente aceitado pelos habitantes da região, então o trabalho não deve questionar a existência ou ausência de lógicas hierarquizantes, mas deve se perguntar pelas transformações históricas dessas dinâmicas culturais de diferenciação.

Assim, a experiência etnográfica adubou o terreno para que crescessem novos interrogantes em um campo onde o racismo é um fantasma horrível que a maioria das pessoas teme e repudia, mas que faz parte inconsciente de um sistema de hierarquização próprio das culturas e sociedades latino-americanas e de suas ações/reações diante de algo que comodamente identificam como diferente.

1.5 Estrutura do texto.

Em virtude desses delimitamentos, o texto apresenta a discussão estruturada em cinco capítulos: começando com algumas das atuais discussões teórico conceituais em torno do problema da “raça” e o racismo para justificar a orientação e perspectiva com a que me aproximo à temática quilombola.

No seguinte capítulo, discuto sobre os diálogos estabelecidos entre as apropriações espaciais dentro do território do quilombo e as maneiras como se significam as percepções fenotípicas pelos quilombolas, mas também pelos vizinhos não quilombolas que compartilham diferentes aspectos cotidianos no contexto rural estudado.

No capítulo quatro, penso sobre as maneiras de apropriação da identidade gaúcha por parte dos habitantes quilombolas, destacando os mecanismos de invisibilização ativados nas leituras oficiais e centralizadoras do movimento tradicionalista respeito o aporte dos negros na construção deste tipo social emblemático do estado do Rio Grande do Sul.

Finalmente discuto sobre o importante papel das estruturas de parentesco tanto nos processos de construção de identidade da comunidade, como em diferentes dimensões da sociabilidade estabelecida cotidianamente entre quilombolas e diversos atores externos como a vizinhança do território, políticos regionais e membros da academia.

Assim, pretendo fornecer uma resposta para a pergunta que orienta a pesquisa e aportar no entendimento das dinâmicas classificatórias da sociedade riograndense marcada importantemente por elementos racialistas e as lutas históricas por reconhecimento por parte dos “gaúchos negros”

2 O CONTEXTO: “RAÇA” E ETNICIDADE NOS PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO DE QUILOMBO E QUILOMBOLA

Estruturo este capítulo em duas partes com a finalidade de discutir o contexto no qual se desenvolve o problema de pesquisa: 1) Percorrendo e refletindo sobre varias das implicações teóricas da ideia de “raça” nas ciências sociais, e na antropologia, e 2) estudando o papel deste conceito nos processos históricos que envolvem as ideias de quilombo e quilombola no Brasil.

2.1 “Raça”, racismo e cor, aproximações teórico-conceituais.

Para começar proponho pensar teoricamente a “raça” dialogando com as posturas de diferentes cientistas sociais dedicados à problemática, como o sociólogo Antônio Guimarães (2003), que argumenta que as “raças”, “são *discursos* sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito para entender raças e certas essências)” (Idem, 96, a itálica é minha).

Achille Mbembe (2013), por exemplo, argumenta que a “raça”, se localiza no inconsciente, junto com os desejos mais obscuros dos indivíduos, e se alimenta de objetos esquizofrênicos que buscam substituir o corpo e rosto do outro através de um simulacro nascido na imaginação (Idem, 65-66).

Portanto, a “raça”, como constructo, existe unicamente no campo da imaginação onde se mistura com medos e desejos de anular o outro. O problemático e perigoso, é que a “raça” tem a capacidade de se materializar de maneiras violentas no campo das praticas sociais (Hering, 2007: 24). Em palavras da historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz (2012) a “raça” é:

... uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que tanto pertence à ordem das representações sociais -assim como o são fantasias, mitos e ideologias- como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas (Idem, 34).

Quer dizer que, como categoria classificadora, a “raça” esta inerentemente ligada com praticas que procuram perpetuar desigualdades entre grupos humanos, histórica e culturalmente “racializados” (Winant. H e Omi. M, 1994: 7).

É importante apontar que ao rastrear os percursos históricos da “raça” se evidencia um fenômeno variável, cuja forma depende do contexto histórico, cultural e social onde se apresenta por isso o racismo não necessariamente se baseou sempre na cor de pele, como por exemplo, o caso dos judeus europeus que durante boa parte de sua história sofreram um tipo de racismo não baseado na pigmentação da pele (Hering. M, 2007: 17).

Em outras palavras, o racismo é uma conduta que se manifesta através de diversas praticas sociais e cujo objetivo principal é obstaculizar ou privar o acesso igualitário de oportunidades para satisfazer as necessidades básicas de um grupo humano específico (Giddens. A, 2000: 282).

Com a intenção de especificar, me preocupo unicamente pelas dinâmicas do “racismo de pigmentação” (Hering. M, 2011: 116) que age em detrimento dos descendentes de africanos(as) “negros(as)”, sequestrados e escravizados primeiramente pela coroa portuguesa e depois assimilados de forma ambígua pela república brasileira.

Para Munanga (2003) este tipo de racismo nasce no momento em que:

Faz-se intervir caracteres biológicos como justificativa de tal ou tal comportamento. É justamente, o estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores. (Idem, 9)

Interessante o aporte do sociólogo Eduardo Bonilla-Silva (2011) cuja aproximação ao fenômeno do racismo institucional resgata a ideia de racialização, entendida como o processo em que se determina o significado e a importância das categorias “raciais”; assim, argumenta

que uma vez as relações sociais tinham sido racializadas configuram uma estrutura capaz de organizar à sociedade, por tanto uma estrutura social racializada “*se refiere a las sociedades cuyos niveles económico, político, social e ideológico están parcialmente estructurados por la ubicación de actores raciales o razas*”. (Idem, 674)

Os efeitos de uma organização social configurada por esses sistemas racializados são multifacetados, podendo assumir dimensões de extrema violência, como aconteceu no sul dos Estados Unidos da primeira metade do século XX, ou de segregação institucionalizada, como na África do Sul, dos tempos da *apartheid*, porém, também pode assumir formas veladas como em América Latina onde a estrutura racializada da sociedade, devido a processos históricos de naturalização, se manifesta cotidianamente, de maneiras desarticuladas e muitas vezes não intencionais (Cavelier. C, 2007: 3).

Para aprofundar sobre a dimensão histórica do conceito, temporalmente, parto do século XIX, especificamente nas vertentes pseudocientíficas nascidas na Europa que propõem uma taxonomia dos seres humanos baseada em determinismos biológicos (Gould, 1981: 6-12), estas vertentes trazem por primeira vez uma justificativa científica da existência diferenciada de “raças humanas”.

Em sentido historiográfico este fato é problemático, pois divide aos historiadores do racismo em duas perspectivas: por uma parte o grupo que assevera que só é possível falar de racismo desde o século XIX, pois nessa temporalidade o conceito começa a catalogar explicitamente aos seres humanos, enquanto outra vertente argumenta que as praticas de segregação baseadas em características fenotípicas se apresentaram em outras temporalidades, embora o conceito de “raça” apareça somente no século XIX (Hering. M, 2007: 17; Munanga. K, 2005: 55-56).

Minha argumentação se adere às propostas dessa segunda linha de pesquisa, por isso, exponho que a gênese das expressões racistas ligadas à cor de pele e sua influência na configuração das relações sociais na América, coincidem com a chegada dos europeus ao continente e o sistema mundial que se inaugura a partir desse momento⁷ (Quijano. A, 2000; Whitten. N, 1999; Giddens. A, 2000; Munanga. K, 2005).

⁷ Interessante, nesse sentido, a perspectiva discursiva de Michael Foucault (1998) e sua argumentação sobre o período que vai do século XVI ao XIX onde expõe o surgimento de um novo discurso histórico que narra uma guerra de “raças”, em oposição ao medieval romano cuja função principal era exaltar o poder do soberano; para Foucault, então, a “raça” e as expressões racistas do século XIX, são um fenômeno episódico desse novo discurso histórico da idade moderna (Idem, 59-66).

Para o antropólogo Norman Whitten (1999), os europeus, através das categorias de “índio” e de “negro”, elaboram um código simplificado baseado na percepção das cores de pele que marca as populações cujo trabalho era possível explorar (Idem, 50). Quer dizer que as primeiras expressões da “raça” na América do século XVI já estavam ligadas a uma hierarquia social desigual alimentada pela ideia das cores de pele.

As cores de pele, em palavras de Hering (2011), são: “...*una categoria sociocultural, construída discursiva y socialmente, que obedece a um subjetivismo grupal y cuyo significado y cuyo empleo varían según contextos geográficos, históricos y epistémicos*” (Idem, 152). Guimarães (2003) concorda sobre a necessidade de objetivar as cores de pele, porém adverte sobre a impossibilidade da cor como conceito analítico das ciências sociais (Idem, 98).

Em virtude disso, uma forma interessante de objetivar as cores de pele é através da análise das maneiras em que se articula a cor de pele escura ou “negra” com a “raça”, um estudo deste tipo situa cronologicamente esta relação, como no caso brasileiro onde as fontes documentais indicam que depois da abolição da escravatura se produz uma multiplicação da categoria “negro” para se referir aos antigos escravizados (Maggie, 1996: 229).

Para Guimarães (2011) o sistema de classificação em cores de pele próprio da sociedade brasileira se origina na ideologia do branqueamento e nas posturas pseudocientíficas que consideravam o “branco” como a representação do estágio mais avançado de um processo evolutivo lineal,

Nesta teoria, cor não é redutível a “cor da pele”, a simples tonalidade. Cor é apenas um, o principal certamente, dos traços físicos –junto com o cabelo, nariz e lábios- que junto com traços culturais, “boas maneiras”, domínio da cultura europeia, formavam um gradiente evolutivo de embranquecimento. (Idem, 267)

Em outras palavras, enfrentamos um complexo processo histórico e sociocultural que procura atualizar antigos sistemas hierárquicos. Por outra parte, é interessante apontar que se as representações associadas às cores de pele tem ponto de partida nas percepções visuais dos atores sociais, o visual como fenômeno humano (Amount. J, 2002: 37) fornece ferramentas valiosas para refletir sobre o problema desde outra perspectiva.

Em virtude disso, pretendo compreender o ato de significar e, por tanto, de entender e vivenciar a realidade circundante através da produção e circulação de imagens que funcionam como veículos dos imaginários sobre características fenotípicas e por tanto sobre o ordenamento das relações sociais no Brasil e América Latina.

Assim, ao operar com a ideia de “raça” no presente texto estou fazendo referência a uma complexa construção social de carácter histórico, que nasce na parte sensível do ser humano, capaz de se amalgamar com outros conceitos, como a cor de pele, e de se transformar em praticas hierarquizadas que definimos como racismo: fenômeno multifacetado que na América Latina, por exemplo, se expressa cotidianamente de formas silenciosas, mas persistentes.

2.2 “Raça” e Etnicidade, a problemática na Antropologia.

Na teoria antropológica, sua preocupação pela alteridade humana aporta de maneira importante no entendimento da “raça” e do racismo, apesar da problemática relação com a “raça”, enquanto categoria analítica, pois corre o risco constante de se confundir com diversas noções antropológicas incluindo o conceito fundante desta ciência: a cultura (Guimarães. A.S, 2003: 99).

Interessante discutir, nesse sentido, o caso da antropologia norte-americana onde o conceito de cultura se transforma em um elemento identificador de suas posturas científicas; introduzido durante sua etapa de institucionalização nos inícios do século XX, a noção pretende abandonar as explicações baseadas na “raça” e na geografia física (Guimarães. A.S, 2003: 95; Winant. H e Omi. M, 1994; Trouillot. M, 2003).

O trabalho de Franz Boas, desta maneira, é irrecusável no intento de rastrear os trajetos da ideia antropológica de cultura dos Estados Unidos na primeira metade do século XX. Considerado o fundador desta escola, Boas se esforça por compreender a influência de diferentes fatores externos e internos na criação das particularidades culturais, para argumentar que os relacionamentos humanos com o mundo que o circunda são moldados por fatores históricos, geográficos e psíquicos (Boas. F, 2005 [1931]: 28). Em outras palavras, a

ideia de cultura para Boas era basicamente uma soma de elementos acidentais, que configuravam um espírito ou “gênio de povo” (Stocking, G, 2004: 20).

Desde esta perspectiva a ideia de “raça” tem coerência no momento em que se liga com fenômenos culturais e se afasta das explicações biológicas. Em uma definição simples, por exemplo, Boas argumenta que a “raça” é uma das maneiras em que se expressa um sentimento de solidariedade por um grupo de pertença idealizado, mas que pode gerar respostas adversas, ou como ele define de “antipatia racial”, em relação aos sujeitos externos (Idem, 82-84).

Para Trouillot (2003) o conceito de cultura da antropologia norte-americana pós-boasiana se caracteriza por dois componentes básicos: primeiro, os comportamentos humanos são padronizados, sendo que pensamento e comportamento são estruturais e estruturantes; e segundo, esses padrões comportamentais são apreendidos a través de códigos sociais e simbólicos (Idem, 99).

Com esta ideia de cultura, um dos estudantes de Boas, Melville Herskovitz continua pensando a problemática “racial”, focado esta vez na temática “negra” africana e sua diáspora em América. Herzkovitz (1941) observa que os prejuízos em detrimento das pessoas “negras” se sustentam em crenças como a negação de sua história por meio de conceitos como a aculturação ou absorção da herança cultural africana pela americana, por isso propõe a ideia dos africanismos visando resgatar sobrevivências culturais em expressões religiosas, musicais e folclóricas de diferentes populações “negras” da América (Idem, 20).

Seu trabalho vai ser muito influente para diferentes cientistas sociais latino-americanos interessados nas relações “raciais” das sociedades americanas, como na Colômbia onde os primeiros pesquisadores de populações afrodescendentes⁸ nos anos cinquenta são inspirados por suas posturas teóricas e metodológicas. No Brasil é interessante citar a Arthur Ramos, um dos maiores impulsores da pesquisa sobre relações “raciais” da UNESCO⁹ realizada entre 1951 e 1952, como um pesquisador que baseado na noção de “raça” herdada da tradição boasiana, oxigena as interpretações “raciais” de seu tempo.

Contudo, a temática da “raça” é antiga dentro dos debates acadêmicos brasileiros,

8 Como Rafael Arboleda, Thomas Price e Aquiles Escalante (Pulido, 2011: 21)

9 Destacados nomes da ciência social participaram no desenvolvimento do projeto como Florestan Fernandes, Alfred Métraux, Charles Wagley, Ruy Coelho entre outros.

como mostra a chamada geração de 1870, corrente de pensamento cultivado nas escolas de direito de Recife e São Paulo e na escola de medicina da Bahia, que procurava nas ciências naturais conceitos para entender as particularidades da sociedade brasileira. (Guimarães. A.S, 2011: 265)

A partir dessas primeiras noções de “raça” vai começar a se elaborar o mito de origem da nação brasileira baseada na mistura do “branco” o “negro” e o “índio”, em uma sociedade homogênea e sem desigualdade. Esta “fabula das três raças”, para Da Matta (1987), é a marca distintiva de uma sociedade com atração às ideologias deterministas capaz de produzir expressões próprias de um racismo à brasileira. (Idem, 58-63)

Por isso o Brasil dos anos cinquenta é tão atrativo para desenvolver o projeto da UNESCO, que visava compreender as relações “raciais” nesse contexto de aparência harmoniosa oposto a outros contextos mais conflitivos onde a ciência social ainda se preocupava pelos conceitos indicados para se aproximar ao problema¹⁰.

Durante esta temporalidade, devido aos violentos efeitos da ideia de “raça” no plano social se inicia um processo de banimento do conceito, especialmente depois dos acontecimentos da segunda guerra mundial, da linguagem acadêmica e cotidiana com a esperança de combater esses terríveis efeitos que o termo era capaz de produzir no plano social. (Munanga. K, 2003: 6; Guimarães, 2003: 47-51)

Contudo, autores como Lévi-Strauss (1993) vão considerar que a “raça” como conceito é interessante para pensar as diferenças humanas com a devida precaução de afastar o conceito dos determinantes biológicos que trazia desde o século XIX e que tinham sido alimentadas por teorias científicas como o evolucionismo social e cultural. (Idem, 328-337)

Esta preocupação por entender os processos de diferenciação humana sem cair na

10 Interessante, nesse sentido o debate originado a partir da utilização do termo casta para explicar a sociedade racista do sul dos Estados Unidos a meados do século XX, onde Louis Dumont adverte que a simples troca do conceito de “raça” pelo de casta se mostra insuficiente para entender a problemática e propõe uma sociologia comparativa mais rigorosa capaz de questionar as lógicas hierárquicas ocidentais com as de outras sociedades.

Desta maneira, demonstra que as sociedades humanas sempre tendem a fazer distinções hierarquizadas, porém, com uma finalidade integradora. No caso de ocidente, que se imagina uma sociedade racional, a influência da filosofia cristiana e o conceito de indivíduo introduzem a ideia do igualitarismo que anula a natureza integradora da hierarquia, essa anulação, conseqüentemente, cria modos de distinção baseados no social mas que mistura elementos culturais e somáticos. (Dumont. L, 1997: 306-316).

Em palavras do próprio autor no racismo ocidental: “... uma diferença hierárquica continua a ser colocada, mas que ela se liga desta feita aos caracteres somáticos, à fisionomia, à cor de pele, ao sangue. Sem dúvida, esses sempre foram signos da distinção, mas eles se tornaram sua essência.” (Idem, 314)

armadilha dos determinismos biológicos provoca que conceitos como a etnicidade sejam interessantes para estudar este fenômeno humano.

A etnicidade, por outra parte, não é uma ideia nova, sendo formulada na mesma temporalidade das teorias racistas do evolucionismo social a finais do século XIX. Introduzida por primeira vez nas discussões acadêmicas europeias pelo zoólogo francês Vacher de Lapouge em 1896, inspirada na necessidade de entender as dinâmicas que atraíam ou separavam as populações humanas, a etnicidade vai ser definida por sua preocupação nas formas de solidariedade diferentes das produzidas pela organização política ou das semelhanças fenotípicas (Poutignat. P e Streiff-Fenart. J, 1997: 34).

Atualmente o conceito continua sendo importante para se aproximar às dinâmicas de diferenciação sem ter que apelar ao penoso conceito da “raça”, em uma proposta mais recente, por exemplo, Gidens (2000), afirma que a etnicidade:

Hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera (Ídem, 278).

Note-se, desta maneira, a presença de uma dicotomia entre o conceito “raça”, que remete a elementos relacionados com a parte somática ou fenotípica, e a etnicidade que centra suas preocupações nas diferenças culturais (Trouillot. M, 2003: 107-108; Munanga. K, 2003). Porém, na experiência cotidiana da realidade social esta dicotomia não se percebe tão facilmente, já que ambas se apresentam em complexas e profundas articulações que se confundem e fazem parecer a temática em um problema semântico, pois “as raças de ontem são as etnias de hoje” (Munanga. K, 2003:13).

Sobre a temática quilombola no Brasil, a etnicidade tem se mostrado como a perspectiva teórica mais afim com as realidades sociais dessas comunidades, por isso, os primeiros laudos e as primeiras pesquisas antropológicas sobre a temática se inspiram importantemente nas posturas de Fredrik Barth (1976) e seu estudo sobre as dinâmicas de elaboração e conservação do caráter dicotômico dos grupos étnicos.

Segundo o antropólogo as unidades étnicas são categorias de adscrição e identificação

onde as fronteiras culturais canalizam a vida social e conseqüentemente organizam as relações do sistema. Tais processos conservadores das fronteiras culturais se exteriorizam e reproduzem de diversas maneiras, como no caso das minorias e parias, estabelecidos no seio de uma sociedade hostil e repelente, nesse caso, as fronteiras étnicas são rigorosamente impostas pela sociedade anfitriã. Barth então reflete sobre as formas de estratificação em “sistemas sociais polietnicos” e afirma que quando um grupo étnico exerce controle sobre os meios de produção de outro resulta uma relação desigual e estratificada (Idem, 33-39).

Para explicar esse tipo de relações sociais desiguais, a antropologia propõe conceitos analíticos como o etnocentrismo, o fechamento do grupo e a assinação de recursos, que fazem referência aos processos de criação e manutenção de uma fronteira étnica e das formas de aprofundamento das mesmas a través do monopólio dos meios de produção ou assinação de recursos (Gidens. A, 2000: 312).

Quer dizer que a teoria antropológica aporta no entendimento dos fenômenos da “raça” e o racismo através de vários conceitos norteados pela ideia de cultura, porém, uma aproximação pouco rigorosa de tais propostas contribui no aprofundamento de uma dicotomia analítica entre “raça” e etnia, fazendo da superação de tais dicotomias analíticas uma necessidade para compreender melhor os mecanismos e práticas sociais que alocam as populações “negras” em posições econômicas e simbólicas desvantajosas, já que estas divisões não são claras e a exclusão baseada em cores de pele muitas das vezes assume a figura da etnia (Barcellos. D, 2005: 25-29).

2.3 Sobre “Mestiçagem”, “democracia racial” e “Negros (as)” no Brasil.

Em quase todas as colônias americanas de europeus ibéricos a “mestiçagem” e, portanto, as concepções “raciais” ocupam um papel relevante na hora de entender e configurar as lógicas sociais desde os primeiros momentos de colonização no século XVI.

Durante o século XIX, a “raça” é determinante no modelo de cidadão imaginado pelas elites regionais, representado por uma figura masculina, de cor de pele “branca” e propriedade privada. Em outras palavras, as representações republicanas dos indivíduos/cidadãos

continuam reproduzindo princípios classificadores onde os elementos fenotípicos, como as cores de pele, são muito importantes (Appelbaum. N, 2003: 4-6).

No contexto sócio histórico do Brasil a “raça” se encontra implícita nas interpretações sobre os processos de mistura “racial” ou “mestiçagem”, considerados como as dinâmicas fundantes da nação brasileira. Para Da Matta (1987), por exemplo, a estrutura hierárquica brasileira, resultado de complexas dinâmicas históricas herdadas da visão de mundo portuguesa, é reorientada a partir do movimento de independência na procura de novos sustentos ideológicos, supridos pela leitura da “mestiçagem” que rapidamente começa a funcionar como elemento coesionador dos contraditórios componentes da brasilidade (Idem, 68). Desta maneira o traumático encontro que aconteceu na América do século XV vai servir de sustento a uma “fabula das três raças”, que atualiza as ideologias das estruturas hierárquicas da sociedade brasileira depois dos movimentos republicanos. Em palavras de Da Matta,

Deste modo, se a ideologia católica e o formalismo jurídico que veio com Portugal não eram mais suficientes para sustentar o sistema hierárquico, era preciso uma nova ideologia. Essa ideologia, ao lado das cadeias de relações sociais dadas pela patronagem e que se mantiveram aparentemente intactas, foi dada com o racismo. Mas é preciso notar como essa ideologia surgiu de modo complexo, no bojo de dois impulsos contraditórios típicos alias das grandes crises de abertura social. Um deles, caracterizado pelo projeto reacionário de manter o *status quo*, libertando o escravo juridicamente, mas deixando-o sem condições de libertar-se social e cientificamente; o outro é muito diferente: trata-se de perceber como o racismo foi uma motivação poderosa para investigar a realidade brasileira. (Idem, 69)

Por outra parte, esta fabula vai fundamentar, de igual maneira, a ideia da mistura “racial” como um processo de “branqueamento” gradativo, porem, necessário para a construção nacional, pois, “branco” simboliza os requisitos fundamentais para empreender tal tarefa. (Schwarcz. L, 2012: 25)

Nesse sentido, não surpreende a existência de políticas migratórias que procuravam melhorar a “raça” atraindo populações “brancas” e obstaculizando a entrada de pessoas “negras” ou escuras durante a primeira metade do século XX em quase toda a América Latina. No Brasil este tipo de políticas atrai entre 1890 e 1920 uma importante onda migratória composta principalmente por europeus, pois a constituição de 1891 colocava fortes empecilhos à migração africana e asiática (Pereira. A, 2010: 46).

Contudo, é importante dizer que o discurso da “mestiçagem”, desde finais do século XIX e princípios do XX é submetido a um intenso debate intelectual onde uma parte o considerava um fenômeno positivo para o progresso do país, enquanto outro grupo argumentava que a mistura “racial” só podia trazer consequências negativas para o projeto de nação¹¹.

Será a partir dos anos 30, do século XX, que as leituras sobre “mestiçagem” sustentam a ideologia da democracia racial que assumira o papel de representação oficial da nação brasileira; apoiada nos postulados de cientistas sociais como Gilberto Freyre que, influenciado por Franz Boas, elabora uma imagem positiva sobre a “mestiçagem” ao ponto de fazê-la sinônimo de uma tolerância própria da sociedade e cultura brasileira.

Alimentada depois pelos aportes teóricos e metodológicos da escola de Chicago nos anos 40, com Donald Pierson como representante, a “democracia racial” vai se transformar no marco com o que se pensam as relações “raciais” no Brasil durante quase trinta anos, funcionando como um mecanismo para ocultar os antagonismos baseados em elementos “raciais” (Guimarães A.S, 2003: 12-14).

Nos anos quarenta e cinquenta do século XX esta ideia vai começar a ser fortemente debatida por uma geração de cientistas sociais encabeçados por Florestan Fernandes que vêm à “democracia racial” como um mito, cuja função principal é escamotear as desigualdades “raciais” da sociedade brasileira.

Apesar dessas críticas intelectuais, a ideologia da “democracia racial” se amostra como um fenômeno real e muito presente nas logicas das elites brasileiras e que funciona como um dinamizador dos processos de construção de uma identidade oficial brasileira.

A ditadura militar instaurada em 1964, por exemplo, se apropria da capoeira, apelando seu carácter “mestiço”, para defini-la como esporte nacional em 1973. Nesse momento, começa um processo que pretende afastar a imagem da capoeira dos “negros” marginais para assimilá-la à adequação física da polícia militar da Bahia. Temos desta maneira, uma leitura

11 Um grupo de intelectuais tinha uma grande esperança na mistura racial afirmando que os cidadãos brasileiros já teriam começado seu processo de “embranquecimento” cultural e biológico. Um exemplo desta postura está nas ideias do médico João Batista Lacerda, diretor do museu nacional em Rio de Janeiro em 1910, que apontava como lógica a suposição que o Brasil do futuro seria composto por mestiços de pele clara. No grupo dos pessimistas, ao contrário, se considerava a mestiçagem como um processo de degeneração da “raça”. Um exemplo insigne desta postura é Nina Rodrigues (Schwarcz, 2012: 23-25).

da democracia “racial” político pragmática que busca “branquear” os símbolos da brasilidade (Dos Santos, 1999: 25-27).

Peter Fry (1982) encontra o mesmo padrão de manipulação de símbolos identitários em diversos componentes da identidade oficial brasileira, começando sua reflexão comparando dois pratos: a feijoada e o soul food, os dois originados nas particularidades dos “negros” ao preparar as sobras das comidas dos “brancos”, mas diferenciadas por seu caráter simbólico, no caso do soul food simboliza os valores da “negritude” em oposição à feijoada símbolo de brasilidade. O mesmo fenômeno se apresenta em expressões musicais como o samba ou religiosas como o candomblé. (Idem, 47-53)

Neste sentido Maggie (1996) vai fazer referencia a três mitos constitutivos da brasilidade: “a fabula das três raças”, a “democracia racial” e o mito do “branqueamento” que, na cotidianidade, se articulam de maneiras muito complexas (Idem, 226).

Um exemplo da complexidade que assumem as relações “raciais” baseadas nas dinâmicas da “mestiçagem” se apresenta no estudo de Elisabeth Cunin (2003) sobre este tipo de relações em Cartagena (Colômbia). Baseada em um aparato conceitual inspirado nas propostas de Erving Goffman, propõe a ideia de “competência mestiça” se referindo ao intrincado processo de interação simbólica que acontece entre os indivíduos “mestiços” e os outros indivíduos, social e historicamente “racializados”. Desta maneira argumenta que a “mestiçagem” na América Latina é um fenômeno situacional e cotidianamente negociado (Idem, 93-94).

No caso brasileiro, Fry (1996) argumenta algo parecido afirmando que na cotidianidade os brasileiros estão mais acostumados com as dinâmicas de mistura e assimilação que com as dinâmicas segregadoras das classificações “raciais” dicotômicas próprias de contextos sociais como o norte-americano. No entanto, Fry não nega que o racismo exista no Brasil só que este se apresenta de forma situacional, por tanto conluie, “O ideal da democracia racial e a brutalidade do racismo coexistem de tal forma que é a situação –umas são previsíveis, outras não- que determina qual vai prevalecer”. (Idem, 135)

Em resumo, as leituras sobre os processos históricos da “mestiçagem”, funcionam como as bases nas que se estrutura uma identidade nacional homogeneizante onde o “branco” representa os valores positivos necessários para construir o país, enquanto “negros” e índios

se vem obrigados a desenvolver estratégias para proteger seus direitos em meio de um contexto ambíguo que introduz e exclui simultaneamente.

Estas leituras se filtram em outros planos sociais, como nos discursos políticos e na cotidianidade; no primeiro caso, se busca “branquear” os símbolos da brasilidade, enquanto no segundo se apresenta com um carácter negociável onde as percepções fenotípicas assumem valorações distintas dependendo da situação.

Finalmente, devo agregar outra característica do fenômeno, na qual vou aprofundar na próxima seção, a saber, sua capacidade de silenciar e ignorar os aportes não “brancos” na construção identitária brasileira.

2.4 Invisibilidade e Consciência “Negra”.

Até meados do século XX a ausência da figura do “negro(a)” nas representações identitárias latino-americanas foi muito comum, o que fez que alguns pesquisadores propusessem o termo de invisibilidade para explicar essa condição.

Nina de Friedemann (1992), pioneira dos estudos antropológicos sobre populações “negras” na Colômbia, nos finais dos anos oitenta do século XX, critica o enorme vazio da antropologia colombiana na hora de estudar as populações “negras” e argumenta sobre a perpetuação desta situação deste tempos coloniais, comparando a invisibilidade como um fardo na história da gente “negra” (Idem, 28).

No caso brasileiro, chama a atenção um padrão muito parecido de negação histórica respeito a identidade étnica das pessoas “negras”,

A recusa à identidade étnica tem sido diligenciada em todo o intercurso de nossa história, pela sociedade e pelo Estado. Essa recusa engendrou mecanismos ideológicos e práticos de fragmentação da identidade, técnica social de subordinação e obediência do negro. (Bandeira, 1991: 21)

No Rio Grande do Sul, por exemplo, a figura dos “negros(as)” vai ser obliterada

simbólica e materialmente dos processos de construção identitária, “de fato, a historiografia gaúcha tradicional, apesar de reconhecer a existência generalizada do escravo no estado, insistiu na sua pouca importância no processo de trabalho” (Oliven, 1996: 26).

Esta ausência historiográfica será uma das particularidades formas em que as sociedades no sul brasileiro segregam suas populações “negras”. Ilka Boaventura (1996), nesse sentido, sobre Rio Grande do Sul e Santa Catarina,

...Duas especificidades são apontadas: a primeira, fundamentada a partir de uma análise do passado colonial, afirma que o negro teve e tem presença rara, inexpressiva ou insignificante e atribui a isto a ausência de um grande sistema escravista voltado para a exportação como ocorreu em outras regiões do Brasil... A segunda, menos explícita porém não menos importante, sugere que em algumas áreas em certos tipos de atividade, existiram relações mais democráticas e iguais. Estas relações seriam decorrentes sobretudo do modelo econômico implantado e de um menor contingente de escravos tal como em anteriores áreas de exploração colonial (Idem, 40)

A interpretação de Elisabeth Cunin (2003) percorre outros caminhos ao afirmar que esta invisibilidade é realmente uma amostra do caráter situacional e de negociação que tem as identidades “raciais” em América Latina, já que: “*la invisibilidad es, antes que nada, arte de la imagen, adaptación a la situación y distancia al rol*” (Idem, 66).

Nesse contexto onde se negociam as identidades “raciais” e se negam os antagonismos, a construção das identidades “negras” é complexa, e nesse sentido a trajetória do movimento “negro” no Brasil e as maneiras em que significam o conceito de “raça” ao longo de sua história, é muito interessante a pesar que o movimento já é problemático devido a sua heterogênea composição e as múltiplas formas em que se expressa: política, artística e intelectualmente.

Para simplificar a exposição sigo a periodização proposta por Pereira (2010) onde identifica três momentos determinantes na configuração histórica do movimento: a primeira, de começos do século XX até o golpe do estado novo em 1937; a segunda de meados de 1940 até o golpe militar em 1964; e a terceira que marca o começo do movimento “negro” contemporâneo na década de 1970 (Idem, 89).

É importante apontar que desde o século XIX já se apresentam manifestações “negras” que expressaram de diferentes maneiras um sentimento de incomodidade respeito a sua

posição na sociedade brasileira¹², no entanto, é desde os anos trinta que surgem os primeiros intentos de organização sob uma bandeira “racial”.

A primeira etapa, dos anos trinta, é marcada pela circulação de imprensa produzida por pessoas “negras” e pela fundação da agrupação política Frente Negra Brasileira a qual emerge como resposta a um contexto paulista fortemente regionalizado por diferentes grupos de carácter étnico como os imigrantes italianos, libaneses, entre outros (Guimarães, 2002: 87).

Na década dos quarenta vários militantes formados nas filas da Frente Negra, como Abdias do Nascimento e Solano Trindade começam a refletir sobre o sentimento de inferioridade que os brasileiros(as) “negros(as)” reproduziam cotidianamente.

Influenciados pelo movimento da negritude da França dos anos trinta, que convidava a ressignificar a cor “negra” com elementos positivos¹³, fundam diferentes organizações e meios de comunicação como o jornal Quilombo (1948-1950), o Teatro Experimental do Negro, fundado em Rio de Janeiro em 1944, o Teatro Popular Brasileiro de São Paulo em 1943 e a União de Homens de Cor, que se funda em Porto Alegre também em 1943 (Pereira. A, 2010: 90).

Sobre o estado de Rio Grande do Sul, principalmente sobre Porto Alegre, é necessário apontar a ampla presença de experiências associativas “negras”, primeiro representados por irmandades religiosas e depois, a começos do século XX, com os clubes “negros”. A maioria destes clubes tinha por motivação principal o fomento de festividades e atividades ligadas ao carnaval, contudo, nem todos os clubes trabalhavam pelos mesmos objetivos, como é o exemplo dos clubes Floresta Aurora e Satélite Prontidão, fundados por membros de uma elite “negra” a princípios do século XX, e que existem até hoje, e onde além das atividades festivas, os associados tinham opção esportiva, alguns serviços médicos, como o odontológico, além de cursos de educação primária. (Dubois de Jesus, 2005: 45-49)

Na criação artística o movimento encontrou uma importante via de expressão e cito a maneira de homenagem, o exemplo do mestre Abigail Moura e sua orquestra afro-brasileira que apresenta uma fusão de instrumentos e estilos musicais europeus com percussão e ritmos

12 Guimarães (2004) realça, nesse sentido, a trajetória de alguns intelectuais, ativistas e artistas entre os quais se destacam: Luís Gama (1830-1882), José de Patrocínio (1854-1905), Lima Barreto (1881-1927), entre outros (Idem, 272)

13 Dentre os representantes deste movimento se encontram: Leopold Senghor, Aime Cesaire, Leon Dantas, Birago Diop, Rene Maran, entre outros.

africanos; nesta concepção de mistura vai ser realçado o papel da musicalidade e de elementos culturais “negros” como a religiosidade afro-brasileira. Fundada em 1942, a orquestra antecedia suas apresentações com rituais do candomblé enquanto as letras de suas músicas se centravam em temáticas “negras”. Seu primeiro disco foi gravado em 1957 e se intitula Obulayê, composto por oito músicas que expressam os valores com os que se identifica a orquestra: Chegou o rei Congo, Calunga, Amor de escravo, Saudação ao rei Nagô, Festa de Congo, Babalaô, Liberdade e Obaluayê.

Num sentido político o movimento vai se caracterizar por um posicionamento conciliador e até simpatizante com a política oficial, pois ainda que fossem conhecidas posturas radicais, como o pensamento de Marcus Garvey, a agenda do movimento “negro” desde 1930 até 1964 procurou a integração e encontrou na identidade brasileira e não na africana seu principal sustento (Guimarães, 2002: 88-89).

O movimento dos anos setenta, por outra parte, vai se divorciar dessa linha conciliadora, graças a um contexto internacional agitado pelas lutas dos direitos civis nos Estados Unidos e a descolonização africana, que alimentam a radicalização do movimento e sua aproximação com a esquerda. Neste contexto se promovem releituras da história brasileira para contestar o silêncio da historiografia oficial respeito à posição do “negro”.

Eis que o grupo Palmares, fundado em Porto Alegre em 1971, é representativo devido ao sucesso que teve em mudar o dia do “negro” para o 20 de novembro, lembrando, dessa maneira, a figura de resistência e luta de Zumbi dos Palmares e contrariando a data imposta pela oficialidade, o 13 de maio, e que simbolizava a figura do “branco” compassivo que presenteia os africanos com a liberdade.

Os esforços do grupo Palmares resultaram na comemoração do vinte de novembro como feriado em vários estados do Brasil (paradoxalmente no Rio Grande do Sul, estado onde surge à iniciativa, não se considera feriado estadual) e sendo conhecido nacionalmente como o dia da consciência “negra”.

Nos anos oitenta, depois da fundação do Movimento Negro Unificado (1978), têm que ser pensadas as relações com os organismos governamentais, que com a radicalização são vistos com desconfiança; porém a interlocução estatal se faz necessária nas demandas do Movimento, obrigando a estabelecer um diálogo quase sempre polêmico e conflitivo, mas que

provoca a aprovação do artigo 68 da constituição de 1988¹⁴.

A partir deste momento as comunidades “negras” rurais começam a ser visibilizadas baixo a categoria de remanescentes de quilombolas, enquanto são inseridas em novas redes de relações, com o Movimento Negro, os organismos governamentais e a academia que começa a produzir relatórios técnicos para respaldar os processos de reconhecimento. Desta maneira, as agrupações humanas de “negros(as)” na ruralidade se inserem em um complexo processo de construção indenitária, onde o passado e o presente se conectam na cor de pele.

2.5 Em Resumo.

Procurei no presente capítulo expor dois assuntos: 1) os aportes conceituais desenvolvidos na antropologia e nas ciências sociais sobre “raça” e racismo e 2) o papel das categorias étnico-“raciais” no contexto social, cultural e histórico onde se desenvolvem e pensam os conceitos de quilombos e quilombolas.

Desta forma finalizou o capítulo realçando a complexidade dos fenômenos envolvidos no entendimento da temática e que implicam tanto complexos debates teóricos, como fenômenos humanos relacionados com as percepções fenotípicas nas dinâmicas de alocação simbólica, junto com um carácter histórico, e outros fenômenos próprios da cultura ocidental onde as ideias de “raça” se expressam no corpo dos atores sociais de forma naturalizada, e que reproduz um tipo de poder hegemônico inerente ao carácter da cultura (Comaroff e Comaroff, 2010: 3).

14 Dessa temporalidade, é importante mencionar a influência ideológica da doutrina do quilombismo proposta por Abdias do Nascimento e que se erige como um esforço por sintetizar as posturas do afrocentrismo com a teoria marxista, nesse sentido, Guimarães (2002) vai definir a ideologia como uma aliança ente radicalismo cultural e radicalismo político articulado aos movimentos de redemocratização do país durante os anos oitenta (Idem, 100-102).

3 SE INSERINDO NA COTIDIANIDADE DE LOMBAS E VIAMÃO. CORES DE PELE, PRATICAS ESPACIAIS E TERRITORIALIDADE RURAL.

Depois de discutidas as maneiras em que o racismo e a racialização influíram o contexto de América Latina e do Brasil, a continuação exponho algumas das possibilidades que a pratica etnográfica fornece na hora de pensar os mecanismos da “raça” e do racismo na cotidianidade rural do município de Viamão no estado de Rio Grande do Sul, prestando especial atenção nas maneiras como tais mecanismos são enfrentados pelos quilombolas do Cantão das Lombas.

Um dos mecanismos pelos quais funciona a racialização no contexto estudado se produz através das praticas de apropriação espacial e de territorialidade, que no caso de Lombas é configurada por um complexo dialogo com varias dimensões identitarias como o parentesco, o gauchismo e a memoria coletiva. Desde esta perspectiva o território se entende como o espaço fundamental para o desenvolvimento das dinâmicas identitarias quilombolas.

Em virtude desse argumento a observação participante revelou importantes elementos hierarquizantes na organização espacial da região que provocaram, conseqüentemente, o questionamento do papel das cores de pele nesse processo. Nesta aproximação as imagens visuais encontradas nos espaços estudados forneceram interessantes suportes no entendimento do rol das percepções fenotípicas nas estruturas hierárquicas da região estudada.

3.1 Territorialidades rurais e espaços hierarquizados.

Em primeira medida chamo atenção sobre a importância da noção do rural, problema que para as ciências sociais brasileiras começa a ser discutido na primeira metade do século XX, principalmente a partir dos anos 30 durante seu período de institucionalização e baixo a influência dos estudos de comunidade, teoria de presumida cientificidade em oposição às interpretações sociais de corte ensaística (Schneider, M e Menasche, 2014: 248).

Contudo, não todas as interpretações da ruralidade seguiram essa linha de pesquisa, como se percebe no estudo pioneiro de Antônio Cândido: “*Os parceiros do Rio Bonito*” de 1954. Apresentado como tese de doutoramento em ciências sociais na Universidade de São Paulo (USP) e cuja aplicação conjunta de metodologias da sociologia e da antropologia é um dos primeiros esforços por resgatar e compreender as expressões culturais próprias do campo brasileiro (Idem, 251).

A partir de finais dos anos oitenta o trabalho de Klass e Ellen Wortmann vai se destacar no esforço por ampliar os alcances dos estudos de comunidade e das interpretações baseadas na análise econômica ao realçar a importância da dimensão moral da ruralidade. Nesse sentido, desde a postura dos pesquisadores,

... não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (Wortmann, 1990: 12).

Desde estas propostas as perspectivas analíticas sobre o universo rural tem se enriquecido com aproximações mais abrangentes e complexas sobre a ruralidade ao considerar as diversas dinâmicas e os novos atores sociais que estão transformando as realidades contemporâneas do campo brasileiro, nesse sentido:

...em um quadro de crescente descontentamento em relação às condições de vida nas cidades, muitas pessoas –os chamados neo-rurais- têm migrado para o campo, para viver e trabalhar com atividades agrícolas e não agrícolas. Somado a isso, observa-se a expansão dos meios de transporte e da acessibilidade a equipamentos e tecnologias como televisão, telefone, computador, internet, redes sociais, que conectam mais fácil e rapidamente habitantes do campo e da cidade, reduzindo –material e simbolicamente- distâncias. Nesse sentido, as teorias são chamadas a dar conta das interações no mundo complexo e contemporâneo, sem abrir mão de especificidades próprias ao campesinato. (Schneider, M e Menasche, 2014: 247-248).

No que respeita ao complexo contexto estudado, além destas dinâmicas de transformação é importante apontar o ativo papel da figura do gaúcho, tipo social

emblemático do estado (Maciel, 2000: 76-77), que dinamiza as maneiras cotidianas em que os atores se relacionam, contudo, esta figura merece um tratamento particular que se dará no seguinte capítulo.

Por agora direciono a exposição nas maneiras em que as práticas espaciais do mundo rural de Viamão, “falam” sobre um ordenamento baseado em percepções subjetivas de um grupo humano sobre os outros. As apropriações espaciais, nesse sentido, materializam uma complexa relação hierarquizada entre os grupos humanos, histórica e culturalmente “racializados”, (Omint e Winant, 1994), sendo comum observar que as agrupações de pessoas “negras” se encontrem em locais de difícil acesso ou estigmatizados, enquanto as agrupações de pessoas “brancas” e/ou “mestiças” estão em espaços visíveis perto das zonas comerciais e das rodovias.

Esta hierarquização espacial responde a dinâmicas históricas determinadas pela difícil e ambígua inserção dos antigos escravizados nas lógicas sociais e econômicas da nova república brasileira que não forneceu as garantias suficientes para realizar a transição ao trabalho baseado na mão de obra livre.

Na cotidianidade contemporânea tais dinâmicas são refletidas nos ordenamentos espaciais onde são reproduzidos, através de diversos mecanismos como a circulação de imagens visuais, diversos estigmas e valorações negativas sobre as pessoas “negras” que perpetuam a difícil posição deste setor da população rural em Viamão.

Por outra parte, as apropriações “negras” desses espaços, se mostram contestatórias e funcionam como narrativas próprias da memória coletiva destas populações onde as lutas reivindicatórias se apoiam em elementos identitários positivos alimentados por itens raciais que começam a funcionar como categorias identificadoras para a comunidade.

Como já comentei no começo deste capítulo, a materialização e comunicação dessas apropriações encontram na visualidade um poderoso aliado, por isso, me interessam as maneiras em que as imagens visuais (pinturas, fotografias, desenhos e objetos) marcam espaços e transmitem mensagens para os atores sociais que transitam por Viamão e pelo quilombo de Lombas.

Em virtude disso, especifico o objetivo do capítulo questionando-o da seguinte maneira: Como as percepções fenotípicas ajudam na configuração das relações espaciais,

junto com suas dinâmicas de apropriação territorial? Nestes espaços são representadas as percepções fenotípicas E se são representadas, como são essas representações?

3.2 Caracterizando os espaços territoriais observados: O Quilombo Cantão das Lombas.

O quilombo Cantão das Lombas é uma pequena agrupação humana, onde a maioria de seus habitantes são pessoas de pele escura ou “negra”, característica pela qual são reconhecidos na região. Durante o verão e datas especiais, como a semana farroupilha, acostumam a usar vestimentas associadas à identidade gaúcha, sendo habitual vê-los sentados nos quintais de suas casas calçando umas botas de couro marrão que chegam abaixo do joelho enquanto compartilham uma cuia de chimarrão com seus parentes e conhecidos. Durante o inverno predominam as roupas abrigadas e as botas de borracha.

Sobre seu assentamento, é popular a seguinte narração, coletada pela pesquisadora Luciana Silveira em sua dissertação de mestrado, mas que é comum quando se indaga pela memória da comunidade, remetendo ao mito de criação da comunidade:



Imagem 6: Casa de Lombas. Fotografia Marcelo Oliveira/Agencia RBS.

Viúva de Anápio Gomes, a fazendeira Nica Gomes, que se chamava Antônia, quando alforriou os escravos, ordenou que eles ficassem no canto da Lagoa Capororoca. Ordenou que eles cercassem a área com valos e nas barrancas plantassem Maricas. Depois que eles fizeram o que a dona Nica mandou ela deu a terra que eles tinham cercado pra eles. Ela mandou que fizessem isso porque ficava fácil de saber onde era a terra dela e onde era a terra deles pela divisa da lagoa que ficava bem no meio. Depois com o tempo as terras começaram a se chamar valos do Cantão e hoje a gente chama Cantão das Lombas. A dona Nica então levou até o Cantão um escrivão que registrou todos os seus ex-escravos, dando o seu sobrenome em Santo Antônio da Patrulha porque as terras ficam bem na divisa. Até hoje existe os valos que os negros construíram pra demarcar a sua área. (apud, Silveira, 2010: 33)

A principal forma de apropriação material do território é a construção de casas, sendo ocupado por umas 15 ou 20, mais ou menos; todas com um formato similar: um andar, com um teto em forma triangular; o único que varia é o tamanho que depende de diferentes fatores, incluídas as condições econômicas do dono.

Na entrada das casas o primeiro espaço tem um carácter social, onde se recebem as visitas para compartilhar chimarrão ou café e conversar; no verão os quintais também funcionam com este propósito de sociabilidade.

Nas casas maiores, este espaço se ocupa por um sofá e cadeiras que geralmente são direcionadas a uma televisão, enquanto nas casas menores o sofá é substituído por uma pequena mesa de jantar. Quando as paredes da casa são decoradas, as fotografias da família e as imagens de santos, principalmente São Jorge, predominam.

As cozinhas, na maioria dos casos, se situam onde a pia encontra o melhor local de deságue, a partir desta ubiquação se agrega um ou dois moveis onde se guardam os utensílios com os que se cozinha. Interessante observar a presença de dois fogões: o primeiro funciona com gás butano e o segundo é um fogão de lenha, geralmente muito antigo, que cumpre funções aquecedoras durante o inverno e de sociabilidade ao congregar os membros da casa ao seu redor.

A parte exterior da casa consiste em um quintal e um galpão, edificação recorrente em quase toda a ruralidade do Rio Grande do Sul. O galpão, edificação construída com tabuas de madeira costaneira, corte rustico do eucalipto que conserva uma parte da casca da árvore¹⁵, que é utilizado de diversas maneiras, desde reuniões sociais ate deposito de ferramentas.

No ultimo capitulo da dissertação aprofundo sobre a relação entre a concepção de família e a casa como a delimitadora do universo privado que representa esta categoria (Bourdieu, 1997: 126).

Durante o verão a paisagem do local expressa mais vivacidade, pois as pessoas saem de suas casas, deixando portas e janelas abertas para fugir do calor; as crianças, por sua parte, acostumam a jogar futebol, andar de bicicleta ou tomar banhos de piscina nos quintais. No inverno é diferente, pois o frio e a chuva obrigam a fechar portas e janelas enquanto se dificulta a mobilidade devido à lama que se forma nos caminhos.

15 Para uma observação mais detalhada sobre o galpão ver, Fachel, O, 1989: 108-111.

Uma das principais formas de chegar até o Quilombo, é pela rodovia RS 040 até a parada 110, aonde virando ao norte por um caminho de terra se chega a Lombas; esta viagem de carro demora uns 40 minutos, quando as condições da estrada são boas. A dificuldade na mobilidade dos quilombolas melhora um pouco com a presença de um único ônibus que passa em três horas específicas do dia: seis da manhã, meio dia e seis da tarde. O trajeto do ônibus conecta o centro de Viamão com Lombas, através da rodovia RS 040, devido a este único trajeto, muitas vezes os quilombolas se vêm na necessidade de pegar dois ônibus.

A terra do local é difícil de cultivar devido a sua consistência arenosa que não conserva a umidade, porém, seus habitantes a exploram em pequena escala com culturas como a mandioca e o milho, plantados no final da primavera e começo do verão. A mandioca se colhe de seis meses a um ano, enquanto o milho toma entre quatro e cinco meses para ser colhido.

A vegetação do território é composta por figueiras, bambus e algumas árvores frutíferas, especialmente limoeiros. Segundo Silveira (2010), em palavras mais técnicas, a vegetação da zona se caracteriza, “... por mata ciliar e pontilhada por alguns capões de vegetação arbórea de mata atlântica associada a pioneiras arbustivas com influência marinha e Fúlvio-marinha (restinga/mangue)” (Idem, 16).

Ainda que o avanço das atividades pecuárias tenha mudado a paisagem, o território conserva espaços onde pequenas lagoas formam ecossistemas que não são muito frequentes em outras partes do município. Ali, os únicos sons que se escutam são o canto dos pássaros e o sopro do vento, fazendo destes locais focos de uma prazerosa tranquilidade que parece, brevemente, deter o tempo.

Segundo o relatório técnico do quilombo O Limoeiro (2011), a presença destes locais se associa com uma prática espacial muito recorrente nas comunidades “negras” rurais do sul brasileiro, denominada fragmentação, que “refere-se à divisão do espaço em diferentes frações, tanto para sua dominação como para sua preservação” (Idem, 127).

A vizinhança da comunidade se compõe por sítios e fazendas cuja principal atividade econômica é a criação de vacas e ovelhas mediante práticas tradicionais como o pastoreio a cavalo; só alguns dos fazendeiros da região aplicam estratégias mais técnicas como a confinamento de gado. Para boa parte deles, a cor de pele é uma das principais formas de

identificar os quilombolas de Lombas aos quais catalogam dos “morenos”¹⁶.

Atualmente, em Lombas, habitam mais ou menos 30 famílias que compartilham laços de parentesco Gomes, Rodrigues e Silva são seus sobrenomes. Muitos deles não moram no quilombo devido a suas obrigações laborais, no entanto, os finais de semana e em datas especiais são habituais suas visitas.

Até pouco tempo a comunidade não possuía nem luz nem água, o serviço de luz chegou apenas em 2010 e as obras para construir o sistema de abastecimento de água em 2012. Ambas as obras mediadas importantemente pelas reivindicações políticas dos membros da comunidade, por isso a construção que alberga a bomba d'água simboliza, para os habitantes, um fruto do trabalho comunitário¹⁷.

O mercadinho mais próximo fica a uns dez minutos de carro, embora não tenha um estoque voltado para as necessidades básicas de consumo, já que oferece, principalmente, botilhões de gás e bebidas alcoólicas, por isso, os habitantes da comunidade devem ir até a “faixa” (RS 040) para comprar seus “ranchos” mensais.

No plano econômico, a maioria dos adultos desempenha ofícios ligados à construção civil, ao trabalho agrícola em fazendas e sítios vizinhos e à faxina, no caso feminino. Por sua parte, a população mais velha vive da aposentadoria de trabalho rural.

3.3 O município de Viamão e a vizinhança de Lombas.

Para caracterizar os espaços que circundam a comunidade, começo comentando alguns elementos históricos do município de Viamão, ligados com a expansão territorial do império português na América do século XVIII, e aos colonizadores paulistanos cuja principal motivação era a procura de índios para servirem de escravos ou de ouro, da “terra exuberante

16 Isto se exterioriza numa saída de campo na que pergunte nas casas vizinhas a rota de acesso ao quilombo, às respostas quase sempre utilizaram o termo de “morenos” para se referir aos habitantes do local. “Moreno(a)” neste contexto é um eufemismo para se referir a “negro”.

17 Antes do sistema de abastecimento, a comunidade contava com um encanamento que contaminava a água fazendo-a imprópria para o consumo humano, os habitantes não sabem dizer exatamente qual era o fator contaminante, porém um caminhão-pipa visitava a comunidade cada dois dias para encher umas caixas de água que abasteciam toda a comunidade.

e rica encarnada no mito hispano de *Eldorado*” (Kühn, 2002: 49-50).

Desta maneira, a configuração histórica dos Campos de Viamão, seu nome no século XVIII, vai ser determinada importantemente pelo carácter fronteiro do sul brasileiro, que alimenta vários episódios bélicos, como as confrontações com os espanhóis (1763-1776), onde Viamão ao ser um dos poucos redutos do império português se transforma no epicentro político do sul brasileiro, experimentando o aumento de sua população, devido aos deslocamentos humanos produto da guerra.

Porém, a região começa um processo de decadência econômica que se aprofunda quando a cidade de Porto Alegre emerge como capital. Desde então, Viamão, já fragmentada em várias freguesias assumirá um carácter cada vez mais rural e nunca mais conseguirá recuperar seu protagonismo de outrora (Kühn, 2006: 127-130).

Só em 1880 melhora um pouco sua posição política ao ser elevada à categoria de vila, fato que a divide burocraticamente em três distritos: centro, Belém, e Boa Vista, este último fazendo divisa com Santo Antônio da Patrulha e a aldeia Dos Anjos de Gravataí. (Ramos. G, 2008: 12)

Atualmente o distrito de Boa Vista é denominado Capão da Porteira e reúne vários bairros como, Lombas, Morro Grande, Chico Serafim, entre outros. Capão da porteira é vizinho do distrito de Águas Claras, que junto com Itapuã, o centro e pimenta, conformam o atual município.

Neste ponto foco minha descrição em dois bairros específicos: a zona comercial de Águas Claras e o bairro rural Morro Grande, pois, devido a sua condição de vizinhança de Lombas fazem parte dos movimentos cotidianos de quase todos os quilombolas.

O pequeno centro comercial de Águas Claras se caracteriza por suas lógicas de ordenamento atravessadas por dinâmicas de fragmentação, segregação sócio espacial e uma particular amalgama entre urbanidade e ruralidade. Sua condição comercial se deve principalmente à estrada RS 040, que com sua inauguração em 1945 facilitou o intercâmbio socioeconômico com o centro e com Porto Alegre (Martins, S, 2014: 18).

Composta por vários mercados, uma lotérica, um banco, um posto médico e uma delegacia da brigada militar, entre outros estabelecimentos como *lan houses*, bares, academias

e restaurantes, Águas Claras atrai de diferentes maneiras aos habitantes das zonas vizinhas.

Por outra parte, Morro Grande se configura como um bairro eminentemente rural, cujas atividades econômicas mais relevantes se baseiam no cultivo de arroz e na pecuária, ainda que nos últimos anos a exploração mineira de areia tem começado a ocupar uma posição importante na região.

Devido às distâncias que separam Morro Grande dos centros de comércio, como Águas Claras, e que os caminhos não estão planejados para o trânsito de pessoas¹⁸, o serviço de transporte público é importante.

Em meu caso o uso frequente deste serviço, devido a minha necessidade de ir até a faculdade, evidenciou elementos interessantes respeito à cotidianidade, pois o ônibus é também um local de encontro entre, quase sempre, os mesmos usuários com os mesmos motoristas e cobradores. Como o ônibus também é o principal meio de transporte dos quilombolas, ele se transformou em um espaço etnográfico inesperado.

Por outra parte, como os veículos não estão muito adequados para situações como o calor do verão e às vezes os horários se atrasam sem aviso prévio, a aquisição pessoal de carro é muito valorada na região.

Tendo em conta esta dificuldade, a ubiquação espacial é muito importante e eis que os condomínios, agrupações habitacionais que privatizam determinados espaços com cercas e segurança, pululam perto das zonas comerciais.



Imagem 7: Dia cotidiano em Morro Grande. Fotografia, Rafael Montenegro

A maioria dos habitantes destas zonas se identifica e é identificada como “brancos” ou “mestiços”, o que não significa a ausência de habitantes “negros”. Em Morro Grande, por exemplo, existe um beco onde mora um importante número de pessoas “negras”, estigmatizado por muitos dos habitantes da zona que o caracterizam pela pobreza e o consumo de maconha.

¹⁸ Não existem calçadas, por tanto caminhantes e carros compartilham o mesmo espaço de circulação.

Esta observação ligada com a descrição do espaço quilombola evidencia um ordenamento espacial dentro da ruralidade de Viamão onde um grupo humano tem maior desenvolvimento material e facilidade para efetivar sua mobilidade, enquanto outro grupo, composto em sua maioria por pessoas “negras”, no caso dos quilombolas auto identificados como herdeiros de antigos escravizados, esta marcado pelas dificuldades diárias para se mobilizar e por uma série de estigmas que pesa sobre eles. Nesse sentido é relevante questionar a posição simbólica e material das pessoas “negras” dentro do município.

3.3.1 Viamão e sua histórica população “negra”.

Volto um pouco ao carácter histórico da região argumentando que, por um longo tempo, Viamão mostrou uma forte dependência da força de trabalho escravizada, ocupada principalmente em atividades pecuárias (Kühn, 2002: 68-69). Essa afirmação se sustenta em dados de arquivo como o censo de 1858, que revela que nesta data o 30% de sua população continuava em condição de escravidão (Ramos, G. 2008: 13). Portanto, é possível afirmar que durante o século XVIII e XIX uma boa parte da população de Viamão se caracterizava por duas coisas: pela sua cor de pele escura ou “negra” e por sua condição escravizada.

Com as ideias políticas republicanas e a introdução da força de trabalho assalariada não melhora a situação desta população, pois se ativam uma série de praticas sociais que continuam reproduzindo as hierarquias baseadas em valorações fenotípicas (Appelbaum, 2003, 4-6; Fernandes, 1971: 20; Bandeira, 1991: 17).

Florestan Fernandes (1971) já se referia sobre esse assunto apontando que a crise da escravidão continuo vitimando aos “negros(as)” na medida em que a preferência pelos imigrantes europeus para suprir a mão de obra escrava, e a mentalidade conservadora dos fazendeiros “brancos” herdeiros de um antigo prestígio ligado à cor de pele, entre outros mecanismos, obrigou às pessoas “negras”, em muitos casos, a perpetuar a relação de trabalho com seus antigos donos (Idem, 255-256).

Ainda que em Viamão a colonização europeia do século XIX (alemães e italianos) não presenta a mesma importância de outros locais do sul brasileiro, a influencia das fazendas de

gado, propriedade de descendentes de imigrantes açorianos¹⁹ e colonizadores paulistas, continuam reproduzindo antigas hierarquias sociais baseadas em elementos “raciais”.

Este argumento coincide com o relato dos habitantes do quilombo sobre sua apropriação territorial, quando dizem que Nica Gomes “*mandou*” aos “negros” delimitar as terras ganhadas para diferenciá-las de sua propriedade. Escravizados no princípio, depois da abolição, os “negros” de Lombas continuam reproduzindo a relação: fazendeiro “branco”/peão “negro”.

É plausível pensar que esta relação desigual, criou um cenário adverso para os antigos escravizados, que depois do longo tempo de assentamento se apropriam do território enchendo-o com símbolos, significados e narrações de sua memória coletiva, que funcionam como a base de uma construção identitária positiva (Bandeira, 1991: 15-17).

Fatima, habitante do quilombo, por exemplo, expressa o significado positivo de ser quilombola, pois o território e seus habitantes ganharam uma visibilidade na região, principalmente depois do processo de reconhecimento, que antigamente não tinham: “agora o ônibus [que vai para a comunidade] diz Quilombo Cantão das Lombas, antes só era Lombas” diz ela com certo ar de orgulho.

Para aprofundar um pouco mais sobre a relação entre os quilombolas de Lombas e seu território reflito a continuação sobre algumas das expressões específicas da territorialidade do Cantão das Lombas como na sua produção de espaços que assumem forma de narradores da memória marcada pela resistência coletiva, além de aportar na elaboração de uma identidade “racial” positiva.

3.4 Expressões espaciais e visuais da territorialidade quilombola, apropriações ao interior do território.

Em virtude disso, minhas reflexões versam sobre três locais emblemáticos para os

19 As imigrações açorianas (1743-1753) pretendiam ser solução para o problema dos conflitivos territórios fronteiriços do sul da América portuguesa. A intenção era colocar eles nos sete povos despejados depois da expulsão dos jesuítas, porém, na espera de uma transferência desde Santa Catarina para as missões foram transportados para Viamão, Porto Alegre, Santo Amaro e Rio Pardo. (Kühn, 2002: 58)

habitantes da comunidade: a Bomba d'água, a Casa da Associação e o Galpão/Museu Cata-Vento, com a finalidade de explorar as possibilidades da imagem no entendimento das maneiras em que a consciência e a experiência dos quilombolas são materializadas (Low, 2003: 10).

Proponho, desta maneira, assumir a imagem visual como fonte de informação na tarefa de rastrear as representações e narrativas coletivas (Amount, 2004: 141) relacionadas com as percepções fenotípicas dos atores sociais da região.

O visual, em virtude disso, se entende como uma complexa relação humana com seu entorno diferente do visível, pois o primeiro se configura social e culturalmente para isolar, organizar e por tanto compreender a realidade circundante (Amount, 2002: 37; MacDougall, 1998: 1-5).

3.4.1 A Bomba d'Água. Imagens do corpo “negro” e de ser quilombola.

Para ser mais exato, a bomba d'água é um aparelho e não um local, porém, é um objeto particular que precisa de um espaço exclusivo para seu funcionamento, por isso está resguardado em uma construção cercada com uma malha de arame, ao lado de um dos caminhos que interconecta a comunidade.

Antes do sistema de abastecimento (resumido pelos habitantes em quatro fases constitutivas: captação, tratamento, armazenamento e distribuição) o encanamento contaminava a água potável fazendo que os habitantes tivessem que utilizar caixas que um caminhão-pipa da prefeitura enchia periodicamente, obrigando à maioria dos habitantes a percorrer grandes distâncias desde suas casas até as caixas e depois voltar com o peso do líquido necessário para as atividades cotidianas, além disso, os poços dos habitantes extraía uma água imprópria para o consumo humano, proveniente de umas lagoas próximas ao território, “no verão essa água tem cheiro forte, chega a ser amarela” relata uma das habitantes do quilombo.

A espera por melhorar a situação foi longa e depois de muitas reivindicações e trâmites burocráticos, finalmente, em 2012 é inaugurado o sistema de abastecimento que proporcionou

maior autonomia à comunidade ao se beneficiar das águas subterrâneas igual que os demais habitantes da região.

Na cerimônia de inauguração participaram vários membros de organismos governamentais e jornais regionais que registraram o evento. Depois da pomposidade do ato público os quilombolas marcam o local onde se situa a bomba com um mural decorativo onde são representadas duas crianças “negras”, uma de sexo feminino e outra masculina, as duas estão bebendo água de um grifo; na esquina superior esquerda se aprecia uma caixa de água. Toda a composição se encontra em cima dos sobrenomes que identificam aos habitantes: Gomes Silva.



Imagens 8 e 9: Bomba d'água. Fotografias Rafael Montenegro.

As cores utilizadas são predominantemente azuis e brancas, enquanto a pele das personagens é composta por cores marrons. A parte textual da imagem está representada em estilo de grafite, por isso as letras são decoradas com jogos de sombras e luz que dão uma aparência de tridimensionalidade que realça os sobrenomes na composição da pintura.

Criado por alguns dos membros mais novos da comunidade, seguindo a proposta de Barthes (1986) onde a imagem é veículo de diferentes mensagens, a análise do mural resgata de sua composição: primeiro, sua parte linguística evidencia a relação entre território e parentesco; em segunda medida, além de celebrar a conquista que representa o encanamento, o mural transmite outra mensagem, menos evidente que se refere a uma transformação na percepção da corporeidade “negra”.

Esta percepção se caracteriza por elementos positivos que respondem à trajetória

histórica de militantes e intelectuais “negros” que desde a década dos quarenta estão lutando por inserir resemantizações positivas sobre o “negro” em meio dos estigmas e estereótipos que continuam circulando na sociedade brasileira (Pereira, 2010: 89-90).

Os organismos governamentais, por sua parte, em resposta à crescente organização e intelectualização dos “negros(as)”, principalmente durante a administração de Luiz Inácio Lula da Silva (2002-2010), planteiam uma serie de politicas afirmativas em favor da população “negra” enquanto tratam de programar uma legislação anti racista mais efetiva (Machado, 2014: 58)²⁰.

Quer dizer que é possível perceber uma transformação na produção das imagens sobre “negros(as)” que circulam no contexto histórico e social do Brasil ao longo do século XX, dinamizada nas décadas mais recentes devido à intervenção de organismos governamentais e a implementação de politicas publicas voltadas para as agrupações “negras”. Para exemplificar essa ideia trago para a discussão um cartaz, produzido pelo ministério de saúde que se encontra na casa da associação.

Na imagem, também de duas crianças “negras”, se resgatam os mesmos caracteres fenotípicos ligados à negritude, enquanto se acompanha com estas mensagens

textuais: “Vamos proteger o Quilombo” e “Você vive no quilombo. Deve se orgulhar disso”.



Imagem 10: Cartaz do Ministério de Saúde. Fotografia, Rafael Montenegro

Chama a atenção o parecido entre as duas imagens que pretendem representar o quilombo através de duas crianças, uma feminina e outra masculina, ainda que o mural fosse pintado antes do cartaz chegar ao quilombo, às duas imagens respondem aos mesmos elementos culturais que as configuram.

Um tempo depois, durante as festividades da semana farroupilha tive a oportunidade de entrevistar a Luisito, quilombola de pouco mais de trinta anos, que se mostrou muito

²⁰ É importante apontar que nem a autora da citação, Barbara Machado nem eu, pretendemos assumir uma posição política partidária em favor do partido dos trabalhadores, ao qual pertence Lula, por isso lembra que paralelamente a essas politicas afirmativas se apresentam muitas posturas autoritárias que os governos desse partido assumiram em contra dos movimentos sociais (Machado, 2014: 58).

interessado em temáticas relacionadas com elementos da afrobrasileidade, por isso me interessou indagar sobre sua opinião respeito a pintura e o cartaz, “O desenho do mural foi feito primeiro que o cartaz, achou que os guris não pegaram esse cartaz para pintar, eles uma tarde começaram botaram musica e fizeram o mural achei bacana, os caras são foda desenhando”.

Edson também tem uma opinião similar e encontra que a pintura representa a comunidade, “para a gente foi importante ter um sistema de tratamento de agua, depois de tanta briga, por isso, foi enfeitado e falamos com os guris que moram ali em aquela casa [assinala com uma de suas mãos para uma das casas do território], pois a gente sabia que eles são bons no desenho, e gostam, né, então eles pintaram e a gente gostou, ficou legal”.

Por outra parte, isto não significa que todas as imagens do “negro” que circulam na



Imagem 11: Pintura do bar em Quintão.
Fotografia, Rafael Montenegro

sociedade brasileira contemporânea se encheram de significados positivos, ao contrario, as percepções externas ao quilombo continuam reproduzindo imagens negativas sobre a corporeidade “negra” ligando seus significados com elementos negativos. Para exemplificar tal asseveração quero discutir sobre duas imagens elaboradas por atores não quilombolas que mostram a persistência desses imaginários negativos sobre ser “negro” e quilombola.

A primeira imagem se encontra na praia de Quintão que fica a umas três horas de ônibus a partir do quilombo. Sendo um local de veraneio visitado por pessoas de renda meia baixa é habitual ver muitas pessoas “negras” durante a temporada do verão e de carnaval. Nenhum dos quilombolas entrevistados reconheceu veraneiar no local, porém, o exemplo funciona para observar as maneiras em que os estereótipos ligados à cor de pele escura e, portanto, à “raça negra”, se expressam no contexto cultural do sul brasileiro.

A pintura se encontra em um bar e representa um diabo masculino, “negro”; além dos símbolos populares associados à figura de satã, como cornos, rabo e tridente, da cintura para abaixo seus caracteres são animaisescos tendo patas de boi. Junto com ele, em uma mesa, se encontra uma figura feminina, “branca”, representando igualmente uma imagem demoníaca

com cornos, só que os seus são menores, rabo e tridente, o restante de seu corpo mantêm os caracteres humanos, estando vestida com uma mini saia vermelha e umas botas quase ate o joelho.

O segundo exemplo é uma mistura entre a imagem evocadora de um texto jornalístico e uma pintura do século XIX utilizada em uma matéria do Jornal de Viamão publicado em abril de 2012, antes do sistema de tratamento de aguas ser inaugurado.

A intenção da matéria era mostrar uma das festas típicas da comunidade em meio das diversas dificuldades que os habitantes vivenciam cotidianamente, “Sempre que podem os moradores da região realizam suas festas na Associação Quilombola Cantão das Lombas, pois a rotina de trabalho dos adultos é árdua e [a] rotina das crianças com os estudos também é difícil, e a luta por melhorias na comunidade ocupa boa parte dos dias das famílias” (Dutra, M, 2012).

Procurando contextualizar seu texto o jornalista traz a mesma narração do mito de origem do quilombo que esta dissertação resgata,

A HISTORIA DO QUILOMBO DO CANTÃO: É difícil precisar quando a ocupação da área hoje chamada de Associação Quilombola do Cantão das Lombas teve início. Os moradores mais antigos já morreram, e os que hoje vivem lá,

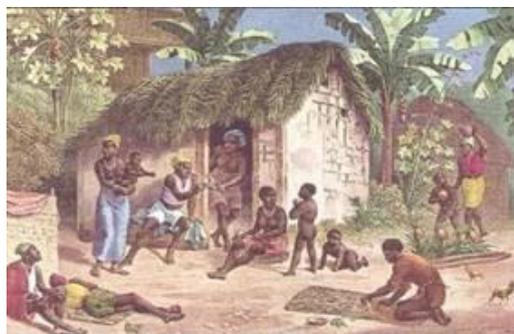


Imagem 12: Senzala do século XIX. Pintura de Johann Moritz Rugendas

mesmo os mais velhos, sabem apenas que seus pais, avôs e bisavôs sempre moraram naquelas terras. O relato de alguns moradores, registrado no livro da associação, conta que a viúva do fazendeiro Anápio Gomes, conhecida como Nica Gomes, ao alforriar seus escravos doou o território a eles. Também chamou um escrivão à fazenda e registrou todos com o seu sobrenome Gomes. Por isso, durante muito tempo, o local foi chamado de Quilombo dos Gomes e Silva, sobrenome das famílias que vivem na região. (Idem)

Para complementar sue exercício contextualizador o jornalista agrega um pouco da história geral da escravidão e a resistência “negra” usando como exemplo o quilombo de Palmares:

UM POUCO DA HISTORIA- A escravidão teve início no Brasil na primeira metade do século 16. Sequestrados e trazidos da África, os escravos eram tratados da pior forma possível. A resistência dos escravos que conseguiram fugir fundaram quilombos, em áreas de difícil acesso. O maior e mais famoso de todos foi o dos Palmares. (Idem)

Finalmente para visualizar a ligação que estabelece entre Lombas e a história de resistência de Palmares, introduz uma pintura do desenhista e explorador alemão Johann Moritz Rugendas (1802-1858) associada no senso comum a Palmares (de fato é uma das primeiras imagens que aparecem no buscador de *google* quando se coloca a palavra quilombo), mas que na realidade mostra a vida de uma senzala do século XIX, na pintura original é possível observar a casa grande no fundo e na esquina superior direita a figura do “branco” que observa, desde essa posição privilegiada, a totalidade da cena. O centro da pintura é uma rústica casa com teto de palha, com palmeiras no fundo, as mulheres e as crianças são representadas com poucas roupas ou nenhuma, na esquina inferior direita aparece um homem realizando um trabalho no chão, parece tecendo, na outra esquina um homem deita ao lado de outro que sentado no chão observa para a casa.

Assim, a primeira imagem do diabo “negro” quase que fala sozinha, pois na cultura do ocidente esta figura simboliza todo o negativo respondendo a uma associação de carácter histórico onde: “... *el color negro se asocia con la maldad, la amoralidad, el miedo y, em muchos casos, tambien com la ilegalidad*” (Hering, 2011: 114). Enquanto ao segundo exemplo, a pintura de Rugendas, acompanhada pela imagem evocadora do texto, mostram a persistência dos imaginários coloniais respeito ao significado de quilombo e quilombola.

Por sua parte, e de maneira contrária a estas posições, o mural da bomba d'água junto com as imagens produzidas por organismos governamentais respondem a processos históricos e culturais que contestam estas valorações ao se apropriar e ressemantizar os elementos relacionados com o “negro”.

Nesse sentido, o mural dos quilombolas narra dois tipos de luta, a primeira, é pelos direitos como cidadãos brasileiros, especificamente por seu direito de ter água potável nas torneiras de casa, enquanto a segunda faz referência a uma resistência histórica onde as pessoas “negras” foram obrigadas a construir sua auto percepção em meio de uma

multiplicidade de símbolos negativos que continuam circulando na cotidianidade do sul brasileiro.

3.4.2 Edson, as fotografias e a casa da Associação.



Imagem 13: Casa da associação. Fotografia, Rafael Montenegro

O objetivo principal desta construção iniciada em 2005 era sediar a associação, um tipo de figura representativa da comunidade no âmbito burocrático e requisito no processo de reconhecimento como remanescentes de quilombolas, no entanto, desde sua inauguração a casa tem funcionado como posto de saúde em visitas programadas de médicos, como centro de festas, de reuniões políticas, de missas católicas, entre outras atividades da sociabilidade do grupo. Além desta multiplicidade de utilizações, a casa também assume um papel representativo da comunidade, sendo parada obrigatória para as pessoas interessadas em conhecer o quilombo.

Construída em madeira, seu interior consiste em um único quarto dividido no fundo por uma pequena parede de tijolo que delimita um espaço destinado para a cozinha, composta por um fogão de lenha e alguns utensílios como panelas e conchas, o restante do espaço esta

ocupado por uma mesa e dois bancos compridos. Edson Abreu antigo presidente da associação encabeçou as obras de construção caracterizadas pela solidariedade de toda a comunidade que colaboraram com materiais e trabalho.

Uma de suas paredes esta dedicada exclusivamente para fotografias que podem ser divididas em dois tipos: uma que lembra as visitas ilustres ao território, e a outra faz referencia aos momentos em que representantes da comunidade se deslocam a cenários



Imagem 14: Galeria
fotográfica quilombola
Fotografia, Rafael
Montenegro

políticos para pleitear as demandas da comunidade. O primeiro tipo de fotografias procura capturar pessoas involucradas de diferentes formas com o processo de reconhecimento, se destacando representantes de movimentos políticos e sociais e alguns dos setores acadêmicos. No segundo tipo se realça a figura de Edson no momento de sua intervenção em reunião com os organismos governamentais.

Esses dois tipos de fotografias, indicam a importância da mediação problemática entre a comunidade e os organismos governamentais na memória oficial do quilombo. Esta ideia se sustenta na testemunha de Edson que se mostrou colaborativo com a pesquisa e aceitou me receber no quilombo para realizar uma entrevista e conhecer algo da comunidade. No dia pactuado, ele me esperava em sua casa junto com sua esposa Rosa, sua filha e sua mãe.

Sentados primeiramente em seu quintal, conversamos um pouco sobre o processo de reconhecimento e de algumas das dificuldades que a comunidade ainda enfrenta, para depois caminhar pelo território do quilombo onde me mostrou alguns dos sítios emblemáticos ate finalmente chegar à casa da associação.

Uma vez na casa ficamos observando as fotografias da parede, onde Edson aproveitou para tipificar a relação entre a organização do quilombo e os organismos governamentais, caracterizando-a pelos empecilhos constantes que são postos por parte destes organismos, nesse sentido observando as fotografias lembra:

A gente há tido que brigar muito, lá (assinala as fotografias) eles só querem saber

deles, não se importam pela gente, e pergunta para Luciana (faz referencia a Luciana Silveira, pesquisadora associada ao programa de pós graduação em desenvolvimento rural da UFRGS, realizou sua pesquisa na comunidade durante o 2010) ela esteve ao lado da gente nos ajudando a pleitear com aqueles caras (assinala de novo as fotografias). (extrato editado do diário de campo)

As narrativas de Edson, apoiadas na memoria fotografada, se referem à difícil relação entre a comunidade e os organismos governamentais, começada com o processo de reconhecimento, tendo em conta a quantidade de obstáculos burocráticos que tem que atravessar as reclamações da comunidade.

3.4.3 Seu Toninho e as coisas do Museu Cata-vento.



Imagens 15 e 16: Museu galpão Cata-Vento. Fotografia, Rafael Montenegro.

Finalmente apresento o galpão/museu Cata-vento, construído por seu Toninho, quilombola de mais ou menos 70 anos, que pode ser identificado como uma pessoa “branca”, possuindo a pele mais clara que os demais, ele é um dos habitantes mais antigos do território, e cuja rede de parentesco indica que as cores de pele não são exatamente um requisito para ingressar em suas logicas, pois o pai do Toninho era uma pessoa “branca” vizinho do território.

Seu Toninho desempenhou trabalhos ligados com a pecuária desde muito novo, seguindo os passos de seu pai e de seu avo que o familiarizaram com as tradições campeiras que nunca abandonou; ate poucos anos seu trabalho continuava sendo o pastoreio de gado perto da lagoa dos patos, cuja situação poluída o inspirou a iniciar uma empresa de limpeza e reciclagem de garrafas PET com as que finalmente construirá o galpão Cata-Vento.



Imagem 17: Interior do museu galpão. Fotografia, Rafael Montenegro

Por tanto a relação estabelecida entre o espaço do galpão/museu e a experiência de vida de seu Toninho é tão estreita que é quase impossível separar-lhes, por isto a visualidade do espaço remete sempre a suas memórias, a suas concepções de trabalho, de relacionamento com a roça, etcetera.

Já tinha ouvido falar dele antes em uma história que me contou Edson sobre um grupo de visitantes do quilombo, (na narração não especificou que tipo de visitantes) que questionavam sua identificação quilombola devido a sua cor de pele. No momento de perguntar ao seu Toninho sobre o assunto, se mostrou um pouco incomodado e não respondeu, além de mais, durante a pesquisa ele falou o estritamente necessário, contudo, o espaço complementava suas palavras.

De qualquer forma, como o demonstra seu próprio padre, e outros exemplos, ser quilombola de Lombas desde a perspectiva dos habitantes, não esta determinada por elementos fenotípico-“raciais”: “Não é a cor da pele, é a herança da terra que nos deixou nossa família”²¹. Note-se, por outro lado, a importância das redes de parentesco para estas agrupações, no capítulo 5 aprofundo mais sobre essa temática.

O espaço do galpão, cuja construção iniciou em 2008, é feito, em sua grande maioria, com garrafas PET cheias de areia coladas com uma mistura de barro e cimento. O formato da edificação é similar às casas da região, quer dizer, um andar e um teto triangular. Ao igual que a casa da associação, tem um espaço destinado para uma cozinha e seu fogão de lenha. O que indica a importância da alimentação nos momentos da sociabilidade do quilombo, principalmente na organização de sopões, pois os churrascos costumam ser realizados no quintal do galpão.

Seu Toninho inaugurou o espaço em 2011, ampliando-o no ano seguinte. Desde então é um espaço referencial para a comunidade sediando bailes e festas importantes, como a semana farroupilha.

Sua utilização e os elementos que decoram o espaço estão relacionados com o gauchismo, a diferença da casa da associação, cuja visualidade se liga ao processo de reconhecimento. Na entrada do galpão, por exemplo, é possível observar chaleiras penduradas, uma cuia e uma sela de montar, fazendo clara referência a esta identidade regional.

Uma parte do Galpão é utilizada como um museu que reúne vários objetos, depósitos da memória das relações entre a comunidade e seu território. Nesse sentido, a maioria dos objetos lembra a importância do trabalho dentro do mundo rural, se encontrado antigas roçadeiras, rodas de carroça feitas de madeira, e outros objetos referentes com a vida do homem do campo em outros tempos.

Se o espaço do galpão materializa a experiência de seu Toninho de maneira tão clara é interessante questionar a visualidade do local respeito à posição do elemento “negro” na perspectiva de um quilombola identificado como “branco”.

21 Frase de Edson quando contei minhas intenções no quilombo. Esta afirmação, por outra parte, lembra o trabalho de Bandeira (1991) quando argumenta que a identidade baseada na cor da pele é construída desde fora das redes de relacionamentos e da cotidianidade destas comunidades rurais.

Em um olhar descuidado não parece existir nenhuma referência nesse sentido, porém, me chamaram a atenção dois elementos, que desde minha concepção expressam a herança “negra” na experiência pessoal de seu Toninho, mas que também “falam” sobre a memória da comunidade: o primeiro elemento é um pilão pendurado entre os objetos que fazem parte da coleção do galpão; enquanto o segundo é uma pequena galeria de fotografias e outras imagens visuais, na parede externa da cozinha.



Imagem 18: Pilão antigo. Fotografia, Rafael Montenegro.

O pilão pertenceu a uma das vizinhas do território, que segundo o Toninho, guardou zelosamente como lembrança de sua mãe que acostumava utiliza-lo. Ele afirma que em sua infância esta ferramenta era muito comum nas cozinhas do quilombo, e que era um costume vindo dos tempos da escravidão quando se utilizava na elaboração de diferentes alimentos. “Esse ai é um pilão [assinala o objeto enquanto fala para um grupo de visitantes, nos que eu me encontro] olha esse ai é antigo vem dos tempos da escravidão, antigamente todos tinham pilão aqui, era normal”.

O pilão, desta maneira, é um objeto que lembra os sabores e as maneiras tradicionais da preparação de alimento das primeiras quilombolas, “não da para esquecer a farinha de amendoim e as rapaduras que fazia minha mãe nesses pilões” diz seu Toninho enquanto mira o objeto e narra sua história para mim e outros visitantes do quilombo que percorrem o museu junto.

Por sua parte, a pequena galeria que se compõe por quatorze imagens: oito fotografias, dois cartazes, duas pequenas esculturas de santos, dois recortes de jornal e um diploma, mostra de maneira sintética diferentes aspectos constitutivos da visão de mundo do Toninho. As fotografias são membros de sua família: sua mãe, quase que no centro de todas as imagens, seu pai, sua esposa, ele mesmo, e outros familiares; as matérias de jornal, o diploma e um dos cartazes fazem referência a suas participações em eventos gaúchos como piquetes, cavalgadas e rodeios, o outro cartaz é publicidade política de um vereador afiliado ao partido PSB, que foi fazer campanha ao quilombo e simpatizou com Toninho.

A pequena galeria se situa bem na entrada do galpão, em frente dos objetos que

comemoram a identidade gaúcha, quer dizer que é uma das primeiras coisas que vem os visitantes quando chegam ao local, ainda que as cores de pele não pareçam relevantes nas falas do Toninho (inclusive parece incomodado quando se toca o tema), na visualidade do espaço cuja construção ocupou uma boa parte de seu tempo e esforço e cujo interior esta decorado a partir de seus interesses e dos elementos que considera representativos de sua vida e da comunidade, sua memoria ligada ao parentesco e a afetividade fazem inevitável que o Toninho se sinta orgulhosamente quilombola.

A “raça” nesse sentido, não se carrega de implicações politicas de reapropriação como no caso da bomba d’agua e a casa da associação, mas se trata de uma ligação afetiva baseada nos relacionamentos de parentesco que continuam atravessando e configurando de maneira importante as construções identitarias de Lombas.



Imagem 19: Pequena galeria do Seu Toninho. Fotografia, Rafael Montenegro.

Devido ao pequeno espaço da casa da associação o galpão funciona como complemento tendo uma maior capacidade para acolher mais pessoas nos momentos de sociabilidade da comunidade. Por outra parte a casa da associação funciona como sede das reuniões de caráter mais politico e ligadas ao processo de reconhecimento, por isso não é

possível falar de rivalidade entre os dois espaços e sim de complemento.

4 OS INVISÍVEIS GAÚCHOS “NEGROS”. REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE IDENTIDADE REGIONAL E “RAÇA” NO VIAMÃO RURAL.

Pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de como situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. (Bauman, 1996: 41)



Imagem 20: Gaúcho Negro. Fotografia, Leonid Strealieaev

Se a espacialidade do mundo rural estudado apresenta diversos diálogos com ideias “raciais”, a identidade gaúcha se mostra como um fenômeno sumamente interessante para estudar as maneiras em que são elaboradas as significações sobre as características fenotípicas dos atores sociais no sul brasileiro.

Por isso, neste capítulo busco explorar este símbolo identitário, focado no processo institucionalizador que se dá em Porto Alegre nos anos quarenta do século XX, pois a partir desse momento começa a se configurar uma identidade regional atrativa para diversos projetos políticos, que oficializam e reforçam esse tipo social em uma pretensão de homogeneidade que, conseqüentemente, dificulta o reconhecimento das diferenças étnico/“raciais” da sociedade rio-grandense no imaginário nacional (Kaiser, 1996 251-262; Maestri, 1994: 132-135; Oliven, 1996: 18; Fachel, O, 1989, 41; Maciel, 1994; 2000).

Em resposta a essas dinâmicas de segregação simbólica, o Movimento Negro, principalmente desde os anos setenta e oitenta, aciona uma série de mecanismos para visibilizar o aporte “negro” na memória nacional brasileira, como o fomento da releitura da historiografia oficial que até esse momento ignorava a presença “negra”.

A intenção, portanto, é estudar como esses antagonismos entre invisibilidade e visibilidade se reproduzem em Lombas e nas maneiras em que os quilombolas compreendem e vivem as tradições gaúchas em sua cotidianidade.

Quero começar apontando que a influência do gauchismo como emblema identificador é recente, produto de leituras que apelam à memória histórica da estância do século XVIII e de elementos ligados a ela como o cavalo, o consumo de erva mate, a vestimenta, e a memória histórica de determinados eventos, como a guerra dos farrapos (Maciel, 2000: 81). Por isto, vários pesquisadores que já refletiram sobre o movimento tradicionalista realçam seu caráter de invenção apoiados nas propostas teóricas de Eric Hobsbawm (Fachel, 1989: 53; Salaini, 2006: 21; Oliven, 1992).

Seguindo essa linha de pesquisa também caracterizou o movimento tradicionalista apoiado nas posturas do historiador inglês que considera que uma tradição inventada,

Implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. (Hobsbawm, 1983:8)

Sobre o conceito de identidade, autores como Hall (1996: 17) e Bauman (1996: 49) o definem em termos de fragmentária e diluída, enquanto Cardoso de Oliveira (2000) a expõe como uma expressão sociocultural atravessada pela ambiguidade (Idem, 7). De igual maneira é importante lembrar seu caráter eminentemente relacional, no sentido de se-definir pelas e nas relações com os outros, por isso é posicional e estratégica (Castro, S e Restrepo, E, 2008: 25-26; Hall, 1996: 17).

Além de evocar constantemente conceitos da diferença como, “raça”, gênero, etnia,

etc. é possível falar de diferentes tipos de identidade, como as culturais, que nascem a partir de processos históricos em que um grupo humano se faz consciente de suas diferenças culturais (Munanga, 2004: 30).

Nesses termos me preocupam as ligações entre duas dimensões da identidade dos quilombolas de Lombas: a primeira é a “racial” enquanto a segunda é a identificação com o tipo social regional do gaúcho, que utiliza elementos estereotipados do campo para se definir (Maciel, 2000: 80).

Desta maneira, a discussão problematiza dados etnográficos tomados na observação participante da celebração do 20 de setembro de 2015 no quilombo Cantão das Lombas, os quais permitem pensar sobre os significados e articulações entre ser gaúcho, “negro” e quilombola no Rio Grande do Sul rural contemporâneo.

4.1 Sobre gaúchos e “negros” no Rio Grande do Sul.

O principal sustento do gaúcho como tipo social se encontra na região da pampa -zona de pastagens entre Uruguai, Argentina e Rio Grande do Sul- local marcado pelas dinâmicas de colonização do sul da América portuguesa e sua condição de fronteira no século XVIII.

Para vários estudiosos do tema, a composição “racial” destes primeiros gaúchos se caracterizou pela “mistura” entre os primeiros colonizadores descendentes de portugueses e as índias que habitavam a região (Fachel, 1989: 11; Maciel, 2000: 79). Desta mistura surge a expressão, gaúcho de pêlo duro.

Enquanto a população “negra”, seu número foi considerável desde os primeiros momentos de colonização quando sua mão de obra escravizada foi explorada em duas fases históricas da economia pecuária no sul do Brasil: a primeira caracterizada pela preia do gado selvagem, onde a presença “negra” não foi tão expressiva estatisticamente, e a segunda, marcada pela bonança do charque, onde o número de “negros” escravizados aumenta em diferentes postos da cadeia produtiva, desde peão até capataz (Kühn, 2002: 68-69).

No entanto, esse fato parece ser ignorado pelas reconstruções históricas do movimento

tradicionalista, fundado nos anos quarenta por um grupo de jovens do interior que se deslocam à capital Porto Alegre para continuar seus estudos. Esta experiência foi marcante para eles, pois percebiam a cidade como um espaço que maltratava e ignorava as tradições do campo em um ideário orientado pelos valores da modernidade, o novo e o estrangeiro.

Por isso, alguns deles empreendem um projeto de resgate de tradições que os torna folcloristas; percorrendo as zonas rurais, principalmente na fronteira entre Brasil e Uruguai entrevistam os mais velhos sobre bailes, musica, vestimentas e toda uma serie de elementos que vão configurando uma imagem “verdadeira” do que é ser gaúcho.

Dentre o grupo de estudantes sobressaem Paixão Cortes e Barbosa Lessa que reúnem uma importante informação composta por gravações de áudio, vídeo e fotografia, utilizados, posteriormente, na escritura de vários livros sobre danças, vestimenta e outros elementos folclóricos e constitutivos da identidade gaúcha.

De maneira simultânea, participam no processo de organização de espaços denominados Centros de Tradição Gaúcha (CTG) destinados a cultuar o gauchismo, o primeiro foi o CTG 35, desde onde se fomenta a celebração da semana farroupilha. Desta forma se começam a gestar dois movimentos separados: o tradicionalismo e o folclorismo.

Atualmente o gauchismo “oficial” se centraliza no Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), fundado em 1966 em Gravataí, estruturado por uma rígida normatividade que pretende definir quais são as expressões “autênticas” desse tipo social: desde sua memória histórica até os momentos e as formas de utilizar as roupas tradicionais.

No site do movimento²² se encontra uma ampla informação sobre as chamadas “tradições gaúchas”, que abrange quase todos seus elementos identificadores. Contudo em seus enlaces sobre historia não se menciona a participação “negra” na construção da memoria estadual, sendo exaltados, por outro lado, os aportes das imigrações luso-açorianas, alemãs e italianas.

Desde os primeiros momentos do movimento e agora com seu representante contemporâneo no MTG, a imagem visual representativa desta identidade cultural é um homem que veste chapéu ou boina, suas calças são peculiarmente folgadas, conhecidas como bombachas, leva um lenço no pescoço e botas de couro. Ao respeito da sua pertença “racial”,

22 www.mtg.org.br

na maioria das vezes se mostra um homem “mestiço” de pele clara ou “branca”.

A estatua do laçador, situada atualmente em frente do aeroporto internacional Salgado Filho, é exemplar nesse sentido. Nomeada por lei estadual de 1992 como símbolo oficial e tombado como patrimônio histórico em 2001, foi criada em 1954 por Antônio Caringi, que usou como modelo o senhor Paixão Cortes. Colocada por primeira vez na cidade de Porto Alegre o 20 de setembro de 1958 para comemorar a guerra dos Farrapos. Segundo o próprio Paixão Cortes, em testemunha extraída de seu blog²³:

Antônio Caringi procuro-me em minha residência (na Rua Sarmento Leite, 101, em Porto Alegre) para que posasse para o traço de seu lápis, o barro e o gesso de seus dedos. Como possuía uma espécie de museu, com trajes típicos, laços, boleadeiras, esporas, guaiacas, tirador, cuias, bombas e outros apetrechos, Caringi esteve varias vezes em minha casa. Tomava detalhes de mãos, braços, gestualidade e equilíbrio do tronco e pernas, peculiaridades e assentamento de cada peça ao corpo. Estas seções duravam de uma a duas horas, com as devidas paradas. Estava eu com 26 anos.

As roupas da escultura: botas, calças bombachas, camisa com as mangas nos cotovelos, lenço entre o pescoço e o ombro, sobre as calças veste o denominado tirador, elementos combinados a partir da coleção pessoal de elementos coletados pelo modelo em seu trabalho de resgate folclórico. Feita de bronze, sua cor é escura, porem os rasgos fenotípicos, os mesmos de Paixão Cortes, simbolizam a “brancura” resultante dos processos de mistura com os índios.



Imagem 21: Paixão Cortes jovem e a estatua do laçador. Fonte blog de Paixão Cortes

Outro interessante exemplo é a cédula de cinco mil cruzeiros que entra em circulação em 1993 e cuja temática é o gauchismo. Na nota aparece um gaúcho tomando chimarrão com sua vestimenta tradicional, sua cor de pele é branca e seus rasgos fenotípicos não permitem uma evocação clara de sua parte índia.

²³ <http://paixaocortes.blogspot.com.br/>, acessado o 27/03/2016



Imagem 22: Estatua do Laçador.
Fonte, blog de Paixão Cortes



Imagem 23: Cedula de 5000 cruzeiros.
Fonte, diniznumismatica.blogspot.com-

Em outras palavras, a dimensão oficial do gauchismo, representado visualmente na estatua do laçador e na cédula, se relacionam tacitamente com pertencias “raciais” que realçam o componente “branco” e “mestiço”.

Esse esquecimento dos aportes “negros” na construção da identidade gaúcha também se evidencia em outras expressões organizativas do movimento como através dos CTG onde em determinados momentos se materializaram dinâmicas segregadoras, ainda que não explicitas, em CTGs destinados para “brancos” e outros para “negros” (Kaiser, 1996: 251-258).

Assim, a concepção do gaúcho imaginada pelo movimento tradicionalista se constitui por vários elementos de corte “racial” que continuam reproduzindo uma memória hierarquizada interessada em celebrar os aportes “brancos” e “mestiços” enquanto ignora e invisibiliza os não “brancos”. Em consequência, as imagens oficiais produzidas pelo movimento e que circulam pelo plano social do sul brasileiro levam a mensagem que o gaúcho verdadeiro é uma pessoa “mestiça” de pele clara ou “branca”: o denominado gaúcho de pelo duro.

4.2 A memória histórica na construção identitária: A participação “negra” na Guerra dos Farrapos (1835-1845).

Outro elemento constitutivo na invenção do gaúcho como identidade emblemática, e onde se repete um padrão de invisibilidade da participação “negra”, é o manejo dado à memória histórica da revolução farroupilha, confrontação armada que começa em 1835 e se estende durante dez anos. Nesta guerra se enfrentaram o exército imperial e um movimento armado de inspiração ambígua que no desenrolar do conflito se torna federalista e republicano, sendo organizado por fazendeiros e comerciantes do charque rio-grandenses.

Inspirados por vários dos ideais liberais que circulavam pela América do século XIX, as motivações da guerra farroupilha foram contraditórias, pois sua reclamação pelo direito da igualdade, na prática não era universal, abrangendo só o protótipo de cidadão imaginado pelas elites locais, ou seja, um homem “branco” e com propriedade privada (Apellbaum, 2003: 4-6). No entanto, boa parte desta revolta foi suportada pela participação de pessoas “mestiças” e “negras” que conformavam quase a metade do exército farroupilha, responsáveis de diversas tarefas, desde a mensageria até operações militares. (Salaini, 2006: 36)

Para o tradicionalismo esta guerra é um elemento central em sua concepção identitária, sendo significativo que a primeira manifestação pública do movimento foi um ato comemorativo referente à guerra, quando vestidos como gaúchos das estâncias, a cavalo, escoltaram os restos mortais de David Canabarro, um dos militares farrapos cultuado como herói.

Porém, antes desse evento fundante para o tradicionalismo, nos anos vinte e trinta, do século XX, a memória dos farrapos já provocava leituras que visavam identificar o aporte do estado do Rio Grande do Sul na construção da memória nacional. A partir de aí vão surgir intensos debates historiográficos que exteriorizam os diversos usos políticos da memória desta guerra do século XIX (Rodrigues, 2013: 180-183).

Dentre os debates o mais tenso é o que se refere à posição dos “negros” no percurso do conflito, pois questiona as motivações e o desenvolvimento da confrontação, abrindo mais um debate sobre as relações “raciais” configuradas historicamente no estado. A batalha dos Porongos, nesse sentido, emerge frequentemente como elemento exemplar.

As maneiras em que diferentes textos nomeiam esse acontecimento mostram as várias leituras produzidas em torno dele: massacre, surpresa, batalha, traição (Salaini, 2006: 37). O evento dos Porongos, que encerra a guerra dos farrapos é a história do ataque do exército imperial às tropas constituídas por “negros”, escravos ou libertos, os famosos lanceiros “negros”. Esta tropa foi atacada em Porongos após ter sido desarmada no dia anterior, sendo toda dizimada. A partir daí surge a grande polemica.



Imagem 24: Lanceiro negro.
Fonte, paunofransico.blog.com

As leituras deste evento ao longo da história respondem a elementos contextuais como a influência da democracia “racial” nos anos trinta e quarenta que fomenta leituras historiográficas que expõem um processo escravista mais brando no sul junto com a ideia de uma guerra dos farrapos como espaço onde as cores de pele não eram determinantes; enquanto nos anos setenta e oitenta o Movimento Negro com posições mais radicais e com ambições de se organizar a nível nacional, promove releituras da historiografia oficial para resgatar a posição dos atores “negros” dentro da construção identitária brasileira, o que inspira interpretações mais combativas que denunciam abertamente os componentes racistas desta memória.

Nesse sentido, a partir de 2003, emerge com força um processo de patrimonialização encabeçado por membros do Movimento Negro riograndense, que buscam resgatar a importante posição “negra” no desenvolvimento do conflito bélico, nesse sentido, se ativam alianças com instituições culturais e acadêmicas que atuam como mediadores das conversações entre governo e Movimento Negro²⁴, procurando estabelecer a nova interpretação.

Esta interpretação argumenta que os farrapos eram proprietários de escravos, especialmente seus líderes e haviam prometido aos escravos de seus inimigos, caso se juntassem a eles, que seriam alforriados. Estes, que compunham em boa parte a tropa dos

24 Em nosso caso específico, os Porongos inspiram a elaboração de um projeto para realizar um Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) pelo Instituto Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) (Salaini, 2006; Carvalho, 2008).

lanceiros negros, estavam se constituindo em um empecilho, pois para haver paz com o império, teriam que devolver os escravos a seus donos e romper com a promessa feita. O fato de que os “negros” foram desarmados e assim puderam ser massacrados facilmente é, segundo vários autores, uma mostra de como o problema foi resolvido.

Pretendo mostrar desta maneira que as dinâmicas que significam esta identidade regional e emblemática se desenvolvem em um espaço simbólico conflitivo onde a cor “negra” transita pelos paradoxos de ser uma cor que marca, mas que invisibiliza paralelamente. Vale a pena se questionar, então pelas maneiras cotidianas em que os quilombolas de Lombas se entendem como gaúchos.

4.3 A celebração da Semana Farroupilha em Lombas.

Desde os anos quarenta o estado de Rio Grande do Sul celebra a semana farroupilha sendo oficializada em 1964 pela lei 4.850 de 11 de dezembro, onde se estabelece que anualmente o estado lembre a confrontação bélica em uma semana dedicada a cultuar as tradições gaúchas do 14 ao 20 de setembro.

A celebração da Semana Farroupilha contem diferentes atividades como churrascos, apresentações de dança e música, palestras e discussões sobre os Farrapos e outras temáticas históricas do gauchismo. O evento é encerrado com o desfile do vinte de setembro que se realiza em diferentes cidades do estado, o principal é o de Porto Alegre onde se levanta o Acampamento Farroupilha durante quase todo o mês de setembro no parque Mauricio Sirotsky Sobrinho conhecido como o Parque da Harmonia.

Em Viamão as comemorações são organizadas pela União Tradicionalista Viamonense (UTV) e a prefeitura de Viamão, onde se celebra simultaneamente o aniversário do município. Os festejos se compõem de cavalgadas, apresentações folclóricas, palestras (as temáticas no ano de 2015 foram sobre a história de Viamão e sobre cuidado dos cavalos) oficinas, rodas de chimarrão, entre outras atividades, o vinte de setembro, dia principal dos festejos, encerra a semana com o esperado desfile e um *show* musical.

4.3.1 O Vinte de setembro.

Nas conversações com Fatima e Edson sobre os momentos de sociabilidade da comunidade, uma festa era citada pelos dois com os mesmos níveis de emoção: a Semana Farroupilha. Adicionalmente, nas conversações cotidianas com pessoas vizinhas de minha casa, as quais costumava perguntar sobre o quilombo, me interessei por uma das testemunhas que citou novamente a celebração, “eu não conheço muito deles [dos quilombolas], mas já estive o vinte de setembro lá, bah muito legal sabe? bem campeiro tudo” diz para mim em certa ocasião o dono do mercadinho onde eu costumava comprar. A partir destes indícios procurei realizar trabalho de campo em algum dos momentos da festa.

O dia esperado não tinha conseguido estabelecer nenhum contato com os habitantes colaboradores da pesquisa, por isso decidi ir até o quilombo sem prévio aviso, sabia que era um dia de festa e que teriam vários convidados. Quando cheguei ao território foi notória a agitação já na entrada, local do CTG raízes, construído com madeira costaneira e situado entre um cruzamento de caminhos (um leva para a casa da associação e o outro para o museu galpão Cata-Vento). Em minhas visitas anteriores ao território o CTG permaneceu fechado, passando quase despercebido. Aquele vinte de setembro a situação era diferente, pois se estava realizando um churrasco muito animado, em outras casas também se estavam organizando churrascos simultâneos. No CTG falei brevemente com um dos participantes, de aproximadamente cinquenta anos, “negro”, quilombola que mora a maior parte do tempo na cidade de Porto Alegre onde trabalha na construção civil.

Durante nossa pequena conversação, espontaneamente me contou a importância do quilombo para ele: “mas sempre que eu posso voltou, aqui estão minhas raízes”- diz com um sorriso na boca. As raízes é um símbolo recorrente nas falas nativas de vários habitantes, ligadas principalmente com as estruturas de parentesco da comunidade, mas também, em determinados casos, com elementos ligados a um passado africano.

O churrasco do CTG ao parecer tinha um caráter mais privado, no entanto, meu interlocutor me informou que a festa “pública”, estava acontecendo no galpão de seu Toninho, me indicando a forma de chegar.

Depois de percorrer uns poucos metros visualizei o galpão que fica no final de um

caminho, que a cada lado tem grandes espaços verdes com figueiras e pinheiros plantados. A celebração já tinha começado na manhã com uma cavalgada desde Morro Grande, por isso, os cavalos dos participantes se encontravam amarrados na parte exterior. Para ingressar à reunião tinha que atravessar todo o galpão. Aproveite e tirei algumas fotos.

É importante apontar que o churrasco, como ato de comensalidade, simboliza a identidade gaúcha no imaginário nacional sendo associado à pampa durante os tempos dos ladrões e caçadores de gado no século XVI.

Como momento de intensa sociabilidade os quilombolas que moram fora do território costumam participar, além de contar com diferentes convidados, membros da vizinhança, inclusive políticos regionais (durante a visita relatada era ano eleitoral).

Eu cheguei quando o churrasco já estava em um momento animado e boa parte da carne já tinha sido assada e consumida, enquanto vários dos convidados em pequenos grupos tocavam o violão e cantavam músicas regionais. Seu Toninho, dono do local, se encarregava da parte logística, fornecendo bancos, carvão, bebidas, entre outras atividades.

Devido à variedade dos pertencimentos “raciais” dos atores presentes, tentei descobrir elementos que evidenciam algum tipo de relação hierárquica entre os convidados, porém, isso aconteceu de maneira inesperada me envolvendo diretamente: Durante a festividade conversei com uma das convidadas, “branca”, de mais ou menos quarenta anos, que estava acompanhada de sua filha, de uns oito ou dez anos, e de seu marido. Desde o começo se mostrou muito interessada em mim, perguntando-me sobre minha forma de falar, sobre minha vestimenta, sobre Colômbia, em fim sobre minha pessoa; depois de responder a suas perguntas, chamou sua filha e disse, “olha te apresentou o Rafael, ele é igual que tu, e tu tem que tratar ele como trata todo o mundo”, nesse momento se levantou e foi embora junto com sua filha. No momento em que eu ia embora fui me despedir dela e de sua filha, repetiu para a menina o mesmo, quase que nas mesmas palavras.

Em minha interpretação, esse tipo de comportamento é uma expressão dos mecanismos cotidianos de hierarquização ligados ao racismo não intencional próprio da América Latina e do Brasil, pois detrás das aparentes boas intenções da mulher: educar sua filha para conviver com as diferenças existia uma coisificação do ser humano que representava essa diferença, pois ela me apresentou sua filha, mas não me permitiu falar com

ela. Por outra parte, a insistência de suas palavras não parecia transmitir uma preocupação ética por estabelecer relações igualitárias, ao contrário, pareciam enfatizar em um tratamento diferenciado²⁵.

4.3.2 “A Pilcha” e as maneiras quilombolas de se entender gaúcho.

A vestimenta é muito importante na festa, por isso as “pilchas”, nome tradicionalista para se referir às vestimentas típicas do homem do campo, nas estancias e ligadas ao pastoreio, são as roupas mais exibidas pelos participantes, contudo, sua utilização é mais espontânea que no caso dos espaços do tradicionalismo, sendo comum às combinações com roupas convencionais. A maior preocupação dos participantes são as bombachas (as calças), o chapéu, as botas de couro e uma faca na cintura, nas costas ou na parte frontal do corpo. As mulheres presentes não usam nenhuma vestimenta diferenciadora.

Para Luisito, habitante quilombola de aproximadamente 35 anos, a vestimenta é uma homenagem à vida de seus pais e seus avós, muito mais que o cumprimento estrito de uma normativa como no caso do tradicionalismo. Em uma conversa durante o transcurso do churrasco, me diz que este tipo de indumentária faz parte de sua experiência cotidiana no



Imagem 25: Musica no Churrasco. Fotografia, Rafael Montenegro

mundo rural e me exemplifica com a faca que carrega em suas costas, afirmando que precisa dela devido às diferentes situações que um homem do campo pode enfrentar em seu trabalho de pastoreio, como cortar ataduras, carne, etcetera.

25 Bernd (1994) cataloga estas expressões como heterofobia com a intenção de agrupar as diferentes formas em que os grupos humanos exteriorizam sua aversão das diferenças dos outros; este fenômeno, segundo Bernd, se apresenta em diferentes níveis, sendo uma prática tão estendida que parece parte das características humanas (Idem, 141).



Imagem 26: Momentos do Churrasco.
Fotografia, Rafael Montenegro.

O interessante é que Luisito não lida com o gado há muito tempo, se dedicando a outro tipo de trabalhos quase sempre relacionados com a construção civil; os habitantes mais velhos, por outra parte, em sua grande maioria desenvolveram, e desenvolvem atividades pecuárias, como seu Toninho, que costuma contar que em sua infância e adolescência as poucas atividades de trabalho da região eram ligadas com as fazendas pecuárias vizinhas.

Esta observação se ratificou no momento em que falei para Luisito sobre meu interesse respeito à

identidade “racial” do quilombo, se mostrando muito receptivo no momento de pensar sobre identidades “negras” então me contou que tem projetos de utilizar a casa da associação para realizar apresentações de capoeira, pois segundo suas palavras: “Isto [assinala com suas mãos a vestimenta que porta] faz parte de nós desde sempre, desde criança, mas eu quero que o pessoal conheça nossas raízes”.

Do testemunho de Luisito e de seu Toninho, quero destacar alguns elementos importantes para pensar sobre os processos de identificação no território, por uma parte, as tradições gaúchas, ainda que em contato com os organismos centralizadores, são compreendidas através da experiência cotidiana e da memória do trabalho pecuário dos primeiros habitantes. Seguindo a Michel de Certeau, temos um exemplo de uma apropriação do gauchismo pois: “A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários” (Idem, 40).

Por outra parte, o interesse de Luisito pelos elementos identitários afrobrasileiros, como a capoeira, somado às reflexões sobre os relacionamentos entre a comunidade e novos atores como o Movimento Negro, indicam um momento de transformação onde os quilombolas mais novos, principalmente, começam a se sentir identificados com valores identitários da afrobrasileidade.

4.3.3 A musica dos “morenos”.



Imagem 27: No interior de Lombas. Fotografia Marcelo Oliveira/Agencia RBS

Durante a conversação com Luisito, dois dos convidados começaram a cantar através de rimas improvisadas em uma espécie de confrontação musical conhecida como trova gaúcha. Rose Marie Reis (1990) quem estudou com profundidade esta expressão musical divide em dois tipos: a trova e a decima. As trovas se caracterizam por sua espontaneidade e caráter de desafio enquanto a decima tem uma natureza narrativa. (Idem, 67)

No caso observado as trovas começaram se referindo a assuntos políticos, como a utilização indevida dos recursos pela administração estadual e pelo esquecimento em que se encontra o quilombo por parte dos organismos do governo; depois, as rimas versaram sobre as tradições gaúchas e religiosas, expressando preocupação pela conservação do gauchismo nos complexos panoramas atuais: “querem terminar o gaúcho, por isso, cantando eu falo, não termina a tradição enquanto existir o cavalo”.



Imagem 28: Trovas Gaúchas. Fotografia, Rafael Montenegro.

Além das trovas, todo o evento foi atravessado pela musicalidade, sendo um elemento interessante para pensar nas logicas identitárias quilombolas, mas também sobre as formas de entender e assimilar o gauchismo. Nesse sentido, a música se entende como veículo transmissor de valores culturais, cujo consumo permite uma apropriação simbólica de valores identitários (Dias e Rossini, 2008: 89).

As raízes da música gauchesca são antigas, mas sua popularidade se expande de maneira importante nos anos quarenta graças às pesquisas de Paixão Cortes e Barbosa Lessa e depois nos anos setenta graças aos festivais musicais, como a Califórnia da Canção Nativa em 1971.

Este tipo de música vai se caracterizar pela preocupação na preservação das tradições do homem do campo, por isto as temáticas de suas letras versam sobre sua vida, seus costumes, etcetera. A música, por tanto, é um elemento sumamente importante para o MTG, cujas normatividades se esforçam por uniformizar estas expressões artísticas.

Contudo desde começos dos anos 2000 com o surgimento do gênero musical *tché music*, mistura de vários ritmos cujas letras têm uma inspiração mais urbana, se evidenciam os conflitos entre as noções identitárias defendidas pelo tradicionalismo e as novas perspectivas

identitárias no estado.

A pesquisa de Dias e Rossini (2008) é interessante nesse sentido, pois demonstra as polêmicas que se elaboram em torno da procura pela autenticidade gaúcha, através do rastreamento das opiniões de seguidores deste novo gênero, que apelam a uma necessidade de modernização da sociedade rio grandense, e dos seguidores da música campeira, que argumentam que só este tipo de música transmite os verdadeiros valores gaúchos ligados ao trabalho da estância. (Idem, 96-98)

Dentro do quilombo também se produzem este tipo de antagonismos, mais evidentes nas faixas etárias, onde os quilombolas mais novos estão consumindo gêneros como o *tchê music*, o funk e o rap, enquanto os mais velhos continuam consumindo e se expressando através da música de violão e de gaita. Contudo, apesar desses antagonismos, a música campeira ainda é muito valorizada por todos os membros da comunidade e o fato de ter músicos dentro do quilombo é visto como marca de autenticidade gaúcha.

Sobre o assunto “racial” a maioria dos grupos de música gaúcha que circulam pelos meios, tanto campeira como *tchê music*, se caracterizam por ser interpretados por pessoas “brancas”, cujas músicas raramente tratam assuntos “raciais”. No entanto, é importante realçar importantes exceções como o caso do Crioulo dos Pampas e Cesar Passarinho. A continuação apresentou um exemplo das maneiras em que Passarinho expressava sua perspectiva do gauchismo “negro”.

O Negro de 35

A negritude trazia a marca da escravidão
 Quem tinha a pele poliana vivia na escuridão
 Desgarrado e acorrentado, sem ter direito a razão
 Castrado de seus direitos não tinha casta nem grei
 Nos idos de trinta e cinco, quando o caudilho era o rei
 E o branco determinava, fazia e ditava a lei
 Apesar de racional, vivia o negro na encerra
 E adagas furavam palas, ensanguentando esta terra
 Da solidão das senzalas tiraram o negro pra guerra
 (Peleia, negro, peleia pela tua independência
 Semeia, negro, semeia teus direitos na querência)
 Deixar o trabalho escravo, seguir destino campeiro
 As promessas de igualdade aos filhos no cativo
 E buscando liberdade o negro se fez guerreiro
 O tempo nas suas andanças viajou nas asas do vento
 Fez-se a paz, voltou a confiança, renovaram pensamentos
 A razão venceu a lança e apagou ressentimentos
 Veio a lei Afonso Arinos cultivando outras verdades

Trouxe a semente do amor para uma safra de igualdade
Porque o amor não tem cor, sem cor é a fraternidade
(Peleia, negro, peleia com as armas da inteligência
Semeia, negro, semeia teus direitos na querência)

Assim, busquei me aproximar a uma dinâmica profundamente arraigada nas relações “raciais” do Rio Grande do Sul: a invisibilidade do “negro(a)” em suas construções identitárias.

No caso apresentado, a figura do gaúcho que em seus intentos de homogeneidade e centralização elabora uma imagem “branqueada” do homem do campo. Este fato se reflete nas leituras historiográficas do movimento tradicionalista e nos elementos visuais que geralmente são representados por um homem mestiço de pele “branca” ou clara.

Contudo, dentro do gauchismo se evidenciam lógicas de transformação e conflito que em Lombas, por exemplo, se expressam em apropriações do gauchismo mais espontâneas, já que não se orientam por normatividades tão estritas como no caso do MTG, sendo mais ligadas com a memória e o parentesco.

5 SOBRE PARENTESCO E RELACIONAMENTOS COTIDIANOS.

Neste capítulo problematizo os encontros cotidianos entre quilombolas e não quilombolas, prestando atenção na circulação de diversos preconceitos e ideias negativas sobre a “raça negra”, mas também resgatando as elaborações quilombolas respeito sua identidade étnica e “racial”, nesse sentido, procuro compreender os efeitos desse encontro de significações na sociabilidade do contexto estudado.

É importante lembrar a complexidade que a observação participante revelou, pois os pré-juízos que imaginam às pessoas “negras” como preguiçosas e com inclinação a vícios, como o álcool, também são reproduzidos por alguns atores “negros”, não quilombolas, de classe média, e com certo nível de educação.

Como minha preocupação específica é a circulação e encontros entre o preconceito com ideias positivas, me apoio no conceito de rede social que ajuda a pensar o fenômeno como um elemento móvel e dinâmico (Blanco. M e Jimenez. D, 2011: 3).

Esta reconstrução de redes se produz através de uma forma dual de compreender os relacionamentos por parte dos quilombolas: os relacionamentos entre parentes e entre vizinhos ou conhecidos.

Assim me foquei em dois tipos de redes sociais da cotidianidade dos quilombolas de Lombas: 1) uma laboral, exemplificada no mercado de trabalho da faxina 2) e outra de tipo político/burocrática, onde novos atores sociais estabelecem relações com os quilombolas. Estas duas redes são filtradas, paralelamente, pelas logicas de parentesco fazendo de seu estudo fundamental no entendimento do problema proposto.

5.1 Os relacionamentos nas falas nativas: “Aqui todos são conhecidos de todos” e “lá todos são parentes”.

O parentesco, neste caso, se apresenta como um intrincado fenômeno que se articula

com expressões humanas como a memória coletiva e a territorialidade, além de funcionar como sistema de alianças para enfrentar a segregação que estas comunidades têm sofrido historicamente (Hartung, 1996; Da Silva, 1996).

Nesse sentido, em palavras da pesquisadora Ieda Ramos (2006):

É pelo parentesco que as pessoas são fixadas na terra. Herdeiras, as pessoas são também herdadas pelo território. É sob convenções de parentesco que as pessoas circulam pelos lotes, confirmando alianças entre famílias. Mas, sobretudo, pelo parentesco, as pessoas se aliam ao território, se pessoalizam como territórios, e a terra torna-se larga medida pessoa com quem se fazem alianças. (Idem, 76)

Estudada amplamente pela antropologia, a teoria do parentesco, tem sido enriquecida por uma grande quantidade de debates acadêmicos e críticas teórico-conceituais, que vão desde as posturas dos antropólogos evolucionistas, até os estudos de David M Schneider, nos anos oitenta, onde se questiona o parentesco como uma invenção conceitual afastada das realidades sociais que pretende conhecer. No entanto, a problemática continuou na agenda teórica da antropologia e se transformou com seus novos interesses como, o gênero, a saúde, a pessoa e o corpo. (Rivas, 2009: 12)

No caso específico das comunidades quilombolas no sul do Brasil várias pesquisas, desde meados dos anos noventa, evidenciaram a importância do parentesco na sociabilidade e cotidianidade destas comunidades (Hartung, 1996; Barcelos, 1996; Da Silva, 1996; Ramos, 2006; Costa, 2007; Muller, 2006). Por isto, é obrigatório comentar o fenômeno.

No que respeita aos atores sociais não quilombolas foi percebido que os relacionamentos no Viamão rural especificamente nos bairros, Morro Grande, Aguas Claras e Chico Serafim, se baseiam em uma particular ideia de solidariedade que se expressa nas falas nativas através do conceito, “conhecer”, que é informado por valorações baseadas em rumores ou “fofocas” respeito às qualidades morais dos moradores da região, por isso, também funciona como mecanismo de controle onde elementos, como as características fenotípicas servem como fontes de informação.

Para expor este fenômeno me apoio nos recortes das redes sociais de dois

quilombolas: Fatima Rodrigues e Edson Abreu.

5.2 “Aqui todos são parentes”. Família e parentesco em Lombas.

No capítulo três mostrei que as relações de parentesco se expressam visualmente nas apropriações espaciais ao interior do território. No capítulo quatro o estudo sobre o gauchismo mostrou que as formas em que se compreende e transmite esta identidade, também tem um papel importante a família e o parentesco.

Pela necessidade de compreender as maneiras em que as logicas do parentesco atravessam os relacionamentos ao interior do território reflito, a continuação, sobre o conceito de família que em Lombas esta marcado por valores religiosos católicos e evangélicos que consideram a união heterossexual como a fonte “natural” dos laços familiares, esta posição se reafirma com elementos machistas inspirados e justificados na figura do gaúcho.

A partir dessas bases vai se estruturar a ideia de família dos habitantes da comunidade, lembrando a Bourdieu (1997) quando argumenta que,

... a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a base de milhares de representações e de ações (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. (Idem, 128)

Por tanto tendo em conta a importância das logicas do parentesco para os processos de identificação dos quilombolas de Lombas é necessário pensar sobre as concepções de família e as dinâmicas que se produzem a partir desta concepção.

Interessante, nesse sentido, o argumento de Daisy Macedo de Barcellos (1996) quando discute as características que os estudos sociais têm outorgado à figura de família “negra” em Rio Grande do Sul, como seu caráter matriarcal ou o papel da “mestiçagem” dentro de seu processo de formação, realçando a importância do estudo das uniões matrimoniais e as formas

em que se produzem as relações “raciais” entre quilombolas e vizinhança, pois,

O casamento misto constitui o ponto crucial para avaliar o grau de interpenetração de grupos étnicos ou raciais em contato. Ele tem sido o meio através do qual se pode estabelecer o limite da igualdade e a forma de perceber a persistência de uma matriz identitária assentada, no caso em análise, no fator cor-
raça. (Idem, 137)

Para tanto, ao focar a atenção nas uniões matrimoniais se faz interessante questionar a importância das características fenotípicas no momento de escolher companheiro(a), por exemplo, ainda que nas falas nativas a cor de pele não parece ser um requisito para escolher companheiro(a), a observação etnográfica percebeu vários casos em que os quilombolas escolhem “negros(as)” para se casar, como o caso de Edson e Rosa, ou Luisito e sua namorada, “negra” que mora em Morro Grande, ou no caso dos pais, já falecidos, de Fatima, os dois “negros”.

Outros elementos interessantes evidenciado no trabalho de campo foram novas concepções de família onde ser solteiro esta sendo uma opção considerada por vários habitantes, como no caso de Fátima e seus quatro irmãos.

Para refletir sobre a união entre Edson e Rosa, devemos ter em conta que Rosa nasceu e cresceu no quilombo, ao igual que sua mãe, enquanto Edson nasceu em Morro Grande se deslocando por diferentes pontos da zona ao longo de sua vida. Ambos têm uma filha de 16 anos que assiste à escola da RS 040. Em outras palavras, Edson começa a ser parte da parentela²⁶ da comunidade graças a seu matrimônio com Rosa.

Além de sua esposa e filha, a rede de parentesco de Edson se compõe por dois tios do lado materno e sua mãe, de mais ou menos 60 ou 65 anos, que ainda trabalha como faxineira. Ela mora no bairro Chico Serafim, perto de Morro Grande, onde, ao igual que Fatima, começou a trabalhar desde muito cedo.

26 Neste caso entendo a parentela desde a definição clássica de Fortes (1975), “classe de consanguíneos e parentes por afinidade”

5.2.1 As casas como unidade familiar.

Dentre as características que Bourdieu (1997) assinala respeito à concepção de família aceita pela academia, destaca sua dimensão de privacidade, de “universo sagrado, secreto, de portas fechadas sobre sua intimidade”, e sua articulação com o espaço da casa concebido como “agente ativo” da sociabilidade. (Idem, 126)

Respeito essa relação entre casa e família “negra” Marcelin (1999) argumenta que os estudos antropológicos que estudam a casa desde a perspectiva de processo cultural outorgam um novo ar aos antigos debates sobre parentesco, pois,

Em primeiro lugar, esta abordagem restitui práticas e experiências familiares e de parentesco dentro de contextos socioculturais, políticos e de processos sociohistóricos mais abrangentes nos quais elas se inserem e se configuram. Segundo, a indissociabilidade da casa e da configuração de casas, entendidas como processo, leva a investigar como outros domínios, tais como a política, a religião, as relações raciais e interétnicas –tradicionalmente estudados na literatura como domínios autônomos ou entidades *per se*, extraídas da complexidade do cotidiano- são ativados na produção de relações e valores familiares. (Idem, 51)



Imagem 29: Casa do Cantão das Lombas. Fotografia, Rafael Montenegro

Nesse sentido, os espaços das casas em Lombas, caracterizados no capítulo três, evidenciam dois locais interessantes, o primeiro, marcado pela presença feminina e o outro pela masculina, o feminino é a cozinha, enquanto o masculino é o galpão.

A cozinha reproduz desta maneira, uma hierarquia onde os roles culturais da mulher quilombola estão ligados à preparação de alimentos, com a exceção do churrasco onde a participação masculina é mais ativa, e à limpeza e cuidado da casa e de alguns de seus membros como os filhos.

A figura masculina, ausente em boa parte do dia devido a seu rol que o obriga a sair na procura do sustento econômico, se liga com o Galpão, construção agregada à casa principal que geralmente se situa nos fundos dos quintais. Em Lombas a principal utilização desta construção é como oficina ou depósito de ferramentas, já sejam de construção civil, de agricultura ou sobre veículos motorizados.

As casas também estabelecem um interessante diálogo com a base territorial na que se encontra a comunidade, sendo a primeira forma de apropriação que ativam os quilombolas em seu relacionamento com o território.

Na análise de Wortmann (1990) sobre o universo rural brasileiro a família é um componente fundamental no diálogo entre terra e trabalho, tendo em conta as práticas de agricultura familiar que sobrevive às lógicas do mundo moderno (Idem, 38-41). Nesse sentido a criação de vacas e galinhas é recorrente. As galinhas são criadas com uma intenção de auto-sustento, enquanto as vacas são engordadas para ser vendidas no exterior da comunidade.

As lógicas do parentesco se filtram de igual maneira nos relacionamentos com atores externos à comunidade, onde o sobrenome outorga uma identidade que circula em diferentes espaços da região onde se encontra com prejuízos e estigmas ligados a dinâmicas racializadoras.

5.3 Fátima e as Redes Laborais da Faxina.



Imagem 30: Fatima. Fotografia, Rafael Montenegro

O primeiro exemplo de rede social que apresento se baseia na cotidianidade da quilombola Maria Fátima Rodrigues Gomes realçando seu rol laboral para observar as maneiras em que se espalham e entrelaçam esse tipo de redes no contexto rural estudado, principalmente entre Lombas, Morro Grande e o centro de Viamão.

Faxineira desde os dez anos de idade durante sua juventude, Fatima, não teve muitas oportunidades para ir à escola, no entanto, expressa um intenso desejo de melhorar sua condição social por meio da educação, por isso, acostuma a comentar orgulhosamente que finalizou o ensino médio superando as dificuldades que implicou trabalhar e estudar ao mesmo tempo.

Sobre sua experiência laboral Fatima diz o seguinte:

“Eu sai [do quilombo] para trabalhar com dez anos”

Rafael- e sempre trabalhou fazendo faxina?

“Sim sempre trabalhei trabalhava, assim domestica depois comecei diarista sempre a mesma função só mudou a carteira assinada, as vezes eu ia fazer minhas faxinas como diarista todo o dia agora estou trabalhando fixo”.

Para realçar a posição do trabalho da faxina, é importante apontar algumas características breves sobre este tipo de trabalho: a faxina no Brasil, é um serviço eminentemente feminino, atravessado pela informalidade, só ate o ano de 2013, através da emenda constitucional numero 72, é reconhecido pela normatividade trabalhista brasileira, sendo incorporado no artigo 7 da constituição federal de 1988, a composição “racial”, das

trabalhadoras é em sua maioria “negra”, neste quesito, no entanto, surpreende a baixa porcentagem nas cifras do IBGE, para Porto Alegre durante o 2010, onde o 26.5 % das empregadas domesticas eram “negras”.

Na experiência etnográfica se percebeu uma situação oposta aos dados estatísticos do IBGE: tive a oportunidade de conversar com sete mulheres quilombolas e cinco mulheres “negras” não quilombolas, moradoras do Viamão rural; das quilombolas quatro delas estavam trabalhando na faxina no momento da pesquisa, duas eram aposentadas e uma era cozinheira em um restaurante, mas admite ter trabalhado muito tempo na faxina; por sua parte as cinco mulheres não quilombolas, todas eram trabalhadoras domesticas.

A observação também revelou a presença de um mercado de trabalho rural que apesar das recentes regulações, ainda se estrutura de maneira muito informal fazendo dos relacionamentos cotidianos, elementos fundamentais para as trabalhadoras, pois através deles fluem recomendações ou opiniões negativas junto com ofertas de serviço.

Fatima foi inserida nesse tipo de redes por sua mãe, onde começo realizando serviços temporários ate ir assumindo pouco a pouco trabalhos mais fixos. Atualmente, graças ao reconhecimento jurídico do trabalho domestico, depois de trabalhar mais de vinte anos de maneira informal, conseguiu assinar carteira de trabalho.

Em sua atual rede laboral se relaciona com um casal de servidores públicos aposentados, considerados “negros”, que moravam em Porto Alegre, mas que procurando a tranquilidade do campo, mudaram-se na velhice para a zona rural de Viamão, em um condomínio na estrada RS 040. O casal tem dois filhos e uma filha, um dos filhos é agricultor, enquanto o outro é piloto de avião, a filha trabalha para uma loja de roupas na Alemanha.

O agricultor é dono de uma granja semi-industrial de verduras situada em Morro Grande. Durante sua juventude morou em Santa Maria onde aprendeu seu oficio em uma instituição de ensino técnico. Depois, foi para a zona rural de Viamão onde se dedicou, desde então, a plantar e comercializar verduras.

Ele mora no mesmo condomínio que seu pai, por isso seu relacionamento com Fatima é frequente. Sua extrovertida personalidade chama a atenção. Um dia me contou que sua forma de ser foi construída durante seus anos escolares onde era o único “preto”, sendo obrigado a debochar para evitar ser debochado. Apesar desta lembrança de sua infância ele considera que

o racismo é um problema superado e argumenta (quase em tons racistas) que a pobreza dos “negros” se deve a sua preguiça e falta de vontade. Sobre os habitantes quilombolas, devido em parte a experiências pessoais com trabalhadores que não cumpriram com suas expectativas, opina, “Só tem vagabundo lá, aquele pessoal só gosta de cachaça, mas na hora do trabalho só vagabundagem”.

Para ele a história de sua vida é posta como exemplo destas posturas, afirmando que ele como “negro” sempre dependeu de seu esforço, disciplina e dedicação, por isso nunca precisou da assistência estatal para conseguir estabilidade econômica, negando desta maneira a existência de dinâmicas discriminatórias na sociedade brasileira.

O granjeiro foi meu chefe durante um tempo, permitindo uma relação estreita com ele até o ponto de me convidar a sua casa, no condomínio, um par de vezes. Em uma dessas ocasiões testemunhei uma discussão onde o granjeiro compartilhava suas opiniões sobre os quilombolas e os “negros”. Fatima se encontrava presente nesse momento, por isso, prestei especial atenção em ela, esperando algum tipo de resposta sobre o tom com o qual o granjeiro falava sobre a “raça negra” e seu atraso material em comparação com outros estamentos sociais, para minha surpresa, ela em ocasiões concordava com as opiniões do agricultor, em outras simplesmente parecia indiferente com o tema. Como interpretar esta situação?

Segundo Elias e Scotson (1994) as agrupações que sofrem baixo o peso dos estigmas e prejuízos acostumam a interiorizar esses elementos que configuram conseqüentemente uma autoidentificação negativa (Idem, 32), no entanto, não é esse o caso do granjeiro, não quilombola, com negócio próprio, de classe meia e com certo nível educativo, parece sim um exemplo do caráter situacional da “raça” nos contextos sociais brasileiros.

Vários relatos do granjeiro a respeito de sua história de vida revelam uma difícil ascensão social, “meu pai tinha que caminhar vários quilômetros para estudar na faculdade e depois tinha que trabalhar e conseguiu se formar sem ajuda de ninguém, depois passou em um concurso público como professor e assim fomos para frente, com trabalho”. Chama a atenção que nas lembranças de aquele tempo, o racismo é um elemento determinante, mas uma vez alcançada a estabilidade econômica o racismo desaparece dos relatos.

É plausível nesse sentido pensar que se as posições sociais são determinadas pelos caracteres fenotípicos dos atores sociais eles aprendam a negociar suas identidades para

conseguir mobilidade social, afirmação que toma sentido nas múltiplas categorias raciais da cotidianidade brasileira (Maggie, 1996: 233).

Uma vez conseguida a ascensão social o grupo se esforça por se identificar com os valores dominantes, pois acreditam que a adoção destes valores facilitam e perpetuam as vias de sua mobilidade social. Esta hipótese explicaria a rejeição do granjeiro pelas trajetórias dos “negros” cuja posição econômica não é igual que a sua.

Para reforçar a hipótese procurei escutar a opinião de Fatima sobre os significados de ser “negra”, de ser quilombola, sobre o racismo e outros temas relacionados. Com essa intenção planejei uma entrevista semiestruturada durante um momento livre no trabalho.

A estrutura e a forma em que levei a entrevista, gravada no telefone celular, não foi muito boa e durante o percurso comecei a perceber que meu rol como pesquisador/entrevistador estava configurando um relacionamento violento, no sentido simbólico de Bourdieu (1997: 693-730), e que fazia que Fatima se preocupasse por fornecer respostas “certas”, como se eu estivesse julgando seu grau de conhecimento sobre o quilombo:

Rafael- Me pode contar algo da história do quilombo?

Fátima- Assim, lá todos somos todos parentes, a história é bem antiga sei que começa com palmares e outros quilombos. Eu tenho que trabalhar e não consigo ir às reuniões lá [se refere à reuniões/palestras realizadas esporadicamente na casa da associação] eles explicam direitinho para o pessoal sobre a história do quilombo.

Minha interpretação sobre esta resposta assume que o contexto histórico e cultural ligado ao processo de reconhecimento da comunidade iniciado em 2004, se filtra nas interpretações cotidianas dos quilombolas configurando imagens tidas como certas e erradas do que significa ser quilombola.

Depois perguntei para o Edson sobre as reuniões que referenciou Fatima, e ele me diz que as reuniões se fazem de vez em quando, e estão a cargo de diferentes organizações que incluem o Movimento Negro, trabalhadores sociais do governo, entre outros. As temáticas destas reuniões sugerem uma intenção de transmitir uma consciência “racial”, pois, segundo Edson, já se abordaram temas sobre a historia dos quilombos, da capoeira, da escravidão e

outras expressões da cultura afro-brasileira.

Isto pode explicar por que as respostas de Fatima pareciam se esforçar por agradar a figura do pesquisador/entrevistador, tendo em conta que é a mesma figura que se faz presente esporadicamente no território em rol de palestrante se apresentando como o conhecedor de uma verdade validada sobre o que deve ser quilombola e até ser “negro”.

Contudo, uma conversação mais sincera se produz no final do exercício de gravar. Depois de desligar o celular que gravava a entrevista ficamos sentados na mesa e Fatima começou me perguntar varias coisas: sobre minha naturalidade, sobre minha língua, parecia muito interessada na alteridade que eu representava.

Aproveitando esse momento perguntei para Fatima se já pensou em sair definitivamente do quilombo e morar em outra parte, ela me diz que não, pois o território fornece tranquilidade e descanso tanto pelos espaços naturais como pelos relacionamentos entre os habitantes: “... por exemplo, meu irmão gosta da bebida, sabe? lá [no Quilombo] todos são conhecidos de todos, se vem ele por aí o ajudam. Aqui [Morro Grande] não, todo o contrário [sorriu insinuando que em uma situação hipotética na que seu irmão se passara na dose da bebida afora do quilombo ele estaria correndo o risco de ser assaltado ou coisas parecidas]”.

Note-se que “conhecer”, no entendimento de Fatima, é um ato de solidariedade ligado com os relacionamentos de parentesco do grupo. Para expor essa diferença entre as relações, retorno ao granjeiro, filho do chefe de Fatima. Quando contei para ele minha intenção de pesquisa, ele diz ter o contato de uma quilombola que trabalhava como faxineira na casa de seus pais; fiquei um pouco surpreso pela afortunada coincidência, nesse momento olho para mim e afirmou o seguinte: “Ô meu, aqui todos são conhecidos de todos”.

Neste exemplo conhecer tem um sentido de utilidade, pois nas redes de relacionamentos circulam informações sobre empregos disponíveis, casas para alugar, entre outras coisas relacionadas. Por outra parte, na continuação da conversação com o agricultor também se evidenciou um ato informado por preconceitos onde conhecer esta ligado com estigmas. Desta maneira, a opinião do granjeiro sobre os quilombolas é a seguinte: “mas olha, vou te dizer, aquele pessoal não presta, eu os conheço só querem viver na boa sem fazer nada”.

Sobre a temática do racismo, Fatima, como o granjeiro, considera que é um problema superado, argumentando que as dificuldades do presente são generalizadas e não tem que ver com as cores de pele, no entanto chama a atenção que nas lembranças dos primeiros anos de trabalho de Fatima apareçam exemplos de sérios desrespeitos ligados a sua cor de pele, “tinha um fazendeiro que casou com uma moça da cidade, assim, ela não gostava de “preto” e sempre comia fora, porque não podia comer o que eu cozinhava”. A partir da perspectiva de Fatima, esses acontecimentos ficaram no passado e agora encara o presente com muita positividade, realçando o bom trato de seus atuais patrões e o fato de ter carteira assinada por primeira vez, neste tipo de trabalho, depois de mais de trinta anos de serviço.

Outras habitantes da comunidade como sua prima Rosa tem uma perspectiva similar, ainda que para ela a existência de dinâmicas racistas na sociedade brasileira seja persistente, “ser preto e pobre no Brasil não é fácil não. Pelo racismo né, mas a gente é batalhadora, não se rende”.



5.3.1 Os encontros no ônibus.

Voltando ao trabalho da faxina, devido a seu caráter informal diferentes espaços de encontro cotidiano, como o ônibus, são base para seu funcionamento, por isto, a utilização do veículo como meio de transporte, devido à natureza de minha inserção de campo, me permitiu observar o encontro cotidiano entre quilombolas e não quilombolas que se produz diariamente na utilização deste serviço público.

O trajeto do ônibus que vai para Lombas percorre a RS 040 desde o centro de Viamão até Lombas, por isso, muitos quilombolas descem antes de chegar ao centro, e pegam outro ônibus para se dirigir a outras partes como Porto Alegre, por exemplo. Nessas trocas de transporte se produziam meus encontros com os quilombolas, em meio de minha rotina semanal de deslocamento para a faculdade.

Imagem 31: Interior do onibus.
Fotografia, Rafael Montenegro

Nesse sentido, exemplifico trazendo um encontro entre Fatima e uma moradora da região, que se pode considerar “branca” de mais ou menos uns quarenta anos. Na conversação a interlocutora de Fatima informa sua situação de desempregada e pergunta para ela se sabia sobre alguma oportunidade de trabalho, Fatima recomendou falar com um morador do condomínio onde trabalha já que acostumam contratar empregados por dias.

Outro encontro observado foi entre Fatima e Rosa. Naquela ocasião as duas estavam sentadas na parte frontal do veículo. Fui até lá cumprimentei e me sentei uma cadeira atrás delas, falavam sobre a importância das visitas médicas ao quilombo, enquanto subiu um homem que as duas conheciam, ele vestia alpargatas e boina, suas características fenotípicas podem ser catalogadas como “brancas”. Os três se cumprimentam animadamente, então o tema dos médicos retorna quando Rosa, conta para o homem que está indo para o centro médico de Aguas Claras, para tratar um machucado em seu pé Nesse momento o homem intervém da seguinte maneira: “bah tu tem que aproveitar os caras ai [assinala para Rosa e para a janela com um sorriso] lá encima tem de tudo, até centro médico já tem”.

O homem fazia referência às visitas médicas que se realizam esporadicamente na pequena casa da associação. Este episódio fez que começara a pensar sobre a informação que tinham os vizinhos ou que achavam ter sobre a comunidade de Lombas e suas necessidades, aproveitando o próprio ônibus para perguntar aos motoristas e cobradores das rotas três perguntas simples e rápidas, tendo em conta que eles estavam em seu trabalho: Conhece algum quilombola? Sabe onde fica algum quilombo aqui em Viamão? Acha que tem racismo no Rio Grande do Sul?

Desta maneira conversei com sete motoristas e cinco cobradores, todos “brancos” com a exceção de um cobrador “negro”. Três motoristas disseram conhecer pelo menos a um quilombola, o restante não conhece, mas reconhece os habitantes quando abordam o veículo, como os reconhece? –perguntei para um dos motoristas, “ahh pois por que são negros né”. Todos os cobradores, por sua parte, afirmaram conhecer habitantes do quilombo. Respeito ao questionamento sobre o conhecimento de quilombos em Viamão, a grande maioria citou a Lombas, alguns nomearam o Peixoto das Botinhas. Sobre o racismo todas as respostas foram secas, quatro motoristas disseram que o racismo existe sim, enquanto o restante respondeu negativamente, os cobradores todos afirmaram a existência do racismo, porém, nenhum dos entrevistados aprofundou ou exemplificou ao respeito.

Assim o ônibus como transporte de corpos, funciona também como transporte de informação sobre esses corpos que circulam pelos espaços rurais de Viamão. Nesse movimento vão se tecendo diversas dinâmicas da sociabilidade estabelecidas entre quilombolas e vizinhança.

5.4 Edson e os relacionamentos com não quilombolas. Redes como espaço político.

Nesta seção apresento a rede de Edson Abreu Silva. Devido a sua posição de liderança, boa parte de seus relacionamentos são com atores externos com os quais configura um espaço político onde se desenvolvem as lutas por reconhecimento da agrupação.

Segundo Jose Carlos dos Anjos e Paulo Sergio da Silva (2008), esse novo espaço político, dinamizado importantemente a partir do processo de reconhecimento, permite que o papel de atores sociais, como Edson, seja caracterizado pelo,

Conceito de bifurcação de trajetórias de atores [que] adquire importante valor explicativo: de orientação referida à comunidade, os atores se projetaram para a nação. Pelo tipo de agenda, pelo perfil das novas relações, pela rede em que eles vieram a se inserir e pela intensificação de demanda por novas conexões, pode-se falar em inflexão de trajetória em direção à condição de *broker*. (Idem, 158)

Broker, entendido como o rol de mediador entre atores voltados para a nação e os voltados para a comunidade, reflete o papel de Edson com as esferas externas e cujas redes emergem a partir das micro lutas dos quilombolas em seus processos de reconhecimento.

Edson, nosso ponto central da rede, é “negro” e atualmente trabalha na construção civil com a que sustenta sua esposa e filha. Como já mencionei alhures, ele não nasceu no território, mas passou ser parte da parentela da comunidade depois de seu matrimônio com Rosa.

Ele tem demonstrado um forte comprometimento com o território sendo presidente da associação por dois mandatos seguidos (2007-2015). Sob suas administrações foram

alcançados importantes resultados de reivindicações caracterizadas por duras batalhas burocráticas.

Sua esposa Rosa, de entre 40 e 45 anos de idade, se dedica ao cuidado da casa, que antigamente era mais extenuante, pois tinha que carregar pesados baldes de água de maneira rotineira. Tempos difíceis que são lembrados constantemente em suas conversações.

Neste caso os relacionamentos se desenvolvem entre o centro de Viamão, sede de vários órgãos governamentais como a prefeitura municipal, e o território do quilombo, principalmente na casa da associação onde se levam a cabo as reuniões com acadêmicos e políticos interessados em participar de alguma maneira no processo de reconhecimento.

Começo o exercício interessado nas esferas acadêmicas e cito nesse sentido a Luciana Silveira, pesquisadora que estabeleceu uma relação de reciprocidade muito forte com Edson e outros membros do quilombo.

Luciana é mestre em desenvolvimento rural da UFRGS. Sua dissertação se preocupou pelas relações de reciprocidade estabelecida entre duas agrupações quilombolas de Viamão: Cantão das Lombas e Peixoto dos Botinhas.

Ainda que não tivesse a oportunidade de conhecer pessoalmente a Luciana, seu trabalho foi uma interessante base de apoio da presente dissertação, por outra parte, na experiência etnográfica seu nome foi citado varias vezes motivo pelo qual encontro necessário trazer sua figura como exemplo dos novos relacionamentos da academia dentro dos processos de reconhecimento.

No caso de Luciana existe uma situação extra: sua cor de pele “negra”. Para alguns habitantes da comunidade, como Edson, a figura da pesquisadora “negra”, envolvida em varias das batalhas legais da comunidade, foi de vital importância, facilitando o dialogo com os órgãos estatais.

Como resultado destes complexos relacionamentos com a comunidade, em reunião coletiva os quilombolas associados, decidiram que Luciana seria a encarregada da elaboração do Relatório Técnico de Identificação. A própria Luciana (2010) vai descrever este momento de sua relação com os quilombolas da seguinte maneira,

Em vários momentos da inserção em campo meu papel de pesquisadora era confundido com o de mediadora política, pois a cada ida as comunidades eu retornava para a cidade com demandas ao poder público e a entidades do movimento social. As comunidades me conhecem por ser integrante de uma instituição denominada Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombos – IACOREQ, que realiza atividades nas comunidades desde 2004. Primeiramente minha reação foi tentar desconstruir o meu papel de mediadora, tentando fazer com que as famílias das comunidades entendessem que a atuação era sob forma de pesquisa, uma mediação visando a uma política de conhecimento científico e, portanto menos imediata.

Contudo, as exigências de reciprocidade fizeram com que eu despendesse enormes esforços em busca de acordos com a prefeitura como forma de ajuda mútua. Mas a modalidade de reciprocidade que conformou melhor o esteio da pesquisa é quando a comunidade exigiu de mim a elaboração de uma genealogia. (Idem, 18-19)

Na primeira conversa que tive com Edson, onde contei minha ligação com a UFRGS, ele de imediato trouxe a figura de Luciana, “Ahmm, então tu conhece a Luciana, sabe? Ela é bem morena [me mostra a pele de seu antebraço], cabelo mais ou menos assim [assinala com as mãos seus ombros]”.

Este relacionamento entre Luciana e Edson formado pelas “exigências da reciprocidade” ajudam no estabelecimento dos diálogos com outro tipo de ator que se faz cada vez mais presente na cotidianidade quilombola desde o começo do processo de reconhecimento: o funcionário governamental e/ou burocrático.

Sobre esse tipo de ator, como comentava no capítulo 3, se caracterizam por uma falta de sensibilidade respeito os problemas do quilombo. Durante meu trabalho de campo tive a possibilidade de conhecer e entrevistar brevemente um desses funcionários: de mais ou menos cinquenta anos, “branco”, cliente da granja de verduras onde trabalhei.

Em aquele momento ainda não tinha estabelecido contato com nenhum membro do quilombo e estava recém começando a definir meu problema de pesquisa, então fique sabendo que um dos clientes da granja era funcionário da prefeitura municipal e me interessou saber qual era a perspectiva de um representante dos organismos públicos sobre quilombos e populações “negras” no município.

Ele assumiu muito seriamente sua posição, suas falas eram muito formais, enquanto me dava dados históricos e econômicos do município, quando comentei meu interesse pelos quilombos, me contou sobre uma serie de políticas afirmativas que o novo prefeito Valdir Bonatto, -a entrevista foi realizada em 2013, um ano depois de Bonatto assumir o cargo- queria aplicar, por isso, se realizou uma reunião com membros de comunidades indígenas e

quilombolas do local, não me deu mais informação sobre o encontro mas prometeu intermediar para que a prefeitura fornecesse informações, porém eu tinha que escrever uma petição justificando minhas intenções. Depois disso não voltei a vê-lo.

Tempo depois, quando já tinha estabelecido contatos com Fatima e com Edson, lembrei e contei sobre aquela entrevista ao Edson, ele me diz que não lembrava nenhuma pessoa com as descrições que eu fiz, porém, reconhecia o padrão de comportamento que narrei, além de lembrar reuniões realizadas pela administração anterior à de Bonatto, algumas junto com representantes de comunidades indígenas.

Pretendo argumentar, desta maneira, que a elaboração dos conceitos nativos sobre “raça” se configuram através do contato entre o discurso intelectual de acadêmicos e ativistas “negros”, como o caso de Luciana, e entre os discursos políticos que vem aos quilombolas como eleitorado.

Nesse sentido as classificações “raciais” expressadas nas falas nativas são interessantes para pensar o problema. No caso específico emergem duas grandes categorias: “morenos” e alemães, para se referir a “negros” e “brancos”.

Ainda que para Maggie (1996), “o moreno é a metonímia por excelência porque o termo pode ser usado para falar dos três domínios de classificação. Moreno é preto, mas também branco de cabelo escuro. Moreno é preto, mas também pardo ou preto mais claro. A categoria moreno revela também a cultura” (Idem, 233), no caso do Viamão rural e de Lombas, esta categoria foi quase sempre utilizada para identificar a cor de pele escura ou “negra”; na experiência etnográfica nunca escutei a aplicação da categoria para se referir a pessoas “brancas” de cabelo escuro, por exemplo.

No caso da categoria de “alemão” apesar de uma aparente ligação com valores culturais da imigração, sua utilização também faz referencia principalmente a determinados rasgos como a pele “branca”, os olhos azuis e o cabelo loiro. Esta observação parece indicar que as diferenciações baseadas em cores de pele utilizadas pelos quilombolas de Lombas e alguns dos habitantes da região estudada continuam ativas e são mais próximas a ser categorias bipolares, pelo menos na relação entre quilombolas e não quilombolas, que múltiplas como defendem Maggie e Fry em suas pesquisas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dinâmicas de hierarquização próprias das sociedades latino-americanas como produtos históricos e culturais, primeiro das dinâmicas colonizadoras dos europeus a partir do século XVI e depois por seus descendentes “mestiços” e “brancos” durante a época republicana, foram os fios condutores da presente dissertação que pensou especificamente sobre os efeitos, mecanismos e expressões destas dinâmicas na construção identitária do quilombo Cantão das Lombas em zona rural de Viamão (RS).

Nesse sentido, argumentei que as cores de pele como indicadores de posições sociais continuam sendo marcadas por símbolos onde a pele “branca” ou clara representa os melhores postos enquanto o “negro” ou escuro o contrário.

A análise de Roberto Da Matta (1987), talvez seja uma das mais interessantes interpretações sobre estas dinâmicas hierárquicas ao pensar as origens hierarquizadoras da sociedade brasileira através da “fabula das três raças” onde se baseia o racismo à brasileira que continua latente na contemporaneidade.

Com a intenção de pensar sobre estas dinâmicas, se discutiram elementos constitutivos da identidade dos quilombolas de Lombas onde se rastrearam elementos relacionados com processos de racismo ou racialização; ali o trabalho etnográfico e a consulta bibliográfica ajudaram a definir dois elementos para começar a discutir sobre o problema: a territorialidade e o parentesco.

No primeiro caso emergiram reflexões sobre as relações entre os atores sociais da zona rural e os espaços que ocupam, se evidenciando uma hierarquia onde “brancos” ocupam os melhores locais enquanto os “negros” os piores, respondendo, assim, a processos históricos onde os “negros” se apropriaram dos territórios pouco atrativos para os grupos dominantes (capítulo 3).

No segundo item, as relações de parentesco mostraram um papel determinante em diferentes dimensões da sociabilidade dos quilombolas, como no momento de tecer redes de solidariedade entendidas de maneira diferente às estabelecidas com a vizinhança circundante onde os relacionamentos estão determinados pela circulação de informações subjetivas muitas vezes carregadas de preconceito (capítulo 5).

Por outra parte, se mostrou a existência de particularidades nas formas de hierarquização do estado do Rio Grande do Sul onde a figura do gaúcho é um elemento dinamizador que invisibiliza simbólica e material ao “negro(a)” como ator ativo do processo identitário do estado, no entanto, de maneira paralela, a comunidade apropria o gauchismo através de ligações com um passado de trabalho no campo que continua sendo importante nas construções simbólicas dos quilombolas de Lombas (capítulo 4).

Tanto o parentesco como o gauchismo e a territorialidade se apresentam articulados de diversas maneiras, como nas apropriações visuais do território, que se realizam através de evocações ao parentesco junto com percepções positivas da identidade “racial” e que fazem referencia à corporeidade “negra” (capítulo 3).

Nesse sentido a análise se apoia em postulados teóricos como os de David Macdougall (1998),

Our consiousness of our being is not primarily an image, it is a feeling. But our consciousness of the being, the autonomous existence, of nearly everything else in the world involves vision. We assume that the things we see have the properites of being, but our grasp of this depends upon extending our own feeling of being into our seeing. In the process, something quintessential of what we are becomes generalized in the world. Seeing not only makes us alive to the apperance of things but to being itself. (Idem, 9)

Como dinamizador destas articulações, o processo de reconhecimento é destacável, pois tece novas redes de relacionamentos com novos atores sociais ligados ao plano acadêmico e ao politico/burocrático (capítulo 5).

No que tange ao aspecto teórico do trabalho trouxe alguns dos debates mais importantes sobre a utilização da “raça” como conceito analítico nos estudos sociais contemporâneos, com a intenção de mostrar a necessidade de uma perspectiva capaz de abranger as maneiras em que os sistemas classificatórios da sociedade brasileira moldam a cotidianidade das comunidades quilombolas, por isso, procurei pensar a problemática desde diferentes perspectivas com a intenção de enriquecer os objetivos propostos, trazendo, especialmente, autores latino-americanos e brasileiros.

Nesse sentido, a dissertação assumiu uma postura crítica frente os postulados que pretendem eliminar a “raça” da linguagem das ciências sociais e dos estudos que não aclaram a posição das dinâmicas racialistas contemporâneas dentro dos processos de construção de identidade das comunidades quilombolas no Brasil (capítulo 2).

Este posicionamento foi central na configuração da dissertação, pois permitiu trazer de volta o discutido e espinhoso assunto do racismo contemporâneo e sua relação com a situação atual de muitos quilombos cujas realidades sociais parece padronizada como mostrou o caso de Lombas: dificuldade para o acesso igualitário de serviços públicos como água potável e eletricidade, ocupação de espaços segregados, relações conflituosas com organismos governamentais, etcetera.

Estas realidades continuam se reproduzindo graças a diversos mecanismos que enchem de significados negativos à cor de pele “negra” ou escura e, por tanto, determinam decisivamente as construções identitárias dos habitantes de Lombas. Nesse ponto as imagens visuais foram interessantes, pois provocaram uma reflexão sobre as transformações das concepções da corporeidade “negra” que está sendo assumida de maneiras mais positivas pelos quilombolas, mas que continua se encontrando com representações negativas ou anacrônicas sobre as pessoas “negras” e quilombolas (capítulo 3).

7 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ABRUNHOSA da Silva, A Casca herança e territorialidade, In: Boaventura Ilka (org.). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, Letras Contemporâneas, Santa Catarina, 1996 p. 77-91.

ALCANTUD, José Antonio, La fotoantropología, el registro gráfico y sus sombras teóricas, In: *Revista de Antropología Social*, No 8, p. 37-55, 1999.

ALMEIDA, Berno Wagner Alfredo, Nas bordas da política étnica: Os quilombos e as políticas sociais, In: Boaventura Leite Ilka, Cardoso e Cardoso Luís Fernando, Mombeli Raquel (orgs), *Territórios Quilombolas, reconhecimento e titulação de terras*, v. 2, n 2, 2005.

AMOUNT, Jacques. Da cena a tela ou o espaço da representação. In: **O olho variável ou a mobilização do olhar**. São Paulo, Cosac e Naify, 2004.

————— **A imagem**, Papiros Editores, 2002.

APPELBAUM, N, McPHERSON, A.S, ROSENBLATT, K.A (editores), **The idea of race in modern Latin America**. Chapell Hill, University of North Carolina Press, 2003

ARRUTI José Maurício, Quilombos, In: Osmundo Pinho e Lívio Sansone (Org) **Raça, novas perspectivas antropológicas**, ABA, Salvador Bahia 2008 p. 315-351.

BANDEIRA Maria de Lourdes, Terras negras: Invisibilidade Expropriadora, In: *Textos e Debates revista do núcleo de estudo sobre relações interétnicas, Universidade Federal de Santa Catarina*, Florianópolis, ano 1, No 2, p. 7-25. 1991

BARCELLOS Macedo Daisy, Família negra no Rio Grande do Sul, In: Boaventura Ilka (org). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, Letras Contemporâneas, Santa Catarina, p. 131-147. 1996

BARTHES, Roland, Retorica de la imagen, In: **Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos y voces**, Paidós Editores, 1986.

BARTH, Fredrik (compilador), **Los Grupos Étnicos y sus Fronteras, La organización social de las diferencias culturales**, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1976

BAUMAN, Zygmunt, De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad, In: HALL, Stuart e GAY du Paul (orgs), **Cuestiones de identidad cultural**, Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1996.

BELTING, Hans, **Antropologia de la Imagen**, Kaz Editores, Buenos Aires, 2007.

BOAS, Franz, **Antropologia Cultural**, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 2005.

BOAVENTURA, Ilka, Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação. In: Boaventura Ilka (org). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, p 37-53, 1996.

—————Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas, In: *Etnográfica*, Vol. IV, (2), p. 333-354. 2000

BOAVENTURA, Ilka e MOMBELLI, Raquel, As perícias antropológicas realizadas pelo NUER e as lutas por reconhecimento e titulação das terras de quilombos, In: Cardoso e Cardoso, L.F; BOAVENTURA, I; MOMBELLI, R, *Territórios Quilombolas, Reconhecimento e titulação das terras, (Boletim informativo do NUER)*, Vol.2, No 2, PP 45-59. 2005

BONILLA-SILVA, Eduardo. Que es el racismo? Hacia una interpretación estructural, In: MOSQUERA Rosero-Labbé, MONTES Lao Agustín, Rodríguez Garavito Cesar. **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras**, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. 2011.

BOURDIEU, Pierre, Apêndice. O espírito da família, In: **Razões praticas. Sobre a teoria da ação**. Papyrus Editora, pp. 124-135, 1997

BLANCO Mariela e JIMENEZ Dora, Y, si piden por la radio es porque algún defecto tienen. El valor de las redes en el mundo laboral de los trabajadores rurales temporarios, In: *Iluminuras*, Porto Alegre, V. 12, No 27

BREA, José. L, Fabricas de identidad (retoricas del autorretrato) In: BREA, José. L, **El tercer umbral, estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural**, Creative Commons. 2003

BRUSTOLIN, Cindia, **Reconhecimento e Desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita**, 2009, Tese (Doutorado em Sociologia) Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CANDIDO, Antônio, **Os parceiros do Rio Bonito, Estudo sobre o caipira paulista e as transformações dos seus meios de vida**, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro, 2010.

CARDOSO de Oliveira, Roberto, Os (des)caminhos da identidade, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15 N° 42, 2000.

CARVALHO, Ana. P. C, **O espaço da diferença no Brasil: Etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país**, 2008, Tese (Doutorado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

————— Comunidades Remanescentes de Quilombos no RS: Histórico e Situação atual, In: *Revista Olhares Sociais*, Vol. 1, p. 1-14, 2012.

CASTRO-GOMEZ, Santiago y RESTREPO, Eduardo, **Genealogías de la Colombianidad**, Universidad Javeriana, Bogotá, 2008.

CAVELIER, Catalina, El Racismo desde la Academia, Contexto académico y aproximaciones a la problemática del racismo y la discriminación racial en el ámbito de las ciencias sociales, In: *Observatorio de discriminación racial*, Universidad de los Andes, Bogotá. 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano**. Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

COMAROFF, J e COMAROFF, J, Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dullely e Olivia Janequine. In: *Proa – Revista de Antropologia e arte* [on-line]. Ano 02, vol. 01, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html>, acesso em: 11/11/2015

COSTA Souza Luciano, **Anastácia, Manuel Barbosa e Ferreira-Fialho, Famílias e Territórios Negros: Tradição e dinâmica territorial em Gravataí e Viamão, RS**, 2007, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

CUNIN, Elisabeth, **Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena**. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de los Andes/Instituto Francés de Estudios

Andinos/Observatorio del Caribe Colombiano. 2003

DAMATTA, Roberto, **Relativizando, uma introdução à antropologia social**, Rio de Janeiro, 1987.

DOS ANJOS, José Carlos, Remanescentes de Quilombos: Reflexões Epistemológicas. In: Boaventura Ilka (org) *Laudos periciais antropológicos em debate*, ABA UFSC, 2005, p. 89-113

————— Os cientistas sociais e questão racial, In: *Revista Humanas, Instituto de filosofia e ciências humanas*, Vol. 26, No 2, 2005

DOS ANJOS, José Carlos e DA SILVA, Paulo Sergio. A rede quilombola como espaço de ação política. In: DELMA, Pesanha Neves. (Org.), *Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos*. Porto Alegre: UFRGS, 2008, pp. 155-172

DOS SANTOS, Teles Jocelio, Nação Mestiça: Discursos e praticas oficiais sobre os afro-brasileiros. *Luso-Brasilian Review*, Vol. 36, No 1 p. 19-31, 1999.

DUBOIS DE JESUS, Nara Regina, **Clubes sociais negros em Porto Alegre- RS: análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e a questão da identidade racial**, 2005, Dissertação (Mestrado em Sociologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

DUMONT, Louis, **Homo Hierarquicus, O sistema das castas e suas implicações**, Editora Universidade de São Paulo, 1997

DUTRA, Mario, “Associação Quilombola Cantão das Lombas em festa”, In: *Jornal de Viamão*, 2012. Disponível em, <http://www.jornaldeviamao.com.br/associacao-quilombola.htm>, Acesso em 20/02/2014.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. L, **Os estabelecidos e os Outsiders, sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, [1994] 2000.

FACHEL, Ondina, **The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas**, 1989, Tesse (Phd in Anthropology) University of California at Berkeley.

FRIEDMANN, Nina, Negros en Colombia: Identidad e Invisibilidad, In: *América Negra*, No 3, junio pp. 25-35, 1992

FERNANDES, Florestan, Más allá de la pobreza: el negro y el mulato en el Brasil, In: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 33, No 2, Apr- Jun, 1971.

FRY, Peter, **Para inglês ver: Identidade e Política na cultura brasileira**, Zahar editores, 1982.

————— O que a Cinderela negra tem a dizer sobre as políticas raciais no Brasil. O povo negro, In: *Revista da USP*, n 28, p. 122-135, 1996.

FOUCAULT, Michael, **Genealogía del Racismo**, Caronte Ensayos, La Plata, 1998

GUSMÃO Mendes Maria Neusa de, A questão política das chamadas terras de preto, *Textos e Debates revista do núcleo de estudo sobre relações interétnicas, Universidade Federal de Santa Catarina*, Florianópolis, ano 1 No 2 p. 25-39, 1991.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo, Como trabalhar com “raça” em sociologia, *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 93-107, jan/jun. 2003.

————— **Classes, Raças e Democracia**, São Paulo, Editora 34, 2002.

GUIDDENS, Anthony, **Sociología**, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

GUIGOU, Nicolás, El ojo, la mirada: Representación e imagen en las trazas de la antropología visual, In: *Revista de antropología social*, No 4, Mayo de 2001.

GOULD, J Stephen, **La Falsa Medida del Hombre**, Hyspamerica, Buenos Aires, 1981.

HALL, Stuart, Quien necesita identidad? In: HALL, Stuart e GAY du Paul (orgs), **Cuestiones de identidad cultural**, Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1996.

HARTUNG Miriam, Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina In: Boaventura Ilka (org). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, 1996 p. 105-131.

HERING, Max, Raza, Variables Historicas, *Revista de Estudios Sociales* n. 26, pp 16-27, 2007.

————— Colores de piel, una perspectiva de larga duración, en Mosquera Rosero-Labbé, Montes Lao Agustin, Rodriguez Garavito Cesar (editores y coautores). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras**, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. 2011

HERZKOVITZ, Melville, **The Myth of the Negro Past**, Harper and brothers publishers, New York, 1941.

HOBBSAW, Erick e RANGER, Terrence, **La invención de la tradición**, Crítica, Barcelona, 1989.

KAISER, Jakzam, CTG de Negros: O racismo no tradicionalismo gaúcho, In: Boaventura Ilka (org). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, 1996.

KÜHN, Fabio, **Breve história de Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, Leitura XXI. 2002.

————— **Gente da fronteira: família, sociedade e poder no sul da América portuguesa- século XVIII**, 2006, Tese, (Doutorado em historia) Universidade Federal Fluminense.

LEVI-STRAUSS, Claude, **Antropologia Estrutural II**, Rio de Janeiro, 1993.

LOW, Seta, Embodied Spaces, Anthropological theories of Body, Space and Culture, In: *Space and Culture*, Vol 6 No 1, pp. 9-18. 2003.

MACIEL, Maria. E, Considerações sobre Gaúchos e Colonos, In: **Diversidade étnica e identidade gaúcha**, editora da UNISC, Santa Cruz do Sul, 1994.

————— Apontamentos sobre a figura do gaúcho brasileiro, In Bernd, Zila (Organizadora). **Olhares cruzados**, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

MAESTRI, Mario, O negro e o imaginário étnico gaúcho, In: **Documentos**, Editora da UNISC, Santa Cruz do Sul, 1994.

MAGGIE Yvonne, Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs). **Raça, Ciência e Sociedade**, Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, p. 225-234, 1996.

MAGNANI, Jose. Etnografia como pratica e experiência, In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul/dez. 2009.

MACDOUGALL, David. **The corporeal image. Film, ethnography and the senses**, Princeton university press, 1998.

MACHADO, Barbara Araújo, **“Recordar é preciso”: Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo (1982-2008)**, 2014, Dissertação (Mestrado em Historia) Universidade Federal Fluminense.

MARCELIN, Louis HERNES, A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano. In: *Mana*, Vol. 5, N° 2: pp 31-60, 1999, disponível em linha <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a02.pdf>

MARTINS, S. **Espaço periurbano fragmentado: Dinâmica e desenvolvimento socioespacial em Aguas Claras, Viamão/RS**, 2014, Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

MAUSS, Marcel, **Sociologia e Antropologia**. EPU & EDUSP, 1979.

MBEMBE, Achille, **Crítica da Razão Negra**, Lisboa, Antígona Editores, 2014.

MUELLER, Beatriz Cintia. **Comunidade remanescente de Quilombo de Morro Alto: Uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídica política de remanescentes de quilombo**. 2006, tese, (Doutorado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

MUNANGA, Kabengele, Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: Fundamentos Antropológicos In: *REVISTA USP*, São Paulo, No 68, p. 46-57, 2005

————— Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, palestra proferida no 3º Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação- PENESB-RJ, 05/11/03.

OLIVEN, George Rubem, A invisibilidade social e simbólica do Negro no Rio Grande do Sul In: Boaventura Ilka (org). **Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**, p. 13-

33. 1996

O'DWYER, Eliane C. (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, ABA, 2002.

PEREIRA, Araújo Amílcar, **“O Mundo Negro”, a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)**. 2010, Tese, (Doutorado em história) Universidade Federal Fluminense.

PINHO, Osmundo, A antropologia no espelho da raça, In 26 Reunião Brasileira de Antropologia, Desigualdade na Diversidade, Porto Seguro, Bahia, 1 ao 4 de junho de 2008.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne, **Teorias da Etnicidade**, Editora Unesp, São Paulo, 1997

PULIDO, Hernando, **Representación y Construcción de los Sujetos Afrocolombianos en el discurso antropológico, (1980-2005)**. 2011, Dissertação, (Mestrado em história), Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de História, Universidad Nacional de Colombia.

QUIJANO, Anibal, Que tal Raza! In: MOSQUERA Rosero-Labbé, MONTES Lao Agustín, Rodríguez Garavito Cesar. **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**, universidad nacional de Colombia, sede Bogotá. 2011.

RAMOS Ieda. **O lugar do parentesco na aliança de um laudo antropológico e um território quilombola: Análise a partir do processo de regularização fundiária do Quilombo Cambara em Cachoeira do Sul (RS)**, 2006, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

RAMOS, D. João. **Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em beco dos colodianos, Rio Grande do Sul**, 2011, Dissertação (Mestrado em Sociologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RAMOS, Gislaine, **A presença negra em Viamão: escravidão e liberdade nas últimas décadas do século XIX**, 2008, Trabalho de conclusão de curso (graduação em história), Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RIVAS RIVAS, Ana Maria, Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentacion del

volumen monográfico, In: *Revista de Antropología social*, Vol. 18, 2009, pp. 7-19.

REIS Garcia Rose Marie, A trova e a decima no Rio Grande do Sul, Comunicação apresentada no 1^{ero} Congresso Brasileiro de Musicologia, São Paulo, 1990.

RODRIGUEZ Regina Vera. **De gente da barragem a Quilombo da Anastácia: um estudo antropológico sobre o processo de etnogenese em uma comunidade quilombola no município de Viamão (RS)**, 2006, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RODRIGUES, Mara Cristina, A releitura do passado farroupilha no IHGB (1921-1935): memória republicana e legitimidades intelectuais, In: *Revista Tempo*, Vol. 19 no. 35. 2013.

ROSALDO, Renato, **Cultura y verdad, la reconstrucción del análisis social**, Ediciones Abya-Yala, 2000.

SAMAIN, Etienne, Uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead, In: ALVES Gustavo André, **Os argonautas do Mangue**, editora da Unicamp, 2004.

SALAINI, Cristian. **“Nossos heróis não morreram”. Um estudo antropológico sobre as formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul**, 2006, dissertação (mestrado em antropologia social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

————— **A janela do relatório técnico: Variabilidade, criatividade e reconhecimento social em contextos de perícia antropológica**, 2012, Tese (Doutorado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SAHLINS, Marshal. “O pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um objeto em via de extinção, In, *Mana, Estudos de Antropologia Social* 3 (1): 41-73; *Mana, Estudos de Antropologia Social* 3 (2), 1997, pp, 103-150.

SANTOS, Ricardo. V e MAIO, Marcos. C, Antropologia, raça e os dilemas das identidades nas era da genômica, In: *Historia, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol. 12, No 2, Rio de Janeiro, May/Aug, 2005.

SILVEIRA, Luciana. **Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e**

Cantão das Lombas Município de Viamão (RS), 2010, Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) Faculdade de ciências econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

STOCKING, George. **A formação da antropologia americana 1883-1911 (antologia)**, Contraponto editora UFRJ, 2004.

SHNEIDER, Maurício; MENASCHE, Renata. Os estudos rurais à luz de outras possibilidades: pistas a partir da Antropologia Simétrica. *Tessituras*, Pelotas, v. 2, n. 2, p 246-268, jul/dez. 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz, **Nem preto Nem Branco, Muito pelo contrário, cor e raça na sociabilidade brasileira**, São Paulo, Editora Claro Enigma, 2012.

TROULLIOT, Michel-Rolph. Adieu Culture: A new duty arises, In: **Global transformations. Anthropology and the modern world**. New York, Palgrave, 2003.

WADE, Peter, **Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia**, Bogotá, Siglo XX Editores, 1997.

WHITTEN, Norman, Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las “razas” y las transformaciones del racismo, In CERVONE, Emma, RIVERA, Fredy, (eds) **Ecuador Racista, Imágenes e Identidades**, Quito, 1999.

WINANT, H e OMI, M, **Racial formations in the United States: From the 1960s to the 1990s**, Psychology Press, 1994.

WORTMANN, Klaas. “Com Parente não se neguecia” O campesinato como ordem moral. In: *Anuário Antropológico*, editora UNB. 1990.