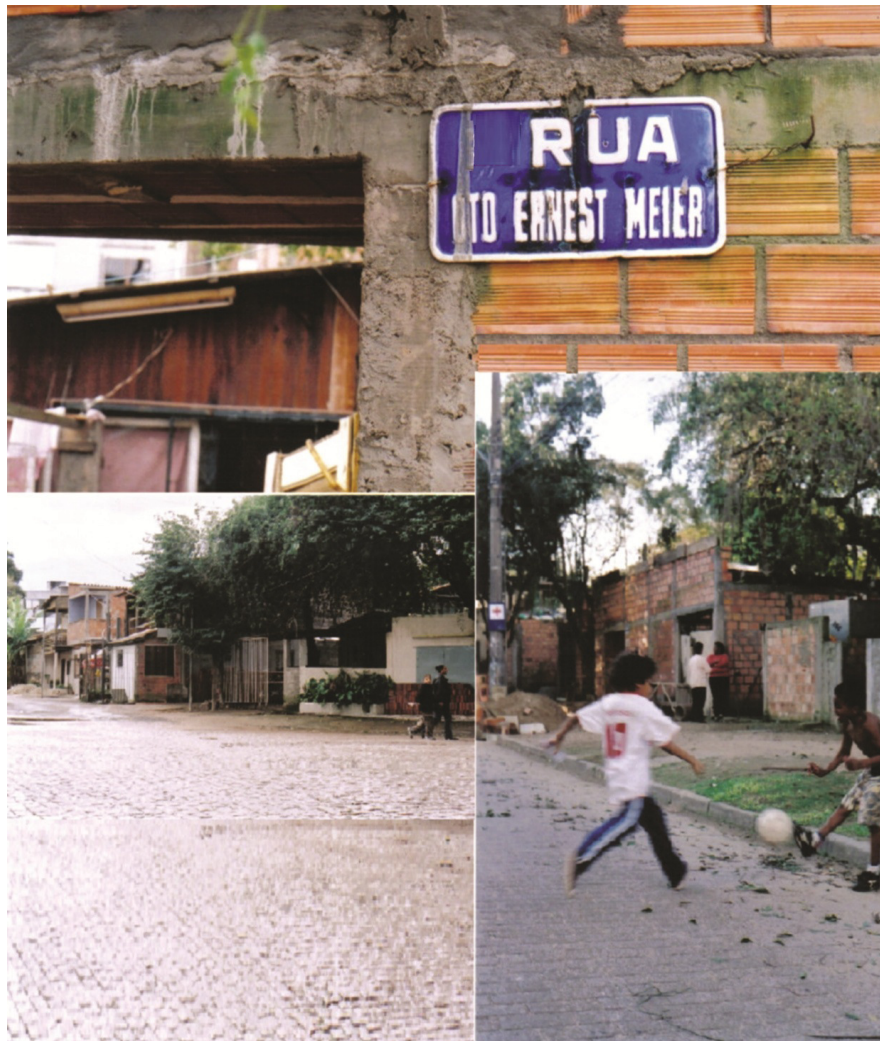


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Como funciona o pleito quilombola: etnografia da comunidade Família Fidélis (Porto Alegre/RS) em sua emergência como Remanescentes de Quilombo



ALEXANDRE PERES DE LIMA

Porto Alegre, julho de 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Como funciona o pleito quilombola: etnografia da comunidade Família Fidélis (Porto Alegre/RS) em sua emergência como Remanescentes de Quilombo

ALEXANDRE PERES DE LIMA

Monografia para o Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia como requisito final para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS

Orientação:

Prof.^a Dr.^a DENISE FAGUNDES JARDIM

Banca Examinadora:

Prof.^o Dr. JOSÉ OTÁVIO CATAFESTO DE SOUZA (Dep. Antropologia UFRGS)

Ms. JANAINA CAMPOS LOBO (Antropóloga / INCRA)

Porto Alegre, julho de 2012

*Chega! Você me cansa! Experimente ao invés de significar e de interpretar! Encontre
você mesmo seus lugares, suas territorialidades, seu regime, sua linha de fuga!*

Gilles Deleuze

AGRADECIMENTOS

É impossível fazer menção e referência somente aos que contribuíram para a consecução deste trabalho, que é muito mais o resultado de uma abertura por onde seguiu uma parte da minha trajetória de vida. Isso não acontece sem os encontros que tornam possíveis não uma individuação, redução ou síntese, e sim uma multiplicação, uma transformação da pessoa.

Primeiramente as pessoas da comunidade Família Fidélis, que abriram suas portas para nós, e sempre numa relação de extremo respeito. Pessoas admiráveis por quem nutro uma profunda amizade.

Quero fazer menção aqui às figuras de Seu Milton, Seu Bernabé, sua irmã D. Neusa (pessoas amabilíssimas, por quem tenho um grande carinho), a seu Hamilton sempre a disposição em me receber e conversar tranquilamente; a simpatia do patriarca dos Fidélis, seu Jakes (Julinho), a Tarcísio que sempre me recebeu de portas abertas e a disposição para me ajudar, e ao companheirismo de Sérgio Fidélis, que estende o ethos da amizade, da confiança para onde quer que ele vá.

Também agradeço a Olavo Marques e Jane Rocha de Mattos, por compartilharem seus conhecimentos e experiências junto à equipe que produziu o relatório da comunidade Família Fidélis. Pessoas de uma grande tranqüilidade e companheirismo, abertas a todas possibilidades.

Com muito carinho quero agradecer aos colegas que me introduziram, e os quais encontrei na ebulição da vida estudantil universitária repleta de sonhos, e de uma sofisticação intelectual e política que me impressiona e admiro até hoje. A todos vocês, Alexandre Aquino, Marina Barbosa, Paula Reis, Flávio Gobbi, Thayne Cazallas, José Rodrigo Saldanha, Marcio Wolk, Tistu Mattos, Jessica Hiroko, Marcello Múscari, Fernando Henrique Telles, Lucas Coradini, Ieda Ramos, Janaina Lobo, Roberto Bortolon, Sara Guerra, Marcos Silbermann, Raphael Garcia.

E deste grupo pessoas agradeço as quais nutro terna amizade: Diego Eltz, Diogo Raul Zanini, Ulisses Duarte, Ricardo Bordin, Luiz Felipe Kingeski, Luiza Brown e Patrícia Pereira.

Também quero agradecer a Cauê Machado e Tobias Gomes, pessoas por quem nutro grande admiração e respeito, e que sempre quando nos encontramos continuamos em absoluta afinidade.

Agradeço também aos professores do curso de Ciências Sociais da UFRGS, em especial a prof^a Ceres Víctora, primeira pessoa que levou a sério, e estimulou o desenvolvimento de meu trabalho, agradeço profundamente sua atenção e entusiasmo;

Ao professor José Carlos dos Anjos, exemplo de profissional, pessoa rara e modelo exemplar de conduta e seriedade no campo das ciências sociais. Pude ver de perto isso, e todos que igualmente viram, são testemunhas do que falo.

E claro agradecer a minha orientadora Denise Fagundes Jardim, pela sua dedicação paciência, e esforço para um orientando de tão fácil trato como sou:

Respeitou-me sempre, incondicionalmente, em minhas escolhas, e me auxiliou sempre que possível para que eu o fizesse da melhor maneira possível. Se há erros, na consecução deste trabalho, são todos meus, e não pela falta de quem os ajudasse a sanar. Muito obrigado Denise, por sua generosidade, e suas portas sempre abertas ao diálogo.

Agradeço o apoio dos meus familiares, que sem vosso amor, carinho e compreensão, este trabalho não poderia ser realizado:

A minha mãe Mari, meu pai Odócio, meus irmãos Viviane e Dário, agradeço o apoio incondicional com minhas escolhas e nos momentos difíceis, e o entusiasmo com minha trajetória, que é tudo resultado de uma esforçada criação sempre em busca de mundos melhores onde sempre estive os sentidos honestidade, a retidão, acúmulo de experiências culturais e os sentidos mais profundos de justiça social, que escuto de criança na mesa da cozinha da casa 107.

E claro guardo sempre a alegria e o riso, tão caros de nossa relação. Meu amor todo, e meu obrigado a vocês!

E por fim agradecer ao amor e ao apoio incondicional de Ana Luiza, que sem ela, e seu entusiasmo, sua alegria e inteligência que tanto amo e admiro, e por noções e valores que compartilhamos tão carinhosamente, este trabalho não teria sua devida consecução.

E por fim dedico este trabalho a nosso filho, João Victor, por sua intensa alegria de viver. Minha compreensão é de que seu estado é de pura *afecção alegre*, que se expressa em seu olhar em seu riso, e seu corpo em movimento e descobertas. Essa alegria me arrebatava todos os dias em um bom e feliz encontro.

RESUMO

O presente trabalho são os resultados de uma pesquisa de campo que se estendeu de 2008 a 2011 que analisa o processo de emergência da comunidade Família Fidélis, em Porto Alegre, como remanescentes de quilombo. Os resultados desta pesquisa estão ancorados no método etnográfico: observação direta, produção e análise de diários de campo, e entrevistas a partir de um envolvimento junto à comunidade em suas aspirações e mobilizações por reconhecimento de seus direitos territoriais, que não iniciam a partir do auto-reconhecimento do grupo como quilombolas. É o resultado da observação ao longo de três anos de pesquisa sobre eventos e movimentos políticos do grupo que se estendem ao longo de mais de 20 anos. A pergunta levantada para investigação é: como funciona o processo de emergência de uma comunidade quilombola? Como o grupo chega ao Art. 68 da Constituição Federal de 1988 o percebendo como instrumento de reivindicação, reconhecimento e legitimação de posses territoriais? Isso será exposto no seguinte esquema: no primeiro eixo será remontado os argumentos levantados pela comunidade convertidos em elementos de legitimação do pleito quilombola. A partir do RTID (Relatório de Identificação e Delimitação), a peça técnica exigida pelo Estado que dá início a titularização do território da comunidade, argumenta-se que a produção deste relatório é o processo de estabilização do grupo: apresentando-o como coeso, de relações lineares. As idéias do grupo externalizam a origem comum a partir de um núcleo fundador migrado da cidade Santana do Livramento (RS), com vínculos ancestrais que remontam a escravatura. E em Porto Alegre vinculando-se a um território a partir de relações de solidariedade, reciprocidade, caracterizado aqui como compadrio, amizade e afinidade. A esse conjunto de relações pode ser definido como grupo étnico. O segundo eixo apresentará a comunidade no processo de controle e ressignificação da categoria quilombo. Com base nas observações de campo, “a comunidade” que se apresenta segmentada, e politicamente heterogênea, a categoria quilombo tomará diferentes entendimentos observados a partir dos dilemas e conflitos internos. É possível resumir em duas vertentes: de um lado o quilombo com a vertente de um projeto coletivo partindo da afirmação de uma identidade como meio de legitimação do território ocupado. A segunda vertente se direciona a uma ação coletiva que acumula outros critérios políticos, e dilui o auto-reconhecimento identitário. Apresentar tais mobilizações políticas pelo reconhecimento territorial a partir do controle e ressignificação nativa da categoria de quilombo, abre uma janela para o entendimento do funcionamento do pleito quilombola.

Palavras chave: *quilombos, reconhecimento, relatórios técnicos, políticas da identidade*

ABSTRACT

This monograph is a fieldwork research result that extended in the years 2008 at 2011 which analyzes the emergence process of *Família Fidélis* community as *remanescente de quilombo* (maroon remainders). The results of this research are contributed at ethnographic scheme: participant observation, writing and analyzes of field's diary and interviews from a combined implication with the community desires and mobilizations towards acknowledgment of their land rights. And that not begins from the community self-recognition as *quilombo*. This is the results of observation along of three years research about community events and his politic movements that extended along over twenty years. The question raised in research is: how it works the *quilombo* politic plea at his emergence process? How it the community arrives to the Article 68 of 1988 Brazilian Constitution and they perceive it as claim, recognition and legitimating instruments to yours land having? This will be explained by the following plan: in one axis will be reassembled some arguments raised from own community converted as quilombo plea legitimate elements. From the technical parts RTID (*Report Identification and Delimitation*) required by the government, the start securitization of community lands, argues here, that the production report is a stabilization process of the group: presenting it as cohesive collective with linear relationship. The ideas group outsources a common origins and his constitutor core migrated from Santana do Livramento (RS-Brazil). At Porto Alegre, they are linking up a territoriality from solidarity and mutuality relationships. It can be characterized as *compadrazgo*, friendship and affinity. To that set relations can be defined as *ethnic group*. The second axis presents the community on control process and reframing the category quilombo. Based in fieldwork data, the community has segmented and politically heterogeneous where the quilombo category will distinct understandings. It observed from his internal quandary and conflicts. It is possible summarize in two strands: one side, the quilombo as a strand of collective project from the identity affirmative as the means of legitimating occupied territory. At other side, the strand is directed to a collective action accumulates other politics criteria and diluted the identity self-recognition. Bring up such politic mobilizations by the landed recognition from the native control and reframing of the category quilombo, opens a window to the action of quilombo politic plea understanding.

Key Words: *quilombos, recognition, technical reports, identity politics*

LISTA DE ABREVIATURAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

AMOTEM – Associação de Moradores da rua Otto Ernst Meyer

BM – Brigada Militar do Rio Grande do Sul

DEMAHB – Departamento Municipal de Habitação de Porto Alegre

FCP – Fundação Cultural Palmares

HPA – Hospital Porto Alegre

IACOREQ – Instituto de Assessoria as Comunidades Remanescentes de Quilombo do Rio Grande do Sul

INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF – Ministério Público Federal

MNU – Movimento Negro Unificado

OP – Orçamento Participativo

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PMPA – Prefeitura Municipal de Porto Alegre

PT – Partido dos Trabalhadores

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

INDÍCE

Página

INTRODUÇÃO.....	3
Capítulo 1	
ENCONTROS E REENCONTROS COM A QUESTÃO QUILOMBOLA	13
<i>Sobre a ética e os nomes próprios.....</i>	<i>17</i>
<i>1.1. Dos problemas iniciais ao reencontro com o campo</i>	<i>19</i>
<i>1.2. Casa, território e territorialização: primeiras aproximações com a Família Fidélis.....</i>	<i>23</i>
<i>1.3 Os encontros dos antropólogos com a questão quilombola ou o que dizem os antropólogos sobre a “emergência” de comunidades quilombolas?</i>	<i>30</i>
<i>1.4 Um encontro com os quilombolas sob novas questões.....</i>	<i>34</i>
Capítulo 2	
“AQUI, A MAIORIA É DE LIVRAMENTO”: O PROCESSO DE (AUTO) RECONHECIMENTO	38
<i>2.1. De Santana do Livramento para Porto Alegre: narrativas da territorialização e da origem comum</i>	<i>38</i>
<i>2.2. Uma viagem e suas muitas voltas: trajetos negros por lugares e memórias em Santana do Livramento.....</i>	<i>43</i>
<i>2.2.1. Territórios da sociabilidade negra em Santana do Livramento</i>	<i>43</i>
<i>O Clube Farroupilha: afirmação negra e segregação racial.....</i>	<i>43</i>
<i>Territórios da Bola: os clubes de futebol.....</i>	<i>48</i>
<i>Os terreiros e trajetos das (e nas) religiões Afro em Livramento.....</i>	<i>49</i>
<i>2.2.2. Memórias da escravidão, da liberdade e da autonomia em Santana do Livramento</i>	<i>52</i>
<i>A carta de Belisária e a liberdade como patrimônio</i>	<i>52</i>
<i>O Rincão dos Negros, uma volta ao desterro</i>	<i>55</i>
<i>Anastácia e Anagilda, as estratégias e lições da autonomia.....</i>	<i>62</i>
<i>2.3. A “confiança” e o “respeito”: compadrio, amizade e afinidade nas redes de reciprocidade e sociabilidade.....</i>	<i>62</i>
<i>Ethos da “confiança”, do “respeito” e a evitação da consanguinidade</i>	<i>62</i>
<i>Compadrio, amizade e afinidade – conjunto de relações não essencialistas</i>	<i>65</i>
<i>O tempo cotidiano dos compadres e o tempo de justiça doméstica: sociabilidade, domesticidade e lógicas de reciprocidade</i>	<i>68</i>

Capítulo 3

“A UNIÃO, NA PRÁTICA, É UTOPIA”: CONTROLE E APROPRIAÇÕES DA CATEGORIA NO CONTEXTO POLÍTICO DA COMUNIDADE	73
3.1. Gênese do pleito quilombola Família Fidélis	73
3.1.1. Narrativa do despejo de 2006 e a desconsideração do Estado.	73
3.1.2. Quilombo, “uma boa ideia”? As articulações e disputas políticas internas e externas a partir da nomeação do grupo.....	78
3.2. Conflitos, articulações políticas e os sentidos da categoria quilombo na comunidade.....	83
3.2.1 Trajetos das mobilizações políticas e as estratégias de manutenção no território.....	81
3.2.2. Outro agente pelo reconhecimento: economia dos bens e capitais simbólicos e políticos na comunidade.....	86
3.2.2. As políticas internas pela regularização (I): etnografia de um evento chave.....	90
3.2.3. As políticas internas pela regularização (II): o controle da categoria através de um conjunto de concepções.	97
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 101
 REFERÊNCIAS.....	 108

INTRODUÇÃO

São muitos os desafios encontrados nos caminhos desta verdadeira vereda que é o reconhecimento dos direitos das comunidades remanescentes de quilombo, no Brasil contemporâneo pós-1988. O presente trabalho é uma etnografia sobre a emergência quilombola da comunidade, por hora, chamada Família Fidélix, em Porto Alegre (RS), é um esforço antropológico em cartografar os caminhos e descaminhos deste grupo em suas lutas por reconhecimento.

O caminho desta comunidade e todos os remanescentes de quilombo no país passam por um amplo contexto de lutas no interior das arenas jurídicas e políticas, na defesa de seus direitos constitucionais. No momento em que este trabalho é escrito, está em votação no Supremo Tribunal Federal a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239-9/600, movida pelo Partido da Frente Liberal (hoje Democratas), onde contesta as Instruções Normativas (IN) elaboradas pelo poder executivo a fim de oferecer capacidades de execução para a delimitação dos territórios quilombolas, previsto no Art. 68 da Constituição.

Este contexto mais amplo está intimamente ligado aos argumentos que legitimam o pleito político dos remanescentes de quilombo em seus níveis locais, e a partir da articulação com agentes políticos externos. E aos próprios antropólogos em vista de seus esforços de construir conceitos capazes de dar conta de como funciona a dinâmica da reivindicação dos remanescentes de quilombos, seja, em trabalhos acadêmicos ou quando convocados para a produção dos relatórios de demarcação dos territórios quilombolas.

Este trabalho vai justamente abordar como se constituiu em aliança com integrantes da comunidade Família Fidélix, a partir do relatório técnico de demarcação, os argumentos de reconhecimento de seu pleito como remanescente de quilombo, de suas posses territoriais e seus vínculos identitários. Mas estendendo a observação e análise das dinâmicas do próprio grupo no controle da categoria quilombo e os efeitos engendrados a partir do pleito. Dar conta do processo de como a comunidade identifica a si própria como remanescentes de quilombo é o que a recente bibliografia sobre o tema tem se debruçado.

Nestas leituras críticas, o pleito quilombola das comunidades não emerge a partir do Art. 68 da Constituição. E sim a partir de uma série de encontros. O primeiro desses encontros diz respeito às lutas e articulações dessas comunidades em face aos conflitos ambientais e territoriais, onde as classificações estatais de propriedade e território não dão conta dos processos de ocupação diferenciados, com diversas maneiras de classificação, apropriação e uso das terras, dos quais o Estado não observa (Almeida, 2011).

Ao mesmo tempo, em que não há o reconhecimento há os conflitos agrários com as grandes *plantations*, cultivadores de *commodities* (grãos para exportação). Ou seja, conflito com um expressivo segmento do capital econômico brasileiro. Aliado a isso há inoperância do poder estatal quanto aos conflitos fundiários de todas as ordens: obras de impactos ambientais, como as barragens, e outros empreendimentos danosos ao meio ambiente como a mineração e extração vegetal para comércio de madeira ou abertura de áreas para a pastagem ou plantação extensiva (Almeida, 2011).

Conflitos localizados, envolvendo aparelhos de poder, cujas instituições de caráter econômico implantam seus programas como uma ordem a ser acatada a todo custo, têm-se agravado até um ponto de extrema tensão. Barragens, campos de treinamento militar, base espacial, áreas reservadas à mineração, portos, aeroportos, ferrovias, rodovias, implantação de usinas de ferro gusa e outros projetos incentivados, no momento de sua implementação, têm gerado inúmeros conflitos com grupos camponeses e povos indígenas. No bojo destes antagonismos aguçados, têm-se manifestado, todavia desde meados de 1988, condições favoráveis à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais diferenciados (Almeida, 2011: 15).

No contexto da Região Norte do Brasil, como aponta Alfredo Wagner Berno de Almeida, esses, “grupos sociais diferenciados”, iniciaram um processo político de encontro de demandas, a partir de uma aglutinação que solucionasse suas questões. Mas esses grupos que antes eram definidos como agrupamento de genéricos como “atingidos por barragens’, ‘remanejados’, ‘reassentados’, ‘assentados” (idem: 16-17).

Mas esses grupos passam por um processo de transformação classificatória e passam a denominações de “seringueiros’, ‘castanheiros’, ‘juteiros’, ‘quebradeiras de coco babaçu’, ‘barranqueiros’, ‘colonheiros’, ‘posseiros’, ‘colonos’ e pescadores [que] sugerem

denominações de uso local e de condições sócio-econômicos que se derramam naquelas categorias de remanescentes de mobilizações, de pretensão abrangente, como ‘povos da floresta’, ‘quilombolas’ e ‘ribeirinhos’ (Almeida, 2011: 17).

Os remanescentes de quilombo emergem em um contexto anterior de lutas políticas, e especificamente quando demandam o reconhecimento oficial de suas posses, e o quadro jurídico da posse formal de terras não abarca a diversidade de ocupações. A reivindicação do Art. 68 da Constituição por esse grupos são o encontro de uma possibilidade de reconhecimento, mas que extrapola a demanda pelo direito a terra.

Agora enquanto quilombolas, esses “grupos sociais diferenciados”, passam a reivindicar suas posses a partir de um argumento pretensamente *étnico*, como largamente observam os cientistas sociais, especificamente os antropólogos que “tem insistido na compreensão dos novos significados que o uso de termos, como ‘remanescentes de quilombo’, adquire nas ações sociais orientadas pela existência do dispositivo constitucional”, (...) e

deste modo a existência legal de um grupo depende das ações e dos significados que são produzidos no campo de reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania, ao quais só podem ser interpretados “quando se encontram situados em uma organização social e em uma práxis de comunicação” [Barth, 1987: 85]. Assim orientar suas ações e produzir significado nestes contextos, indivíduos e grupo são movidos por visões de mundo, “representações e relações sociais [...] [que] configuram e filtram [suas] experiências” [Barth, 2002: 1] (O’Dwyer, 2011: 14).

A emergência de grupos que orientam suas ações para categoria remanescente de quilombo não resulta somente em grupos reivindicando o termo para fins instrumentais. Deste processo começam a emergir argumentos que conferem legitimidade a suas poses. Surgem aí significados e relevâncias antes insuspeitos no seio das narrativas culturais e da historicidade oficial do Brasil. Os argumentos das comunidades quilombolas, e suas narrativas, fazem repensar a genealogia da categoria *quilombo* da cultura e principalmente no interior da historiografia.

Há aqui um intenso debate sobre o conceito histórico de quilombo e a apropriação da categoria por sujeitos do presente. Tanto Almeida (2011) como Eliane Cantarino O’Dwyer (2011), participam das observações em que os atuais quilombos inscrevem uma

nova perspectiva de situações e trajetórias das comunidades negras, que não somente aquelas da perspectiva historicista do quilombo como um espaço de fuga, de produção precária de subsistência e de um distanciamento da casa-grande escravocrata.

O quilombo não é somente uma oposição a *plantation*, mas está inserida no processo de desagregação que ali ocorreu com as crises produtivas, principalmente do algodão. Ou seja, o quilombo está relacionado tanto fora, quanto nos limites das grandes propriedades. Assim é possível quebrar com o “dualismo histórico” que coloca de um lado os quilombos mais próximos da natureza, afastados, num processo de “insulamento” e de outro a casa-grande como lugar do cultivo e da civilização (Almeida, 2011).

Na mesma argumentação, mas tomando como comparação as experiências de comunidades negras em processo de luta por autonomia frente ao processo escravocrata, O’Dwyer observa, a partir dos estudos de Richard Price (2000 *apud* O’Dwyer, 2011), que os quilombolas do Brasil, tal como os do Suriname, da Jamaica, Guiana Francesa e Colômbia, não possuem o mesmo processo de “continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão e com profunda consciência histórica e organização política semidependente” (O’Dwyer, 2011: 23). E isso dá justamente pelo processo apontado por Almeida (2011) de que as comunidades em processo de autonomia, mas sem um afastamento completo das propriedades, pois, se

(...) nos empenhemos numa releitura das fontes documentais e arquivísticas verificaremos que há indícios desta idéia de quilombo, enquanto processo de produção autônoma, no momento em que os preços dos produtos do sistema de monocultura agrário-exportador estavam em declínio no mercado internacional. Este quadro propiciava situações de autoconsumo e de autonomia a pouca distância da casa-grande. Tratava-se de famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia em relação ao controle da produção pelo grande proprietário, que não era mais o organizador absoluto da produção diante das dificuldades com queda do preço do seu produto básico (Almeida, 2011: 65).

Se há uma luta aqui contra os conceitos “*estáticos e frigorificados*” (Almeida, 2011: 72) referentes aos quilombos, e contra “essa visão [que] aponta para a pouca contrastividade cultural e ‘continuidade’ no tempo das comunidades de quilombo no Brasil” (O’Dwyer, 2011: 25). A “pouca contrastividade cultural” refere-se à ideia dos quilombos, não mantendo (a olhos vistos) sinais que remetessem a uma origem

linguística, de hábitos e de cultura africana, como a “falta de tradições orais profundas” (o que teria impressionado – negativamente – Richard Price) (*idem*: 24).

Almeida e O’Dwyer filiam-se à ideia do quilombo “no agora”, como agrupamentos políticos engajados em suas lutas por reconhecimento, que devem ser percebidos no presente. E este presente, deve necessariamente reorientar os caminhos de análise do passado histórico dessas comunidades, que como ressalta Almeida, tem sérias dificuldades documentais, portanto, com esta “precariedade dos arquivos as narrativas das comunidades ganham destaque [no presente, etnográfico], relevância (...). Mesmo levantadas fontes secundárias, prevalecem as narrativas dos agentes sociais entrevistados” (Almeida, 2011: 72).

O que estes antropólogos estão preocupados é com um conceito de quilombo que possa abarcar o conjunto mais variado de situações históricas e culturais, em vista das dinâmicas históricas e culturais intensas dessas comunidades. Exatamente por este argumento, colocam-se contra a ideia de insulamento das comunidades quilombolas. Ao fim e ao cabo, são comunidades em interação com a sociedade mais abrangente, em maior ou menor grau.

Estes autores intentam a dissipação de um pré-concepção existente no imaginário das representações sociais dominantes, e do próprio Estado acerca das comunidades quilombolas, e por séculos defendidas por historiadores, e cientistas sociais do final do séc. XIX até meados do séc. XX (Almeida, 2011). Esta crítica se materializa no posicionamento da Associação Brasileira de Antropologia, quanto ao envolvimento dos profissionais do campo antropológico na produção dos relatórios técnicos de demarcação das comunidades quilombolas.

Assim da perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho Terra de Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela ‘afirmação de nós diante dos outros’ [Cardoso de Oliveira, 1976] (O’Dwyer, 2011: 41).

O dado étnico dos quilombos, defendido por esta antropologia, é também aquele que observa como “os agentes sociais se investem num sentido profundo de uma identidade cultural com objetivo de articular interesses e de fazer valer seus direitos

perante o Estado” (Almeida, 2011: 84). O quilombo, portanto, não é o que restou, ou que já foi. Tem de ser considerado no presente, dentro do que o grupo considerado como significativo e como mobiliza isso politicamente (*idem*: 64). E o papel do antropólogo é o de “fornecer uma explicação sobre o sentimento de participação social dos grupos e do sentido que atribuem à suas reivindicações, assim como as representações e usos que fazem de seu território” (O’Dwyer, 2011: 42), portanto é a

(...) definição *transacionalista* do conceito de “etnicidade” por Barth [que] domina a antropologia brasileira sobre remanescentes de quilombos. O’Dwyer, por exemplo, define a identidade étnica diretamente de através da perspectiva barthiana, onde grupos se diferenciam de outros utilizando signos diacríticos para confirmar uma dicotomia entre “nós” e “outrem” [2002: 15]. É compreensível que a ênfase do conceito barthiano nas fronteiras grupos e não no conteúdo relacional do grupo seja útil para esses antropólogos, já que muito deles estão engajados na luta pela titulação das terras quilombolas e na extensão desse termo para diversos grupos negro rurais [e urbanos] no Brasil. A situação política em que se encontram é dirigida pela necessidade de definir critérios legais que são plausíveis e homogêneos, ou, melhor dizendo, neutros (Sauma, 2009: 18).

No entanto, Almeida ressalta que o “princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos. Trata-se de investigar etnograficamente as circunstâncias em que um grupo social determinado acatou uma categoria acionando-a ao interagir com outro” (Almeida, 2011: 84), e “como os próprios sujeitos norteiam suas mobilizações e forjam a **coesão** em torno de uma certa identidade” (*idem*: 79. Grifo adicionado). Aqui a “emergência do grupo étnico é consolidação de uma identidade coletiva fundada tanto numa auto-definição **consensual** quanto em práticas políticorganizativas” (*idem*: 91. Grifo adicionado).

O desenvolvimento deste trabalho será guiado na senda desta perspectiva apontada por Almeida, de como a partir da etnografia a comunidade Família Fidélis aciona categoria remanescentes de quilombo, e em quais circunstâncias, ou seja, *como funciona o pleito quilombola* desta comunidade?

Em um primeiro momento, quando a comunidade, junto aos especialistas entra em processo de produção de demarcação do território elabora seus argumentos que

legitimam seu pleito político, e conforma um grupo com uma narrativa homogênea a partir da ideia de uma origem comum, transformado em laços de solidariedade e territorializados a partir de um conjunto de sociabilidades e lógicas de interação, relevantes para estes sujeitos. Ali se delinearam os argumentos de um grupo étnico, para legitimação de seu pleito com remanescentes de quilombo.

Mas a observação de suas “práticas políticorganizativas” aliada ao contexto de interação e sociabilidade mais acurados revelam o grupo com uma intensa heterogeneidade, que greta a forja de uma pretensa coesão e leva a uma percepção mais alargada do que seja a ideia de consensual. O grupo discute intensamente sua emergência como remanescentes de quilombo, ali emergem formas heterogêneas de entendimento do processo.

O “conteúdo relacional”, do qual fala Julia Frajtag Sauma (2009), observado no decorrer da pesquisa de campo junto a comunidade Família Fidélix, foi o encontro com intensas discussões sobre a comunidade *ser ou não ser quilombola*. Porém, este termo, considerado aqui mais “radical”, em nenhum momento foi levantado pelos integrantes da comunidade. O que se expressou foi uma intensa discussão acerca do conceito de quilombo, agindo no contexto do interior da comunidade. Mas parte dos antropólogos não está estimulado em participar dessas “saías justas” como relata Carmela Zigoni Pereira, em sua procura por um contexto etnográfico “ideal”, entre os quilombolas do Pará, no qual lhe interessava as contendidas fundiárias e/ou ambientais

Estes critérios [...] trariam possibilidades de análise [...] de como o título de “remanescentes de comunidade de quilombo” estaria sendo acionado em situações de confronto, ou como a questão do negro, associada à questão quilombola, se manifestaria em um contexto tradicionalmente visto como indígena. Estas opções possibilitaram uma complexidade analítica suposta de antemão, mas que se multiplicou durante todo o processo da pesquisa [...] em que o controle se constituiu mais como uma suspeita que propriamente um fato: *atribuo este processo à necessidade metodológica de considerar ao máximo a perspectiva nativa, apesar da dificuldade ontológica da comunicação intercultural*. Em Belém [...] ao me reunir com a Coordenação Estadual das Comunidades Negras do Pará, a Malunga [...] debati com presidente e vice-presidente o meu desejo de *ir para uma comunidade em conflito*, e fui enviada no dia seguinte para as ilhas de Abaetetuba. *Qual surpresa ao descobrir que tratava-se de um conflito entre lideranças locais,*

não menos importante por que articulado em torno de divergências com o INCRA, mas inscrito em disputas internas e não em oposições com grupos externos articulados em torno do território. Após uma semana, e de diversas “saídas justas” geradas pela minha negativa em interferir no problema local, fui embora um tanto desanimada por não ter identificado “o meu campo ideal” (Zigoni Pereira, 2008: 10. Grifos adicionados).

Mesmo considerando (*a posteriori*) a perspectiva nativa, em sua primeira inserção em campo, deparando-se com uma contenda local com os quilombolas de Abaetetuba, Zigoni Pereira tratou rápido de deixar o grupo. Não eram estas as condições ideais de seu campo de pesquisa, imaginado. Aqui, pelo contrário, o presente trabalho, não eximiu de conferir o mínimo de dignidade necessário a este tipo de evento: levá-lo a sério. É compreensível o constrangimento gerado em situações delicadas como esta. Mas este nível de constrangimento não leva de modo algum ao impedimento do trabalho etnográfico, e a uma análise mais acurada destas situações, tal como as experimentadas por Carmela Zigoni Pereira e as que este trabalho irá descrever. Portanto é necessário de instrumentos que levem em consideração este tipo de situações.

Neste sentido o trabalho de Florence Weber (2009) é exemplar, e uma importante orientação para os rumos da pesquisa aqui definidos. Sua exploração etnográfica no mundo do trabalho operário da região da pequena cidade francesa de Montbard, Weber discute os meandros de sua longa inserção em campo, e uma série de negociações e constituição de relações junto aos habitantes daquela comunidade. Mas sua posição metodológica em campo foi a da “confrontação” entre suas pré-noções e classificações com as noções e classificações nativas de onde “pode nascer um instrumento de conhecimento”, mas a partir de uma atenta observação e auscultação (Weber, 2009: 27). E “quando falo de conceito nativos o que isto quer dizer?”

[...] A grande vantagem do termo “nativo” é a de permitir ao pesquisador separar-se dos sujeitos que analisa – aí incluídos seus próximos ou quando precisa efetuar uma auto-análise e considera-se a si próprio como nativo [...] Mas um termo como este induz ao risco significativo: o de passar uma impressão de homogeneidade, a ilusão de uma comunidade (*Gemeinschaft*) indiferenciada, com lugares intercambiáveis, cuja autonomia e a coerência seriam admitidas desde sempre. É preciso, portanto, afastar-se da idéia de que estes nativos, definidos pelo olhar do pesquisador, seria uma *sociedade nativa* sobre a qual ele não teria mais nada a fazer senão reproduzir o discurso sob a forma “eles pensam que...”, “eles dizem que...”. A

unanimidade, se é que existe, deve ser, ao contrário, um sinal para o pesquisador, uma incitação a buscar as possíveis manipulações ou a sondar as diferenciações frequentemente bem escondidas (Weber, 2009: 28-29. Grifos adicionados)

No caso da comunidade Família Fidélis essa unanimidade ilusória revelou-se desde o início do processo de elaboração do relatório. Pude perceber isso quando algumas pessoas resistiam em participarem espontaneamente do processo de pesquisa. Ao logo do tempo com a inserção em campo, pude perceber alguns do antagonismo locais, e as preocupações nativas, que revelavam suas noções e conceitos sobre processo como remanescentes de quilombo. Mas tal como Florence Weber, não pude me perceber como um sujeito “distanciado”, onde, “a ideia de um expectador exterior e desinteressado era inconcebível para eles, e minha presença era ativa, quer eu quisesse, quer não [...] Não há exterioridade absoluta do pesquisador, este último torna-se nativo, isto é, um sujeito a ser observado [...]” (Weber, 2009: 31-32).

Ao pesquisador distanciado somente resta se evadir constantemente do campo de pesquisa. A intermitência da etnografia em um ritmo descontínuo do trabalho de campo (Goldman, 2006), mesmo em uma comunidade próxima a minha casa, não me deram a possibilidade de perceber qual era o meu lugar dentro das conceituações nativas na comunidade Família Fidélis. Porém, certo era o meu papel de aliado junto aos pleiteantes ao Art. 68, principalmente com a figura de liderança de Saulo Fidélis, com quem estabeleci uma boa relação, e que me percebia (e percebe) como agente possível de contribuir com o pleito da comunidade. Em outros momentos, e em conversas as pessoas me recebiam em suas casas de forma, vamos por assim dizer neutra, e quase distanciada.

Nos momentos de campo na produção do relatório, certo dia, chegava à comunidade, e encontrava um grupo de homens reunidos conversando, tomando mate (chimarrão) e fofocando, e em um desses momentos escutei ao longe, alguém falar, “ó, lá vem o antropólogo...”. O tom falado me pareceu ser uma insinuação jocosa. Mas não pude precisar exatamente. E em outros momentos, me percebia claramente como um conhecido, simplesmente um amigo, que ali passa de vez em quando e para esta situação denominei como *habitué en passage*.

Mas enquanto na produção do relatório técnico podia até mesmo por parte dos integrantes ser evitado. Ao mesmo tempo, que os pleiteantes quilombolas, no arrastaram

para o seu lado, e nos tornaram aliados para o objetivo de construir seus argumentos enquanto quilombolas. A entrada em campo, e o contexto no qual me inseri, junto a equipe técnica para a elaboração do relatório de demarcação da comunidade, e a interação que ali desenvolvi serão expostos do **Capítulo 1**, onde igualmente, será tomada a noção de “casa”, como o conceito central território da comunidade, ao mesmo tempo faz um retorno questão dos quilombos em relação aos relatórios técnicos, e ao sistema classificatório e procedimentos normativos do Estado, que impõe uma lógica própria aos remanescentes quilombolas.

Já o **Capítulo 2** é o desenvolvimento de dois dos argumentos centrais da comunidade que é o da origem comum da comunidade em Santana do Livramento – os espaços e eventos marcantes das memórias dos parentes, aqui em Porto Alegre, ou no interior. E as suas lógicas de sociabilidade e solidariedade assentados e territorializados na cidade, a partir de um conjunto de relações denominado compadrio, amizade e afinidade, onde é possível observar as lógicas de adesão e pertencimento comunitário.

E por fim no **Capítulo 3**, será a descrição etnográfica das articulações e dos conflitos políticos nativos da comunidade, em torno do pleito quilombola. A partir das estratégias de manutenção do grupo no território, na mobilização de agentes políticos em torno das demandas por regularização territorial, e a discussão política coletiva em torno das categoria de quilombo, que está em conexão com suas noções de mobilização, e o peso da questão simbólica da nomeação do coletivo. As **Conclusões** seguem um caminho de análise crítica que justifica o encontro essas categorias nativas em torno do pleito quilombola, e a proposta de um retorno aos primórdios da ideia grupo étnico, levando a sério o seu caráter dinâmico, heterogêneo, por vezes instável e latente.

Capítulo 1

ENCONTROS E REENCONTROS COM A QUESTÃO QUILOMBOLA

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Art.68 ADCT, Constituição Federal 1988)”.

Este trabalho inicia no momento quando sou selecionado como pesquisador assistente de antropologia na produção do relatório técnico sócio-antropológico, histórico e geográfico para a demarcação territorial da comunidade que se denomina Família Fidélis, em Porto Alegre. Este grupo reivindicou a si como remanescente de quilombo dentro das garantias do Art. 68 do ADCT homologada na Constituição de 1988.

No momento em que as comunidades se autodeclararam como *remanescente de quilombo* reclamam sua condição a Fundação Cultural Palmares (FCP) entidade do governo federal com objetivo de promover a cultura negra afro-descendente do Brasil nos conjuntos de suas expressões na sociedade. A FCP emite o certificado para comunidade, e dá início o processo de titularização dos territórios das comunidades autodeclaradas.

O passo seguinte é a produção do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Demarcação): peça técnico-jurídica, que leva em conta qual o território a comunidade está reivindicando, seus vínculos históricos e contemporâneos. A demarcação dos territórios quilombolas, e os respectivos procedimentos administrativos é uma responsabilidade do INCRA conforme o artigo 3º e seu inciso 1º que constam no decreto nº 4887. Foi sancionado pela presidência da República em 20 de Novembro de 2003¹.

Para tal foi realizado um convênio entre o INCRA e a UFRGS que disponibilizou os profissionais e especialistas exigidos na produção do RTID; a pesquisa foi coordenada por José Carlos dos Anjos (Dep. Sociologia). A equipe para a pesquisa na comunidade foi formada pela historiadora Jane Mattos, pela arquiteta Andréa Santos, e pelo antropólogo Olavo Marques. E três assistentes, Luciano Ramos (história) e Vinicius Oliveira (arquitetura) e por mim, Alexandre (antropologia).

¹ Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

Os trabalhos iniciaram em 2008 e ao participar como pesquisador assistente em antropologia tinha a escuta e perguntas direcionados ao processo de gênese da comunidade. E para as relações ali estabelecidas que enunciassem o território. Fiquei responsável em observar e questionar sobre as relações de parentesco ali estabelecidas a fim de apresentar a lógica de tais relações que demonstrassem um grupo demarcando relacionamento específico entre seus membros, por tais relações delineando o território.

Desde 2008 até 2011 são três anos de envolvimento com o grupo, o que infelizmente o material etnográfico não totaliza esse tempo, caracterizando a pesquisa no que Marcio Goldman definiu como “ritmo descontínuo do trabalho de campo e visitas relativamente curtas distribuídas ao longo de amplo período de tempo” (Goldman, 2006: 23). O material recolhido totaliza pouco mais de doze meses de pesquisa de campo.

Os encontros deram-se na comunidade, em outras comunidades quilombolas ou encontrando seus integrantes em eventos políticos quilombolas, em outras comunidades quilombolas, de Porto Alegre, e do interior do estado do RS. Em função do relatório técnico de demarcação territorial empreendemos viagem de uma semana a Santana do Livramento em julho de 2008.

Também houve encontros informais na rua, principalmente em bares fora comunidade. Cito o exemplo do Bar de Camila (aliada de Saulo Fidélis), a uma quadra da comunidade. Alguns dos integrantes da comunidade, exclusivamente homens vão ali conversar, trocar jocosidades, comentar (fofocar) sobre pessoas, beber cerveja e destilados. Adiante apresentarei como a sociabilidade em torno do bar tem um papel central na narrativa de territorialização grupo. Mas grande parte dos encontros aconteceram em suas casas, passando principalmente as tardes, ou em conversas curtas, nas portas de suas casas, por encontros ocasionais.

Não tive a oportunidade de “levantar acampamento”. Por se tratar de uma comunidade urbana e a proximidade com minha casa, não cogitei essa possibilidade. E menos ainda seus integrantes sugeriram tal possibilidade. Dei-me por satisfeito em ser um *habitué en passage*. Obviamente estabeleci uma intensa e marcante relação com alguns integrantes em função da produção do relatório técnico para a delimitação do território, assim abrindo a possibilidade de maior inserção em campo.

No entanto a comunidade pode ser caracterizada por seus hábitos reservados em relação aos estranhos e mesmo com os vizinhos e amigos – evitam o “barulho” (uma festa particular com aparelhos de som em volume alto, por exemplo, ou grandes reuniões), muito em função da localização da comunidade, vizinha a um hospital. O mais audível são nos fins de tarde as brincadeiras das crianças, em seus jogos (futebol, pega-pega, e outros jogos) e com seus cães, e outros animais de estimação. Outra situação audível é alguma reunião casual dos homens, conversando sobre futebol, jogo do bicho, e trocando fofocas.

Por serem trabalhadores assalariados, com suas famílias para cuidar essas pessoas tem muito mais o que fazer do que dar atenção a um aprendiz (de feiticeiro) em antropologia. Como exemplo disso, em um final de tarde (dia de semana), em março de 2009, encontro Dona Neila, chegando a sua casa na volta do trabalho e perguntei da possibilidade de visitá-la mais uma vez, e o que me foi respondido: “Claro! Pode aparecer, mas *venha fim-de-semana*”. Outro exemplo, numa situação um pouco mais complicada foi este meu encontro com Seu Jaime:

Explico [...] que estou fazendo meu trabalho de conclusão de curso sobre a comunidade, e sobre o pleito quilombola, e precisava entrevistar as pessoas dali. E peço se “poderíamos conversar (?)”.

Jaime- *E vai demorar quanto tempo?*

Alexandre- Não sei, vai depender da conversa...

Jaime- *É que eu vou ter que sair daqui um pouco para fazer um serviço. Será que em meia hora a gente resolve?*

Alexandre- Acho que não... Podemos fazer, talvez, amanhã seu Jaime, pela manhã. Ou outro horário que fique melhor para o senhor...

Jaime- *Pois é... É que eu não tenho muito horário. Trabalho com telentrega, e quando me ligam, eu preciso ir na hora, sabe? Não tenho um “horário livre”. Quando me chamam eu tenho que ir.*

Alexandre- Então? Como será que a gente pode fazer?

Criado o impasse, por minha “polida” insistência, [...] Seu Jaime percebeu que só adiaria a interpelação, e teria de “enfrentar-me” outro dia, e preferiu resolver.

Jaime- *Tá! Entra aí... Se não demorar muito a gente pode conversar.*

(Entrevista Jaime, Diário de Campo: 29/06/2011).

Sempre ao solicitar uma conversa, nunca me foi negado, obviamente obedecendo a uma combinação prévia, de dia e horários disponíveis. O relato acima foi uma exceção, porém, com certa recorrência: “combinar” em um dia e no seguinte, a pessoa não se lembrar imediatamente do “combinado” no dia anterior. Mas respeitei ao máximo a temporalidade que o grupo me impunha e os limites estabelecidos no envolvimento, e de maneira alguma atrapalhou ou comprometeu o andamento, ou a metodologia da pesquisa. Em outras situações, com outras pessoas, me permiti visitá-los sem aviso prévio, de “surpresa”.

Sobre este assunto, Roy Wagner observa que o “problema da comunidade não é o mesmo do antropólogo, que consiste em administrar sua competência pessoal em lidar com os outros: o problema da comunidade é simplesmente controlar o antropólogo” (Wagner, 2010: 35). Evitar uma conversa foi uma estratégia recorrente, e quando a conversa acontecia pude me perceber sutilmente observado, na forma como tratava meus interlocutores (principalmente se eu era mais ou menos “educado”), e das minhas reações quanto a determinados assuntos.

As crianças igualmente me tornaram objeto de sua curiosidade, principalmente, relativo às anotações em meus blocos e cadernos de notas. Elas deveriam ser perguntar como aquele rapaz estranho conversava e escrevia ao mesmo tempo? Será que ele estava estudando? Ou simplesmente, o que ele está escrevendo tanto? Não questionei as crianças sobre isso, mas era possível pressupor isso em seus olhos e olhares.

Os adultos mais tergiversavam do que me abriam questionamentos. Fui eu sempre quem tomou a iniciativa de deixar claros os propósitos da pesquisa, muito pouco fui diretamente questionado quanto a isso. Foi assim, ao menos até onde percebo, as pessoas da comunidade me controlaram. Mantendo certa distância, observando, escutando, e deixando que eu me apresentasse e tomasse as iniciativas.

O meu encontro com a comunidade, e a presente pesquisa desenvolvida, teve seu aporte metodológico ancorado na etnografia. A observação participante como forma de interação e intervenção junto ao grupo e transposto para a escrita na descrição densa, em relatórios e diários de campo, é aqui o método privilegiado, o da experiência direta com a realidade nativa e a tentativa em perceber seu conjunto cultural e social mais amplo, e ao máximo registrá-lo, e também me valendo das entrevistas e dos roteiros semi-estruturados, auxiliando fundamentalmente na obtenção sistemática de dados.

Meu tema de pesquisa é inicialmente interessado em compreender o pleito quilombola da comunidade e os conflitos dali suscitados, pois são questões candentes dentro do grupo, pois principalmente dizem respeito à permanência do grupo no território. Tocar neste assunto sempre suscitou a fala das pessoas, pois, é uma preocupação constante de todos. E hoje, a permanência da comunidade no território está intimamente associada ao pleito quilombola.

Sobre a ética e os nomes próprios.

Uma questão ética presente é o da utilização dos nomes próprios. Decidi por fim alterar os nomes próprios das pessoas e mesmo da totalidade de seus sobrenomes, com a única exceção que foi o sobrenome dos *Fidélis*, que nomina, por hora, a comunidade. Todos os outros nomes e sobrenomes foram alterados para nomes fictícios. Porém, os nomes de ancestrais distantes e localidades (existentes ou não mais) não sofreram quaisquer alterações.

Esta medida, arbitrária, foi tomada levando em consideração a questão ética de como o etnógrafo dirige seu olhar para eventos que envolvem controvérsias, mas, não por tratá-las simplesmente como “*delicadas*”. Os conflitos, as disputas e as discussões políticas da comunidade formam a trama que se segmenta por uma série de níveis, que vai do interacional, da comunidade, da cidade (e mesmo nacional, quando reivindicam para si o pleito como remanescentes de quilombo), não havendo necessariamente uma continuidade nesses níveis.

Portanto, quando foi abordado na Introdução desta monografia que um de seus objetivos era levar a sério a trama das disputas políticas locais da comunidade tem-se de um lado a responsabilidade do etnógrafo em abordar todos os fenômenos que influenciem diretamente seu olhar (os sentimentos de incomodo, de impaciência, de incerteza, temas menores que são levados junto ao travesseiro nas horas de sono, e se apresentam regularmente a consciência do antropólogo, e dizem respeito diretamente à execução de seu trabalho devem ser seriamente levados em consideração).

Mas de outro lado, há a dignidade das pessoas implicadas nestes processos, que igualmente necessitam ser seriamente considerados. Uma atitude que pretende respeitar as pessoas da comunidade em sua dignidade, na medida, que mesmo por um momento não visualizem suas identidades possa ser incomodo, é preferível (e paga-se um preço por

isso) a frustração de não se ver identificado, do que um constrangimento ao ver a identidade revelada e implicada em determinadas situações que levem a demasiados deslocamentos interpretativos, ou seja, um entendimento parcial que leve a mal-entendidos.

Sobre isso, Marcio Goldman, tem uma interessante reflexão.

Um(a) parecerista anônimo(a) [...] chamou a atenção para o fato deste artigo empregar abertamente os nomes próprios de “informantes” e “colegas” sem nenhuma explicação para a escolha. Concordo plenamente com sua observação de que não é possível contentar-se “com o emprego mecânico de nomes fictícios ‘para preservar a identidade’ das pessoas citadas”. Além de não preservar necessariamente nenhum anonimato, no limite, esse procedimento descaracterizaria completamente o valor etnográfico do texto, eliminando sua contribuição para a etnografia regional: o terreiro que serve de palco para a narrativa desapareceria enquanto tal; os políticos teriam outros nomes; a própria Ilhéus não existiria (mas por que não a Bahia ou o Brasil?). Isso acarretaria a perda absoluta do contexto da análise, introduzindo um artificialismo que comprometeria não apenas a leitura mas qualquer trabalho posterior (Goldman, 2003: 470. Nota nº 3)

Participo em parte deste argumento, pois um dos objetivos etnográficos de Goldman foi demonstrar o *continuum* entre a política local, regional e nacional, a partir de um modelo de segmentação (Goldman, 2006). Os meus objetivos etnográficos, muito mais modestos, são as implicações do pleito quilombola no interior do grupo, e as categorias de entendimento que ali emergem, e conseqüentemente as dinâmicas em termos de disputas e discussões (por vezes ásperas) e acontecimentos relacionados dos quais não me sinto autorizado em abordá-los. Ouso atribuir um caráter mais *intimista* para o contexto deste trabalho.

Portanto, alterar os nomes nada tem de um recurso que vá introduzir qualquer tipo de artificialismo comprometedor ao trabalho. E sim para dar o distanciamento necessário, de eventos que são tão próximos e dizem respeito quase que ao íntimo das pessoas em suas relações. Foi para respeitá-las em um determinado limite, e não um recurso de permissividade do “consentimento informado” na figura (falsa) de “um indivíduo racional, claramente informado das intenções, também claras, de seu

interlocutor e que, com toda a liberdade, decide concordar com a proposta que lhe é apresentada. Finalmente, porque acaba liberando o investigador de seus compromissos: qualquer coisa pode ser dita uma vez de posse do documento assinado” (Goldman, 2003: 471. Nota nº3).

A exclusão dos nomes próprios não é para liberar o etnógrafo para falar tudo e sim como mais um recurso para impor um limite e manter a dignidade das pessoas com quem está, junto, realizado o trabalho. Mas, ao mesmo tempo, que não se furta de dar dignidade aos acontecimentos e fenômenos que presencia, no frágil equilíbrio, do chamo de *dupla dignidade* do “objeto” antropológico.

1.1. *Dos problemas iniciais ao reencontro com o campo*

Os dados levantados (para o relatório) apresentaram o grupo evitando a aliança, e conseqüentemente a consanguinidade, privilegiando a afinidade, sob a afirmação genérica de “*tudo é amigo, todo mundo se dá*”. Ressaltam-se outros laços de reconhecimento sendo, talvez, o principal, a origem comum na cidade de Santana do Livramento (RS), o “*aqui a maioria é de Livramento*”, assim dizem. Mas essa “maioria” significa dizer que as outras pessoas não oriundas de Santana do Livramento, também, compõem a comunidade, pois segundo uma liderança, “[...] *a gente queria que a comunidade fosse só de santanenses, só dos nossos, mas aí o pessoal foi vendendo as casas e vindo gente de fora*” (Saulo Fidélix. Diário de Campo, 25/04/2008).

Tal sentença deixa explícito o conjunto de pessoas do grupo que reivindicariam a autoridade e legitimidade de enunciar o território e sua história, e a este grupo estou denominando de *núcleo fundador*. Sua narrativa está baseada na origem comum das primeiras pessoas a ocuparem o espaço, e trazerem consigo suas famílias e, vez por outra, convidar os “*conhecidos*” e “*amigos*” de Livramento para ali também se fixarem, mas havendo requisitos para cada nova agregação.

Já expostos os motivos, não somente dos santanenses a comunidade está composta. Mas por pessoas oriundas de outras localidades, e mesmo de Porto Alegre; os não oriundos de Livramento, em sua maioria também são migrados do interior do Rio Grande do Sul. Contudo os critérios de uma nova agregação são mais explícitos e idealmente construídos pelos santanenses justificados pelos vínculos da origem comum, e dos laços de amizade e reconhecimento prévios.

O que não se estende aos oriundos de outras localidades, pois como ressalta Jaime, ao se estabelecer na comunidade, comunicou suas intenções à outros dois moradores próximos (vizinhos) do espaço onde pretendia construir sua casa, que aceitaram sua inclusão, pois segundo ele me explicou, seria uma estratégia para agregar novas pessoas para resistirem na ocupação. A agregação de novas pessoas, fora do critério da origem comum, e de laços prévios, transforma-se em estratégia de permanência, frente às ameaças de remoção.

No seguimento deste trabalho vou descrever e analisar detidamente os critérios para a agregação de novos membros na comunidade. Mesmo heterogêneas as lógicas de referência, pertencimento e agregação dos membros na comunidade, foi possível observar algumas recorrências que serão exemplificadas. Estas descrições etnográficas demonstram a forma como dirigi meu olhar para o encontro das lógicas do grupo, baseadas em relações de pertencimento, reconhecimento e outras que disso escapam.

O jogo de lealdades e afinidades ao invés de relações de aliança e consanguinidade é uma chave de entendimento das lógicas de pertencimento e reconhecimento. Não há um parentesco *de fato* na totalidade do grupo, nem mesmo na afinidade pela origem comum (um índice que possibilita as pessoas estabelecerem laços de reconhecimento). Evitar a aliança e a consanguinidade estrutura a comunidade a partir de uma série de núcleos familiares domésticos, extensos ou não, sem nenhuma relação (*de sangue*) entre si. E a comunidade ao ser nomeada como *Família Fidélis*, levantou o problema nativo específico – problema político e simbólico.

Nomear a comunidade, sob um único nome, gerou uma insatisfação por uma parte do grupo que levantou o questionamento da legitimidade do pleito quilombola, configurando-se em uma contenda. O que podia ser percebido a cada momento em que a equipe de pesquisa encontrava resistências ora sutis, ora explícitas de alguns moradores em participar da produção do relatório e enunciar o território de seu ponto vista.

Ao desenrolar dos trabalhos de campo (para o relatório e depois dele) ficou mais explícito o posicionamento das pessoas da comunidade contrárias ao pleito. Mas a tensão ficou evidente em torno da narrativa do “*quem chegou primeiro*” (se estabelecendo no espaço). Tal disputa pelo “pioneirismo” no espaço gira em torno do grau de legitimidade da pessoa em enunciar o território – legitimidade também política e estratégica (na

questão da permanência) e, principalmente, diante dos mediadores autorizados para a produção do relatório.

A idéia do *nome*, dentro do entendimento categórico do grupo, possui uma força relativa à idéia do(s) *pioneiro(s)* ², e centralmente, a forma entendimento geral da forma ocupação e a relação entre as pessoas, daí decorrente. Dar um único nome, de uma única família da comunidade, gera o receio de ativação do nome como sinônimo de *propriedade* ou potencial de apropriação de toda comunidade como propriedade deste único nome, do qual outros nomes não participariam, ou com a participação mitigada. Assim, o discurso de pioneiro de quem enuncia o nome é minado e deslegitimado. Que acontece acusando-se a pessoa de dizer “*mentira*”, ou seja, uma versão alterada e não legítima da narrativa sobre a formação do grupo.

Desde 2008 percebendo e observando esse conflito, fiquei as voltas esboçando um equacionamento etnográfico mínimo a essa situação complexa e duradoura levando a uma questão ética de um problema êmico: como o etnógrafo se posiciona diante de um conflito político nativo? E como não encerrar a discussão da contenda em seus próprios termos e contextualmente conferindo o sentido necessário para o acontecimento? Como este problema êmico pode ser “dobrado” e transformado em um problema conceitual, ético?

O conflito em torno da nomeação leva ao problema da identidade, mas a identidade não é dissociada da emergência do grupo ao pleito quilombola. O movimento de ascensão do grupo como quilombo desencadeia a disputa e o conflito político nativo em torno da enunciação do espaço no qual vivem (elevado à categoria de território quilombola). Partindo deste processo poderemos observar como são manejadas as categorias de identificação do grupo de modo ativo e dinâmico.

Portanto, a apropriação da categoria (remanescente de quilombo) não é tomada sem consequências nas relações locais. Ao mesmo tempo o pleito é uma resposta explícita da demanda por reconhecimento de seus direitos territoriais perante o Estado. Mas há outras relações ampliando a demanda por reconhecimento. Partindo deste olhar sobre as

² Esta não é uma categoria êmica que dá conta para discussão nativa do “*quem chegou primeiro*”, ou seja, quem primeiramente se estabeleceu no espaço.

dinâmicas e o conflito do grupo em torno do pleito quilombola foi possível observar a amplitude e polifonia dos arranjos locais em suas lutas por reconhecimento.

Ao retomar o campo, reoriento minhas questões. O objetivo desta pesquisa é analisar o funcionamento do pleito quilombola, a partir de minha experiência etnográfica na comunidade nominada Família Fidélix. O foco é a emergência do grupo como remanescentes de quilombo e seus efeitos precipitados. Verificarei como o processo atravessa uma série de relações no interior da comunidade. Também demonstrar as relações da comunidade transpassando o próprio pleito. O que problematiza o plano institucional construído para a legitimação da comunidade negra que se autodeclare perante o Estado como remanescentes de quilombo. E a torna sujeito-coletivo de direitos, reivindicante e alvo de políticas públicas.

A exigência do Estado para a demonstração da identificação do grupo a um território sob a mediação dos técnico-científicos faz emergir um conjunto de narrativas constitutivas ao pertencimento e identidade em relação ao território. Processo esse que opera uma planificação e estabilização da comunidade. Homogeneiza o grupo em formatação coerente mais ou menos linear. E o relatório de demarcação tem papel fundamental neste arranjo.

Partirei deste marco a fim de remontar alguns dos argumentos levantados no relatório de demarcação, do qual sou colaborador. Mas *não pretendo analisar a emergência do grupo como comunidade quilombola a partir do relatório em si*. E sim, na medida em que sou parte da experiência, e como em aliança com integrantes do grupo (e seus familiares) constituímos uma narrativa linear e lógica, homogênea e estabilizada da comunidade.

Os argumentos levantados giram em torno de alguns temas abordados no relatório, que desde 2008 e 2009 já venho desenvolvendo: *a) a relação pela origem comum* – na cidade de Santana do Livramento, e as relações daí estabelecidas; *b) o parentesco* – a partir das relações de afinidade, reciprocidade dentro dos núcleos de parentes, e a partir das idéias desenvolvidas de compadrio e amizade.

Igualmente pretendo *verificar os efeitos do pleito quilombola no interior da comunidade*. O que foi suscitado, e como o grupo maneja a situação e dela se apropria. Pretendo, simultaneamente, empreender a descrição e análise do processo de emergência

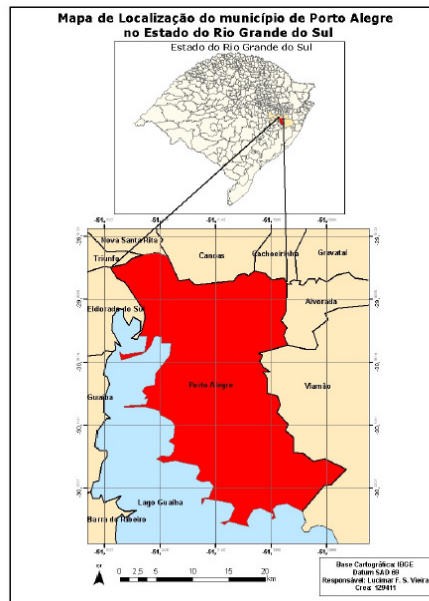
quilombola da comunidade Família Fidélix a partir dos efeitos precipitados da entrada do grupo no pleito. O que não foi diretamente explicitado no processo de pesquisa para a demarcação do território. Ou seja, me interessa a maneira como o grupo se apropria e controla a categoria remanescente de quilombos

1.2. Casa, território e territorialização: primeiras aproximações na Família Fidélix

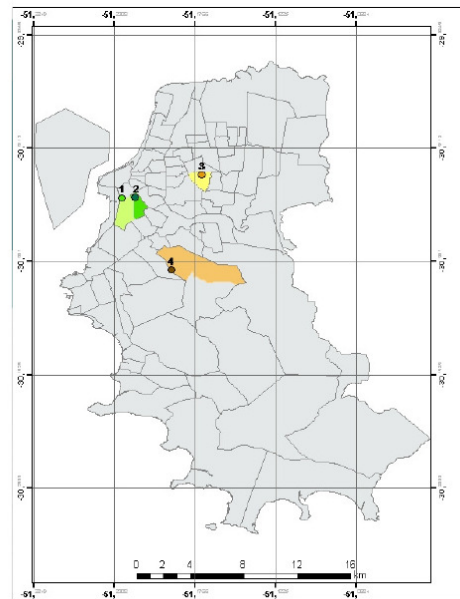
A comunidade denominada de Família Fidélix localizada na capital gaúcha está exatamente situada no bairro Azenha, próximo a fronteira com o bairro Cidade Baixa (ver mapas 1 e 2 abaixo). Faz vizinhança com o HPA (Hospital Porto Alegre). Pode ser acessada por um “beco” que costeia os muros do hospital – sendo o início do beco na rua Dr. Sebastião Leão. Tal acesso era previsto pelo Plano Direto do município como continuação da rua Otto Ernest Meyer. Rua essa que dá acesso para os pátios e portas das casas da comunidade. Outro acesso é pela rua Gal. Lima e Silva, entrando pela rua João Neves da Fontoura, guinando para a Otto Ernest Meyer (ver mapas, 3, 4 e 5 abaixo).

O grupo é composto por 32 núcleos domésticos de famílias nucleares, totalizando pouco mais de uma centena de pessoas. Esta composição sócio demográfica apresenta dados interessantes. Sua população é de mais de 60% de pessoas com 0 a 17 anos, o que torna os menores uma grande preocupação da comunidade. Fazendo demandar maior atenção do poder público em relação à educação, lazer e segurança.

Na outra ponta a chefia das famílias possuem uma equidade quantitativa quanto ao gênero: 50% dos chefes de família são mulheres. Significando que parte considerável das mulheres é responsável não somente por atividades domésticas. Estão inseridas no mercado de trabalho, obtendo os rendimentos para a manutenção da família. Porém, os postos por elas ocupados são os de empregadas domésticas/faxineiras, funcionárias de baixo posto em empresas privadas, e autônomas.

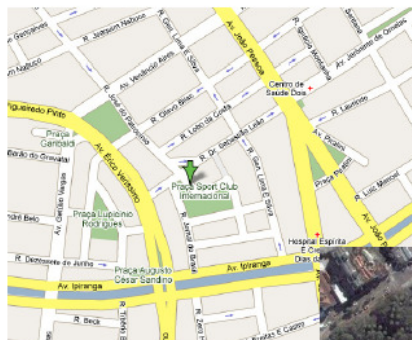
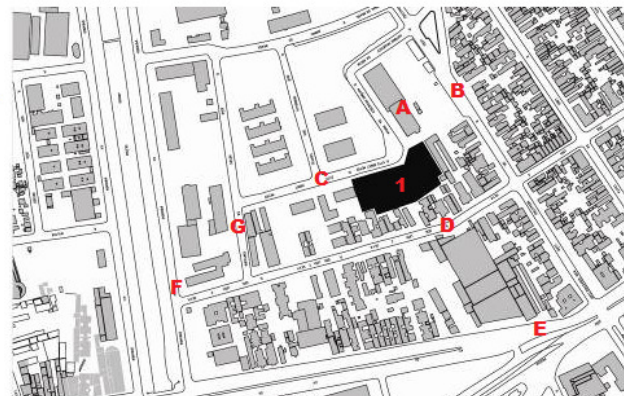


Mapa 1. Localização de Porto Alegre no estado do Rio Grande dos Sul.



Mapa 2. Localização das comunidades quilombolas em Porto Alegre: (1) Areal da Baronesa, (2) Família Fidélis, (3) Família Silva, (4) Alpes.

Mapa 5. Em preto (1) o território reivindicado pela comunidade. Letras A - HPA, B- Rua Sebastião Leão, C- Rua Otto Ernest Meyer, D- Rua Lima e Silva, E - Av. João Pessoa, F - Av. Ipiranga, G- Rua João Neves da Fontoura.



Mapa 3. Localização da comunidade no mapa cartográfico.



Mapa 4. Localização da comunidade, em destaque, vista área.

Tal situação revela o nível de rendimento mensal familiar com média de três a dois salários mínimos. Em 73% (frequência de 21) da comunidade somente 20% possui ganhos entre 4 a 6 salários mínimos (frequência de 6), desta maneira “os desdobramentos das condições socioeconômicas dar-se-ão na impossibilidade de acesso à saúde, ao lazer, a educação, segregando esta comunidade economicamente, impossibilitando a sua ascensão social e a igualdade de condições de uma qualidade de vida” (Ramos; Mattos; Marques, 2008: 125) ³.

No entanto, diferente de outras comunidades quilombolas (em Porto Alegre), a Família Fidélix tem um relativo acesso ao sistema básico de saúde público. E isso se deve em parte, pela localização em uma região central onde é possível o acesso aos serviços para o mínimo de “bem estar”. Noção esta, para o grupo, ligada a idéia de “segurança”. É a percepção de manter distantes as ameaças contra um ideal (que eu denomino) de “vida-digna”.

A noção de viver dignamente está contida na ideia de manter afastados os perigos que ameaçam essa dignidade, sempre a espreita. *Construir, viver, ter uma casa*, expressa fundamentalmente à dignidade da pessoa. A perda da casa é fissura quase mortal nessa vida-digna. E o desejo de possuir o “papel” que legitima a propriedade da casa ou do grupo sob o território tem sempre a ideia de “segurança” como adjetivo, garantia da vida com dignidade.

A casa é constituição de pessoa. A partir dela pode-se identificar seu morador, pelas características da construção. Como os próprios moradores constroem suas casas (ou de alvenaria, ou de madeira) se faz identificar ainda mais a construção ao “dono”. Ouvei de moradores denominarem a casa de seu Matheus como “fortaleza” – a entrada da casa é uma forte paliçada de tijolos com quase três metros de altura. E ao longo do tempo de pesquisa, vi quatro casas (todas de alvenaria) em construção por seus próprios donos.

Estabilidade e permanência são as formas de equilíbrio da pessoa ao estabelecer a casa. O que é concomitante ao trabalho (emprego), ao constituir aliança (casamento) ou a chegada de filhos. Também como meio para fins de tratamento de saúde na capital. E principalmente, como meio de alargar as possibilidades de oportunidade de outros

³ Os dados quantitativos estão no *Estudo quanti-qualitativo da População quilombola de Porto Alegre* entre os anos de 2007 e 2008. Convênio entre a FASE (Pref. de Porto Alegre) e UFRGS através do LABORS (IFCH/UFRGS). Então pude participar como bolsista do projeto. A pesquisa envolveu além dos quilombolas os coletivos ameríndios, a população de rua e afro-descendentes. In: Ghelen; Silva; Santos, orgs. (2008).

parentes vindos do interior em busca de postos de trabalho em Porto Alegre. Recebê-los para visitas eventuais, cuidá-los em sua velhice ou simplesmente descansar para uma sesta.

A casa é espaço de múltiplos sentidos interligados: dignidade, estabilidade, permanência, afirmação e vinculação de pessoas. E a vinculação de pessoas às casas e seus trânsitos dá idéia da dinamicidade destes espaços. A narrativa dos homens migrados de Livramento para Porto Alegre centra-se na constituição destes espaços onde estabelecem uma vivência em comum. Não somente por partilharem o espaço (território), mas na participação conjunta em uma série de níveis de experiência e seus sentidos. A casa é expressão máxima do território. Agenciamento de pessoas e relações.

As casas compõem uma paisagem e expressam um território na maneira como se configuram essas casas e a forma cotidiana de ocupação. São as maneiras em que estão dispostas as casas e as maneiras como as pessoas estão dispostas na casa e fora dela, configurando um movimento (territorializante). A seguinte descrição dessa paisagem dá uma idéia:

Atravessando o beco de acesso pela rua Sebastião Leão, há sobrados de alvenaria levantando-se sobre o verde de bananeiras. Ao lado há outras moradias inteiramente de madeira (ou mistas) dividindo um pátio em comum. Ao todo são três pátios de tamanho irregulares ocupados por no mínimo quatro casas. Essa paisagem oferece ao observador externo um contraste com os apartamentos do bairro e seus antigos casarios. As casas são espaços pequenos, na média de quatro peças por casa (sala/cozinha, dois quartos e um banheiro). Geralmente sala e cozinha não estão diferenciados e fazem parte da mesma peça. Geladeira, fogão a gás, pia, armários para utensílios básicos da cozinha, suas cadeiras e mesa dividem espaço com pelo menos dois sofás posicionados de frente a alguma estante que comporta o aparelho televisor. Em tais estantes, a tevê divide espaço com porta-retratos que emolduram fotos de membros da família em situações formais ou não. Junto aos retratos encontram-se também motivos religiosos, de proteção espiritual e outros ícones e símbolos de boa sorte e fortuna. Lembranças, de aniversário, festas e quiçá um troféu de um campeonato amador de futebol. Durante o dia, o movimento das casas é tranqüilo e silencioso. Quebra-se esse ritmo ao chegar das crianças ao final da tarde da escola e os adultos que trabalham. É quando se prepara o café da tarde e posteriormente a janta. O

movimento da casa quase se confunde com o da rua. Final da manhã e finais de tarde o movimento das casas se intensifica. São os adultos (indo para o trabalho) e jovens (indo para escola) entrando e saindo ou pessoas de fora a procura de seus amigos, residentes na comunidade. As crianças correm e brincam de um lado para o outro, escalam as árvores, jogam bola e andam bicicleta. São observadas atentamente pelos mais velhos (os aposentados ou desempregados, alguns deles jovens), que se sentam a porta das casas, em bancos feitos com grandes pedaços de troncos de árvores, ou velhas cadeiras concertadas.

Os movimentos, de crianças, adultos e velhos, entre as casas, seus pátios comuns, e a calçada da rua, confere ao movimento um ritmo (de vida) peculiar, que lhe é próprio. O ritmo dessa vida (coletiva) é a sua própria personalidade. As casas e as relações que engendram são as paisagens com suas “melodias” (Deleuze & Guattari, 1997). São “[...] para constituir não mais placas que marcam um território, mas motivos e contrapontos que exprimem a relação do território com impulsos interiores ou circunstâncias exteriores [...]. Não mais assinaturas, mas um estilo” (*idem*: 126).

A territorialidade, do ponto de vista da casa, comporta além de um estilo, duas outras dimensões que segundo Rubert (2009) é a “funcional” e a “expressiva”⁴. A primeira diz respeito aos “agenciamentos coletivos de enunciação”, e a segunda são os “agenciamentos maquínicos de corpos/desejo”, pois

Ambos os agenciamentos devem estar inter-relacionados em qualquer processo de territorialização para a viabilidade da consolidação de um território, pois a dimensão expressiva articula as narrativas fundadoras e a marcação simbólica do espaço apropriado; a dimensão funcional, a memória bio-filiativa dos distintos grupos de descendência que se relacionam por meio das alianças matrimoniais, aqui chamados de troncos de parentesco [Deleuze; Guattari, 1966, p. 151-162] (Rubert, 2009: 9)

As casas são compostas por núcleos domésticos de famílias. Cada núcleo comporta somente uma família “nuclear” (avós, pais, filhos e em outros casos, tios e sobrinhos). Não há famílias extensas (mais de um “núcleo) ocupando e compartilhando da mesma casa. Um exemplo é: quando feita uma aliança, e uma nova família é composta – quando

⁴ Observações de Haesbart [2004] tomadas de Deleuze (Rubert, 2009: 9).

em condições de espaço (e financeiras para isso) constrói-se uma nova casa, com o auxílio da família. Sem essas condições o novo “núcleo” terá deixar a comunidade.

Tal situação, aparentemente tem um regramento do qual as mulheres preferencialmente deixam a comunidade, para compor a sua família, enquanto que os homens possuem certa tendência a permanecer. As mulheres permanecem na situação de solteiras e com filhos. Residem com os pais, ou tenta-se construir uma casa (esta é uma alternativa rara). Mas a regra geral, e mais recorrente, tanto para homens e mulheres, é de deixar a casa e a comunidade.

A esta composição das famílias deve-se tanto por razões materiais como dos próprios motivos do regramento que tem como pano de fundo a descendência para fins de transmissão hereditária de propriedades (no caso, a *casa*). Por outro lado o espaço exíguo, e condições financeiras não-favoráveis, impedem sistematicamente a permanência dos filhos e a extensão do núcleo familiar dentro da comunidade.

Mas, a não extensão dos núcleos, tem outra razão de ser que foi explicitada anteriormente: a maior parte das famílias não possui relações de parentesco entre si – leia-se, por *consanguinidade* (adiante serão descritos as razões). Os núcleos com laços consanguíneos são anteriores a territorialização do grupo. As formas de aliciamento de novos integrantes, o que inclui estabelecer outros tipos de aliança que não os da consanguinidade. Podemos pensar essa comunidade estabelecendo relações de afinidades e lealdades, para além da consanguinidade.

Assunto de longas narrativas, a casa, estimula as pessoas em recontar suas trajetórias. Especialmente com os imigrados do interior estabelecidos em Porto Alegre, torna-se claro a conexão em ter a casa como parte essencial de seus trajetos sociais e de vida. Articula o sujeito em um espaço e um tempo, com coerência e equilíbrio social e do próprio corpo.

A construção da casa, (não importando seu material), é um momento fundamental por onde são articuladas pessoas e coisas. E ainda continuam a articular, pois uma vez a pessoa estabelecida, calcula-se as possibilidades de, por exemplo, levantar uma casa de alvenaria, trazer um parente (irmão, primo) ou amigo para também vir construir uma casa. Desta maneira, se estabelecer e mobilizar parentes e amigos, em

Porto Alegre ou Livramento, por exemplo, é uma forma reafirmar laços anteriormente estabelecidos.

A dinâmica de territorialização, no entanto, é parte igualmente de um contexto mais amplo, pois, a Família Fidélis não está somente em um ponto da cidade de Porto Alegre, mas está entrelaçada como testemunho e fortemente impactada pelas transformações urbanas de seu entorno, o qual parece resistir como forma de ocupação e sociabilidade.

Ao fim da década de 1970 a cidade de Porto Alegre passava por grandes transformações urbanas, quando Matheus Moinho, Jânio Corrientes e Saulo Fidélis, ocuparam um terreno devoluto e construíram suas casas a partir dos fundos de um quintal na Rua Lima e Silva (próximo a fronteira dos bairros Cidade Baixa e Azenha). Naquela década o poder público municipal empreendia seus projetos reformistas e higienistas, encerrando o período de um século da presença de uma série de territórios e comunidades negras nos (hoje) bairros limítrofes ao Centro Histórico da cidade.

No vácuo da desagregação dos territórios negros da Ilhota, do Areal da Baronesa, situados no triangulo dos bairros Menino Deus (e os citados Azenha e Cidade Baixa), Miguel, Jânio e Saulo, confluíram suas trajetórias comuns de migração, trabalho e sociabilidade, em um espaço onde constituíram suas famílias, agregando parentes, amigos, e mais pessoas em busca de vida digna a partir de uma casa. No compartilhar desta vivência gestaram ao longo dos anos o ideal de permanência definitiva nesse espaço.

Mas no final da década de 1980, um empreendimento imobiliário as portas de suas casas, obrigou-os a tornar o ideal de permanência concretizado na regularização de suas casas junto ao poder público municipal. O enfrentamento ao perigo e ao anunciar de possível desagregação levou-os as tentativas de diálogo com os poderes municipais: inicialmente na gestão pedetista de Alceu Collares; a princípio, acenando positivamente a demanda da comunidade, mas em seguida o grupo compreendeu como outra a disposição desse governo. Finda esta gestão, a comunidade começou a frequentar os “inovadores” meios institucionais de participação democrática implantados pelo governo da Frente Popular (na virada para a década de 1990), o OP (Orçamento Participativo), porém, sem sucesso, ou qualquer sinalização de uma resposta efetiva.

As mobilizações desse sentido surtiram em alguns efeitos: obtiveram alguma visibilidade e disso esperavam uma resposta positiva. Por mais de quinze anos viveram sem ameaças, mas, também sem garantias de nada – “um fio de bigode” implícito com o poder público. Com o fim dos 16 anos da administração do PT a frente da prefeitura de Porto Alegre, esse “pacto” não tardou em ser esquecido. No ano de 2006, em ação conjunta da força policial, judiciário e a prefeitura, ocorreu uma tentativa de despejo. Das trinta famílias que hoje ocupam o espaço quatro delas foram desagregadas. Muitos meses se passaram, e três famílias conseguiram reverter o processo de remoção e retornaram a comunidade.

Este último e dramático evento foi o propulsor do processo de emergência do grupo como comunidade remanescente de quilombo: alternativa de força para a regularização do território, e pedido de respeito ao poder público frente a suas demandas tão pouco audíveis na assembléia política, há quase trinta anos. E assim, evitando tornarem-se o capítulo final das desagregações da antiga Ilhota, e tanto outros guetos negros recônditos não só nas periferias contemporâneas, mas na memória coletiva, em processo de resgate e afirmação como comunidade quilombola.

1.3. Os encontros dos antropólogos com a questão quilombola ou o que dizem os antropólogos sobre a “emergência” de comunidades quilombolas?

Como os cientistas sociais estão constituindo um *corpus* explicativo sobre o processo de emergência das comunidades remanescentes de quilombo no Brasil? Este tem sido o desafio e o esforço de análise proposto por grande parte da literatura antropológica sobre o tema. A genealogia da categoria remanescentes de quilombo e a trajetória das comunidades na constituição de suas identidades em torno de um território são os objetos privilegiados pelas análises.

Este questionamento é pertinente para o novo encontro com a comunidade Família Fidélis. Um primeiro encontro (o do próprio relatório técnico) buscava dar inteligibilidade a vida comunitária e a trajetória histórica de resistência do grupo, mas questão que trago é de outra magnitude. Desejo indagar sobre as condições de emergência de uma comunidade quilombola. E como os antropólogos têm enfrentado tal questão?

Algumas das recentes literaturas antropológicas sobre as comunidades remanescentes de quilombo observam *disjunção* e *descontinuidade* entre o Estado e esses grupos reivindicantes do direito assegurado no Artigo 68 da Constituição. De um lado, o Artigo 68 é um “*especificador*” que reduz a um único termo, a um único território (desejo e função do Estado, para o controle de populações e imposição de sua soberania) configurações dinâmicas e heterogêneas (Arruti, 2005). O quilombo teria um efeito de achatamento da multiplicidade social desses grupos. Caracterizo isto, como *disjuntividade*.

É desta maneira que a normatividade do Estado ao regularizar as comunidades através de seus ritos institucionais “*estabiliza*” os quilombos em mapas e processos burocráticos. A existência da comunidade não está mais na afirmação política do próprio grupo, mas nesse conjunto de instituições documentais e certificatórias (Centeno, 2009; Brustolin, 2010).

Contudo, mesmo dentro desse regime de especificação, redutor de heterogeneidades sociais, feitas a partir da estabilização dos grupos nos processos burocráticos – sistema, esse, que garantiria a legitimação de posse das terras que as comunidades ocupam, perante o Estado – os quilombolas são colocado regime de suspeição dentro das agências estatais (Centeno, *idem*; Brustolin, *idem*). Já que a fala das comunidades não é suficiente para legitimar as garantias legais constitucionais reivindicadas.

Este duplo movimento do Estado sobre os quilombolas possui os seguintes efeitos: o primeiro movimento é um ato exógeno, fundador da especificidade das comunidades, com poder de nomear e delimitar seu território, mas que acontece no interior das próprias comunidades. O efeito precipitado do segundo movimento é um ato de institucionalização desses grupos no interior da burocracia, transformando os humanos e sua relação em um dado espaço em processos e mapas, ou seja, em conjunto de não-humanos.

Têm-se aqui o efeito de exilamento das demandas políticas nativas pela transmutação não-humana do processo burocrático. A desconsideração, segundo Cíndia Brustolin (2009), da reivindicação dos quilombolas é expressa na decodificação processual e no rito normativo operado pela burocracia. Imanência e transcendência operam simultaneamente.

As comunidades expressam sua vontade ao enunciar o território a partir do relatório técnico (imanência) para em seguida essa vontade enunciada ser deslocada para um trâmite no qual esse enunciado passa a ter pouca ou nenhuma força, em vista da estrutura normativa (transcendência). Ao fim e ao cabo, o enunciado dos quilombolas passa a ser somente um dos “instrumentos” do processo legal e normativo para aplicação do Artigo 68, e não seu “objeto”. Denomino isto como *descontinuidade*.

O primeiro efeito categorizado como *disjuntivo* vai expressar o Art. 68 como criação de um arbitrário classificatório alienígena da realidade social e histórica do grupo, mas no **interior** das comunidades. O segundo, caracterizado como descontínuo, é o processo de regularização das comunidades exilada das reivindicações nativas para o **exterior** delas. Aqui acontece o processo de transmutação não-humana do enunciado nativo em instrumento codificado para a aplicação do regime normativo legal no interior da burocracia do Estado.

O Estado se exterioriza fundando quilombos no interior de comunidades negras; para Arruti (2005), o quilombo seria a variação em pequena escala do Estado. Ao mesmo tempo, que os quilombos fundados, são necessariamente exteriorizados para o interior do Estado onde são transmutados como instrumentos codificados (mapas, processos, certidões) para aplicação da lei. Tal dialética muito particular precipita questionamentos a serem a serem lançados a partir do contexto etnográfico que este trabalho vai apresentar e problematizar.

Podemos levantar, a partir desta duplicidade, os seguintes questionamentos: o processo da disjuntividade e descontinuidade, pela qual passam as comunidades quilombolas, revelariam uma contradição no interior de uma estrutura que aparentemente deveria ser a mesma? É este o mecanismo que define o status ontológico dos quilombolas como “híbridos”, “quase-sujeitos”, reificados no processo de regularização de seus territórios?

A simultaneidade possui um processo de dupla inscrição das comunidades negras pleiteantes ao Art. 68: o de não controlarem seu próprio ato fundante e de que ao subsumir suas reivindicações garantidas por lei à formalidade do Estado, é operado um afastamento das demandas nativas o que desloca o eixo para o interior da burocracia. O Estado torna, por uma série de mecanismos, insuficientes os argumentos e exigências dos quilombolas pelo reconhecimento da posse de suas terras.

E este é um dos questionamentos deste trabalho, ainda pouco objetivado e explicitado pelas etnografias que se debruçam sobre o processo de emergência dos quilombolas: qual é eficácia de tais objetos para os “próprios sujeitos” objetificados por esse duplo processo? Chamo a atenção aqui para o funcionamento do pleito de emergência das comunidades quilombolas, a partir de seu ponto de vista. Como funciona o pleito *para* os quilombolas?

Pretendo com esta iniciativa do entendimento do funcionamento do pleito quilombola, ativar um canal, e uma aliança possível, de retorno aos argumentos da comunidade Família Fidélis em torno de seu processo de emergência como remanescentes de quilombo. Tal entendimento é a tentativa de uma maior aproximação possível com o entendimento nativo sobre esse processo, ou seja, na intenção que

aprofunda substancialmente as perspectivas nativas em jogo, buscando uma etnografia densa dos grupos em questão, recursos argumentativos que possam contribuir para uma mudança do estado das lutas sociais, uma redefinição dos problemas quilombolas em favor dessas vozes menos audíveis na esfera pública (...), aprofundá-los a ponto da reconstrução em um sistema de explicitação conjunta – do antropólogo e dos quilombolas – das expectativas de justiça em questão (Anjos, 2004: 15).

A partir daqui levantamos o seguinte problema acerca desse entendimento: *quais são os efeitos gerados da percepção dos quilombolas em seu próprio processo? Esses efeitos se estendem para “fora” da comunidade? Há uma repercussão disso dentro do Estado, de maneira de que altere seus procedimentos?* Tais perguntas são um questionamento às observações de José Maurício Arruti (2005) sobre a emergência da comunidade do Mocambo como remanescentes de quilombo. Pois, *se o processo de enunciação das comunidades quilombolas, a priori, não pertence a elas* (a disjunção do pleito), *o que as comunidades fazem com isso, e como o fazem?*

Se o pleito quilombola é um arbitrário do Estado, uma convencionalização e homogeneização de multiplicidades sociais, sob única categoria, o que explica a sedução dessas comunidades negras em se reivindicarem como quilombolas ao mesmo tempo atraídos para um processo a princípio tão acachapante?

Um entendimento largamente discutido (na antropologia, no Direito, e nos movimentos sociais) é o da ressemantização da categoria quilombo. Estratégia

argumentativa, no âmbito legal e teórico (das ciências sociais), que promoveria o encontro da base legal com uma multiplicidade de situações em um grande número de comunidades negras (em quase sua totalidade, no mundo rural). Isso permitiria uma crítica às percepções estáticas da cultura e da história que se construiu em torno da idéia de quilombo – a do grupo de escravos negros fugidos de seus senhores, para constituírem uma vida comunal de liberdade e resistência. Contemplado a variedade de situações históricas e etnográficas, para a idéia de quilombo, sendo potencializado como

uma forma de organização (...) [que] viabiliza novas políticas e estratégias de reconhecimento (...) através da responsabilidade do grupo em definir pleitos com legitimidade e poder de aglutinação, de exercer pressão e produzir visibilidade na arena política onde outros grupos já se encontram (Leite, 2001: 345).

As observações de Ilka Boaventura Leite sobre o enquadramento de uma multiplicidade de experiências de grupos negros no Brasil em potenciais formas de comunidades relacionadas não exclusivamente a questão agrária. Imbricada vitalmente a trajetórias raciais constituídos historicamente, a idéia de quilombo leva ao entendimento, de sua concepção não como objeto que delinea uma restrição ou circunscrição, de pauta “luta” única. O quilombo é um potencial gerativo, criativo, politicamente inovador.

1.4. *Um encontro com os quilombolas sob novas questões*

Se inicialmente o enquadramento dos relatórios estabiliza categorias de reconhecimento, de outro, a vida social se mantém em fluxo. E o pleito quilombola da Família Fidélis ali inserido, passará a ser lido pelos códigos locais, e se desdobra em um conflito político nativo, do qual irei remontar em alguns de seus aspectos. O conflito, portanto, não se trava somente como fonte estratégica perante o Estado, mas é uma constante da vida social.

O conflito tem um papel de destaque entre essas possibilidades, tal como as questões de *a) articulação de novas alianças dentro do grupo*; os esforços por *b) alianças políticas fora da comunidade*; em uma *c) ampliação do argumento de legitimação do grupo*. Tais relações podem ser articuladas por ideias como a de socialidade, oposição coletivo-indivíduo, e política local, indexação e criatividade.

Os conflitos surgem no interior na comunidade, a partir de dois atravessamentos, sendo o primeiro que transpassa as comunidades a partir *do processo de*

reconhecimento/identificação, e a comunidade que por suas relações atravessa o próprio pleito pelo *processo de apropriação/controle da categoria*, assim transformando o processo da emergência quilombola ao nível local. Temos, portanto, dois movimentos pelo qual a comunidade se relaciona com a emergência quilombola.

O primeiro movimento é o atravessamento do Estado, que para conferir e reconhecer esse sujeito-coletivo de direitos exige o cumprimento de uma série de etapas legais burocráticas, que pode ser denominado como *processo de reconhecimento*. A comunidade ao se autodeclarar como quilombola explicita sua identidade diferenciada, mas tal identidade explicitada não é suficiente, e necessita de um conjunto de certificações que legitime institucionalmente a sua demanda.

Para isso, exige-se a mediação de agentes autorizados para a tradução da enunciação da demanda nativa por reconhecimento nas arenas judiciais e da assembléia política. É o momento onde o grupo, em contato com mediadores técnico-científicos (os agentes autorizados que auferem perante o Estado a chancela de quilombolas), explicita a demanda e com a reclamação central a legitimação da posse das terras que ocupam.

Neste atravessamento, é descrito a coerência do pertencimento do grupo no espaço em que vivenciam suas relações. Constrói-se a partir das narrativas locais, um argumento que estabiliza a comunidade e a apresenta de maneira coesa e planificada na estrutura de suas relações. Aqui a idéia de *coesão* (no sentido durkheimiano forte) é fundamental: encontra-se um grupo fundado sob um sistema de relações baseados na solidariedade e reciprocidade.

O segundo movimento é o do encontro do grupo com o pleito, o objeto a ser descrito e problematizado neste trabalho. A apropriação controle da categoria são formas locais a partir da qual são conferidos os sentidos do processo, e a maneira como é conduzida pelo grupo, o que implica em uma transformação local do pleito quilombola, em processo sensivelmente “criativo” (Wagner, 2010), onde um objeto (a idéia de quilombo) é transformado localmente para sua contextualização.

Com certo exagero pode-se dizer da categoria quilombo como um *significante de ação criativo*. A reorganização de estruturas sociais e simbólicas é convertida em um potencial *inovador* poucas vezes experimentado por essas comunidades (Anjos, 2004; Mello, 2008; Ramos, 2010). A apropriação da categoria pelas comunidades, como

mostram as recentes etnografias quilombolas no Rio Grande do Sul, exerce um profundo efeito na narrativa das comunidades sobre si mesmas, sobre o seu passado, o território no qual vivem.

É no fluxo da vida comunitária, além das narrativas, outras lideranças surgem e se afirmam, mostrando sua multiplicidade de vozes a narrar e a representar a comunidade. O controle da categoria quilombo, dentro da comunidade é expresso justamente pelos códigos de um conflito nativo em torno da nomeação da comunidade e a enunciação do território, agenciado não somente por um único nome ou narrativa. Para isso, será feito um resgate das narrativas sobre o processo de remoção do grupo no ano de 2005, o evento de entrada do grupo no pleito quilombola, mas gerando também outros movimentos para a regularização do território.

A ascensão de novas lideranças na comunidade, as disputas e negociações em torno da enunciação do território, a relacionalidade do grupo daí observada. As “relações que separam”, diferenciadoras, e que mantém o *ethos* do grupo, onde as famílias não estabelecem a “aliança” (matrimonial), mas outros tipos de alianças por afinidade expressos pelo “*aqui todo mundo se dá*”.

Assim, o controle da categoria quilombola não é somente decorrente da chegada do Estado no grupo e não faz impondo sua forma automaticamente. É a comunidade tencionando o controle de uma categoria apropriada e localmente significada. Esta proposta é idéia de entender a emergência dos grupos étnicos, não somente pela exteriorização de uma identidade contrastiva como define Eliane Cantarino O’Dwyer, que está no centro da ideia das comunidades quilombolas como grupo étnico que é referido

aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios e são também por outros considerados como distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela afirmação do nós diante dos outros [Cardoso de Oliveira, 1976: 5] (O’Dwyer, 2007: 47)

Remontarei, no capítulo a seguir, dois argumentos levantados pela comunidade, realizados no relatório técnico de demarcação, delineando um grupo étnico, e aos olhos do Estado verificando o seu real por suas características substanciais: a *origem comum* e as relações de *afinidade, solidariedade e parentesco*. Aqui apresentaremos a comunidade reificando categorias como *família, solidariedade, parentesco*, mas todas

inseridas em uma rede sociabilidade mediada por uma série de relações: o trabalho, o futebol, o carnaval, o trânsito por espaços comuns tanto em Porto Alegre como em Santana do Livramento, e o regramento decorrente disso, exatamente como forma de afirmação de suas relações.

Capítulo 2

“AQUI, A MAIORIA É DE LIVRAMENTO”: O PROCESSO DE (AUTO) RECONHECIMENTO

Este *Capítulo 2* é a descrição do processo de reconhecimento da comunidade quilombola Família Fidélix. Partirá de dois argumentos levantados no relatório técnico de identificação: a) o da origem comum do núcleo fundador na cidade de Santana do Livramento e b) pelas relações de parentesco e afinidade a partir da evitação das relações consanguíneas, o compadrio e a amizade.

Os dois argumentos elencados são parte do esforço sistemático empreendido no relatório técnico de demarcação como forma de potencializar a enunciação nativa da comunidade que se autorreconhece como remanescente de quilombo. A demarcação do território, entretanto, não se encerra na delimitação do espaço físico e geográfico que a comunidade ocupa. Estamos diante de um complexo de trajetórias e narrativas sociais inscritas nesse espaço, mas que transbordam para fora de suas fronteiras, e remetendo a outros territórios significativos.

No momento em que grupo enuncia o *quem nós somos* fomos levados a um retorno a localidade de origem pelo qual desvela uma série de narrativas feitas por uma multiplicidade de pessoa e lugares. O que se segue é uma série de narrativas a partir de pessoas distintas, e igualmente em suas trajetórias. Porém esses caminhos transversos cruzam-se para delinear uma intensa sociabilidade negra, que dão os referenciais “de origem” as pessoas dessa comunidade. A partir disso a proposta aqui é levantar os argumentos que legitimam o pleito. Que mesmo numa diluição narrativa, tenta manter uma coerência, e uma estabilidade.

2.1. De Santana do Livramento para Porto Alegre: narrativas da territorialização e da origem comum.

A “maioria de Livramento” é expressão chave remetendo as configurações locais da comunidade, primeiramente falando de uma origem comum do grupo: na cidade de Santana do Livramento, ao sul do estado do Rio Grande do Sul, na fronteira com a cidade de Rivera, no Uruguai. Essa identificação compartilhada pela procedência remete a confluência de trajetórias, em Porto Alegre. São um conjunto de relações prévias e ou

circuitos comuns freqüentados na cidade natal. Referências que são fundamentais, pois tece trajetórias individuais confluindo para relações coletivas.

Tais referências estão centradas no núcleo fundador da comunidade, porém, narrativas semelhantes se estendem a grande parte de outras pessoas que se estabeleceram na comunidade posteriormente. Saulo, Matheus e Jânio são os *egos* ou as três trajetórias individuais com características comuns e *fundadores* da comunidade – são os primeiros a ocuparem e se estabelecerem no terreno devoluto da prefeitura de Porto Alegre no final da década de 1970.

Migrados de Santana do Livramento para Porto Alegre, vieram motivados pela busca de melhores oportunidades no mercado de trabalho, escassas na fronteira sul do Estado. A busca por trabalho foi, primeiramente, para esses três homens oportunidade de construir como carreira profissional o *futebol*, atividade amadora exercida em Livramento.

Na capital procuraram oportunidade nos grandes clubes de futebol da cidade, mas, essa profissionalização não foi possível, em vista da necessidade de ganhos imediatos – para uma maior autonomia na vida pessoal, e em virtude da constituírem suas famílias. Em Santana do Livramento o *“emprego lá que é o problema, o problema de emprego. Então a pessoa se manda de lá, a única coisa que tu tem era entrar na Brigada, trabalhar num banco, trabalhar em loja, poucas coisas, muita gente e pouco serviço”* (Seu Jânio, Entrevista, 17/01/2008).

Jânio e Saulo ingressaram ainda nos 1970, na Brigada Militar do Rio Grande do Sul, conquistando estabilidade profissional. E tanto o futebol quanto o meio militar, tem sido, ao longo de muitas décadas no Brasil, espaços de possibilidade de ascensão social da população negra empobrecida. Mas nesses dois espaços, a ascensão é restrita e seletiva, já que Saulo ocupou ao longo de sua trajetória na Brigada Militar cargos de baixa patente, e Jânio nos serviços administrativos.

Nessa década freqüentara e residiram, nas imediações da Ilhota e do Areal da Baronesa (nas ruas Baronesa Gravataí e Barão do Gravataí) em função da proximidade com quartel da Brigada no bairro Menino Deus. Relação que Saulo mantém muito forte com pessoas do, hoje, Quilombo do Areal, pois ainda é ativo da Brigada. Jânio está aposentado da Brigada há 13 anos. Naqueles anos cruzaram-se não só pela origem

comum em Livramento, pelo trabalho na Brigada e pelo futebol. Houve um espaço que canalizou tudo isso.

Entre os anos de 1979 e 1980, Miguel alugou um prédio, na Rua Lima e Silva, próxima aos fundos de uma concessionária de automóveis (onde suas portas são para a Av. João Pessoa), e ali fundou um bar. Nesse bar começaram a confluir os oriundos de Santana do Livramento, negros em sua maioria. Ali, reuniam-se para uma sociabilidade centrada no futebol, onde as reuniões celebravam-se com churrasco regado a bebidas.

Organizou-se ali um time jogando amadoramente juntando-se ao já antigo clube, chamado, Colônia Santanense, de Porto Alegre, fundado nos anos 1960, pois “[...] *antes a gente jogava com um time no qual o time se chamava Colônia Santanense, que se reuniam. Assim ó, as pessoas do time, time de futebol tu sabe que tem várias etnias, então [...] mais pessoas brancas do que preto e as pessoas que coordenavam o time de futebol queriam colocar e colocaram, ‘ah, vamos lá pra Colônia Santanense’, não é, mas chegavam aqui e a maioria daqui era preto [...]*” (Entrevista Saulo Fidélis, 10/03/2008).

O *Colônia Santanense* juntando-se aos santanenses *pretos* começaram suas peladas em um campo de areia, do outro lado do bar de Matheus, que fazia vizinhança com já (e até hoje) existente Hospital Porto Alegre. Não só nesse campo jogavam bola como também no campo do Parque da Redenção, mas as grandes reuniões aconteciam no bar dirigido por Matheus. Na intensa e constante movimentação, fez-se percebido aos fundos do bar o espaço, descrito por Jânio como sendo “só mato”, ou seja, não havia outras pessoas vivendo no espaço antes de sua ocupação e cientes de que o terreno era devoluto da prefeitura municipal.

Dos fundos do bar, tiveram acesso ao terreno, e começaram a “limpar” – cortar e carpir a vegetação presente, e construir as casas, inicialmente de madeira nas medidas de 5/40 por 2/70, segundo Jânio (Entrevista, 17/01/2008). Os únicos ocupantes Santanenses, até então eram Jânio, Saulo e Matheus, mas outras pessoas começaram a pedir licença para ocupar e “*eles vinham assim, vinham chegando, ‘tem um lugar aí pra nós?’ ‘Tem, tem lugar aqui, faz aí’[...] Foram se instalando devagarzinho e tá todo mundo aí, os que vinham de Livramento [...]*” (Entrevista Jânio, *idem*). Mas ao mesmo tempo era uma medida para sentirem-se mais seguros em permanecer.

Conforme Saulo, agregar mais pessoas a ocuparem o espaço, também é viés estratégico para a permanência. “Recrutar” parentes, abrir espaço aos interessados em também ocuparem, tem como fim explícito conquistar corpo e força para “resistir” as ameaças (sempre presentes) de desagregação.

Deflagrado um processo de ocupação desta natureza se faz necessário a multiplicação deste corpo que desafia entes poderosos de força extremamente coerciva (quicá mortal), portanto, agregar era preciso *“porque tu vê, se tu olhar bem esse local aqui, ele é bastante... Ele é grande pra quatro famílias. Então quando a opressão nos pegou as pessoas diziam assim, “vocês tem que ter mais gente pra batalhar com vocês”, então a gente abriu espaço, pros nossos, pros meus parentes, os parentes dos outros aí, são dois ou três, tem parente aí das famílias, e não é uma pessoa só, tem a minha família, a família do Jânio, a família do Matheus, aí ele trouxe o irmão dele, eu tenho o meu irmão, meu pai* (Saulo Fidélix, Entrevista 10/03/2008).

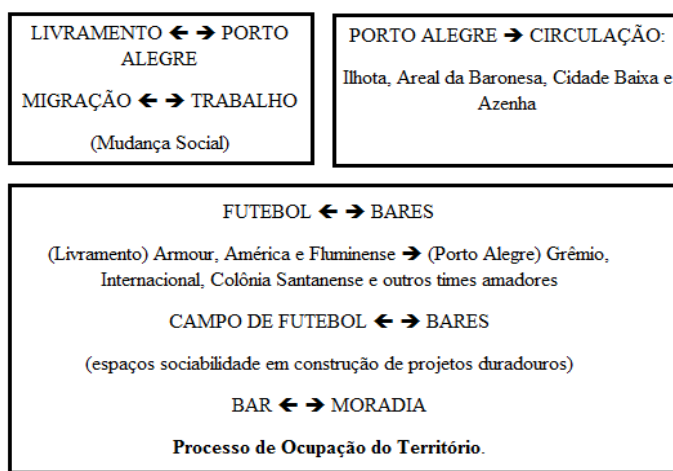
Mas aderir ao grupo e ocupar o espaço possuiu inicialmente alguns pré-requisitos tornado explícito para os não consanguíneos. Por aqui é possível observar uma série de regramentos com importantes implicações na relação do grupo, e de como operam a distinção entre quem ou não pertence à comunidade, quem são os de “dentro”, e os de “fora”. Certamente, é uma relação com aspectos tanto efetivos (práticos) quanto ideais. Mas sempre há formas de incluir, e explicar a inclusão das pessoas não adequadas aos modelos ideais expressos.

O modelo ideal de inclusão refere-se para aquele que aderir a ocupação é preferível ser alguém oriundo de Santana do Livramento. Começando pelo parentesco, agregando os consanguíneos, convidando-os a migrarem para Porto Alegre, a partir da idéia de buscar mais oportunidades de trabalho, de vida melhor, pois na cidade natal, as seriam escassos e as condições e perspectivas de vida não seriam boas. Isso se estende aos não consanguíneos, ou seja, aos amigos, aos conhecidos; tanto para os que já transitam por Porto Alegre, em torno do Bar, e para aqueles que estão em Livramento.

Por estas narrativas é possível perceber um índice de relações ordenando os argumentos em torno do processo de territorialização da comunidade: o espaço ocupado é simbolicamente ligado a migração desses homens de Livramento, e ao seu transito e vivência por territórios negros específicos de Porto Alegre (Ilhota, Areal da Baronesa e Cidade Baixa), agenciado pelas redes de sociabilidade engendradas pelo futebol, e a

necessidade comum pela busca de oportunidades no mercado de trabalho, e que no caso, de Saulo e Jânio, conflui para a Brigada Militar, e o próprio futebol, como um horizonte possível.

Para melhor visualizar esse processo, desses santanenses em Porto Alegre, em que constituem um território negro, a partir dessas referências, montei três quadros que seguem abaixo com os seguintes esquemas:



O presente esquema tenta dar conta minimamente dos atravessamentos expressos nas narrativas de territorialização da comunidade centrada na migração de Santana do Livramento para Porto Alegre. Mas os sentidos dessa origem comum somente serão possíveis de serem observados a partir das relações e referências com a própria cidade de origem dados por uma intensa rede de sociabilidade negra.

Na expressão “*a maioria aqui é de Livramento*” apresenta não só um caráter quantitativo, pois hoje, pode ser da comunidade não ter a “maioria” de Santanenses. Essa maioria é a intensividade das relações estabelecidas entre os oriundos de Livramento. E relações, não são um acaso, pois replicam e são referenciadas por outras redes, outras composições já existentes. Portanto, mais que o processo de territorialização, os referenciais da cidade de origem são reterritorializados em Porto Alegre. Para isso, foi verificado no relatório o índice reterritorializante responsável pela intensividade qualitativa da maioria de Livramento.

2.2. *Uma viagem e suas muitas voltas: trajetos negros por lugares e memórias em Santana do Livramento*

2.2.1. *Territórios da sociabilidade negra em Santana do Livramento.*

Em julho do ano de 2008 a equipe responsável pela produção relatório técnico de demarcação da comunidade, empreendeu uma viagem de uma semana a Santana do Livramento. Fomos acompanhados de Saulo, seu pai Joaquim, e Bernardo (irmão de Neila, a cunhada de Matheus), a fim de levantar as referências sociais, culturais e históricas do grupo em sua cidade de origem. Nesta viagem de curta duração fomos levados e apresentados a uma série de lugares e pessoas, referenciais aos integrantes da comunidade. Transitamos por territórios de sociabilidade marcantes para a comunidade negra da cidade, como o Clube Farroupilha, clubes de futebol, terreiros de religião afro-brasileira, a localidade de Madureira e as redes de parentes com seus relatos e perspectivas.

Este levantamento revelou uma rica e densa tessitura cultural, social e histórica da comunidade negra de Santana do Livramento ao longo do século XX. E como descrito anteriormente, a territorialização da comunidade em Porto Alegre, foi possível através de um intenso espaço de agregação dos oriundos de Santana do Livramento, a partir do bar fundado por Matheus. O bar de Matheus pode ser pensado como uma replicação de uma sociabilidade constituída por muitas décadas em Livramento – microcosmos de relações amplas, a partir de uma localidade.

O Clube Farroupilha: afirmação negra e segregação racial

O primeiro desses espaços ao qual nos dirigimos foi o Clube Farroupilha. Fundado em 1935 é um dos espaços de referência da comunidade negra da cidade. Como muitas pessoas no falaram é “*onde todo mundo se encontrava*”. Lugar esse, de encontros, produziu uma intensa rede de relações, e atividades de lazer, como os bailes de carnaval, festas de debutantes, ou festas semanais com samba e pagode.

O Clube Farroupilha entra no hall das instituições de afirmação e apoio das comunidades negras, que floresceram desde o pós-abolição e tomaram força até década de 1930, pelos grandes centros urbanos do Brasil, com a objetiva finalidade de agregar a

população oferecendo espaços de sociabilidade, ajuda mútua, valorização e também apoio educacional,

Para reverter [o] quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmio, clubes ou associações) em alguns estados da nação [...] De cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural, as associações negras conseguiam agregar um número não desprezível de “homens de cor”, como se dizia na época. Algumas delas tiveram como base de formação “determinadas classes de trabalhadores negros, tais como: portuários, ferroviários e ensacadores, constituindo uma espécie de entidade sindical [Cunha Jr., 1992] (Domingues, 2007: 103).

O Farroupilha é uma entidade voltada para fins culturais de integração e afirmação da comunidade negra local de Santana do Livramento. Contudo essa sociabilidade acontece em outros tipos de entidades, mas com o mesmo caráter de integração comunitária, afirmação e expressão cultural. O CTG Princesa Isabel é representativo disso igualmente, da constituição de afirmação que “era só de negros”, pois, segundo, a mãe de Rafaela (esta esposa de Vladimir, irmão de Saulo), D. Naiara, o CTG foi criado especialmente para a comunidade negra da cidade frequentar, pois em outros CTG, o acesso da comunidade negra era restringido, segundo D. Naiara, mãe Rafaela.

O falecido esposo de D. Naiara, Gilberto, foi dirigente do clube Farroupilha, entre as décadas de 1940-50, e em outras oportunidades. A própria casa de Gilberto e D. Naiara, tornava-se, uma extensão do clube, onde aconteciam mais festas. O Clube é um espaço de muita agregação principalmente, no carnaval, onde os cordões e blocos carnavalescos terminam seus préstitos. O carnaval da cidade de Livramento tem como grande centro irradiador e propulsor o Clube Farroupilha.

Na tarde que visitamos o Clube Farroupilha, fomos recebidos por Luiz, um de seus dirigentes. Neste dia, o grande salão, estava em preparativos para uma festa que iria acontecer naquela noite, com pagode e samba. Algumas pessoas ali estavam fazendo os últimos preparativos, entre adultos e crianças acompanhando seus pais, e participando da movimentação.

Luiz foi solicitado ao nos receber, apresentar as dependências do clube e relatar um pouco da história da entidade a nós. Este era um momento de retomada de atividades contínuas após a quase total paralisação da entidade, que sobrevivia somente no tempo de Carnaval. Em seus tempos áureos o clube Farroupilha mantinha atividades o ano inteiro com grande movimentação da comunidade. Enquanto nos apresenta as dependências do clube, Luiz relata que frequenta o lugar desde a infância, pois seus pais foram assíduos frequentadores.

Em um acesso lateral a porta entrada do local fomos conduzidos a um espaço que levava a uma sala de recepção, onde em seguida, havia a sala da direção do clube. Nesta recepção está postada no alto de uma parede a série de molduras com os retratos fotográficos de todos os presidentes da entidade (todos negros e homens). E abaixo nas paredes em volta, estão postadas as séries de retratos emoldurados das rainhas de carnaval, da mirim até a as adultas⁵. Luiz nos relata que o evento de escolha da rainha do carnaval é um dos grandes momentos, visto a ligação dos blocos, cordões e escolas de samba que giram em torno do clube, sendo também prestigiado pela comunidade uruguaia de Rivera cidade vizinha de Santana do Livramento.

O Clube Farroupilha, e o CTG Princesa Isabel, possuem esse forte caráter afirmativo da população negra de Livramento, como locais de encontro, trocas e integração desse grupo, mas também como forma de resposta a explícita segregação da comunidade negra de outros espaços de sociabilidade na cidade. A segregação é remetida como um fato “passado”, superada a pouco menos de duas décadas. Mas ainda muito presente no imaginário da comunidade, sendo possível observar como estão dadas as relações raciais na fronteira sul do Rio Grande do Sul.

Segundo os relatos de D. Mariana Edinalda de oitenta anos, mãe de Bernabé e D. Neila, os negros da cidade eram sumariamente proibidos de entrar nos clubes como Caxeiral, Cruzeiro e Campestre, principalmente em época de carnaval, para brincar nos festejos. Clubes esses frequentados pela elite estancieira e (comercial urbana) da cidade. “[O] *Campestre e Comercial [...] era só os fazendeiros, essas pessoas com dinheiro, quem tinha tradição [...] mas os outros não, os outros eram tudo classe média [...]*” (Entrevista Mariana Edinalda, na comunidade, junho de 2008)

⁵ As disposições dos retratos nas paredes dessa sala de recepção leva crer em uma divisão de gênero na distribuição dos poderes político-simbólicos da entidade. Enquanto de um lado temos os homens no comando e diligência política do clube, de outro lado as mulheres exercem o poder de representação simbólica demonstrando a força da entidade pela beleza que as entroniza.

Os únicos negros autorizados (e convidados) a adentrarem nesses clubes eram justamente a direção do Farroupilha e a corte da rainha do carnaval da entidade para participarem do concurso de escolha da soberana do carnaval da cidade. Era “[...] só no Carnaval que entravam as rainhas [...] A rainha do Farroupilha com a corte, era aquele tempinho que precisava, visitava e lá era assim [...] As rainhas visitavam, de um clube, visita outro, então recebia a corte do Cruzeiro, do Caxeiral, de todos os clubes, como eles também recebiam do Farroupilha, mas era somente aquele pessoal que era da corte e os da diretoria, aquela comissão que acompanhava que podia entrar, não ia mais ninguém, então se fosse, tinha que ficar lá fora esperando por que não entrava, aí ficava aquela meia hora, não sei quantos minutos, lá dentro, dançava, serviam coquetel pras rainhas de todos os clubes e depois ia embora pros outros clubes... Mas era só” (Entrevista Mariana Edinalda, na comunidade, junho de 2008).

D. Mariana Edinalda, ressalta que os participantes das festas dos grandes clubes da cidade impediam a entrada da comunidade negra, mas, não deixavam frequentar os bailes de carnaval do Farroupilha que sempre estendiam ao longo da noite, e bastante apreciado pelos integrantes dos clubes das elites locais, pois, “[...] já quando eles viam dos outros clubes pra visitar lá no Farroupilha, não saíam mais, ficam lá e dançavam, iam pra lá, adoravam ficar lá no clube, que era uma dos melhores carnavais lá de Livramento, era no Farroupilha, aquilo era lotadinho de gente, aí não tinha discriminação” (Entrevista Mariana Edinalda, na comunidade, junho de 2008)

Ao fim dos bailes das grandes sociedades da elite, e da classe média local, os seus frequentadores se dirigiam até o Clube o Farroupilha, sabendo que ali, as festas continuavam, e a sua entrada era permitida, assim podia pular e brincar o carnaval até mais tarde, o que era possível nas sociedades “tradicionalistas”. É possível perceber o quão unilateral era a segregação racial e de classe na sociedade santanense. Mas estes são lugares simbólicos onde se expressam as estruturas das relações raciais na sociedade santanense.

Mesmo no carnaval – tempo das inversões e suspensão temporária do ordenamento estabelecido por onde as pressões dos antagonismos da estrutura social são escoadas. E onde, como sempre ressaltou Victor Turner, as “unidades de espaço e de tempo, nas quais os comportamentos se acham momentaneamente libertados das

normas e valores que governam a vida pública dos ocupantes de posições estruturais” (Turner, 1974: 201) – a estrutura racial de segregação se manteve indelével.

Mas o espaço “limiar” marcante nessa relação levou a comunidade negra de Livramento à reflexão sobre a estrutura dada, pois, “se a *liminarietà* é considerada como um tempo e um lugar de retiro dos modos normais de ação social pode ser encarada como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre” (Turner, 1974: 202)

O tempo do carnaval deixava explícita a segregação racial imposta a população negra da cidade; estava dada nos espaços oficiais de sociabilidade. Indicando assim qual o lugar as pessoas deviam ocupar dentro dessa estrutura. A princípio, esta situação arrefeceu em fins da década de 1980 e início de 1990, quando a comunidade negra, passou também a frequentar os outros clubes.

Justamente culminando com a desarticulação (quase fatal) do clube Farroupilha, em razão da evasão de seus membros da cidade, e da comunidade negra participar de outros clubes como os militares, visto que o espaço militar tem sido um importante meio de ascensão social dos negros da cidade (vide o próprio caso de Saulo, Jânio e Ticiano), onde muitos se tornaram sargentos e tenentes.

Atualmente, o clube passa por uma reestruturação e regaste de seus “tempos de glória” e espaço de encontro, aglutinação e afirmação da comunidade negra de Santana do Livramento, sempre referido como um espaço de resistência ao racismo, e a segregação explícitos. A referência do Clube Farroupilha em outros tempos teve grande dimensão, pois, agregava a comunidade negra de Livramento, e pessoas de localidades distantes como seu Joaquim, que se deslocava do distrito de Madureira (o antigo Rincão dos Negros) onde “*eu caminhava pra vim ao baile do Farroupilha (...). Eu fazia 25 e depois 57 km a pé e dançava toda a noite e depois no outro dia tinha que voltar*” (Entrevista Joaquim, 23/07/2008).

Esses espaços de confluência e encontro dos negros de Santana do Livramento (majoritariamente das classes baixas, em contínuos processos de desterritorialização, desagregação e com poucas oportunidades no mercado de trabalho formal) são fundamentais, na medida de propiciar um circuito de trocas – econômicas, de matrimônio, e compartilhamento de sentidos de uma experiência. São locais de

dignidade e exemplaridade. E fundamentalmente, na criação e invenção, de novas possibilidades de vida.

Territórios da Bola: os clubes de futebol

A prática do futebol, também é parte desse índice de sociabilidade negra. Na viagem que empreendemos a Livramento, Saulo e Bernardo nos conduziram ao Fluminense Futebol Clube, por onde transitamos por suas arquibancadas. O clube localiza-se no bairro densamente habitado pela comunidade negra de Livramento, tem uma onça como seu mascote, pintado na portão de entrada das dependências do estádio.

Vistamos também o Armour Futebol Clube, do alto de uma colina por onde subimos para poder avistar o seu campo. Este clube de futebol foi fundado pelos trabalhadores do falido frigorífico Armour. A importância, do Armour F.C. é que este é um time foi formado pelos operários do Frigorífico Swift-Amour, empresa que marcou toda uma época na cidade, oferecendo postos de trabalho a milhares de pessoas (pessoas vindas Uruguai, atravessavam a fronteira para o trabalho nas época de grande abate). Saulo, Bernardo e sua irmã Neila trabalharam nessa empresa, como uma das raras oportunidades de emprego na cidade.

O frigorífico, potência econômica na fronteira sul do Estado, decretou sua falência no final dos anos 1970 deixando uma grande massa da população desempregada, e levando a cidade e a região a um processo de decadência e estagnação econômico, com seus efeitos sentidos até hoje, com pessoas aguardando indenizações trabalhistas da massa falida Amour. O que restou deste período foi a vila dos trabalhadores, com algumas de suas casas construídas com sobras das folhas de ferro utilizadas para o enlatamento de carne em conserva. E claro, o clube de futebol. E perto da Vila, há algumas quadras com grandes casarões que serviam de moradia aos dirigentes, muito deles britânicos, razão de haver em Livramento uma sede da igreja Anglicana.

Nestes times jogaram muitos dos membros da comunidade – tais quais Matheus, Jânio, Saulo e Bernardo, e mesmo Seu Joaquim; divertem-se, relembrando histórias de seu tempo. A jocosidade é o tom preponderante dessas sociabilidades masculinas. Bernardo, cuja idade é mais ou menos a mesma de Jânio, brinca com este dizendo “tu nunca jogou nada, todo mundo sabe...”, contando que muito passou a bola por entre suas

pernas, coisa que era motivo de diversão para todos, entre outras histórias de jogadores e clubes, campeonatos, jogadas, e óbvio, anedotas.

É possível falar em termos de uma *continuidade* desses referenciais de territórios de sociabilidade, transportados para Porto Alegre, que se transformam em uma comunidade quilombola? O tom do termo *contínuo* é forçoso, mas é nítida a carga cultural e social e social dessas experiências transformadas em índices qualitativos que tornam possível a expressão “*a maioria aqui é de Livramento*”. Este foi o motivo da viagem empreendida a Santana do Livramento: a busca dos referenciais significativos do grupo, trazendo para o relatório o argumento de uma reterritorialização da comunidade negra de Livramento, para um microcosmos em Porto Alegre, agenciando um território reivindicado como remanescente de quilombo.

Os terreiros e trajetos das (e nas) religiões Afro em Livramento

A religião Afro aparece aqui, como parte de índice referencial, mas de maneira bastante indireta. Os integrantes da comunidade não assumiram serem praticantes, mas não esconderam frequentarem esses espaços. Bernardo e Jânio revelaram participarem de sessões tocando tambor, mas não se assumiram como praticantes. Estariam mais relacionados mais musicalmente ao terreiro. Já que se Jânio, quando jovem, tocava bateria em conjuntos musicais de Livramento. Seu Joaquim, pai de Saulo, diz ter curado uma doença a em uma casa de religião.

As referencias a religião parecem ser mais “individualizadas” entre os integrantes da comunidade em Porto Alegre, mas seu signo de afirmação da negra de Santana do Livramento é muito presente. Tivemos a oportunidade em Livramento de entrevistar D. Emília Freire, que não possui nenhuma vínculo com a comunidade, mas é integrante de um tradicional de um terreiro de umbanda da cidade. E como uma série de vínculos e redes que vão de Porto Alegre, a Montevideu.

Visitamos sua casa que ao mesmo tempo é o local dos cultos, próximo ao Clube Farroupilha. D. Emília é professora aposentada do magistério, uma senhora de meia idade, de fala firme e convicta. Nascida na localidade de Cerro do Marco, exatamente na fronteira entre o Brasil e o Uruguai, mostrou um grande conhecimento, sobre a comunidade negra de Livramento, e do Uruguai. Desta maneira, explicou a razão do forte ativismo do negro na cidade (criando seus próprios espaços de afirmação) em razão da

explícita segregação. O que, segundo D. Emília, seria uma influência do “modelo” de racismo uruguaio em contraposição ao racismo brasileiro. A partir dessa situação, foi que comunidade negra constituiu seus espaços de sociabilidade.

D. Emília aborda questão racial a partir da estratificação dos espaços de sociabilidade mesmo em uma cidade “*que é um ovo*”, pequena. Existe na cidade “*um CTG pra negros, nós temos um clube pra negros, um clube pra branco pobre, um clube pra branco remediado, um clube pra branco rico, assim... E um clube pra bem rico*” (Entrevista Emília Freire, S. do Livramento, 24/07/2008). D. Emília avalia que essas estratificações dos espaços de sociabilidade são o sinal de que “*alguma coisa não pode andar funcionando bem, seis clubes pros mesmos habitantes*” (*idem*).

A explicação de D. Emília para uma estratificação tão acentuada, de raça e de classe nesses espaços é consequência da influência da cultura uruguaia, que segundo a religiosa, seriam racistas explícitos, enquanto que no lado brasileiro “*a gente já sabe que já não pode usar muito determinadas expressões, porque sabem que têm sanções*”. D. Emília, atenta para o conjunto legal brasileiro que impõe sanções aqueles que discriminam racialmente. E deixa entender que a trajetória do Uruguai sob esta questão, não tem sido a mesma, e reflete sua cultura racialmente delimitada. E se faz perceptível nas relações sociais de Santana do Livramento.

A partir de D. Emília, é possível visualizar, em qual contexto tomam forma os espaços de referências negros que cruzam a questão religiosa afro, e diferenças nacionais de práticas culturais. Aqui D. Emília aborda as semelhanças e diferenças, entre expressões afro-uruguaias do candombe com rituais religiosos afro-brasileiros. D. Emília fez uma interessante relação de aproximações e distanciamentos entre essas expressões, a partir dos signos e elementos do candombe uruguaio. É possível fazer aproximações com as religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que se estabelecem fronteiras: “*não se misturam*”, mas, tomam elementos uns dos outros. O peso das referências que D. Emília meça são para apresentar um mundo comum afro, a partir da diferença.

As diferenças entre os candombe e o candomblé (a religião afro-brasileira dito por D. Emília, de uma maneira mais genérica), começam pela estrutura dos instrumentos percussivos. Os atabaques das religiões tem sua pele amarrada por cordas que envolvem toda caixa de reverberação. Enquanto que os tambores do candombe não possuem as cordas para tencionar a pele, e afinar o instrumento. A pele é pregada na estrutura

acústica e o tencionamento da pele para a afinação é feita “*no fogo, eles fazem uma grande roda, colocam fogo no meio e os couros dos atabaques virados, enquanto eles tomam um vinhozinho pra aquecer eles por dentro, eles aquecem os tambores*”⁶ (*ibidem*).

Como um ritual, em forma performática, o Candombe possui personagens, são três: a **Mama Mirra** “*que nada mais é que a mãe, aquela negra, mãe de todos [...] A negra velha do nosso reduto*”. O **Gramijero** “*o homem que detém o conhecimento das ervas e dos remédios*”. E o **Escoveiro** que “*sempre anda vestido de couro e trás uma vassoura na mão. Então o que ele representa? O nosso Exu que limpa o nosso caminho pra que as coisas estejam acontecendo, então isso é bem interessante, se vocês vissem um candombe vocês iam entender exatamente o que eu estou dizendo*” (*ibidem*)

Tais comparações se estendem as próprias definições e posicionamentos religiosos de D. Emília ao se confrontar com a questão da presença-existência da entidade do Exu nos cultos afro. Apresentou a nós seu posicionamento e delimitou a fronteira e diferença de cultos e perspectivas entre as práticas da Umbanda e do Batuque. O Exu, a partir da fala de D. Emília, tem um papel de destaque nessa discussão entre afro-religiosos. Diz não negar a existência da presença de tal entidades, mas optou em seguir “as mesas brancas”, e os “espíritos de luz”, sob acusação de outros afro-religiosos de entrar em um processo de “branqueamento”, e respondeu as críticas, dizendo não ter problema nenhum com os brancos.

Essa questão vem à tona quando perguntamos D. Emília sobre Mãe Téta de Oxalá (parente de Ticiano) – percussora do batuque na fronteira e iniciada por um famoso pai de santo de Porto Alegre. D. Emília é afilhada espiritual de mãe Téta de sua entidade o Caboclo Timbaúva. Esta iniciou suas atividades no espiritismo e depois para a Umbanda, seguiu seu caminho para o Batuque, e Maria Altina, mãe de D. Emília, seguiu seu caminho para Umbanda. D. Emília preferiu seguir sua mãe carnal, ao invés, de sua madrinha espiritual.

⁶ “Esse ritmo é executado com o uso de três tambores; tambor **piano**, tambor **chico**, tambor **repique**. O piano é o maior em tamanho e de registro mais grave [...] base rítmica [...] a função do piano é similar a do baixo acústico ou elétrico. O Chico (pequeno) é o menor em tamanho de registro mais agudo dos três tambores, servindo como uma espécie de pêndulo rítmico. O repique adorna [...] com frases improvisadas. Cada um dos três tambores é tocado com um mão aberta e uma baqueta na outra” (http://tonosrecords.com/rej_tambor_pt.php, acessado em 10/05/2012)

Segundo Anjos (2006) papel que o parentesco exerce em percursos religiosos, não é fator determinante para disposições de identidade religiosa, pois, no caso das religiões de matriz africana, pois aos praticantes é interdito a sua iniciação com seus pais carnisais, pois, “o ethos afro-brasileiro permitiria construir grupos ou redes corporados, mas em intrínseca tendência à dissolução e à desterritorialização; baseando-se em identidades flexíveis, dissolúveis, sempre em reconstituição. Afinal, nem o eu, nem a família carnal, nem a vizinhança, nem a família-de-santo, formam corpos sólidos nem identidades territorializadas” (Souto, 2011: 2)

Isso permite a multiplicação, e a diferenciação constantes nos percursos afro-religiosos, impedindo uma identidade fixa baseada no mesmo. Este ponto tem importância, pois, poderá dar recursos de entendimento as trajetórias das famílias em processos de desterritorialização e a formação de novos territórios existenciais, principalmente na situação do processo de desagregação do sistema escravagista. A partir das memórias sobre a escravidão de algumas pessoas ligadas a comunidade em Porto Alegre permitirão esse entendimento, ao mesmo tempo em que estruturam as referências do parentesco e seus vínculos com ancestralidade, transformados no relatório em índices territorializantes do grupo como comunidade quilombola.

2.2.2. Memórias da escravidão, da autonomia e da liberdade em Santana do Livramento.

A carta de Belisária e a liberdade como patrimônio

O parentesco vinculado a uma memória da escravidão conecta com um dos argumentos levantados pelo grupo, no pleito quilombola: a ancestralidade e seus vínculos com o passado escravo. Isso se materializou a partir de Ticiano, (chegado à comunidade, no início dos anos 2000, a convite de Neila, cunhada de Matheus, e irmã de Bernardo) ⁷, com a carta de pedido de mendicância de sua ancestral, Belisária, e sendo sua avó, D. Marieva a guardiã do documento (bisneta da primeira).

Este documento foi utilizado como prova material entregue para a FCP, como uma iniciativa dos próprios interessados no pleito, chancelando a palavra da comunidade ao reivindicar sua condição como quilombola e conferindo a certificado de comunidade

⁷ Essas relações de parentesco, reconhecimento e composição de tais relacionalidade veremos, nos itens seguintes, abordando o compadrio, amizade, e as redes de reciprocidade, na territorialização do grupo, voltando aos argumentos da “maioria santanense” da comunidade.

remanescente de quilombo, dando início ao processo do pleito. A partir da carta, e de sua guardiã, D. Marieva, avó de Ticiano podemos iniciar, o roteiro de uma viagem, que propiciou muitas voltas, ou seja, uma série de trajetos estabelecidos pela comunidade negra de Santana do Livramento.

Na tarde fria de sol Jane, Bernardo, Olavo e eu, chegamos à casa de D. Marieva. A casa é de alvenaria, pintada de branco, onde a porta estava resguardada por espadas-de-são-jorge. Chegando, fomos recepcionado por D. Marieva, uma senhora negra, baixa, de cabelos brancos, usando chinelo e meias. Recebeu a equipe de maneira simpática, mas ao longo da entrevista, percebi, mostrou-se não plenamente confortável com a inquirição, dizendo mais de uma vez ao fim de sua resposta “*o que mais vocês querem saber?*”. E ao se iniciar a conversa, perguntou: “*o que vocês querem saber? Eu não tenho nada para contar*” (Diário de Campo, 23/07/2008). Porém, foi solícita a todas as perguntas.

Antes, que chegássemos à questão da carta, Jane perguntou a D. Marieva, sobre ser praticante de religião afro, especificamente, a umbanda. Isso serviu como introdução para que chegássemos a falar de sua bisavó, Belisária, a filha de escravos que conquistou uma carta de autorização de mendicância e descrito por seus legatários como uma carta de alforria. O passado escravo e a religião são locais e idiomas comuns a família de D. Marieva, e da mesma forma o carnaval e vida militar exercida por muitos homens de sua família, incluindo Ticiano.

A nós se identificou como católica e participante eventual da umbanda, mas nos disse que “*eu às vezes vou ali tomar um passe*” (Entrevista D. Marieva, 23/07/2008). Segundo ela, eram suas irmãs e primas que de fato eram praticantes, mas todas “desencarnadas”. Dentre esses parentes praticantes da religião está uma figura destaque: Honorata, conhecida como Mãe Téta de Oxalá. Segundos os relatos, esta sacerdotisa, foi a introdutora da Linha Cruzada em Santana do Livramento, iniciada por um famoso pai de santo de Porto Alegre, Joãozinho do Bará. Os mesmo relatos atribuem à casa de Mãe Téta, o “Centro Umbandista Caboclo Tymbahuva” (assim escrito na placa de frente a casa do antigo terreiro), como o foco de difusão da Linha Cruzada na fronteira do Estado, para os países do Rio da Prata, onde

Santana do Livramento tornou-se uma das principais cidades na rota de difusão das religiões afro-brasileiras pelo espaço platino. Lá viveram e trabalharam dois dos principais responsáveis pela expansão da Linha Cruzada, pai João do Bará,

porto-alegrense, e mãe Teta de Oxalá, esta santanense e filha-de-santo do primeiro. A transnacionalização foi por eles impulsionada, seja através de viagens periódicas ao Uruguai e à Argentina, seja pela iniciação de inúmeros fiéis uruguaios e argentinos, principalmente na Nação (De Bem, 2007:14).

Mãe Téta (Honorata), falecida em 1998 (De Bem, 2007), é segundo D. Marieva, sua prima-irmã, e nos relatou, enfática, que pouco participava dos cultos, e não se envolvia com frequência na sua casa, diferente de sua mãe, Maria Gênova (então falecida há 22 anos), que foi praticante e partícipe do terreiro de Mãe Téta. Mas que “[...] *vai continuando, vai, de certo, porque eu já... Eu nunca fui daí, nem quando a minha mãe ia aí na Téta... Vinha um Senhor de Porto Alegre, não sei quem era, era o pai-de-santo dela, aí a mãe ia aí, mas eu nunca ia, eu ia ali, pegava a roupa dela, trazia pra lavar, mas nunca assisti à sessão, nunca fui mesmo, nunca fui de ir, assim, minha mãe ia, até morrer, com 75 anos, faz 22 anos que ela morreu. E agora vão seguir os netos dela, os bisnetos, porque essa aí é bisneta da minha mãe e o Ticiano também, eu criei ele*” (Entrevista D. Marieva, Santana do Livramento 23/07/2008) Aqui D. Marieva explica que mesmo não participando, seus netos carnais, “mantiveram a tradição” familiar de forte envolvimento com religião

E com este assunto sobre a manutenção da tradição religiosa na família, pudemos chegar à discussão sobre família, que leva a questão da carta de alforria (mendicância) de Belisária, do qual D. Marieva e sua família são os legatários. A carta de Belisária, foi identificada como um documento em que seu senhor, autorizava sua escrava a “mendigar” na cidade.

Mas seus legatários o tomam como uma carta de alforria. Segundo D. Marieva, esse documento foi sendo transmitida de mãe para filha, e mesmo com o fim legal do regime escravocrata, a carta foi cuidadosamente mantida pelos descendentes como signo e afirmação de liberdade e autonomia. A carta “*da minha bisavó veio pra minha avó e a minha vi foi passando pros filhos, quer dizer que ficou com a mais velha, com o meu tio, foi ficando e a minha mãe era a menor, então ficou com ela e aí ela morreu ficou comigo*” (Entrevista Marieva, Santana do Livramento, 23/07/2008).

Há uma série de relatos historiográficos demonstrando que mesmo após o fim da escravatura foram mantidas relações de servidão a partir da relação de dívida pela liberdade. Mas sete anos antes da abolição, Belisária garantiu algum tipo de autonomia

de seu senhor, e com fim da escravidão, transmitiu a sua filha, o documento, para reafirmar essa autonomia. O que segundo Jane Mattos, seria uma estratégia, de aliados para alforria de Belisária, pois, podemos

presumir que Belisária não estava sozinha no seu desejo de liberdade, as possibilidades de ganho de um pequeno pecúlio já estavam listadas no documento de autorização. Nesse sentido, os nomes dos "doadores" aparecem arrolados com as respectivas quantias, que totalizam 17.000 mil réis, sendo que temos duas doações completamente ilegíveis. A leitura se complexifica, à medida que, não sabemos por que as pessoas contribuíram no angariar de fundos para o pecúlio de Belisária. Há várias possibilidades para este ato. Primeiramente, Belisária poderia ter uma rede de relações estabelecidas ao longo dos anos de escravidão, de parentesco (avós, mães, irmãos, amásio), de compadrio (padrinhos ou afilhados), de sociabilidades (Irmandades) e de trabalho [...] (Mattos, 2010: s/p.)

Em liberdade, Belisária desenvolveu a atividade de cozinheira, produzindo doces, habilidade que transmitiu a sua filha, Maria Gênova, e que fez o mesmo com D. Marieva, nos relatando que por muitos anos trabalhou nas cozinhas das famílias estancieiras de Livramento. Contudo, a memória de Belisária, a partir de D. Marieva, e dos documentos não é um caso isolado.

O Rincão dos Negros, uma volta ao desterro

Para isso, é preciso continuar em mais viagens, e seguir para outros lugares, e dar mais voltas. Acompanhados de Saulo, seu pai Joaquim, e Bernardo, seguimos de carro até a localidade de Madureira (local onde nasceu Seu Joaquim) na tentativa de resgatar sua memória sobre o passado cativo de sua família.

A paisagem de poucas árvores, e o descampado da campanha naquele dia emoldurado por um céu nublado e cinzento de inverno, dando sinais de chuva, mas ao soprar do vento seu Joaquim comentou que “ó, já começou a limpar, vem o vento...”. Seu Joaquim, com mais de 80, é de fala tranqüila e econômico com as palavras. E há muitas décadas não retornava a localidade. E ficou emocionado com a volta ao local, onde nasceu, mas manteve a serenidade. Foi nesse momento, que seu Joaquim, começou um longo relato sobre sua vida, e sua família naquela localidade.

No distrito de Madureira, distante 20 quilômetros de zona urbana de Livramento, as ancestrais de Joaquim, Felicidade (avó paterna) e Basília (avó materna) viveram, nas fazendas das famílias de estancieiros Marques e Maciel. Estes concederam algumas quadras de léguas, onde estas escravas e suas famílias montaram seus roçados com criação de animais. Esta era uma estratégia de seus senhores para diminuir seus gastos com o plantel, e aumentar o valor das “peças”, pois, “não era a propriedade da terra que garantia a produção econômica e o reconhecimento pela metrópole, mas sua contínua exploração e braços para explorá-la [...] O sentido da propriedade estava na posse de trabalhadores escravizados e na exploração de novas áreas” (Brustolin, 2009: 51).

Madureira é parte do que antes se chamava de Rincão dos Negros, próximo ao rio do Ibicuí da Armada. Chegando a localidade fomos parando em alguns locais que levavam a memória de seu Joaquim. Rodamos, em dois carros por uma estrada estreita, onde dos dois lados haviam cercas delimitando propriedades, e até mesmo um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. A certa altura da estrada chegamos, a um prédio antigo, onde funcionou. Descemos, e seu Joaquim, começou a nos indicar onde seria a casa de sua família, especificamente de sua avó Felicidade.

No imenso horizonte verde, contrastante ao céu cinzento, junto a um pequeno conjunto de árvores, Seu Joaquim nos indicava onde seria a casa de sua avó, ao mesmo tempo lembrando os tempos difíceis da infância, de muito trabalho na lavoura, e a educação rígida agenciada no corpo, pois, “*eu me metia naquele ‘capoete’ lá pra não tomar laço*” (Entrevista Joaquim, Santana do Livramento, 23/07/2008). O ‘capoete’, é o pequeno capão de árvores que Seu Joaquim apontava para nós.

Seu Joaquim não tardou em deixar a família, e aos 17 anos em meados de 1942-43 já começava a trabalhar na construção do, então, recém instalado 1º Batalhão Ferroviário, que levou o nome do engenheiro responsável Afonso Madureira, assim nominando a localidade. Logo depois, seu Joaquim, sentou praça na Companhia de Guarda do Exército em Livramento, o que lhe rendeu uma viagem a Porto Alegre para treinamento de uma possível mobilização dessas forças para as frentes de batalha européias da Segunda Guerra Mundial.

Terminada essa observação dos campos de Madureira, trazendo a tona o denso relato de seu Joaquim, embarcamos nos carros para voltar à cidade. No caminho de volta

a esquerda das cercas, percebemos o que poderia ser um pequeno e antigo cemitério abandonado. No momento não demos importância ao fato, mas seu Joaquim revelou: “*É ali que eles estão enterrados*”. O pequeno cemitério era o campo de sepultamento da família de Seu Joaquim, a beira da estrada de Madureira.

Paramos e descemos imediatamente para observar, procurar alguns indícios, e tirar algumas fotos. Não havia entrada, o local estava completamente fechado pelas cercas de arame farpado. Esquecido. Talvez, somente seu Joaquim tenha a idéia dos mortos que ali estão. Pulamos as cercas e visualizamos de oito a dez sepulturas, duas delas violadas, com os caixões arrebitados e ossos humanos empilhados. As outras estavam intactas. Seu Joaquim, com os braços apoiados na cerca, em silêncio com olhar distante. Este era o cemitério do Rincão dos Negros, onde seus antigos donos foram perdendo suas terras a “preço de nada”, segundo seu Joaquim.

A terra e o desterro, a vida e a morte, são constantes e possuem fronteiras tênues nos relatos destas pessoas. Como relata Seu Joaquim, a vida em Madureira e Rincão dos Negros, era de muito trabalho e grandes distâncias. Naquele tempo, na morte de algum parente ou vizinho demorava-se dias para saber do fato. Conquistar terras, e perdê-las após certo tempo, também constitui outra recorrência. O esquecimento, não é a perda de memória, e sim o silenciar ativo.

No caso da memória de Seu Joaquim, sobre as pessoas e lugares esquecidos, do passado, são silenciados de modo ativo, exatamente pela ausência dos vivos agenciando os antepassados. Ou seja, essas memórias (sobre os mortos) não “remetem à”, por exemplo, um território, à um conjunto de parentes e vizinhos presentes. Não é possível, mesmo virtualmente, remetê-los (os mortos, os esquecidos), pois não há alguém ou algum lugar ao qual seria possível os agenciar; somente há ausências.

No caso das comunidades quilombolas, quando há memória ativa, quando não há esquecimento, os mortos, são agenciados por aqueles, que dadas às circunstâncias, os tornam presentes, na forma de um território ou na forma de organização da parentalidade a partir da morte, como nos é apresentado nos trabalhos de Anjos (2002) no quilombo de São Miguel dos Pretos (Restinga Seca-RS), e Müller (2010) na comunidade quilombola de Morro Alto (Maquiné-RS).

No primeiro, o ancestral Geraldo Carvalho, é lembrado ativamente pelo grupo, como o fundador mítico da comunidade, que legou as terras a seus filhos e descendentes, e assim, até hoje a comunidade organiza, a sucessão e “divisão” do território segundo o legado do ancestral. No segundo, o ritual da Coberta d’Alma, faz os vivos homenagearem o morto escolhendo uma pessoa amiga que ritualmente tomará seu lugar, e assim, está criando vínculos a partir de uma espécie de parentesco, em que os parentes dos mortos, torna-se sua segunda família, assim, atualizando redes de relações internas a comunidade.

Portanto, não foi por acaso que a carta⁸ de Belisária, avó de D. Marieva, esta avó de Ticiano foi remetida como argumento, e prova documental do passado escravo, que a comunidade possui, e de legitimação do pleito quilombola. A carta é a memória ativa, presente, do signo de liberdade e autonomia da escravidão, guardada e lembrada com orgulho por seus legatários. O mesmo, não poderia acontecer com os ancestrais de seu Joaquim do antigo e distante Rincão dos Negros. Não há vivos para agenciar os mortos e organizá-los de forma que estructurem relações.

Porém, com o pleito quilombola da Família Fidélis, a viagem empreendida até seu local de nascimento, seu Joaquim sentiu-se impelido em quebrar o silêncio ativo, e suspender, por um momento, o esquecimento igualmente ativo, assim, fazendo com que seus mortos, simbolicamente, mesmo no desterro, agenciem um inédita luta política empreendida por seus descendentes diretos, na busca por direitos territoriais, há muitas décadas esquecida em Madureira

Anastácia e Anagilda, narrativas da autonomia como gênese de um núcleo familiar

Por fim, o terceiro relato, sobre as relações dos integrantes da comunidade com memória e o passado escravo em Santana do Livramento é com D. Mariana Edinalda, mãe de Neila e Bernardo (integrantes da comunidade). Filha de Anagilda, e neta de Anastácia, esta teria empreendido uma fuga do cativo, da cidade de Minas do Butiá.

⁸ Documentos e cartas são importantes argumentos das comunidades quilombolas em defesa de suas territorialidades. Vide os paradigmáticos casos das comunidades de Casca (Leite, 2005) e Morro Alto (Barcellos et. al., 2005), onde suas terras foram legadas aos ancestrais escravos, por seus antigos senhores, mas os direitos dos descendentes aos territórios foram simplesmente desrespeitados e desconsiderados como forma legítima de ocupação dessas comunidades negras. O caso semelhante, é o da comunidade de São Miguel (Anjos, 2002), onde ancestral citado acima, Geraldo Carvalho, comprou lotes de terra no final do sec. XIX, mas com avanço da colonização eurodescendente, seus limites foram desconsiderados.

Em uma primeira tentativa frustrada, uma das filhas de Anastácia veio a falecer. E na segunda, foi trazida para Livramento, pela família dos Brochado, no final do século XIX, mas ainda sob o regime de servidão. Anastácia nasceu nos tempos da Lei do Ventre livre, filha da escrava Justina, que dona D. Mariana Edinalda, diz ter conhecido.

Tivemos oportunidade, aliás, de entrevistar D. Neila e sua mãe, Edelvina, uma senhora quando esta estava na cidade, passando alguns dias na companhia dos filhos, pois reside em Santana do Livramento. D. Mariana Edinalda, uma senhora de pouco mais de 80 anos, de estatura baixa, foi extremamente solícita com a equipe de pesquisa, em responder as perguntas, e que recebia o auxílio de sua filha, que, tanto esta, quanto o irmão Bernardo, a cuidam, e se referenciam a ela com profundo afeto. Referindo-se às suas ancestrais, sua bisavó e sua avó, tecendo os vínculos que ligam-nas à escravidão, D. Edelvina afirma que *“elas eram de Minas de Butiá... Ela [Justina] era escrava, mas a minha avó não foi mais escrava, mas também foi criada por essa família Brochado, tanto é que elas assinavam Anastácia Brochado, por causa dos Brochado que criaram ela, mas ela não foi escrava.”* (Entrevista D. Mariana Edinalda e Neila, 12/09/2008).

A filha de Anastácia, Anagilda, teve quatro irmãos, quatorze filhos (do resultado de dois casamentos), e trabalhou como lavadeira, engomando roupas para alta sociedade estancieira de Livramento. A trajetória, dessa filha de escravos, está muito presente na memória de seus descendentes. A narrativa da fuga, a e da autonomia pelo trabalho árduo como lavadeira também é ressaltado.

Mesmo, ainda no alvorecer do séc. XX mantendo relações de servidão, Anastácia conquistou sua liberdade, e pode viver entre seus filhos, até a velhice, como ressaltou D. Edelvina, e pode transmitir sua história como lição. Por muitos anos viveram todos em uma mesma casa da rua Tamandaré, ao lado do clube de futebol Grêmio Santanense.

A manutenção da convivência na casa durante muitos anos pode ser transmitida essa memória e a partir das redes de sociabilidade negra, a partir do carnaval e do Clube Farroupilha. A perpetuação da memória se dá sob fortes bases relacionais (a matriarca Anagilda, filha da escrava Anastácia, veio a falecer com 103 anos, segundo D. Mariana Edinalda), sendo constantemente atualizada, seja por um documento, pelo parentesco agenciado na casa, seja por um território mais amplo e compartilhado. Aqui não há o esquecimento ativo, e silenciamento sobre esse passado.

Como no caso de Belisária, os documentos da matriarca, e a memória afetiva de seus parentes, tem entre eles, Anastácia e Anagilda, as fundadoras de um grupo de parentes com um mito de origem: a tentativa de fuga da escravidão, e ao mesmo tempo a manutenção dos laços com os antigos senhores, que se dá em duas viagens (a primeira frustrada) de saída da cidade de Minas do Butiá, para Santana do Livramento.

Aqui duas coisas são importantes: 1) a origem de um grupo familiar está assentada numa tentativa de autonomia, 2) a fuga frustrada, a viagem de um local para outro como espaço-tempo origina e confere sentido uma história – para os parentes, esta é a razão de ali estarem, em Livramento. É a resposta a uma pergunta muito simples: de onde nós viemos, e como ali chegamos.

Neila, filha de D. Mariana Edinalda, recorda, que às noites sob a luz do lampião, sua avó Anastácia, narrava essa história e trajeto. E assim, afirma: “Eu também tenho minhas Raízes! A bisavó da minha mãe era escrava. A minha bisavó nasceu no ventre livre. Quem me contava histórias era a minha avó”. As raízes estão em um lugar de destaque, nestas memórias, trazendo a tona referências identitárias que se tornam estratégicas para questão da comunidade.

O lugar das raízes tem outro tipo de retorno a elas, pois, para o fins de relatório de demarcação de território quilombola, tomam outro estatuto. As *Raízes* de Neila tornam-se um capital simbólico que mobiliza a afirmação política da comunidade em Porto Alegre, por seus direitos territoriais, e ali se assentam.

Contudo tanto a narrativa exemplar de Anastácia e Anagilda, como a de seu Joaquim no antigo Rincão do Negros, ou da carta de Belisária de posse de D. Marieva, colocam o problema: do que se referem? O que significa o problema da *continuidade* dessas experiências. Estou mais uma vez apontando para idéia da necessária da coesão, da linearidade, hipoteticamente necessária a legitimação do grupo como remanescentes de quilombo.

Para entender o dilema, será explicado da seguinte forma: a produção do território quilombola Família Fidélis, se dá em Porto Alegre e este conjunto de narrativas se referem a experiências situadas em Santana do Livramento. Não dizem diretamente respeito às experiências que fundam as relações em Porto Alegre, como no caso da

sociabilidade entre os membros, fundamentais na gênese da comunidade, mas dizem sobre uma historicidade relevante.

Tal historicidade é algo a ser percebido na fala destas pessoas como experiências situadas “pelo contexto e pelos padrões de relevância do passado fixados pelo grupo [...], as histórias envolvendo o passado escravista [...] são extremamente relevantes para o presente desses atores. Em outras palavras, uma trajetória histórica específica torna a reação face à história específica” (Mello, 2008: 217, grifos do autor excluídos).

O situado historicamente referido nas narrativas é em Santa do Livramento. É possível verificar uma continuidade deste situamento histórico no território quilombola que se configura em Porto Alegre? A continuidade possível é da configuração do território quilombola suscitar, trazer a tona novamente o compromisso com determinados laços (as “raízes” de D. Neila), uma *atualização* de um conjunto de relações. O passado dos negros escravos e libertos em Santana do Livramento passa a ser de grande relevância para o presente de seus descendentes em Porto Alegre.

Atualizar significa que “[a] lembrança não é um ato individual de recordar, mas, o resultado de laços de solidariedade [onde as] noções de espaço e de tempo são fundamentais para o trabalho de rememoração do passado uma vez que as localizações espaciais e temporais das lembranças são efetivamente a essência da memória” (Comin; Weimer, 2004: 25). É a “memória como extrato da ascensão de uma identidade positiva do negro como cidadão”, como reforçam Comin e Weimer (*idem*) no caso da emergência da Família Silva (em Porto Alegre) como remanescentes de quilombo. Igualmente válido para os integrantes e parentes da comunidade Família Fidélix.

No próximo item explicitarei como os personagens que narram as memórias do passado da escravidão, compõe *as redes* de parentesco territorializadas na comunidade em Porto Alegre, e as formas de relações dos grupos de parentelas. Eis que são as formas que são dão a relacionalidade grupo (basicamente do que chamo “*núcleo fundador*” do grupo), a partir de suas alianças e lógicas de reciprocidade.

2.4. A “confiança” e o “respeito”: compadrio, amizade e afinidade nas redes de reciprocidade e sociabilidade.

Ethos da “confiança”, do “respeito” e a evitação da consanguinidade.

Agora, voltarei a Porto Alegre e abordarei sobre algumas das configurações locais dos grupos de parentesco na comunidade levantadas para relatório técnico. Com a descrição dos vínculos com a escravidão no item anterior, aqui vou descrever com são tecidas as redes de parentes localmente na comunidade. Neste item verificarei tais redes de parentesco descritas de maneira difusas anteriormente, e compreender sob quais lógicas está assentada as relações de afinidade, especificamente, entre o (denominado por mim) de núcleo fundador do grupo.

O parentesco não é somente um reflexo, da lógica de dádivas e um sistema de retribuições mútuas, mas, é um agenciamento para possibilidades de um projeto comum de estruturação econômica da família, visando fortalecer esses vínculos, e que possam tornar a vida melhor. Estas idéias remontam à paulatina territorialização da comunidade em Porto Alegre.

Isto é possível quando os parentes, conhecidos e amigos recebem o convite a também ocuparem o território, esquematizado a partir de três lógicas: 1) o ideal de permanência no território, 2) a manutenção e afirmação dos laços de parentesco e vínculo com cidade de origem (Santana do Livramento), e 3) a constituição de um projeto de vida compartilhado, centrado na transformação sócio-econômica das pessoas. Por estas vias, será possível entender o tipo de relação estabelecido em uma comunidade onde as famílias (ou núcleo de parentes) não possui uma relação de consanguinidade entre si. Respostas para a pergunta: *como é possível a aliança sem consanguinidade?*

A carta de Belisária entregue pela a comunidade a FCP está sob a guarda de D. Marieva (em Santana do Livramento). Esta é avó de Ticiano, integrante da comunidade. Ex-militar, como muitos de sua família (seu avô, esposo de D. Maria, trabalhou na Brigada Militar), e entre tios e primos. Hoje, trabalha como segurança noturno. Ticiano se estabeleceu na comunidade, no início dos anos 2000, a convite de Neila, irmã de Bernardo.

O convite foi possível à relação da mãe de D. Neila, D. Mariana Edinalda (que nos trouxe o relato sobre suas antepassadas Anastácia e Anagilda), com a avó Ticiano, D. Marieva (como é chamada e conhecida por seus parentes e amigos próximos), que por muitas anos trabalharam juntas, como cozinheiras, para os grandes latifundiários de Livramento. Ticiano, mesmo não possuindo vínculo consanguíneo, trata afetivamente D. Neila por “tia”.

A “tia” simbólica, de Ticiano, D. Neila, se estabeleceu na comunidade, a partir de seu vínculo com Matheus, pois é ela viúva do irmão deste, Adroaldo. Ao falecer seu esposo, D. Neila convidou seu irmão Bernardo a ali também se estabelecer. Matheus agregou seu irmão, para também residir na comunidade, da mesma forma que Saulo Fidélix, agregou seu irmão, Vladmir casado com Rafaela, a filha de Gilberto de Los Fernández, ex-presidente em várias gestões do Clube Farroupilha em Livramento. E posteriormente, Saulo trouxe seu próprio pai, que com o falecimento de sua esposa, e a idade já avançada, foi agregado a comunidade, para os filhos tomarem conta do patriarca dos Fidélix.

Mas o que são essas redes? Qual tipo de relacionalidade estão definindo para o grupo? Essas redes afirmam não somente ligações consanguíneas como também define o distanciamento dentro do grupo. Afirma laços de uma relação anterior entre os parentes do núcleo fundador da comunidade, mas também delimitam fronteiras. Fronteira essa definida pela opção coletiva, em interditar entre os integrantes da comunidade a aliança entre as famílias. Ou seja, a evitação da consanguinidade.

Isso se dá por uma afirmação e pela explicitação de outras lógicas que fazem essa comunidade se relacionar a partir do “evitamento” dos matrimônios intra-comunidade que está alicerçada sob o *ethos* do “[...] respeito que imperou muito e então tirou essa coisa de entrelaçamento entre as famílias aqui, entendeu, porque se o namoro se ocorreu, ocorreu tudo escondido. Por incrível que pareça ninguém casou com ninguém daqui, nem as gurias com os guris daqui, nem os guris. Não houve esse entrelaçamento entre as famílias que residem aqui. Foi incrível! [...] [O] respeito [...] já vem da nossa cultura de respeitar a filha do Fulano... A minha mãe era uma colocava, “tem tantas mulheres na vila, tu vai querer logo a filha do Fulano ali” (Entrevista, Saulo Fidélix, 10/03/2008).

A fala de Saulo é reveladora de uma instituição, onde os núcleos familiares evitam se tornar parentes entre si sob a intenção de evitar conflitualidades, mas um tipo de conflito que pode ser originado da relação entre parentes (o momento que trocam seus filhos), onde a aliança se estabelece. Desta maneira não é permitida uma relação onde se contraia matrimônio, pois, a aliança e o ethos de reciprocidade e solidariedade em jogo são o da *confiança*. Esta confiança é uma maneira de viver assentados sob a ideia de uma amizade que gira entorno dos homens do núcleo fundador da comunidade. A “consideração” evita os filhos de casarem entre si.

Portanto todos os casamentos dos filhos dessas famílias são fora da comunidade, tanto os filhos quanto as filhas. Há uma regularidade nesses casamentos, onde sempre está pressuposta exogamia dos elos. Mesmo sendo fora da comunidade a união dos filhos, existe a permissão de continuar residindo na comunidade.

Porém observamos, que os homens quando casam geralmente deixam a comunidade se possuírem condições (econômicas) para tal. Se não possuem é concedido um espaço se houver espaço e condições para construir uma nova casa. Já com as mulheres da comunidade, geralmente saem e residem com seus maridos fora da comunidade, obrigatoriamente. As mulheres somente irão manter residência na comunidade, quando solteiras, ou separadas de seus esposos, com filhos, e sem condições de manter a família fora da comunidade (se solteiras).

Nesta relação podemos observar uma relação virilocal, onde as mulheres da comunidade residem na casa de seus maridos, e os homens, podem manter residência na comunidade quando casam, e constituir família, mas a regra é de saírem, e construir fora da comunidade suas famílias, as mulheres casadas, sempre saem. Dois exemplos recentes, dessa relação, na família de Fidélix, o filho de Saulo, José Mariano, saiu recentemente com sua esposa e foram residir fora da comunidade, dando lugar para o outro filho de Saulo, Felipe que está casado, e com um filho recém nascido. No caso das mulheres, temos Sandra, filha de Jânio, que um tem filho, mas é solteira, e reside na primeira casa construída por seu Jânio, junto com Lucianira.

O filho sempre é estimulado a deixar a residência paterna no sentido de adquirir autonomia, e o território torna-se uma garantia para tempos ruins, e de falta de estabilidade, pois sempre que necessário, tanto filho quanto filha (se com filho ou solteira), terá a solidariedade da casa paterna ou materna.

Não há troca pelo matrimônio, mas essas famílias trocam uma série de relações que estabelecem os laços de solidariedade e afetuosidade, que institui e possibilita a troca entre os espaços domésticos da comunidade com sua “teia de pequenos enredos vinculados as garantias de reciprocidade” (Anjos, 2008). Se não há união pelo casamento entre esses homens, a troca não deixa de existir. Aqui temos de voltar a relação especificamente entre os homens que tornou possível a comunidade se estabelecer, e assim poderemos entender as outras coisas trocadas permitido a mutua identificação.

Compadrio, amizade e afinidade – conjunto de relações não essencialistas

Essa comunidade quilombola tem suas relações de alianças sob a forma que caracterizei como *compadrio*, onde

[a] criança, ao ser batizada, ganha um padrinho, “um pai espiritual”, e uma madrinha, “mãe espiritual”, que como em todas as sociedades de tradição cristã, mantém seus afilhados em determinadas relações de obrigação social e ritual. Essa relação é fundada num rito de passagem, o batismo, enquanto nascimento simbólico (Woortmann, 1996: 285).

Aqui fazemos a citação da relação que possibilita o *compadrio*, em seus moldes mais tradicionais, mas Ellen Woortmann (1996), atenta ainda que o *compadrio*, diferente do que preconizava Raddcliffe-Brown ser o parentesco, um “contrato diádico”, ou seja, rede relações entre indivíduos, que “agem por livre escolha”. Pelo contrário, o “*compadrio* é expressão de uma totalidade que se impõe ao indivíduo”, e mesmo nos estudos de grupos camponês a não existência de “regras específicas”, podem ser observados a existência de “preferências e de práticas regulares, determinadas pelo grupo social” (Woortmann, 1994).

Nas sociedades camponesas não são estabelecidas relações entre indivíduos, mas entre “personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade”, onde não está em “jogo um conjunto de relações individuais, mas com pessoas morais que se sobrepõe ao indivíduo” (Woortmann, 1994). Mas é importante reter aqui a idéia central que, não estamos falando de relações individuais, mas de pessoas morais, sobrepostas aos *indivíduos*. Pois, na comunidade escapa os personagens pré-definidos por uma totalidade. Mas a ausência dessa totalidade não torna conseqüente a ação por livre escolha, pois as pessoas morais vigiam o grupo, e a escolha possui critérios.

As origens da comunidade remontam exatamente a um primeiro momento onde as relações são individuais, mas tornam-se relações morais: são homens, majoritariamente negros, que emigram, e se desterritorializam da cidade de Santana do Livramento para Porto Alegre na década de 1970, em busca de oportunidades no mercado de trabalho (escasso na região da fronteira), e nos bairros Cidade Baixa, Menino Deus e Azenha, tornam-se os territórios de circulação, e de conformação de redes de sociabilidade, onde esses Santanenses se encontram, e se reconhecem. Esses espaços que conformam essa rede são múltiplos, como o samba, o carnaval, o futebol, os espaços dos bares e botequins da Cidade Baixa, e o espaço do trabalho em comum.

Essa narrativa é constante entre os homens da comunidade, que a partir de suas trajetórias que se entrecruzam, compõem a narrativa fundadora da comunidade. Homens que mantêm relações de afinidade (por compartilharem os mesmos espaços sociais e local de origem) e estabelecem alianças. O “campinho” de areia que era feito campo de futebol (que não mais existe, hoje no lugar há dois apartamentos de 12 andares), do qual Seu Jânio, um dos fundadores da comunidade, relata: *“todo fim-de-semana era futebol e churrasco”*. Sociabilidade essa assentada sob relações de amizade, aqui um fator central. Mas há algo, posteriormente, que se complexifica.

De uma relação de amizade estabelecida nos espaços comuns de sociabilidade passa-se para uma relação de aliança, em um espaço comum habitado, onde o referencial de identificação é o da origem comum de Santana do Livramento. A partir dessas duas relações (a amizade na sociabilidade e origem comuns em Livramento) podemos definir esses homens, como “personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade” (Woortman, 1994).

Podemos caracterizar as alianças que esses homens estabelecem nesse território comum habitado como compadrio, e exatamente sendo essa a pedra fundante da comunidade. Mas apresentam-se diferenças substanciais, principalmente no que toca ao modelo tradicional de compadrio, descrito por Ellen Woortman, não passando, necessariamente, pelo batismo, onde

toda criança, ao ser batizada, ganha um padrinho, “um pai espiritual”, e uma madrinha, “mãe espiritual”, que como em todas as sociedades de tradição cristã, mantém seus afilhados em determinadas relações de obrigação social e ritual. Essa relação é fundada num rito de passagem, o batismo, enquanto nascimento simbólico (Woortmann, 1996: 285).

Não são todos os compadres que celebram suas alianças batizando afilhados. Prática que se converte em uma das formas possíveis. O simples reconhecimento do “vizinho”, e do “amigo” de décadas, também oriundo de Santana do Livramento, ou seja, como pessoa moral, da qual há uma relação de *confiança e respeito*, denota-se uma forte e latente estrutura de compadrio. Porém, como ressaltamos, ela não passa necessariamente pelo batismo, ou pelos afilhados que aparentemente não possuem função, mas certamente são, e serão usados como referência, para a celebração de novas alianças e laços de reciprocidade a serem afirmados.

Para dar conta dessa questão que consiga entrar em diálogo mínimo com uma rede de relações entre afins é necessário compreender o que categorizo como compadrio não se atem a um regramento e uma normatividade totais que definam a relação. Para isso é importante compreender esse compadrio por dois conceitos, o *amizade* e o da *afinidade*.

A ideia da amizade é aqui interessante de ser explorada, para estender um pouco mais a compreensão da própria relação que evita a troca matrimonial. Para este caso é necessário tomar os dados da origem comum, da sociabilidade (a religião, o samba, o carnaval, o futebol), do estilo de vida como “traços relacionais” não essencialistas (Cardoso Jr., 2007), tomando a amizade como uma *prática das relações*,

que [...] envolve um “hábito” e uma sensação (“confiança”). A noção de “hábito”: uma flor, uma ideia, um “eu” é a contemplação ou contração de elementos heterogêneos. E os hábitos se fazem ou se desfazem, de acordo com “convenções” ou relações que unem elementos dados. [...] Os homens que vivem de convencionar hábitos, e amizade é um deles, sabem que os hábitos são temporários e suas verdades são crenças buriladas pelo tempo, de forma que [carrega] verdades em estoque [...] (Cardoso Jr., 2007: 7).

Ou seja, toma-se a “amizade como confiança em mundo de hábitos passageiros” (*idem*: 8). “Passageiro” no sentido de que sempre há rearticulações e rearranjos das relações, por isso, não essencialistas. Isso poderá ser entendido melhor no próximo capítulo onde descreverei exatamente a rearticulação das alianças no interior da política da comunidade em função do pleito quilombola. A disputa (ao nível) entre os “amigos” e “compadres” retiram a ideia romântica da amizade cristalizada sob o votos de fidelidade eterna.

A amizade é o contexto relacional (a confiança em um mundo de hábitos transitórios), e enquanto a afinidade é o que define propriamente a relação, de maneira semelhante aquela elaborada por Viveiros de Castro quando fala que a *afinidade potencial*

se “reduz” a uma pura relação que *articula termos justamente não ligados pelo casamento. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens [...].* O afim efetivo é sua versão enfraquecida, impura e local, contaminada real ou virtualmente pela consanguinidade; o afim potencial é o afim global, clássico e prototípico (Viveiros de Castro, 1993:179. Grifo adicionados meu)

O afim potencial fala do “cunhado ideal”, o inimigo em processo de absorção alternada entre o metafórico e o substancial. Ou seja, a “afinidade potencial é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco” (Viveiros de Castro 1993: 181). Tal “abstração” é boa para pensar e construir diálogo com essa ampla relação do compadrio estabelecida por uma rede de trocas político-rituais que evita deliberadamente ser contaminado pela consanguinidade.

O fato da origem comum compartilhada, não determina a relação, mas, oferece os elementos pelos quais pode-se estabelecer uma relação. No entanto, que podem ser agregados a qualquer momento novos personagens, considerados amigos, e pertencentes as redes de relações. Há menos uma normatividade imposta determinando a relação e mais uma potencialidade aberta a novas inclusões de pessoas.

O caso de Ticiano, citado anteriormente, é interessante de ser observado nesse sentido. Na época de sua instalação na comunidade, a convite de Neila, cunhada de Matheus, Ticiano fez o mesmo convite a um antigo conhecido dos círculos sociais em Santana do Livramento que reencontrou nos tempos em que prestaram o serviço militar no exército, para residir ali. Hoje, Carlos e sua família são vizinhos de Ticiano (suas casas estão lado a lado, separadas por uma baixa cerca de metal e madeira), e também se consideram e são considerados membros da comunidade.

O tempo cotidiano dos compadres e o tempo de justiça doméstica: sociabilidade, domesticidade e lógicas de reciprocidade.

O compadrio (como relação entre afins) é notadamente marcado pelo gênero masculino e estabelece uma temporalidade exclusivamente “compartilhada” pelos

homens. Esse “espaço” que configura o “lugar” de gênero na comunidade é dada por uma crônica: “momentos” contínuos que se estendem no tempo, tanto no passado (explicitado pela memória) quanto no presente, e que não estão restritos, fixos ou “imobilizados” ao espaço da comunidade e sim se movimentam por outros lugares. Essa temporalidade marcada pelo gênero masculino eu chamo aqui de *tempo cotidiano dos compadres*. É possível caracterizar este tempo como estrutural no sentido que Evans-Pritchard emprega ao termo:

[É] uma concepção da estrutura social, e os pontos de referência são uma projeção do passado de relações concretas entre grupos de pessoas. Ele *não é tanto um meio de coordenar acontecimentos, quanto de coordenar relacionamentos* e consiste, portanto, notadamente em olhar-se para trás, já que os relacionamentos têm de ser explicados em termos de passado (Evans-Pritchard, 1993:121-122, grifo adicional meu).

Esses termos descrevem como o gênero masculino é uma temporalidade dos compadres na comunidade. E ele não possui um “espaço” fixo, porém tendo o principal referencial, a comunidade que por essas relações é fundada. A relação de gênero é aqui um momento que acontece em múltiplos espaços. As relações pretéritas desses homens em Santana do Livramento são fundamentais para essa relação, e demarcação das fronteiras simbólicas do grupo.

Em um final de tarde ameno, homens entre 30 e 80 anos, reunidos, tomando chimarrão, fumando cigarro, trocando incessantemente jocosidades, conversando sobre futebol, comentando os acontecimentos próximos a comunidade, da Cidade Baixa, de Santana do Livramento quiçá de Montevideú. A política da comunidade também é assunto por onde são trocadas fofocas, feitas alianças políticas, convencimento dos renitentes ao pleito quilombola, ou comentários sobre a má condução do processo de assunção da comunidade.

Outro momento desse espaço de gênero, nos momentos sociabilidade, foi quando ainda em 2008, numa tarde de sábado, e na conversa final com os compadres, eles combinam de assistir pela televisão, em um bar da Cidade Baixa, uma partida do Internacional. Quando todos saem, vejo Ticiano, com pouco mais de 30 anos, convidando seu Joaquim (conhecido como “Seu Júlio”) patriarca dos Fidélis, um senhor negro mais de 80 anos, a acompanhá-lo no bar para assistirem a partida com o “pessoal” e Seu Joaquim aceita prontamente. Uma relação de respeito, e de reconhecimento que Ticiano

estabelece com um senhor idoso, que nem seu “parente de sangue” é, e para o qual (a princípio) não possui nenhum tipo de responsabilidade. É o tipo de vínculo que desejo ressaltar aqui, para exemplificar como se dá a estrutura do tempo cotidiano dos compadres.

Nestes finais de tarde, os homens sentam-se na frente de suas casas e observam o movimento da rua, o que engendra uma série de acontecimentos informais que se ritualizam e marcam mais que uma sociabilidade sim, uma *socialidade* masculina. É quando algum homem sai com uma térmica e uma cuia para o chimarrão, outro escuta um rádio a pilha, ou um compadre ou amigo santanense que reside próximo aparece de passagem e começa a conversar com alguém da comunidade, juntando-se um pequeno grupo, onde conversam sobre futebol, dinheiro e outros negócios.

E a partir desses assuntos trocam jocosidades, e além, é claro, de fofocas e outros comentários sobre as pessoas da comunidade. Essa socialidade, “um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes [que] em plena forma acontece” (McCullan, 1998), se liga com outros territórios existenciais.

O samba, o carnaval e fundamentalmente o futebol, não necessariamente territorializados na comunidade, mas que fazem parte de “um conjunto de configurações distinto de um outro é [onde] justamente que certas conjunções, certas relações entre formas reaparecem, de modo a tornar familiares domínios diferentes” (Strathern, 1999). A essa idéia de socialidade é o *tempo cotidiano dos compadres*. Mas com desdobramentos maiores ainda.

O espaço da rua são os homens que celebram e no cotidiano estabelecem relações. Ao perceber essa dinâmica masculina em jogo, tomei como problema de qual seriam os espaços das mulheres na comunidade, onde estariam com seus corpos, já que na rua, às portas da comunidade, os homens (seus maridos) impunham sua corporalidade e sua socialidade do cotidiano.

Já as mulheres somente passam; estão de *passagem*, não param como os homens para conversar durante horas. Essas passagens acontecem principalmente ao final de tarde, ao voltar do trabalho extra-doméstico. Mesmo as mulheres com dedicação quase exclusiva ao trabalho doméstico reservam-se a casa, para ficar, ou conversar com alguém,

que não seja da família. Na rua, as conversas e os diálogos são rápidos ou se restringem aos cumprimentos.

Evitam ficar na rua tal como os homens estão, e dentro de casa, realizam os afazeres domésticos, e quando não os tem concentram-se nos filhos, e nos momentos de descanso se assiste televisão, mas essa distensão é noturna. Pelo dia, as mulheres encontram-se em constante movimento, em torno de atividades, que vão desde o cuidado da casa, das crianças, e com as necessidades fora da comunidade, da casa, como ir ao mercado e ao trabalho extra-doméstico.

Noções de público e doméstico, como locais definidos e reservados ao gênero tomam uma aparente concretude na comunidade quilombola Família Fidélis, a partir do trânsito e do *ficar* dos corpos em determinados lugares. Nas etnografias sobre as classes trabalhadoras urbanas (Duarte, 1988; Jardim, 1991; Sarti, 1996), o gênero aparece como a relação dos valores de moralidades instituídos em espaços, conformando práticas de delimitação: o público (a rua, e o trabalho extra-doméstico) como o lugar dos homens, e a domesticidade (o privado, a casa e seus afazeres) como o lugar das mulheres.

Tais formas seriam parte de esquemas de percepção e (di)visão sobre o mundo sustentada pelo *habitus*, esse conjunto de disposições internalizadas e naturalizadas, concomitantemente estruturado e estruturante (Bourdieu, 2005; Ferreira, 2008). Na comunidade quilombola urbana aqui descrita, as mulheres possuem liberdade para exercerem o trabalho extra-doméstico, como forma de complementação de renda da família, e como passo importante em suas trajetórias, explicitando desejos para determinados horizontes de vida, independente de seus maridos que também possuem responsabilidades nas atividades referentes à domesticidade, até mesmo narrando suas trajetórias em função da casa, ou seja, da territorialização.

As mulheres da comunidade estão presentes na articulação política da comunidade, das quais, serão destacadas no capítulo seguinte. Porém, neste conjunto de lógicas de relações, para tornar mais evidente as lógicas de reciprocidade, entra em jogo mais um espaço, que é o da domesticidade, que se liga ao cuidado mútuo entre as pessoas do grupo. Cuidado não somente de ajuda material aos amigos e vizinhos, (de solidariedade para uma reforma ou construção de uma casa), está o cuidado das crianças, que circulam entre espaços domésticos.

A responsabilidade do cuidado das crianças, não pertence somente aos espaço doméstico da família, e sim a comunidades como um todo e as suas redes de reciprocidade. Aqui fechamos um ciclo de relações que culminam na afirmação dos laços de compadrio. As crianças são as portadoras desses, pois cuidá-las, torna-se responsabilidade da também família do compadres, no caso de Ticiano e Carlos.

Em um dia de visita a casa de Ticiano, ele estava em casa e cuidava dos filhos enquanto sua esposa trabalhava fora casa (neste tempo ele contraiu licença de seu serviço no Exército, em função de uma contusão que o impedia do trabalho). Na casa havia outras crianças além dos filhos negros de Ticiano (eram crianças brancas). Percebi que eram os filhos de Carlos, amigo e compadre do *Delucena*, como Ticiano é chamado na comunidade.

Perguntei a ele se essas crianças sempre ficavam aqui no que ele respondeu sem muitas explicações, mas resumindo do maneira fundamental: “*Sim... A gente reveza. Uma hora eles ficam aqui. Outra ali na casa dele*”. Sempre quando necessários, o compadre cuida dos filhos de seu compadre. Assim são estabelecidas os mais fortes vínculos de solidariedade e reciprocidade, da maneira mais imediata e cotidiana, as crianças por fim, torna-se o vinculo dessa aliança que conforme Anjos,

está subordinada ao imperativo da justiça doméstica e sua teia de pequenos enredos vinculados às garantias de reciprocidade. Em um mundo mediado por prestações totais [Mauss, 1974], o tempo de justiça doméstica é constante, em cada ato são avaliados o peso da gratuidade e o cumprimento das exigências de reciprocidade. (Anjos et. AL, 2008: 168).

O espaço doméstico ganha fluidez, e dinâmica (Víctora, 1996), porém a unidade doméstica nas famílias dessa comunidade quilombola mantêm-se estável no tempo e constituídas de uma “identidade”. Mas há uma notável fluidez de crianças, compadres e parentes de outros lugares, como Santana do Livramento, sempre estão presentes, em visitas, e quando necessário residentes temporariamente para solução de problemas. Mas são as crianças que a tornarem visíveis as lógicas do *tempo da justiça doméstica*.

Capítulo 3

“A UNIÃO ‘NA PRÁTICA’ É UTOPIA”: CONTROLE E APROPRIAÇÕES DA CATEGORIA NO CONTEXTO POLÍTICO DA COMUNIDADE

(...) sabemos que as sociedades mudam, e que o tempo é a sua própria substância; sabemos que as classificações são instrumentos políticos (...)

Eduardo Viveiros de Castro

No presente capítulo será apresentado as formas como o grupo controla e se apropria da categoria *quilombo*. O que ela significa para o grupo. O significado e os usos da categoria quilombo (como máquina política de reivindicações de demandas frente ao poder público) somente possui sentido dentro do contexto político local da comunidade. É este contexto o lugar privilegiado das observações que se seguem.

O primeiro momento foi a etnografia que veio a baila anteriormente. Serviu para descrever como a comunidade foi estabilizada em grupo coeso, mantendo relações lineares, apresentada como unidade social contrastiva. Ou seja, como um grupo étnico. Tudo para fins da produção do relatório técnico de demarcação do território. O segundo momento será a etnografia que vai apresentar os efeitos produzidos no interior do grupo, com a ascensão ao pleito quilombola, suas articulações políticas e como os atores da comunidade controlam e conceituam a categoria de quilombo.

3.1. *Gênese do pleito quilombola Família Fidélis*

3.1.1. *Narrativa do despejo de 2006 e a desconsideração do Estado.*

O estopim para entrada da comunidade no pleito como remanescentes de quilombo foi aceso no ano de 2006 quando em uma ação conjunta com o poder judiciário, executivo municipal (DEMHAB) e a BM, realizaram um acontecimento marcante para a comunidade: o despejo de seis núcleos familiares. O evento é referido por todos como um momento dramático. O centro do drama é a perda da casa que opera uma fissura nas pessoas.

O *mau encontro* com o (e pelo) Estado é definido por Jaime (um dos integrantes da comunidade removido na ação) como um cataclisma ao se recordar do evento: “naquele dia me senti igual naquele terremoto no Japão” (Entrevista/Diário de Campo

com Jaime 29/06/2011). A reação de Matheus (um dos “pioneiros” da comunidade) foi de não ver a ação, ficou dentro de casa, sem conseguir assistir a ação.

Tudo iniciou [buscar dia e mês], por volta da sete da manhã. Um grande efetivo da BM fora mobilizado para a ação. Até hoje, as pessoa não sabem precisar de quanto foi o efetivo organizado para dar cabo às ordens. Mas fora o suficiente para cercar os arredores, onde ninguém saia e ninguém entrava. Foi armado “*um cerco em toda área aqui, fecharam toda a quadra, ninguém entrava. Por isso é que não teve nenhuma câmera de jornal pra tirar foto de tudo aquilo*” (Jaime, 29/06/2011).

Junto com os agentes da polícia, vieram funcionários do DEMHAB com a máquina de retroescavadeira para o desmanche das casas (todas de madeira), e caminhões para o transporte dos pertences das pessoas despejadas. Também, estava presente um promotor de justiça, cumprindo as ordens legais de remoção. Às pressas os pertences foram retirados, e até mesmo pedaços das casas que pudessem ser reutilizados em uma nova construção. As famílias que não foram retiradas ajudaram na mudança forçada, e abrigando os pertences e partes dos dispositivos das casas destruídas pela retroescavadeira da Prefeitura.

A comunidade mobilizou algum tipo de assessoria jurídica para impedir a ação, mas sem resultados. A operação foi levada até o fim. Resultando, assim, em seis casas, ou seja, seis núcleos familiares que tiveram suas casas demolidas pelo poder público. Uma dessas famílias ocupou parte de um galpão – que em projeto das lideranças quilombolas será futuramente transformado na sede da associação. Em função do espaço exíguo do território que não permitia (e não permite) a construção de novas moradias, as outras famílias removidas tiveram de deixar a comunidade.

Jaime foi um destes. Em meio ao atordoamento da experiência teve de buscar novo local para instalar sua família. Foi em busca de imóveis para aluguel, mas sem pessoas próximas para servirem de fiadores da operação. Por fim, depois de muitas andanças, encontrou imóvel que pode alugar em um acordo boca a boca com o proprietário, numa rua próxima a comunidade no bairro Cidade Baixa. O acordo para a locação com o dono do imóvel foi possível graças a pessoas conhecidas que o testemunharam como pessoa honesta e trabalhadora, que pagaria em dia o aluguel.

As instalações da casa, segundo Jaime, não eram melhores, mas assim pode dar teto a sua família. Nesse tempo, teve de gastar as poucas economias que conseguira quando trabalhou na agricultura, no interior estado. Desempregado, a família dependia basicamente dos rendimentos de sua esposa, trabalhando como doméstica, e “*na época, eu fiquei muito abalado... Olha, acho que eu perdi mais ou menos uns vinte quilos*” (Jaime, 29/06/2011). Mesmo em estado de pura *afecção triste* (Spinoza, 1992), junto às outras pessoas removidas da comunidade, acionaram o judiciário para a reintegração de posse.

Com suas próprias economias, pagaram assessoria jurídica, e após um ano, em 2007, conseguiram reverter o processo de remoção e retornar para comunidade. Mas das seis famílias, somente quatro delas puderam se estabelecer novamente. A prefeitura, sob a responsabilidade do DEMHAB, foi obrigada a construir novas casas (provisórias) no lugar das destruídas no ano anterior.

Porém, as casas eram precárias, de material grosseiro (*compensado*) sem esgoto, dispondo somente de um cômodo, era “*uma meia-água pra cada família. Um horror! Mal cabia uma cama um fogão (...) dava vontade de chorar (...)*” (Jaime, 29/06/2011). As famílias tiveram de construir novas casas. As oferecidas pela prefeitura eram insalubres e pequenas demais para abrigar as famílias

Conforme relatado pela comunidade no relatório de demarcação, o mau encontro com o Estado pela ação de despejo das famílias fora articulado por interesses de terceiros (junto ao poder público), denominados *lindeiros*. A ação da prefeitura em conjunto com o judiciário e a força policial, não fora gratuita, e sim com objetivos de ceder o espaço ocupado pelas famílias a esses lindeiros – uma empresa de segurança privada que ocupa um antigo casario ao lado da entrada do beco que dá acesso a comunidade, na rua Sebastião Leão. A comunidade questiona até hoje as razões do poder público preterir as famílias em favor dos lindeiros.

A obscuridade deste jogo de forças, resultando em ações de franca violência simbólica e psicológica (não raras) possuem suas razões facilmente identificáveis. Ao se expandir e valorizar o mercado territorial e imobiliário (tanto de zonas rurais como urbanas), ocupações diferenciadas como o da comunidade Família Fidélis (e outras comunidades quilombolas), são tendencialmente um empecilho ao mercado. São bens

não patrimonializado por um *indivíduo-proprietário*. Ou seja, destituídos de valor no mercado imobiliário, sem possibilidade de circulação neste meio, e principalmente sem possibilidade de acumulação de valor.

Especificamente, nesta aliança entre lindeiros e Estado, se dá por razões ainda mais obscuras, de difícil observação. É possível presumir o funcionamento de um sistema de compensações e ajuda mútuas. Operações essas de pouca ou nenhuma base legal e constitucional. Infelizmente aqui, fica-se ao nível das hipóteses.

A este conjunto de jogo de forças denomina-se como *especulação imobiliária*. Mas não é somente o valor do imóvel, da terra, que impulsionam o assédio as territorialidades negras. A forma de legitimação desse valor está fundamentalmente em jogo: é dado pela apropriação do bem em sua forma legal onde está pressuposto um indivíduo portador de um patrimônio, que o registra nominalmente em um cartório. Este imprime um título de propriedade, e dá fé a este documento. Os indivíduos portadores de um bem imobiliário, territorial, sem essa forma legal e cartorial de legitimação, ficam uma situação de extrema vulnerabilidade.

Historicamente, as comunidades negras no Brasil, foram excluídas do processo de patrimonialização dos imóveis e terras que ocupam. Ainda em tempos da escravatura, o governo decretou pela lei de terras em 1850 que os escravos e seus descendentes eram proibidos de adquirirem terras. Era o medo das elites da casa grande de serem invertidas as relações entre senhores e escravos. Ao mesmo tempo em que o valor patrimonial era paulatinamente transferido do valor da posse do escravo, para o valor da terra (Brustolin, 2009). Era fundamental o futuro ex-escravo não possuir terras, pois, se possuindo, teria bens e valores.

Com a abolição e emergência da república no final do séc. XIX, a situação manteve-se. A massa negra alforriada foi impedida do acesso formal as terras, diferentemente das políticas imigratórias (principalmente da Europa) do governo brasileiro ao concederem terras aos colonos. Essa política de exclusão das comunidades negras na formalização de suas posses territoriais continua ainda hoje. E constitutivo do racismo como uma política do biopoder (Foucault, 2005). Quando emergem as raças (em meados do séc. XIX), emergem simultaneamente as populações alvo de políticas públicas.

“No fechamento do coletivo operam a descaracterização contínua do outro como sujeito de direitos e sua categorização como elemento perigoso – sua estereotipização” (Brustolin, 2009: 36), portanto, é possível dizer que “os negros não são vítimas da ausência de políticas públicas consistentes, mas que o modo como (não) se montam políticas de saúde é constitutivo do ser negro no Brasil” (Anjos, 2004: 104). Ao fim e ao cabo, é o racismo sobre a população negra, e as políticas que (não) incidem sobre ela, que está no fundo da razão que questiona e suspeita suas territorialidades e as formas de apropriação fora do sistema cartório-patrimonial.

O acesso a formalidade da posse de terras e imóveis, mesmo quando alcançados por essas comunidades negras passam por um contínuo processo de descon sideração. No Rio Grande do Sul são exemplares os casos das comunidades quilombolas de Casca, Morro Alto, e São Miguel⁹. De posses cartoriadas através de doações e/ou compras, suas legitimações documentais são historicamente descon sideradas, tanto pelo poder público, quanto por seus vizinhos que avançam as cercas.

Em Porto Alegre, a hoje comunidade quilombola Família Silva, buscou a legitimação de seu território junto ao poder público por mais de trinta anos, mas seus pedidos foram descon siderados

junto a Justiça, por meio das três ações de usucapião formalizadas pelo grupo, desde 1972 e das ações reivindicatórias intentadas pelos pretensos donos da área desde 1998 a “Família Silva” é descrita como “*posseiros*”, “*ocupantes*”, “*ocupantes antigos*” “*pobres*”, “*invasores*” (...) Em diversas passagens dos processos judiciais encontram-se indicativos da sucessão de gerações da mesma família que exerce a posse sobre a área ao longo dos anos, isto é, o idioma do parentesco aparece como um elemento central na relação dos “Silva” com o território. (Comin, 2006: 40).

A entrada dessas comunidades no pleito quilombola é o recurso político derradeiro para que suas posses sejam reconhecidas e respeitadas formalmente, a partir da emergência de uma identidade étnica específica, respaldada constitucionalmente no Art. 68. É neste contexto de descon sideração da legitimidade de posse do território ocupado que a comunidade Família Fidélix ingressou no pleito quilombola. Porém, a comunidade, como a Família Silva, tem um histórico de reivindicações e mobilizações de

⁹ Ver os casos de Casca em Leite (2002), Morro Alto em Barcellos et. Al. (2004) e São Miguel em Anjos; Baptista et. Al. (2004).

legitimação do território junto ao poder público, que remontam ao final da década de 1980.

No ano de 2003, Saulo Fidélix, havia feito á comunidade proposta de ingressarem no pleito quilombola como forma de garantir a posse da territorialidade que ocupam. Naquele momento a comunidade não se interessou coletivamente para esta proposta. Em 2002, fora o ano em que a Família Silva entrou no pleito, ganhando destaque nacional como a primeira comunidade quilombola urbana reconhecida no Brasil. Saulo percebeu os ganhos simbólicos e políticos da reivindicação como quilombolas, realizando a mesma leitura para a comunidade.

Quando do processo de despejo das famílias, o ingresso no pleito quilombola converteu-se em uma alternativa política viável para a regularização do território. Mas passando por uma intensa discussão e disputa político-simbólica interna ao grupo sobre ser ou não ser quilombola. Conforme Saulo relata, o momento da remoção das famílias foi quando o quilombo passou a ser “*uma boa ideia*”.

3.1.2. Quilombo, “uma boa ideia”? As articulações e disputas políticas internas e externas a partir da nomeação do grupo.

A entrada da comunidade no pleito como remanescentes de quilombo foi uma ideia proposta por Saulo Fidélix já em 2003, como forma de regularização do território para a comunidade. Naquele tempo o pleito fora rejeitado. O processo de despejo e remoção das famílias três anos depois trouxe a tona novamente a discussão do quilombo. Segundo Saulo, em meio ao momento traumático, o quilombo tornou-se “*uma boa ideia*”. Assim, dando início ao processo reivindicação da comunidade como remanescentes quilombolas.

Como forma de legitimação da territorialidade através da ideia de um grupo com características coletivas e identitárias diferenciadas, Saulo descreveu que a intenção inicial era a constituição de uma “colônia” dos santanenses em Porto Alegre, mas “*todo mundo estranhava, ora, onde já se viu uma colônia de preto, de negão? E a gente queria que a comunidade fosse só de santanenses, só dos nossos (...)*” (Diário de Campo, Saulo Fidélix, 25/04/2008). Como referido no item **1.2.** do **Capítulo 1**, o termo colônia dos santanenses refere-se a uma antiga agremiação fundada em meados da década de 1960 em Porto Alegre.

Mas a terminologia “colônia” também seria uma referência euro descendente incompatível com uma comunidade majoritariamente negra. Desta maneira a ideia do quilombo como viéis de legitimação da autodefinição afrodescendente originaria é considerada mais adequada como meio reivindicação. A partir Saulo e seus aliados começam a levantar e reunir os elementos necessários para elaboração de seus argumentos. É dada partida para o resgate das origens do grupo e seus vínculos ancestrais. O grupo se dirigiu a FCP, a fim de lavrar o “Certificado de Autorreconhecimento” como remanescentes quilombo – a primeira peça que dá início ao processo legal de titularização do território.

A comunidade Família Silva tem um papel importante na articulação dos argumentos quilombolas de Saulo e seus aliados, que se dirigiram a comunidade Família Silva, e solicitou ajuda, e eles deram “*um pouco o advogado deles, me deram um pouco de... ‘Coloca assim’, aí eu digo, ‘eu tenho um pai’, ‘a idade do seu pai, como é que foi a história?’*, aí eu contei rapidinho como é que foi a nossa história. A gente, a princípio, seria uma colônia, e colônia é coisa de outra etnia e não a nossa. Ficou aí, e dessa primeira a gente fez uma [...] associação e depois da associação veio o quilombo, porque a associação não tava tão forte, como hoje” (Entrevista Saulo Fidélis, 22/01/2008).

A afirmação dos vínculos históricos e ancestrais legitimando seu reconhecimento teve como prova documental justamente a carta de Belisária, a ancestral direta de D. Marieva, esta a avó de Ticiano e este residente na comunidade. O relato, feito por Saulo, da origem do grupo em Santa do Livramento, também fora documentado, mas dando centralidade a narrativa de sua família e ficando a comunidade, sob a nominação de sua família. Aqui é necessário entender de que forma se movimentam os atores que deram o “*start*” ao pleito da comunidade.

Aqui inicia a ascensão de Saulo Fidélis, como liderança comunitária. Sargento da BM do Rio Grande do Sul, incorporado desde o final da década de 1970, trabalha como auxiliar de enfermagem no hospital da corporação em Porto Alegre, realizando serviços internos e externos (como o de guiar a ambulância). Posso caracterizar minimamente a pessoa de Saulo, como extremamente atenta e sensível nos passos que considera como necessário a construção política do pleito quilombola da comunidade. Uma aposta

decisiva em sua vida, abrindo a ele, e ele fazendo abrir, rotas de circulação por espaços sociais e adquirindo conhecimentos e embasando suas demandas e sua discursividade.

Em suas atividades como liderança vão desde a busca de parceiros para elaboração de projetos que beneficiem a comunidade, e de aliados políticos para sustentação do pleito quilombola, como sua recente adesão a chamada “*Frente de Luta Quilombola, Indígena, Negra e Popular de Porto Alegre*”, mobilizada por integrantes do Movimento Negro Unificado (MNU) e setores da esquerda organizada. Além de sua participação em todas as atividades referentes às comunidades quilombolas, a nível estadual e nacional.

Para tornar o quilombo “uma boa ideia” Saulo percebeu a necessidade de instrumentalizar a reivindicação como quilombola a partir do resgate do histórico do negro, a uma série de meios e níveis. Um dos meios é o resgate na história ao nível educacional: são constantes em sua fala as demandas de um contanto maior dos jovens e crianças da comunidade com a história da África e do negro no Brasil através de cursos disponíveis na comunidade.

Os níveis seguidos são basicamente o da incursão em campos políticos, para busca de aliados, os apoiando em suas lutas. Uma delas, o que a princípio para mim foi bastante incomum, é a participação de Saulo, junto com integrantes do movimento negro em uma recente greve dos funcionários da Empresa de Correios e Telégrafos que reivindicavam aumento de salarial: auxiliou a promoção de um almoço junto aos grevistas, felizes com a iniciativa e o apoio recebido.

Outro nível de participação é aquele que diz respeito aos impactos sociais das obras estruturais que estão ocorrendo em Porto Alegre visando os jogos que a cidade irá sediar para o futuro evento da Copa do Mundo de Futebol no ano de 2014. As obras significam, geralmente, processos de remoções de casas e comunidades inteiras, em detrimento de reformas e ampliação de vias de mobilidade urbana, alargamento de avenidas e abertura de novas.

Saulo (representando a comunidade enquanto comunidade quilombola Família Fidélis), junto á outros movimentos sociais e as comunidades quilombolas da Porto Alegre, constituíram uma corrente de articulação política e de crítica as ações dos poderes públicos com suas obras estruturais, que atingem diretamente as populações da

cidade. O grupo tem sido atuante principalmente nas audiências públicas referentes a essas obras. O objetivo é pressionar o poder público municipal e estadual, a dar garantias concretas para que as comunidades não sejam as maiores prejudicadas com o processo.

Os meios e níveis percorridos por Saulo, na articulação política e simbólica de sustentação e instrumentalização do pleito quilombola da comunidade como uma “boa ideia”, são formas de legitimação *externa*, a um nível público. Mas não leva imediatamente a um reconhecimento *interno* ao nível do grupo: aqui a estrutura política e de conjuntura é dado por outras discussões e articulações. É possível perceber o grupo estruturado por segmentações, com mais detalhes e matizes de um intrincado jogo de cena político. Que a este nível diluí a narrativa de uma pretensa homogeneidade étnica.

É necessário retornar um pouco as tintas, para o contexto da gênese quilombola da comunidade, e assim ressaltar essa segmentação. A composição do quilombo como uma “boa ideia” foi aceita inicialmente pelo grupo como uma medida de urgência, cautelar, que revertesse o processo de instabilidade e franco sentimento de insegurança gerado pelo processo remoção no ano 2006. Mas uma parte do grupo não ficou satisfeita com os desdobramentos da ascensão quilombola da comunidade, gerando uma série, do que pode ser chamado (eufemisticamente), de “*mal-entendidos*”.

A insatisfação dessa parte do grupo com o desdobramentos do pleito se referem às formas de apropriação e entendimento do que seja uma comunidade remanescente de quilombo. Mas esse entendimento somente é possível a partir da forma como aconteceu a assunção quilombola.

Ao dar entrada do reconhecimento certificado na FCP, Saulo portava a sua narrativa e as provas documentais da ancestralidade negra e das relações com escravidão, mas, precisou de um nome para a comunidade, ou seja, nominá-la. Saulo portava a consciência de que os laços ancestrais a escravidão estão subsumidos a núcleos de parentesco, que resistem aos processos de desagregação e desterritorialização.

Esse é o histórico de sua família, os Fidélis. Mas principalmente este é o histórico da comunidade Família Silva e um dos argumentos que legitimou sua ascensão como remanescentes de quilombo. Saulo teve contato com essa história e essa trajetória, por meio da imprensa e de outras pessoas. Compreendeu a exemplaridade do resgate e o seu didatismo, e entendeu que isso é possível não somente por uma cultura material e/ou

escrita, mas por pessoas no presente e suas memórias e experiências, dadas em um núcleo familiar que se manteve *unido*. O potencial dos Fidélis, para Saulo, é semelhante ou igual da Família Silva.

O jogo de equivalências de trajetórias históricas levou Saulo e seus aliados a nominar a comunidade como Família Fidélis, afirmando que “*é a história da minha família, é ali que estão as raízes*”. A legitimação do pleito quilombola da comunidade para Saulo, a um nível externo, de reconhecimento público, somente é possível com enunciação de um grupo com vínculos ancestrais profundos a partir de um núcleo familiar. Mas o efeito gerado dentro do grupo foi outro.

Parte da comunidade ficou sensivelmente insatisfeita com esse desdobramento da assunção do grupo como quilombo. Isso se deu pelo entendimento gerado do que seria o quilombo nominado como Família Fidélis. Para este segmento do grupo (que será definido nos itens seguintes), nominar a comunidade sob o nome de uma única família, representa a apropriação do espaço da comunidade em nome daquela família em detrimento dos outros nomes, ou seja, das outras famílias.

Há dois entendimentos, duas perspectivas. Uma, está preocupada com a forma de apropriação do espaço (do território) e das implicações de *propriedade* subsumidas ao nome uma única família. A outra perspectiva parte do reconhecimento público externo de legitimação do pleito político quilombola. Isso culminou em conflito dentro da comunidade, onde está em jogo a nomeação do grupo.

Jaime é deixa explícito esse ponto, pois, “*diferente do quilombo, que é um único papel pra todo mundo, mas vai ficar só nome dos Fidélis, e aí fica muito difícil, pois fica no nome de uma pessoa só, e aí eles podem se achar dono de tudo*” (Entrevista Jaime, 2008). O entendimento categórico desta perspectiva é de que o nome da comunidade como Família Fidélis abre espaço para que esse núcleo familiar sobreponha seus interesses e principalmente os direitos de permanência no território em detrimento das outras famílias.

Contudo, há outras relações em jogo que dizem respeito à articulação política interna do grupo. A emergência do pleito quilombola conflitou diretamente com três níveis: 1) *com diferentes articulações políticas pela regularização do território*, 2) *com outros atores políticos da comunidade*, 3) *com diferentes perspectivas de como se pensa*

a regularização do território. Os itens que se seguem abordaram esses três níveis do conflito.

3.2. *Conflitos, disputas políticas e os sentidos da categoria quilombo na comunidade*

3.2.1 *Trajetos das mobilizações políticas e as estratégias de manutenção e legitimação do território.*

O pleito quilombola não é o primeiro esforço empreendido pela comunidade para a regularização do seu território. E o assédio de 2006 empreendido pelo poder público e os lindeiros também não foi o primeiro. É necessário remontar duas situações: uma emblemática, que deu início as primeiras articulações políticas da comunidade para legitimação externa. A segunda, um acontecimento particular que chamou a atenção estratégica do grupo com relação às intenções do poder municipal.

O primeiro acontecimento constantemente narrado pelos fundadores da comunidade remonta ao final da década de 1980. E o futebol é um dos centros desta história. Como fator de sociabilidade e integração dos homens da comunidade, o futebol possuía seu espaço para a comunidade. Em frente às casas na rua Otto Ernest Meyer, existiu o que era chamado de *campo*. Particularmente imaginei um grande campo de várzea de terra vermelha batida. Mas segundo as narrativas era um espaço um pouco maior do que uma quadra de futebol de salão.

Ali, os homens se reuniam para jogar bola em finais de semana regados a churrasco e a cerveja. Naquele tempo o bar (que deu início a ocupação do território) ainda estava em funcionamento, e servia praticamente como uma “sede”. Pessoas vinham da Azenha, Cidade Baixa, e do Areal da Baronesa, para as partidas e churrascadas. Segundo Jânio, até mesmo jogava um time formado pelos funcionários da concessionária Volkswagen Panambra, onde os fundos da loja na rua Lima Silva localiza-se em frente de onde era entrada do Bar.

Assim a comunidade tornou-se um espaço de intensa confluência e sociabilidade, mas que teve seu ocaso. No final dos anos 1980, no decorrer administração pedetista de Alceu Collares, o campo (espaço devoluto pertencente à prefeitura), foi vendido para hoje

falida empresa imobiliária *Encol*¹⁰. No lugar do campo de futebol, foram construídos dois *espigões*¹¹ com 12 andares cada. Mas então a comunidade se organizou para impedir a perda do campo que utilizavam, e de imenso significado para a sua sociabilidade.

A comunidade organizou protestos e tentou diálogo com a prefeitura para impedir a perda do espaço, demandando, ao mesmo tempo, que ali fosse transformado em espaço de interesse público, de caráter esportivo e recreativo. Mas obras foram levadas a cabo, o campo foi perdido, as propostas da comunidade por outro tipo de utilização do espaço desconsideradas pelo poder público. Mas isso desencadeou outro entendimento por parte do grupo.

A perda do campo de futebol representou não somente o fim de seu espaço de sociabilidade, mas a possibilidade de perda do território que ocupavam. Perceberam que poderiam sofrer reais ameaças de serem desocupados, em detrimento de um empreendimento imobiliário do mesmo gênero. Aqui iniciam as mobilizações políticas da comunidade em favor da regularização de seu espaço frente ao poder público. Sentiram a construção de reconhecimento externo público que sustentasse seu pleito por reconhecimento do Estado por sua ocupação.

Inicialmente objetivaram a primeira saída para este problema com um diálogo direto junto ao governo Collares. Saulo Fidélix relata que ele e “*a Adelaide, a gente resolvia, quando tinha que pegar uns quatro, cinco, juntos a gente ia, ‘ó, vamos fazer lá um lobby lá na prefeitura’, reunião com o prefeito Collares que a gente teve, foi um sucesso, [...] ela nos deu a concessão dessa área aqui, a D. Antonia Collares que era a primeira dama do município [...] Ela nos deu essa concessão e até nós tínhamos isso em mãos, aí [...] (vai) pra [...] um advogado, vai pra outro, e perdeu esse documento aí, mas não sei se fica no arquivo da prefeitura*” (Entrevista, Saulo Fidélix, 10/03/2008).

O documento que daria a concessão do espaço a comunidade foi perdido nas malhas da burocracia, mas em dúvidas sobre a intencionalidade ou não sobre o seu

¹⁰ Fundada em 1961 em Goiânia (GO) pelo empresário Pedro Paulo Souza, a *Encol* foi a maior empresa do ramo imobiliário na América Latina indo à falência em 1997 ocasionado por denúncias de fraude contábil, dívidas e desvio de patrimônio deixando rombo de R\$ 2,5 bilhões, 23 mil funcionários desempregos, obras inacabadas e prejuízos a 40 mil mutuários em todo o Brasil. O caso da *Encol*, uma maiores falências da história do país, é até hoje emblemático. Ver alguns detalhes em <http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/o-caso-encol> [15/07/2010] (acessado em 16/06/2012).

¹¹ Originalmente *espigão* designa o *botaréu*, obra destinada a dar maior solidez a arcos e colunas. Mas também se refere em sentido pejorativo ao “edifício muito alto, que contrasta com que estão a seu redor e perturba o conjunto em sua concepção arquitetônica e urbanística”, segundo dicionário digital *Aulete*.

extravio. Em outro momento Saulo explica a perda, com um *mea culpa*: “*não corremos atrás do documento, e ficou por isso mesmo*” (idem). É possível perceber aqui a vulnerabilidade do grupo quanto ao trato recebido pelo poder público que um primeiro momento se mostra interessado e em um segundo, perde seu interesse. Naquele momento, a comunidade não possuía os meios políticos necessários e legitimadores de suas demandas, solicitando reaver o documento de concessão “perdido”.

A questão da *concessão* negociada com a prefeitura, em outro momento foi percebida como uma potencial ameaça se não fosse construída de maneira clara para a comunidade. Aqui entramos no segundo acontecimento relatado ainda por Saulo, se tornou exemplar das relações e intenções do poder público, percebidas (estrategicamente) pela comunidade. Este caso mais particular ocorreu a um único morador, nesta mesa época.

No espaço que ocupava este morador construiu um estacionamento e com a cobrança aos motoristas tirava os ganhos para a sua família. Este morador ainda na época do governo Collares, procurou individualmente a prefeitura e conquistou o título de concessão de utilização do espaço. Porém, o título, no entendimento da prefeitura expirou no decorrer de cinco anos. Passado este tempo, o morador foi removido do espaço e a prefeitura reapropriou o espaço.

O morador removido teve um papel exemplar. As negociações com o poder municipal deveriam passar por um crivo de legitimação e garantias que não deixassem margens de perigos para ocorrer novamente o mesmo com todo o grupo. Entende-se de outra maneira que o poder público, fez o morador se reconhecer como ocupando ilegalmente o espaço a partir da concessão de uso. Ou seja, reconhecidos transitoriamente, a comunidade perderia seus direitos sobre o espaço.

Começam aqui as estratégias políticas para manutenção do grupo no território. A primeira delas é aquela que diz respeito às novas agregações na comunidade, que antes passariam pelo crivo da origem comum dos Santanense, mas que ao longo do tempo tornaram-se regras mais flexíveis e de adequadas a cada situação.

Segundo Saulo, foi uma agente do poder público, que observou a necessidade da comunidade agregar mais gente: um “*oficial de justiça, disse, ‘ah, vocês [...] tem pouca gente nessa vila, tem que colocar mais’, então a gente fez uma correria, ofereceu pra*

quem quisesse morar aqui, aí os que botaram casa em seguida venderam a casa por medo de perder, foram vendendo, então se criou uma coisa assim que, até, por enquanto eles passam as coisas por um pessoal que a gente ainda conhece, mas, tem uns que a gente... Tem pessoas aí que a gente não conhecia” (Entrevista, Saulo Fidélis, 22/01/2008).

Foi desta maneira, que se deu a agregação, de Jaime. A princípio, ele não fazia parte do círculos de amizade, reciprocidade e sociabilidades dos santanenses, somente ele somente comunicou *“com a Teresinha, ela disse que era só chegar, entrei fiz a casinha e tudo bem, aí eu fiquei. Pois **quanto mais gente melhor, né? Tem mais força pra poder resistir**”* (Entrevista e diário de campo, Jaime, 29/06/2011) Da mesma forma os vizinhos que permitiram sua agregação também não faziam parte das relações entre os santanenses.

Esta primeira estratégia apresenta o grupo como um conjunto mais amplo de pessoas e famílias que ofereceriam a resistência necessária, constringendo o poder público a não realizar ações arbitrárias. Com mais pessoas agregadas à comunidade, maior seria o campo de negociação com a prefeitura. O segundo movimento estratégico é o do reconhecimento público da demanda da comunidade. A busca por esse reconhecimento se deu no espaço do Orçamento Participativo.

3.2.2. Outro agente do reconhecimento: economia dos bens e capitais simbólicos e políticos na comunidade.

Com a ascensão da Frente Popular a prefeitura de Porto Alegre em 1989, foi implantado a experiência que na época foi considerada uma grande inovação, no que diz respeito ao incentivo poder público à participação da população na tomada decisões das ações do governo: era o Orçamento Participativo¹².

A instauração do OP foi percebida como uma oportunidade de conquistar o reconhecimento público necessário, e legitimação da posse do território. As pessoas que tomaram a frente deste diálogo foi Matheus. Um dos fundadores da comunidade foi o

¹² [Que] “consolidou-se entre as lideranças comunitárias e as populações dos bairros e vilas populares, tendo continuidade mesmo com a derrota da coalizão esquerdista, liderada pelo PT, em 2004, depois de 16 anos no poder. Enquanto um dispositivo que permite a participação popular na gestão dos bens públicos [...] o OP pretende-se inovador em relação as práticas clientelísticas e à democracia representativa. Permeado por um conjunto de valores que visa construir o ‘cidadão-participante’, esse dispositivo se realiza efetivamente, em meio a configurações sociais concretas” (Damo, 2006: 136).

gerente do Bar Recanto Santanense que deu origem a ocupação da comunidade, mas sempre trabalhou no comércio da redondezas, organizando os chamados *brechós*.

Um dos protagonistas da comunidade nos protestos contra o empreendimento da Encol, que levou a perda do campo de futebol, Matheus, um senhor negro, hoje de cabelos brancos, de estatura média, e de fala calma, porém suficientemente verborrágico, de uma pessoa que “gosta” de conversar, e discursar, mas, porém, deixando ser entendido como um “desinteressado”. Isso significa que sua atuação política não é para fins de favorecimento individual. Mas não deixa de reclamar o não reconhecimento de sua atuação junto ao OP, em favor da comunidade, em detrimento da atuação política (particularmente de Saulo) em prol do quilombo. Relembra o protesto contra o empreendimento da Encol como um grande “valor simbólico”, para as lutas e reivindicações atuais.

Matheus foi participante ativo do OP, e a comunidade não possuindo representatividade quantitativa (necessário para conquistar os projetos), o espaço político é frequentado até hoje por pessoas delegadas a representarem a comunidade dar visibilidade, trazer melhorias de infra-estrutura. Uma delas como os postes de luz que regularizariam o consumo de energia elétrica da comunidade, suspendendo o perigo dos *gatos*, que ameaçariam as famílias, principalmente as que residem em casas de madeira.

A regularização da energia elétrica é igualmente uma estratégia para a legitimação do território frente ao poder público. O pagamento da energia é fundamental, pois, dá um endereço a pessoa, documento importante para a comprovação residencial exigida por todas as instâncias burocráticas. Em fim, o reconhecimento de um tipo de identidade social a partir do controle estatal.

Mas Matheus, não atua somente junto ao Estado. É importante a articulação com outras instâncias para adquirir alianças, e força política para atingir objetivos como a pressão junto ao poder público ou privado, para a instalação de um poste elétrico ou de luz. Também é importante o simples fato de ter “amizades” com pessoas detentoras de capital econômico e social, com mais recursos, além da atuação e de um pensamento político que extrapola os interesses internos da comunidade ao articular o caráter público da demandas. Em um dia visita a comunidade pude observar essa relação, e ao chegar lá

“não havia reparado da calçada nova que foi feita, e que vai desde entrada do pátio da casa de Vladmir (irmão de Saulo Fidélis), até a entrada da garagem ao lado da casa de dona Cida, [...], e que seu Matheus explica como foi feita: uma pessoa conhecida que estava em obras em sua residência particular teve uma boa parte de um conjunto de pedras de granito cinza que sobraram, e (a pedido de seu Matheus) decidiu ceder as pedras que sobraram da obra. Assim seu Matheus convocou dona Neila (sua cunhada, que fora casada com seu falecido irmão [Adroaldo]) e mais alguém a pagar um pedreiro para construir a calçada, que está incompleta pelo morador da casa de entrada de garagem verde (que em tese não faz parte da comunidade, pois a sua entrada não é na Otto Ernest Meyer, como todas as casas da comunidade e sim na rua Gal. Lima e Silva, assim diz seu Matheus). Ele narra num tom quase de orgulho, ou pelo menos de satisfação em ver a obra concluída” (Diário de Campo – Na comunidade 16/04/09).

Com sempre trabalhou no comércio de *brechós*, a própria disposição do pequeno pátio da casa de seu Matheus, é semelhante a algo do gênero. E um dia de visita a sua casa, eu acompanhei meu colega de universidade, Cauê Machado, então estagiário de Antropologia no MPF, para uma conversa solicitada por seu Matheus, sobre os conflitos gerados pelo pleito quilombola. E pude observar o pátio de sua casa

“Passando pouco mais de 14h da tarde, pensei que Cauê estava atrasado, então perguntei ao garoto negro (que a pouco havia saído da casa de seu Matheus, e parecia matar um pouco de tempo em frente a entrada da casa), se seu Matheus estava em casa. ‘O Matheus? Acho que ele está sim...’. Então entrei pelo portão e estava seu Matheus e Cauê sentados conversando. Cumprimentei seu Matheus que logo foi para dentro de casa, e voltou com a terceira cadeira esta de madeira (as outras duas eram azuis, de praia, feitas de plástico) e ele reservou para si a terceira. Ao sentar tenho mais noção do pátio da casa de seu Matheus que está em construção, de alvenaria, alta, com telhas de barro, forro e vigas de madeira para o teto; os tijolos estão a vista, sem rebocos. A casa não está em inteiriça de forma que compõe uma meia-água, mas sem paredes aparentes nas laterais (ao fundo está a casa de madeira), mas que transforma essa grande meia-água com entorno de seis metros de largura e quase 3 metros altura na frente, e uns 2 metros ao fundo, em uma grande área na qual seu Matheus usa depósito para tudo, desde madeiras, ferro-velho, arames, canos, tonéis azuis com água suja dentro, tijolos, lajotas, eletrodomésticos (aparentemente sem funcionamento) e outras quinquilharias guardadas ou jogadas e amontoadas aparentemente de qualquer maneiras. Nesse espaço convivem alguns galinhas que seu Matheus cria juntamente

com outros bichos domésticos com um cão e gatos, e uns dois coelhos” (Diário de Campo, 28/01/2009).

Essa imagem do pátio da casa de Matheus, repleta de dispositivos e materiais, expressa de uma maneira interessante a sua atuação política. Como na sua casa, muito dos materiais foram adquiridos aos poucos, através de pessoas conhecidas por doação ou a preços muito vantajosos. Sabe-se que muito da política nos espaços modernos da representatividade se faz a base de muito capital econômico e aliado a capitais simbólicos e de prestígio. Matheus consegue admiravelmente, se movimentar politicamente, mobilizando baixíssimos capitais econômicos.

Matheus articula uma conquista simples de infra-estrutura para a comunidade como a “calçada”, e para conseguir essa as pedras para o calçamento, se Matheus se vale de uma “pessoa conhecida”, um “amigo” do qual doa as pedras. Aqui essa liderança, mobiliza seu capital de “conhecidos” que possuem algum tipo de capital econômico ou social, para a conquista de uma obra, e ao mesmo tempo em que mobiliza a comunidade, ou as pessoas diretamente interessadas na tal obra, para custearem o serviço do pedreiro.

De pouco em pouco, Matheus foi acumulando seu capital político. Ele percebeu a necessidade de que o reconhecimento público com a comunidade passa também pelo reconhecimento dos vizinhos. Fazendo vizinhança com a comunidade, há uma unidade do CEDEL (Centro Diaconal Evangélico Luterano) que é integrado ao Telecentros Comunidade Lupicínio Rodrigues. É uma creche que atende pessoas de baixa renda e crianças e adolescentes em situação de rua. Possui convênios em instâncias federais e municipais.

Essa entidade é vizinha territorial da comunidade, e num pequeno espaço que faz divisa com a comunidade, e na divisa pequenos espaço desocupado onde há uma pequena horta montada e cuidada por seu Matheus, e ali ensina as crianças do CEDEL, o manejo de legumes, hortaliças, e mudas de flores e arvores. Também presta pequenos serviços de manutenção não remunerados à entidade. Com orgulho seu Matheus fala. que contribui para uma entidade que presta serviços a crianças carentes, e fica feliz que estas apreendem alguma coisa ele – fala também do entusiasmo das crianças com ele, no momento da atividade de manuseio na terra.

Seu Matheus alia as preocupações demandas da comunidade, junto à demandas de interesse mais público, semelhantes a sua aliança com a CEDEL. Há uma preocupação central da comunidade que é o cuidado das crianças, pois mais de 70% da população das 30 famílias da comunidade é composta por crianças e adolescentes. Nesse sentido uma demandas que sempre escutei de seu Matheus, é da construção de uma quadra de esportes na praça Sport Club Internacional (vizinha da comunidade) para que as crianças não brinquem no “meio da rua”.

Em março desse ano (2009) o clube de futebol que leva o nome da praça, comprou o espaço da prefeitura de Porto Alegre, e que agora irá gerir o espaço. Nesse sentido, seu Matheus desde já, organizou um abaixo assinado demandando ao Internacional a construção de uma quadra de futebol, onde a proposta é do clube fazer a construção de um quadra cercada, e a comunidade zelar pela estrutura do espaço.

As mobilizações políticas de reconhecimento público da comunidade acontecem num campo que também se mistura ao cotidiano, e não somente a eventos isolados. A política não se restringe em um momento específico e sim existe a “percepção” e ação de onde a “política é experimentada segundo um *continuum*” (Kuschnir, 2009: 59. Grifo adicionado). Ou seja, a atuação política não é experimentada como algo fora do tempo ou do espaço, mas sim de determinadas ações que se restringem ao evento, mas está imbricada “totalidade” da vida cotidiana.

A atuação de Matheus, para o reconhecimento da comunidade não se dá somente por uma incursão nos espaços governamentais do Estado. O reconhecimento de outros agentes externos a comunidade, também é de grande importância para a legitimação do grupo. Isso se dá por uma articulação de “bom” relacionamento com os vizinhos, e de se afirmar como uma comunidade “diferenciada”, como ressalta Matheus, “sem a *criminalidade e a violência das vilas*”, “calmo” e “onde tudo mundo se conhece”. E sintetiza, seu sentimento como morador, onde bem vive, ao dizer que “*isso aqui é um paraíso*”.

3.2.2. As políticas internas pela regularização (I): etnografia de um evento chave.

A princípio Matheus demonstra ressentimento com a assunção quilombola da comunidade. Mas o centro de seu pesar, especificamente, é a assunção de novas lideranças (como Saulo) que com o pleito quilombola, ignora o esforço político

empreendido ao longo de mais de vinte anos com a regularização da comunidade via prefeitura municipal. É o próprio protagonismo de Matheus entrando em colisão com a ascensão de novos agentes atuantes ao conferirem outro direcionamento nas políticas pela regularização da comunidade.

A insistência de Matheus na opção pelo poder municipal como meio de regularizar a comunidade, significa que são os seus capitais políticos e de mobilização que estão em jogo. O pleito quilombola é uma ameaça a sua representatividade. Porém, são por outros meios que se expressam a insatisfação dessa liderança. A vinculação do pleito quilombola ao nome de Saulo, ou seja, a nomeação da comunidade é o medo de uma apropriação que se sobreponha as outras famílias, são os meios por onde se expressam.

O relatório técnico de demarcação da comunidade também é o alvo de Matheus, para expressar a de deslegitimidade do pleito quilombola. Presenciei o momento em que Matheus afirmou publicamente como ilegítimo o conteúdo do relatório, (do qual colaborei). Foi em uma reunião promovida pelo IACOREQ com o fim de auxiliar a comunidade, e dar mais esclarecimentos sobre o processo. No momento público, é interessante se revelam não somente as inclinações e posicionamentos políticos dessa liderança como o de muitas pessoas na comunidade.

Foi possível extrair não somente desse evento, como de outros momentos de fala (já expostos anteriormente), algumas definições dos posicionamentos políticos da comunidade, a partir da forma como se entende e se controla o pleito quilombola. A reunião daquele dia é uma síntese desses posicionamentos. Porém, os contrários e desconfiados com pleito, se expressaram muito mais.

No final de uma tarde de maio de 2008 mais ou menos vinte integrantes da comunidade se reuniram em uma sala escola de ensino médio Emílio Massot (estabelecimento vizinho da comunidade), cedida pela direção, para participarem de reunião promovida pelo IACOREQ. O encontro tinha por objetivo oferecer a comunidade elementos para a apropriação do pleito, e também como forma de esclarecimentos e sensibilização da comunidade no processo.

A pessoa incumbida para esta atividade foi José Carlos, um fundadores do IACOREQ, sendo um de seus integrantes mais ativos possuindo uma larga experiência de convivência, mobilização e sensibilização política das comunidades no Rio Grande do

Sul, em prol de que estas se apropriem do processo, e direcionem da melhor forma, o pleito como quilombolas. José Carlos estava acompanhado por Cauê Machado, e também me disponibilizei, para auxiliar no processo.

Os encontrando na frente da escola, auxiliei no transporte do material a ser usado na reunião: basicamente um projetor, uma tela de lona, computador e caixas de som. Com isto seria feita a projeção de um pequeno documentário sobre a comunidade quilombola de Casca, com o objetivo de demonstrar o processo de valorização da identidade pelo qual passou aquela comunidade negra em seu pleito quilombola. Perto do horário marcado, por volta das 19 horas, as pessoas começaram a chegar. A sala foi disposta em círculo e todos conseguiram se acomodar, e o equipamento para o filme foi montado.

Mas mesmo disposta em círculo, a sala tomou uma configuração. Sentados próximos à parede da porta da sala, estavam Saulo, e seus aliados, como Jânio e Ticiano (trazendo consigo uma cuia com chimarrão e uma garrafa térmica), e mais cinco pessoas. E de outro lado, onde eu estava sentado, escutando, observando, e tomando nota em meu bloco, estavam Matheus e seus aliados, junto com sua esposa Adelaide e uma filha. E ao fundo da sala, outros moradores, como Janice, Tida e João Heitor. Pelo olhar, contei estarem presentes pouco mais de 20 vinte pessoas. Para uma comunidade contando com pouco mais de trinta núcleos familiares, esse *quorum* foi muito expressivo. Mas a maioria era composta por homens.

Para dar início as atividades da reunião, José Carlos pediu primeiramente a todos se apresentarem falando seus nomes. Quando iniciada a apresentação os mais recatados falavam baixo, e pedia-se que falassem em voz alta seus nomes. Também tive de me apresentar, e por fim José Carlos se apresentou, e com isso emendou para falar dos objetivos da reunião, que era basicamente para as pessoas tomarem uma dimensão maior do que era uma comunidade quilombola, e com isso se apropriarem disso da forma mais adequada possível.

Para iniciar as atividades, José Carlos explicou a apresentação do vídeo sobre a comunidade de Casca, onde são demonstradas as narrativas das pessoas da comunidade em processo de resgate e valorização de sua identidade. E a partir disso discutir a situação da comunidade como remanescentes de quilombo.

Apagadas as luzes, deu-se início ao vídeo. Todos na sala assistiam atentamente as falas dos integrantes da comunidade de Casca que em sua maioria eram os idosos (as lideranças da comunidade) a dar os depoimentos de suas lutas políticas. No decorrer da sessão, uma mulher levanta-se e sai da sala (ainda no início do vídeo). Certo instante quando apresentado no vídeo as imagens e a sonoridade de alguns homens tocando gaita e violão, em um momento festivo da comunidade, alguns presentes na reunião sussurram comentários.

Terminado o vídeo com os depoimentos das lideranças da comunidade, José Carlos do IACOREQ, começa a explicar o contexto, em que está a comunidade de Casca, de um mundo rural, como muitas dificuldades para comunidades negras, e de que este grupo é sempre um exemplo que o pleito quilombola, levanta a auto-estima da comunidade. Na primeira interpelação dos presentes na reunião, (esposa de Matheus), mulher negra, de estatura média, voz firme, que trabalha como funcionária de uma pública em Porto Alegre. Ela avaliou a falta de pessoas mais jovens falando. Mas José Carlos explica que o protagonismo dos mais velhos nas comunidades do interior é bastante comum.

O próximo, a fazer uma intervenção, é um senhor branco, motorista, vizinho de Janice, que mora em um sobrado, próximo a entrada do pátio onde está a casa de Saulo e Jânio, e do galpão, onde está abrigada uma das famílias despejadas pela prefeitura em 2006. João Heitor, homem de meia idade, começa a falar em um tom calmo, e usando a metáfora de que “*estão todos em alto mar*” e que por isso “*devemos estar todos unidos*”, já que todos desejam e ambicionam a mesma coisa – qual seja: a da regularização das casas e do território das famílias. Mas pontua que quando há mudança de governo, há incertezas.

Nesta observação de João Heitor, deixa claro, a extrema coincidência de pouco após a saída do PT do poder municipal, depois de 16 anos, a comunidade venha a sofrer um processo de remoção. As transições governamentais a nível local passam a ser perigosas e incertas. Para tanto, continua ainda em um tom de voz calmo e pausado, João Heitor chama atenção de que “*a divisão não leva a lugar a nenhum*”. A “*divisão*” refere-se aos conflitos políticos da comunidade em ser e não ser quilombola.

Tal sentença foi exemplar. Até então eu não possuía a noção precisa desse termo colocado por João Heitor. Eu possuía a noção da existência na comunidade de posições

contrárias ao pleito. Mas ainda não havia percebido que isso poderia cindir politicamente a comunidade, e com absoluta consciência e elaboração precisa do conceito, a partir do contexto dado. E por isso, este senhor, conclamava a união do grupo, para o enfrentamento conjunto de suas demandas por reconhecimento formal do Estado. E para isso, segundo ele, bastava a “*boa vontade*” de todos.

Adelaide, novamente tomou a palavra falando que seu mandato na associação de moradores está acabando, e diz que não vai bater na casa de cada pessoa da comunidade para participar das atividades da associação. A associação a qual Adelaide se refere, é a AMOTEM (Associação dos Moradores da Rua Oto Ernest Meyer). Foi fundada concomitantemente ao processo de remoção da comunidade em 2006, e ao pleito quilombola. E naquele ano Adelaide, esposa de Matheus, era a presidente eleita da associação, e colocando a entidade como oposição a idéia do quilombo.

No entanto, até mesmo os favoráveis ao pleito quilombola, participavam das atividades da associação. Um dia de conversa com Ticiano, disse que participaria da organização das eleições da nova direção da AMOTEM, no ano de 2009. E mesmo, os contrários ao pleito ao pleito quilombola, sabiam e quando possível, participam das atividades referentes ao pleito. Porém, os agregados mais recentemente a comunidade, tomam um certo distanciamento das questões, e até mesmo da sociabilidade do grupo. Mas ao respeitarem os códigos comunitários (do silêncio, do respeito, e da confiança), os autoriza a permanência e poder de decisão.

Contudo, em alguns momentos, escutei fofocas de que os favoráveis ao quilombo, não divulgavam as atividades do pleito e o que levava a Saulo Fidélis, enquanto liderança, fazer o mesmo fazia o mesmo tipo de reclamação: acusarem os quilombolas e ele de não divulgarem as reuniões enquanto tudo era amplamente divulgado a todos, atribuindo a má vontade dos contrários ao quilombo, em participar das atividades. Tal situação mais cotidiana foi explicitada no evento da reunião promovida pelo IACOREQ naquela noite, onde tanto os favoráveis ao quilombo quanto os contrários, estavam presentes.

È justamente na questão da participação das pessoas da comunidade na associação que Adelaide faz sua reclamação de que “*a associação não consegue fazer tudo sozinha*”. Os efeitos positivos virão, quando as pessoas participarem das atividades da entidade voltada aos interesses coletivos do grupo. E desta forma haverá a união

conclamada por João Heitor. No momento desta de sua fala, Adelaide, levanta-se e sai porta a fora da sala.

Saulo Fidélis faz a mesma ponderação a respeito da participação da comunidade nas atividades referentes ao quilombo que são realizadas fora de casa, e “*e quem quer acompanhar, que o pode fazer*”; não está impedido. Em outro momento, Saulo explica que faz todas as suas “*atividades culturais*” fora da comunidade, em função do regramento local, principalmente o do silêncio. E não só da comunidade como da vizinhança, pois, explica ele que “*a gente foi se enfiar logo do lado do hospital*”. Por tanto, fazer barulho, somente traria problemas para a comunidade¹³.

Nesta fala Saulo continuou a dizer, que a não participação das pessoas no pleito elas corriam o risco de ser despejada, “*pois na hora que vem o caminhão. Que vai chegar o despejo...*”. Aqui, Matheus toma a palavra, e diz que “*isso que o Saulo está contando [do perigo de uma nova ameaça de remoção] é história. Tudo o que está escrito aqui [no relatório de demarcação] é mentira! Fui eu que trouxe o Saulo e o Jânio para morar aqui, e quem chegou primeiro, que já estava aqui antes, era a Tida*”.

Matheus insiste que não vai aceitar colocar o nome do quilombo com o nome da família de Saulo, pois isso, somente trouxe problemas para a comunidade. E sua filha Cecília, ali presente, resumiu que questão é sobre o nome da comunidade, e da comunidade não querendo ser quilombola. Mas José Carlos intercede dizendo que não há problema algum em seu mudar o nome, já que este é o problema. Nesta discussão instaurou-se uma tensão evidente, e Saulo reagiu, pedindo desculpas por qualquer transtorno tenha sido causado, “*então, estou aqui, e peço desculpas, se é esse o caso!*”.

O pedido público de desculpas de Saulo, não foi suficiente. Matheus insiste que não irá deixar que o nome da comunidade fique no nome dele, pois ignora toda uma luta (junto à prefeitura), para regularização do território. Janice, uma das aliadas de Saulo, interfere e observa que “*não influência [em nada, no processo] o nome*” da comunidade. Porém, Matheus continua insistindo, de que o nome é um entrave. Mas sua filha Carolina, mudou o foco e questionou sobre qual seria o próximo passo, após o relatório.

¹³ De fato grande parte das atividades de Saulo, principalmente as de sociabilidade são fora da comunidade. E ele explica que “*a gente é uma cultura do barulho, que fala alto*”. E este tipo de atitude seria incompatível, com cotidiano tranquilo da comunidade, e somente haveria mais conflitos ali, tanto internamente, quanto com os vizinhos. Isso reflete também, a busca de Saulo, por alianças políticas externas de reconhecimento público, que vão desde as amizades no bairro Cidade Baixa e no Areal da Baronesa, e o transito nas lutas políticas junto as outras comunidades quilombolas de Porto Alegre, e com agentes do movimento negro.

José Carlos, explica sobre a unidade do território, que será verificado pelo INCRA, e assim, feito se dará início ao processo de titulação da comunidade. Cecília ainda questiona a necessidade de a comunidade possuir uma ancestralidade como forma de legitimação da ocupação. José Carlos, responde que o interesse não é no tempo e sim na cultura, na ocupação e o conglomerado negro ali reunido, que resiste naquele espaço, sem interessar o tempo dessa ocupação. E avalia que a discussão sobre o nome da comunidade “*é o pior*”. Que em comunidades quilombolas, tal questão “*vai e vem*”, sempre está vindo a tona. Mas que a assembleia da associação é soberana para decidir sobre isso. Porém, a comunidade deve estar unida para tomá-la.

Pouco antes dessas observações e avaliações de José Carlos, Adelaide voltou, junto com Cida, para a sala, e ao escutar tais observações, intervém e faz sua avaliação: “**a união ‘na prática’ é utopia**”. Mesmo se colocando contrária ao pleito quilombola, Adelaide toma uma posição que é possível categorizar como “realista”, e demonstra as dificuldades de manter a comunidade “unida”, tanto na associação de moradores, como enquanto quilombolas.

Para ela, o quilombo tem outros efeitos, dos quais ela ainda não tem certeza. E desta forma logo após, esta frase, ela pergunta “*como é o quilombo na prática? E eu tenho direito de saber como é, o que se deve fazer. Pois eu tenho que ter uma casa para criar meus filhos!*”. E imediatamente levanta suas hipóteses, pois traz o exemplo do estatuto da comunidade de Chácara das Rosas, da qual tomou conhecimento, e de que ali estava previsto que pessoas poderiam ser expulsas da comunidade. E Adelaide pergunta se acontecerá o mesmo com ela e com sua família.

Inicia-se uma intensa discussão entre as pessoas ali presentes. José Carlos tenta explicar que a decisão sobre todo esse assunto será da comunidade em assembleia, a partir do estatuto, pois, se todos decidirem que ninguém será expulso, assim será feito. Com as dificuldades de estabelecer um diálogo e esclarecimentos, e o adiantado da hora, decidiu-se por fim, encerrar a reunião. José Carlos avaliou que a comunidade precisa chegar algum tipo entendimento sobre a questão, e de que as persistências das dúvidas de parte da comunidade, quanto ao processo de regularização.

3.2.3. *As políticas internas pela regularização (II): o controle da categoria através de um conjunto de concepções.*

A descrição deste evento é concomitante a outra série de dados etnográficos, já apresentados que oferecem uma chave possível de encontro com as concepções nativas da categoria de quilombo, que está em jogo no interior da comunidade, e a forma como estão sendo controladas pelo grupo.

Primeiramente a ideia de quilombo dar-se-á a partir de alguns conceitos:

a) *Contexto político local definido, que possui uma historicidade própria em suas lutas por regularização.*

O evento do despejo de 2006 leva concomitantemente a dois movimentos: os dos pleiteantes a comunidade como um quilombo, e o da associação de moradores que dá continuidade aos esforços por regularização junto a um diálogo com a prefeitura municipal. Ou seja, o quilombo está em continuidade às formas já estabelecidas na política local (é uma possibilidade), ou é um heterônimo que nada significa.

b) *Alternam-se ideias de “união” e “divisão”,*

Que partir dos esforços dos movimentos políticos do grupo e do contexto relacional local, são fatores da mobilização ou anomia política da comunidade, em prol de um futuro sucesso ou incerteza de suas demandas. O quilombo, ou é fator que leva a coesão, ou é mais uma forma de se apresentar o dissenso, e a falta de mobilização já existente no grupo. Ressalta-se a frase de Adelaide, ao dizer que a “união ‘na prática’ é utopia”, que resume esta ideia.

c) *Parte-se de preocupações políticas que se alternam entre o “interno” e o “externo”,*

Onde os favoráveis ao pleito quilombola, principalmente a figura de Saulo Fidélis, estão preocupados na legitimação externa do pleito quilombola da comunidade. Legitimação essa dada um espaço público, e na conquista de novos aliados. Enquanto que aos contrários, o quilombo é resumido a uma questão interna da comunidade, pois, percebe-se, como dado, o reconhecimento público da comunidade no plano político local do poder público municipal. Por esta razão, o processo do quilombo “escapa”, “na

prática”, pela perspectiva de Adelaide, pois, enquanto política do reconhecimento (público) transita por outros espaços.

Estes itens apresentam um entendimento local ao nível das relações, e das práticas e políticas que desenrolam no interior da comunidade. É necessário, precisar igualmente, o nível ideal da comunidade em suas políticas pela regularização que não estão dissociadas de suas práticas, mas estão mais relacionadas, ao que se vai denominar aqui, as *ambições*. O que é afinal o conceito de quilombo no registro das ambições locais pela regularização?

Esta questão gira por uma sensível complexidade. Que pode ser precariamente resumida na alternância entre noções de individualidade e coletividade. E isso diz respeito diretamente à forma como se dará o processo de regularização da comunidade, especificamente *do território*: como um espaço único indiviso ou em lotes individuais? Há uma série de questões (locais) que perpassam a essa questão. São alguns apontamentos do que foi observado, sem conclusões definitivas.

Do lado dos contrários ao pleito quilombola da comunidade, há o temor de que a nomeação da comunidade enquanto quilombo ser sob o nome da família de Saulo onde se receia o perigo que esta nomeação abra margens para apropriações e atitudes indevidas, que desconsiderem as outras famílias, ou seja, os outros nomes. É uma questão simbólica e de jurisprudência local: a coisa que a pessoa tem em seu nome, esta coisa lhe pertence. Há o temor de uma individuação de um coletivo heterogêneo.

Ao mesmo tempo, foi possível observar, através de fragmentos, a ambição, de que esta heterogeneidade seja radicalizada ao nível de individualidades. Qual seja, de haver uma regularização através de lotes para cada família, e que isto se transforme em um valor imobiliário. O diálogo com Jaime exemplifica essa questão, onde diz que “*sei de um boato que a prefeitura dá um papel que garante 30 anos, e aí tu vai pagando uma prestação, e consegue ficar definitivamente, quando quitar. Diferente do quilombo, que é um único papel pra todo mundo, mas vai ficar só nome dos Fidélis, e aí fica muito difícil, pois fica no nome de uma pessoa só, e aí eles podem se achar dono de tudo [...]*” (Entrevista Jaime, 29/06/2011).

Na mesma reunião com IACOREQ daquela noite de 2009, essa mesma questão foi levantada. A prefeitura de Porto Alegre realizaria um processo de regularização no qual,

todos pagariam suas casas no prazo de trinta anos, e quitada às prestações seria concedido os seus respectivos títulos de posse. E a lei orgânica do município é bastante clara quanto a isso: não são concedidos títulos de posse as ocupações especiais e de interesse coletivo, e sim a concessões de uso permanente que expiram em trinta anos e renováveis por mais trinta, e assim conseqüentemente. E somente podendo fazer-se transmissões em nível hereditário.

Do lado dos pleiteantes ao quilombo, a questão da nomeação não é algo relevante, mas sim um processo que garante a continuidade do grupo no território. Mas a ideia do quilombo, com nome da família Saulo, é defendida por ele e justificada, como “*é minha família que tem as raízes, que tem a história*”. Mas ao mesmo tempo o argumento do quilombo, se estende para história da antiga Ilhota, o histórico triângulo-gueto negro entre a Cidade Baixa, Azenha e o Areal da Baronesa, e diz a “*a história já estava aqui, a gente estava sentado em cima, e tiramos a poeira*”.

O que está em jogo, nas falas de Saulo Fidélis, é que a comunidade é uma segmentação de histórias, que vai desde sua família, a de outras famílias negras da comunidade (como a de Ticiano, por exemplo), e da história dos territórios negros da Ilhota e de Santana do Livramento (certo dia quando voltávamos Saulo, Olavo Marques, e eu, do Hospital Ernesto Dornelles, em busca de registros sobre os redores em tempos de construção da entidade, nos trabalhos de produção do relatório de demarcação, Saulo nos falou da comunidade ser um *quilombo nômade*).

Porém, Saulo não abre mão de seu núcleo familiar ser a síntese simbólica de todo processo de segmentação histórica por ele argumentada. As ambições de Saulo referem-se mais ao nível simbólico e político do que efetivamente material. Mas no controle pleno de um sofisticado argumento da comunidade como remanescente de quilombo. A ambição, aqui é justamente a partir de um nível de afirmação de identidade, alternando projetos coletivos e individuais. Ou seja, ambição de Saulo Fidélis, pode ser resumida, em projeto individual que parece transcender ao interesse coletivo. Talvez aí a percepção do receio dos contrários ao quilombo. Este processo vinculado a um possível projeto de uma transcendência perigosa.

Resumem-se essas duas tendências, não conclusivamente, a apontando para o seu nível de grande dinamicidade, a partir de dois itens:

1) Do lado dos pleiteantes ao art. 68, o quilombo é entendido como resgate das raízes afro-descendentes, de uma valorização e entendimento do passado escravo, e possibilidade de acesso à políticas diferenciadas, principalmente, ao nível da educação, e reafirmação dos laços da origem comum presumida, e a sociabilidade daí advinda, como dado marcante, relações de compadrio, amizade e afinidade. Aqui são projetos tomados simultaneamente coletivos e individuais.

2) Do outro lado, que pretende a regularização via poder municipal, o quilombo, é uma articulação política de parte integrantes da comunidade (“o pessoal do quilombo”), que visa a uma apropriação coletiva (duvidosa), onde nominação inicial do grupo é de uma única família (pois o grupo não é família extensa e sim composta por uma série delas). Este lado é interessado numa individuação: projeto coletivo com fim de beneficiar projetos individuais.

Na perspectiva do posicionamento de Matheus não percebi a questão de uma ambição que beneficie projetos individuais. Parece ser uma questão semelhante ao posicionamento de Saulo Fidélis. Quando Matheus defende a regularização pela via do poder municipal coloca em jogo o seu próprio capital político construído ao longo de vinte anos. Mas não há a questão de legitimar o pleito político que defende através de uma adesão ou valorização de uma identidade local, e sim a valorização de um processo político. Mas ao fim ao cabo, é do reconhecimento público da comunidade. Ambos os posicionamentos, de Matheus e Sergio, tem um circunstancial encontro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazer a abordagem de uma comunidade em processo de emergência como remanescentes de quilombo a partir de seus encontros, desencontros e em suas intensas conflitualidades políticas, não significa (e muito menos se vá concluir para) uma tese da anomia, da desintegração ou dissolução dos laços que os tornam solidários, enfim, um grupo. Pelo contrário, observar essas movimentações e articulações políticas, demonstram a vivacidade e a intensidade de tais movimentos, longe de qualquer tipo de apatia imobilizante.

De outro lado, abordar os argumentos que legitimam a comunidade como quilombola perante o Estado, não significa eclipsar ou escamotear a complexidade desse contexto. Se optado pela via do ocultamento de suas *aparentes* idiosincrasias, certamente a elaboração desta monografia etnográfica seria formalizada por uma absoluta desonestidade.

Se tomado o lugar do intérprete razoável, que apara arestas ignorando o possível que aquelas pessoas expressam, é uma vez mais a representação do antropólogo que assume um lugar de poder, em detrimento dos conceitos nativos. Nesta posição de vantagem em relação ao nativo, o antropólogo “ao mirá-lo com um olhar distanciado e carente de empatia, [construindo-o] como objeto exótico, [diminuindo-o] como um primitivo não coevo ao observador, [nega-lhe] o direito humano à interlocução – conheça-se a litania” (Viveiros de Castro, 2002: 117).

E isso acontece, pois, é “justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro *sujeito* que ele não consegue vê-lo como sujeito *outro*, como uma figura de *Outrem* que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível” (*idem*. Grifo adicionado). Ao fim ao cabo, explicitar como *funciona* o pleito quilombola, aqui, é explicitar “o que pensa (ou faz) o nativo” relacionado ao registro do

o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte [...], mas também pouco precisa se contentar sem ser um diálogo edificante. O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois *não se trata de chegar ao consenso*, mas ao *conceito* (Viveiros de Castro, 2002: 119. Grifo adicionado).

A senda pela qual foi guiada a escrita deste trabalho tem em seu caminho perigos diversos. Principalmente aquele que expõe o próprio grupo às interpretações apressadas baseadas em ideias preconcebidas e folclorizadas acerca dessas comunidades, e que em nada contribuem para o entendimento de suas demandas por um lugar de respeito no campo da cidadania (Leite, 1999). Explicitar a heterogeneidade política do grupo é apontar para os esforços de suas lutas por reconhecimento e consideração frente ao poder Estatal que sistematicamente não responde a suas demandas, e não apresenta vontade política para uma agenda que faça valer os direitos constitucionais dos remanescentes de quilombo, e por esta razão que

Inexiste um plano de ação com objetivos de curto e médio prazos, com metas explicitando quantas áreas serão atingidas, em quanto tempo e com que recursos. Vale lembrar que o Art. 68 trata-se de uma disposição provisória, isto é, diferente de outros dispositivos constitucionais que se acham gravados permanentemente no corpo constitucional. Enquanto tal teria uma temporalidade própria, que não pode ser ignorada em termos de uma intervenção governamental, sobretudo por que a ação oficial de regularização fundiária tem sido por demais concentracionista e usurpadora de direitos [...] (Almeida, 2011: 48-49).

Cair no posicionamento pré-concebido de que as tensões em torno das definições identitárias no interior grupo é razão de suas próprias mazelas, ou que configuram um cenário de falsificações e manipulações para atingir benefícios, é descer a posicionamentos políticos de alguns segmentos da sociedade nacional absolutamente desinteressados na ampliação de direitos (presentes no interior da máquina estatal). Direitos esses que observam a diversidade e heterogeneidade social e cultural do país. Tal refração acontece, principalmente, quando a reboque do processo de ampliação de direitos venham a emergir novos sujeitos ativos nas arenas jurídicas e políticas, mesmo que minoritários.

Sujeitos ativos, coletivos em movimento, controle e confronto de concepções no interior de definições identitárias. É a partir desse processo, que o presente trabalho seguiu para construir algumas pistas de como funciona o pleito quilombola. Mas há uma especificidade um pouco mais ampla. Diz respeito à divisão entre quilombos urbanos e quilombos rurais. Haveria aí uma diferença? Em uma questão mais ampla se colocada a questão dos direitos territoriais e a estrutura fundiária e imobiliária *concentraccionista*,

não há diferença alguma. Tanto nos quilombos rurais como os urbanos seus conflitos pela legitimação territorial participam do mesmo substrato sociológico.

Em princípio as lógicas de ocupação seriam diferenciadas. No mundo rural as comunidades estão fixadas a um espaço, a uma *residência*, estabelecendo relações de solidariedade e economia local baseadas no parentesco. Enquanto que o no espaço urbano, não há um local fixo, e sim pontos de fluxos de encontro, sem necessidade do parentesco, de caráter *interacional* (Leite, 1991: 42-43). Mas as etnografias ao longo do tempo estão demonstram as comunidades rurais em constante movimentação e relações de troca entre comunidades, e trânsitos nos centros urbanos. Enquanto que as comunidades urbanas marcam espaços e formam territórios, residências, relações de afinidade e também de parentesco e solidariedade.

A especificidade das comunidades quilombolas urbanas vai justamente quando abordado a questão da mobilização em torno do reconhecimento público. O trânsito das lideranças em espaços políticos, de reivindicação e de potenciais aliados, é mais intenso que o das comunidades rurais, prejudicadas pela distância com os centros urbanos (mas não isoladas). Contudo, a carga da invisibilidade, do racismo, da vulnerabilidade à violência, não se alteram significativamente nas comunidades quilombolas urbanas. A peso de intensas lutas políticas e jurídicas, de pouco em pouco arrefecem os assédios que constantemente sofrem sobre suas territorialidades, e sobre a própria integralidade física de seus integrantes.

Outro ponto, possível de qual seja ainda a especificidade das comunidades quilombolas urbanas, vai de encontro ao que foi desenvolvido sobre o conteúdo relacional da comunidade e a forma definida pelo próprio grupo. A heterogeneidade da composição dos quilombos urbanos acentua e explicita de maneira intensa como uma contraposição a homogeneização e o individualismo como formas ideológicas do espaço urbano e de suas representações raciais e sociais (Marques, 2006). O quilombo é um espaço de diferença em resistência as formas de homogeneização e conseqüentemente racistas do espaço urbano.

As comunidades quilombolas urbanas, no contexto histórico das comunidades negras urbanas no Brasil, partem do mesmo processo, uma tríade de *territorialização*, *desterritorialização* e *reterritorialização*, desencadeado no processo do pós-abolição, e das reformas urbanas estruturais nas grandes cidades do país no primeiro quartel do

século XX. No contexto histórico de Porto Alegre as comunidades quilombolas urbanas permaneceram, a custo de um intenso enfrentamento aos processos de urbanização que seguiram pela cidade ao longo de todo o século passado. Resistência frente à maquinaria do progresso que impediu uma nova desagregação, entrando em mais um ciclo da citada tríade de (des)-(re)-(te)rritorialização.

Tais territórios negros em constante mutação e movimento ao longo do séc. XX são a expressão das atuais comunidades quilombolas urbanas, como um lugar plural e de encontros onde estes “fluxos sociabilizantes implicam heterogeneidade étnico-cultural, mas também pluralidade de afetos (amor, ódio, desejo), constitutiva da territorialização” (Sodré, 1998: 18). A “sociabilidade festiva” do samba e do carnaval no Rio Janeiro “instauradora de ordenamentos sociais” (*idem*) e de territórios existenciais dos grupos negros, dos quais fala Muniz Sodré, é uma chave interessante para o entendimento da dinâmica de constituição dos quilombos urbanos.

Por fim, cabe ressaltar a constituição de comunidades negras urbanas em processo de emergência quilombola a partir da ideia de grupos étnicos. Aqui está em jogo a distinção e a especificidade dos grupos que delimitam fronteiras a partir de sua própria consideração como distinto e igualmente pelo outros considerados distintos, assim, “as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevante para os próprios atores sociais” (O’Dwyer, 2011: 22).

A diferença é dada internamente, como significante e relevância emanado dos próprios sujeitos a partir do contexto em que se inserem. Mas no envolvimento e desenvolvimento da relação com a comunidade, e a consecução deste trabalho, ficou deparada com uma intenso e plural campo de significados e relevâncias emanados do sujeitos. Para tencionar mais essa questão (cara a antropologia engajada junto aos remanescentes de quilombo no Brasil) propõe-se aqui uma volta a ideia original de Max Weber sobre os grupos étnicos.

A ideia de grupo étnico em Weber, como um conceito possível de dar conta a questão elaborada, tem como índice de definição

aqueles grupos humanos que em virtude de *lembranças de colonização e migração*, nutrem uma *crença subjetiva na procedência comum*, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo *indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva* (Weber, 2000: 270, grifo meu).

Mas a ideia weberiana de grupo étnico dá conta de fenômenos não portadores da real *ação comunitária*, pois estas são “as formas estruturais gerais de comunidades humanas [com] tendências concretas na medida em que [...] produzem formas estruturais específicas dessa ação que são [...] economicamente relevantes” (*idem*: 243). A ideia de *comunhão étnica* desconsidera o que Weber chama os “motivos puramente racionais”, “pouco divulgados” (*ibidem*: 270) da relação associativa comunitária de caráter pretensamente étnico.

A comunidade étnica, não pensada em enquanto ação comunitária racional tem sua relação associativa possível por uma atração da “consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma *confraternização pessoal*, baseada na crença da comunhão étnica – *artificialmente criada*. Mas esse artifício tem um efeito. Não constituindo, segundo Weber, em si mesma uma comunidade, a comunhão étnica apenas “*facilitaria*” e “*fomentaria*” as relações comunitárias, “*de natureza diversa*”, mas, sobretudo as “*relações políticas*”. (*ibidem*: 270, grifo meu).

Contudo, essas relações políticas fomentadas, levam a uma solidariedade, mas de caráter “tribal” onde se sentem *subjetivamente* “*companheiros*” e empreendem uma “*ação política ocasional*” com uma relação associativa com deveres de solidariedade (com “convenções”) a partir de normas morais, mas artificiais quando politicamente permanentes, de *caráter latente e pouco estável* (*ibidem*: 274-275).

Para Max Weber, as motivações associativas do grupo étnico não compõem uma “ação comunitária” em si mesma, pois para esta, precisam ser observados suas características substanciais (o que ele denomina de “*estruturas específicas de ação*”): o engendramento econômico, a divisão sexual do trabalho, o parentesco do clã de descendência (consanguinidade) e os laços de solidariedade baseados na domesticidade e no cotidiano. Mesmo como tipologia ideal, são estas relações a conferir estabilidade e duração à comunidade. Portanto, o grupo étnico na tipologia weberiana é de tendência instável e de pouca duração.

Parece pouco interessar a Weber os argumentos significativos aos atores na constituição de sua diferença – estranha posição de uma “sociologia compreensiva”, preocupada com o sentido do qual os atores dão a sua ação. A tese aqui é o do *tipo ideal* vencendo os *sentidos dos atores*, por sua recorrência, estabilidade e duração. Tais sentidos, não possuem efetivamente *substância* (consanguinidade, relações de produção, e reprodução). A comunidade étnica seria a relativização dessas relações, ou mesmo, o seu não encontro.

Esta argumentação confere um caráter de negativização do grupo étnico, como uma ação pouco duradoura e politicamente instável. Porém, a definição apresentada por Weber é absolutamente interessante se retirado o sinal negativo que o autor emprega, e observar sua preocupação com as *dinâmicas*. “Lembranças de colonização e migração” “crença subjetiva numa origem comum”, “solidariedade”, “confraternização pessoal”, “companheirismo” e “fomentação de relações políticas”, “latente”, “estabilidade” e “instabilidade” – este conjunto terminológico define o processo pelo qual a comunidade Família Fidélis passa em sua emergência como remanescentes de quilombo, e que este trabalho tentou em delimitar.

A assunção da Família Fidélis ao pleito quilombola foi possível partindo da estruturação de seus argumentos com base em uma série de experiências de migração do interior gaúcho para Porto Alegre, o que confere ao grupo sua crença e uma origem comum. Quando territorializados estabeleceram relações de solidariedade a partir de uma sociabilidade baseada na confraternização.

Ao longo dos anos, fomentaram suas relações políticas para regularização do território em que vivem, mas a desconsideração do poder público a suas demandas levou a comunidade a reclamar a o Art. 68. Mas a heterogeneidade social, de projetos e ambições, levam o grupo a oposições políticas com diferentes entendimentos a cerca das categorias identitárias reivindicadas. Processo não somente: *de delimitação de especificidades* (num universo social mais amplo), *de objetivação das diferenças culturais com significado e relevância para a própria comunidade*, como *dinâmicas políticas que revelam a maneira como o grupo constitui entendimentos a cerca de sua própria constituição enquanto diferença*.

É desta maneira que a emergência dos remanescentes de quilombo toma um processo onde está em jogo não somente a dimensão da diferença, do contraste, mas

como é mobilizada e animada esta diferença. Chama-se aqui a atenção para a mobilização da categoria remanescente de quilombo como uma atividade polissêmica em constante processo de (re)significação.

A ação das comunidades possui uma posição crucial neste constante processo de transformação de suas demandas. Entenda-se *transformação* como um efeito criativo e acúmulo de trajetórias (sócio-culturais, históricas e políticas), que conferem a profundidade e complexidade aos argumentos da diferença, levantados pelos próprios agentes das comunidades. E é por este efeito criativo e acúmulo de trajetórias, que as comunidades sustentam o empenho em seus pleitos políticos.

Na comunidade em processo de emergência de remanescentes de quilombo, por hora, chamada de Família Fidélis, o meu envolvimento e o esforço em compreender seu processo de emergência como quilombolas e os efeitos dali decorrentes, foram através das dinâmicas políticas, de sociabilidade e outras formas de interação. Este foi o conjunto de dimensões possíveis de dar conta do intenso e heterogêneo mundo social, e principalmente político, ali estabelecido. Fascinante mundo possível de atores sociais que no compartilhar das sensibilidades, observa-se a elaboração de ideias sofisticadas (como de justiça e sociedade), insuspeitas nos âmbitos mais amplos da atuação social, e mesmo, entre muitos agentes próximos à eles.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Etnia, raça e saúde sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L; (orgs). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004 a.
- _____. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006.
- _____. et Al . *As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas*.
- _____. et. Al. *Famílias Quilombolas de Porto Alegre -RS: análise do perfil sócio-cultural e as relevâncias para a assistência social*. IN: GHELEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos; *Diversidade e Proteção Social: estudo quantitativo das Populações de Porto Alegre – Afro-brasileiros; Crianças, Adolescentes e adultos em situação de Rua; Coletivos Indígenas; Remanescentes de Quilombos*. Porto Alegre: Century, 2008.
- _____; SILVA, Saulo Baptista da (Orgs.) *São Miguel e Rincão dos Martimianos – Ancestralidade Negra e Direitos Territoriais*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc/Anpocs, 2006.
- BARCELLOS, Dayse. Et. al. *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, Identidade e Territorialidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Fundação Cultural. Palmares, 2004
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRUSTOLIN, Cíndia. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. Tese (doutorado em Sociologia). Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- CARDOSO Jr., Hélio Rebello. Pensar a pedagogia com Deleuze e Guattari: amizade na perspectiva do aprender. *Revista Educação e Sociedade*, Porto Alegre: UFRGS, 2006. v. 31 n^o1. disponível em <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/23000>
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. Emergência de etnicidade: dos territórios negros aos quilombos urbanos. In: MÜLLER, C. B. e CHAGAS, M. F. (org.) *Dinâmicas de cidadania – Abordagens etnográficas sobre a diversidade*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

_____. *O espaço da diferença no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país*. Porto Alegre: Tese (doutorado em Antropologia Social). UFRGS, 2008.

_____; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Relatório Técnico de Demarcação da Comunidade Família Silva*. Porto Alegre: INCRA/UFRGS/NACi 2004.

CENTENO, Lúcio Domingues. *Multiculturalismo em ação: o laboratório da política de regularização dos territórios quilombolas no Rio Grande do Sul*. Dissertação (mestrado em Sociologia). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

DAMO, Arlei Sander. A peça orçamentária: os sentidos da participação na política a partir do OP porto-alegrense. In: FONSECA, Claudia; BRITTES, Jurema. (Org.). *Etnografias da Participação*. Santa Cruz do Sul, 2006. p. 136-183.

DE BEM, Daniel Francisco. *Caminhos do Axé: A transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento – RS*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: UFRGS, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *11. 1837 – Acerca do ritornelo*. In: *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, vol. 4 1997.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*. 2007, vol.12, n.23, pp. 100

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os Nuer – Uma descrição dos modos de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: Editora Hucitec/ANPOCS. 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005;

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia – Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2003, v. 46 n° 2. pp. 445-476.

JARDIM, Denise Fagundes. *De bar em bar. Identidade Masculina e Auto-segregação entre homens de Classes Populares*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: UFRGS, 1991. (mimeo).

KUSCHNIR, Karina. *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.

LEITE, Ilka Boaventura Leite. *O legado do testamento. A comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2001.

_____. Quilombos, cidadania ou folclorização? IN: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, v. 10 pp. 123-150, 1999.

_____. Territórios Negros em área rural e urbana - algumas questões. *Textos e Debates*. Florianópolis: NUER/UFSC, ano 1, n.2, 1991.

MARQUES, Olavo Ramalho. *Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal*: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre. Dissertação (mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: UFRGS, 2006.

MATTOS, Jane Rocha de. “*Basília, Felicidade e Belisária*”: fragmentos da escravidão em Santana do Livramento. Disponível em <http://www.webartigos.com/artigos/basilia-felicidade-e-belisaria-fragmentos-da-escravidao-em-santana-do-livramento-rs/40937/>, 2010.

McCULLAM, Cecília. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. In: *RBCS - Revista brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38: São Paulo, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300008&script=sci_arttext&tlng=en

MÜLLER, Cíntia Beatriz. A “parentalidade” como constituinte do território em rede: perspectivas de construção de um sujeito coletivo de direitos. In: MÜLLER, C. B. e CHAGAS, M. F. (org.) *Dinâmicas de cidadania – Abordagens etnográficas sobre a diversidade*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

_____. *Comunidade remanescente de Quilombos de Morro-Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídico-política de “remanescentes de quilombos”*. Tese (doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: UFRGS, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2011.

_____. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o Direito e a Antropologia. In: *Fronteiras*, v. 11, n. 19, pp. 165-178, Dourados/MS, jan./jun. 2009.

_____. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Tomos*, São Cristóvão-SE: NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

RAMOS, Ieda Cristina Alves. *O lugar do parentesco na aliança entre um laudo antropológico e um território quilombola: análise a partir do processo de regularização fundiária do Quilombo Cambará em Cachoeira do Sul/RS*. Dissertação (mestrado em Desenvolvimento Rural). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

RODRIGUES, Vera. “Viu, como nego tem direito!” o pleito etno-racial e político de comunidades quilombolas no Sul do Brasil. In: MÜLLER, C. B. e CHAGAS, M. F. (org.)

Dinâmicas de cidadania – Abordagens etnográficas sobre a diversidade. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010 (pp. 91-113).

RUBERT, Rosane. Parentesco, memória e território: um estudo etnográfico de comunidades negras rurais da região central do RS. *4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*: Curitiba, 2009.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho – Um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Editora Autores Associados, 1996.

SAUMA, Julia Frajtag. Ser Coletivo, Escolher Individual: Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã. *GT 26 – Novos modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. 33º Encontro Anual da ANPOCS* (mimeo), 2009.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

SOUTO, Julio. RESENHA. ANJOS, J.C. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006. Disponível em <http://jusousa.blogs.uv.es/files/2011/02/dos-Anjos-Linha-Cruzada.pdf>

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

VÍCTORA, Ceres Gomes. *A mãe do corpo dentro do corpo da mãe*. IN: *Corpos, Cadernos do NUPACS* – Porto Alegre: Série Textos de divulgação: n/º 009/96, NUPACS/UFRGS, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: _____; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHIUSP/FAPESP, 1993.

_____. O nativo relativo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol.8 no.1 Rio de Janeiro Abril 2002

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Florence. *Trabalho fora do trabalho: uma etnografia da percepções*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*; Brasília: UnB, 2000.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e Compadres – Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo – Brasília: Hucitec / EdUnB, 1995.

ZIGONI PEREIRA, Carmela Morena. Conflitos e identidades do passado e do presente: política e tradição em um quilombo na Amazônia (mestrado em Antropologia Social) UnB: Brasília, 2008.