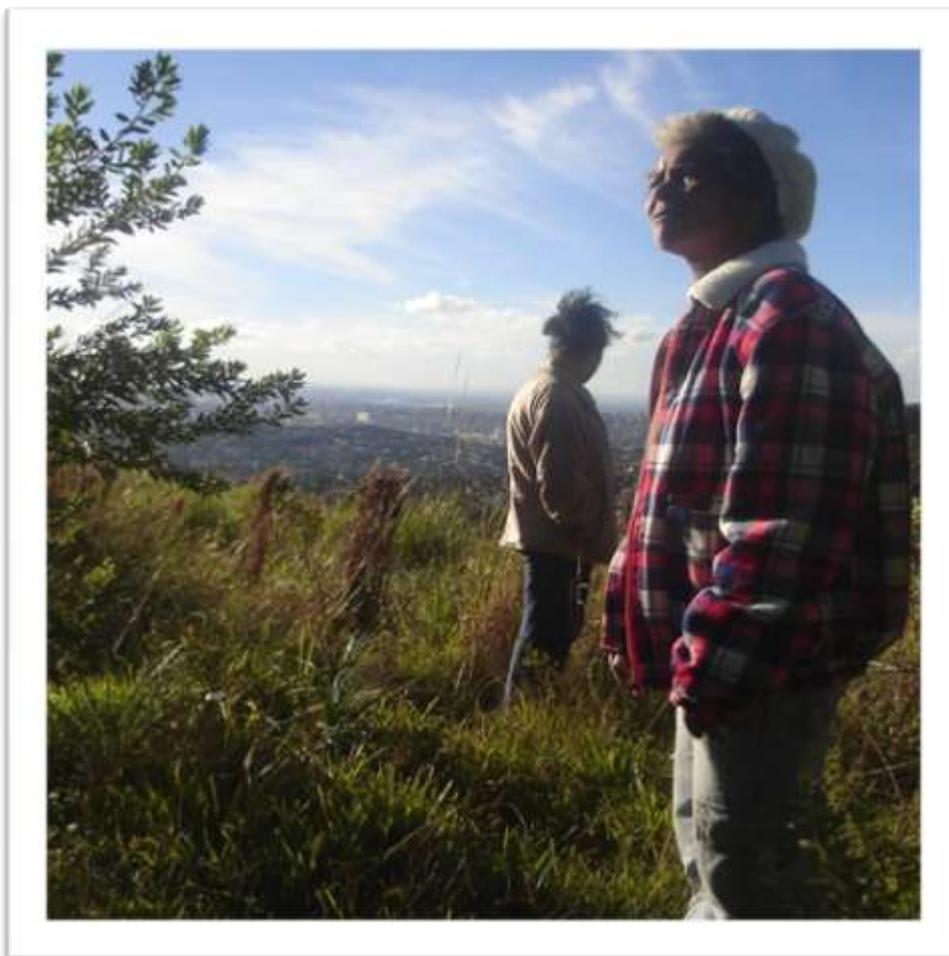


Universidade Federal do Rio Grande do Sul



**A “JANELA” DO RELATÓRIO TÉCNICO:
VARIABILIDADE, CRIATIVIDADE E RECONHECIMENTO
SOCIAL EM CONTEXTOS DE PERÍCIA ANTROPOLÓGICA**

Cristian Jobi Salaini

**Porto Alegre
2012**

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**A “JANELA” DO RELATÓRIO TÉCNICO:
VARIABILIDADE, CRIATIVIDADE E RECONHECIMENTO
SOCIAL EM CONTEXTOS DE PERÍCIA ANTROPOLÓGICA**

Cristian Jobi Salaini

**Tese de doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, sob a orientação da Prof^a. Dra.
Denise Fagundes Jardim**

Porto Alegre, março de 2012

Para Lampião, meu pai

AGRADECIMENTOS

Esta tese resulta de um processo que impactou profundamente em minha vida e visão de mundo. O contato com as pessoas que fazem parte do corpo desta tese me privilegiou uma abertura e reconhecimento do outro que apresenta, não tenho dúvidas, consequências profundas em minha personalidade e maneira de sentir o mundo. Portanto, em primeiro lugar, agradeço a todas essas pessoas que me permitiram entrar em suas vidas e compartilhar momentos fabulosos.

Agradeço ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela oportunidade de realizar este trabalho que contou com o diálogo com diversos professores e colegas.

À minha família que, mesmo longe, sempre esteve presente auxiliando emocionalmente em todos os momentos, bons e ruins. Ela é em grande parte a razão do esforço empreendido. À minha mãe e irmã, pela dedicação a mim. Aos meus sobrinhos, pela alegria. Ao meu cunhado Zilmar pelos ensinamentos morais. Gostaria de realizar um agradecimento ao meu pai, em memória, pela introdução no caminho do saber.

Aos colegas de doutorado com quem troquei experiências acadêmicas e outras. Agradeço ao NACI – Núcleo de Antropologia e Cidadania pelo papel fundamental em minha formação acadêmica através da amplitude de temas de pesquisa que atravessa o grupo. Sem dúvida alguma, este núcleo de pesquisa é parte incontornável de minha trajetória profissional e acadêmica.

À professora Daisy Macedo de Barcellos, minha eterna mentora, pelo papel fundamental em minha formação e pela introdução pelos caminhos da antropologia.

Tua participação na minha vida não se resume à minha formação acadêmica e profissional. Sou eternamente grato!

Agradeço ao meu “amigo-irmão” Vinicius Pereira de Oliveira pela amizade incondicional. Acho que já podemos escrever um livro de histórias, certo? Muitas aventuras ainda estão por vir, Bino!

Agradeço à minha amiga Rosana Pinheiro Machado por toda a parceria e pela força nos mais diferentes momentos e aspectos. Que o teu sucesso pessoal e profissional continue em velocidade máxima! Ele está na ordem direta do teu caráter.

Agradeço à “Janja” por ter me ajudado a entender certas coisas simples e importantes da vida. A tua serenidade e modo de ver o mundo continuam me encantando, não importa quantas vezes eu já tenha “subido o morro”.

Agradeço à Reijane Pinheiro pela amizade e parceria que se estenderam para muito além do doutorado. Eu desejo tudo de bom para ti...e para a Beatriz, claro! Ô Cavalcanti!

Ao Marcelo Moura Mello pela enorme interlocução intelectual. A tua participação em minha trajetória me levou para novos rumos da temática quilombola. Tuas reflexões tiveram papel fundamental na construção desta tese.

Agradeço à Miriam Chagas pela “mitologia de fundação” de meu ingresso pelos caminhos da antropologia. Tu lembras do ônibus para Morro Alto?

Ao meu amigo Rodrigo de Azevedo Weimer pela tão imaginativa amizade. Rodrigo, muitas BE's estão por vir! Cara, tu é um barato!

Ao amigo Marcelo Oio. Oio, Oio, Oio.

Agradeço à Mariana Balen pela trajetória de amizade e de incursões quilombolas! A tua participação em trabalhos de campo só fez tudo ficar muito mais divertido!

Agradeço à amiga Lucia Scalco pela amizade. Você foi uma das grandes conquistas desse processo de doutoramento. Espero que tu estejas por perto sempre!

Agradeço à Janaína Lobo por não me deixar esquecer os caminhos do bem...

Alguns professores tiveram papel fundamental em minha formação acadêmica e pessoal: Veriano Tertó Júnior, Claudia Fonseca, José Carlos dos Anjos, Maria Eunice Maciel e Ruben Oliven. Muito obrigado a todos vocês pelas conversas e ensinamentos.

Agradeço pelo carinho sempre presente da Márcio's family. Estamos longe... mas estamos juntos!

Aos sempre amigos: André Nunes (Buyuh), Lucenira Kessler, Henrique Felber, Ieda Ramos, Andréa Grazziani, Vera Regina Rodrigues, Vinicius Aguiar de Souza (Pingo), Maria da Graça Pardelhas, Nara Magalhães, Nair Negrão Cauduro, Sherol Santos, Francisco Conrado e Bernardo de Magalhães.

À Estela Conrado. Acredite, os portais estão se abrindo.

Agradeço ao meu amor, Renata, por tudo que significas para mim. Os caminhos da vida são meio malucos às vezes... mas agora não deixo você escapar nunca mais!

A todos os meus "senseis"! Vadacir, muito obrigado pela ajuda no retorno ao "caminho"...

Ao RAÍZES D'ÁFRICA, pelo aprendizado nos caminhos do coração. Me sinto em casa com esse pessoal! Vocês são pessoas fantásticas! Só coração.

Ao IACOREQ pela possibilidade se sentir que sempre vale a pena se lutar por algo!

À minha orientadora, Denise Jardim, pela amizade, senso de humor e pelas contribuições que sempre privilegiaram diferentes ângulos e visadas sobre o tema.

Agradeço à ESPM pela instigante oportunidade profissional e calorosa acolhida.

Agradeço ao CNPQ pela criação de condições favoráveis à execução do trabalho.

Naquele tempo, o mundo dos espelhos e o mundo dos homens não estavam, como agora, incomunicáveis. Eram, além disso, muito diferentes; não coincidiam nem os seres, nem as cores, nem as formas. Ambos os reinos, o especular e o humano, viviam em paz; entrava-se e saía-se pelos espelhos. Uma noite, a gente do espelho invadiu a Terra. Sua força era grande, porém ao cabo de sangrentas batalhas as artes mágicas do Imperador Amarelo prevaleceram. Este rechaçou os invasores, encarcerou-os nos espelhos e lhes impôs a tarefa de repetir, como numa espécie de sonho, todos os atos dos homens. Provou-os de sua força e de sua figura e reduziu-os a meros reflexos servís. Um dia, entretanto, livrar-se-ão dessa mágica letargia.

O primeiro a despertar será o Peixe. No fundo do espelho perceberemos uma linha muito tênue e a cor dessa linha não se parecerá com nenhuma outra. Depois, irão despertando as outras formas. Aos poucos diferirão de nós, aos poucos deixarão de nos imitar. Romperão as barreiras de vidro ou de metal, e dessa vez não serão vencidas. Junto às criaturas dos espelhos combaterão as criaturas da água.

Jorge Luis Borges

RESUMO

O objeto desta tese é o próprio trabalho antropológico e etnográfico quando imerso em situações de perícia. Os contextos de perícia antropológica evidenciam um complexo quadro social, repleto de agentes e nuances que nem sempre são contemplados no texto do laudo ou do relatório técnico. Discutir as vicissitudes do trabalho de campo e da etnografia nestas situações produz um alargamento conceitual tanto da maneira como interpretamos os trabalhos técnicos, como também do próprio universo da antropologia social.

Procuro problematizar a minha participação – na condição de antropólogo-perito – na produção de relatórios técnicos de reconhecimento territorial de comunidades quilombolas no Brasil. Procuró evidenciar como a variabilidade de contextos etnográficos apresentados desafia qualquer tentativa de operação dedutiva simples tendo como referência a categoria quilombo. Parto de premissa acerca da existência de um diálogo criativo entre os casos empíricos, operações classificatórias oficiais e as categorias antropológicas. Tendo como base situações e “cenas” de meu trabalho de campo em comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul e do Sergipe, demonstro a existência de camadas do reconhecimento social, da criatividade da memória coletiva, e de elementos das territorialidades, nem sempre visíveis ou apreensíveis no âmbito da operação do relatório técnico. O aparato legal que rege a questão quilombola (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal e suas derivações infraconstitucionais) funciona como enquadramento fundamental de produção identitária destes grupos sociais, não se apresentando, contudo, como o único. Neste sentido, existem diferentes

enquadramentos que dialogam com as historicidades dos grupos e que produzem uma dinâmica classificatória de natureza complexa.

Palavras-chave: reconhecimento social, memória, territorialidade, criatividade social, etnografia e perícia antropológica.

ABSTRACT

The main purpose of this thesis is to study the anthropological and ethnographic work when applied to the context of technical anthropological reports. On discussing the complexity of fieldwork and ethnography on these situations, I seek to offer a broader view of the ways we interpret the technical reports, as well as the social anthropology field itself.

This work has as background the innovations brought by the article 68 of the Federal Constitution - and its infraconstitutional derivations – in what concerns quilombolas territorial rights. It intends to problematize my participation – in the condition of expert anthropologist - in the production of technical reports of territorial acknowledgement of quilombolas communities in Brazil. I seek to highlight how the variability of the ethnographic contexts presented defy any attempt of simple deductive operation using as reference the quilombola category. I start from the premise about the existence of a creative dialogue between empirical cases, official classificatory operations and the anthropological categories. Using as base the situations and “scenes” from my field work with quilombolas communities of the Rio Grande do Sul and Sergipe, I demonstrate the existence of layers of social recognition, of creativity of the collective memory, and of elements of territorialities, not always visible and apprehensible within the scope of the operation of the technical report. The legal apparatus that dictates the quilombolas’ question works as a fundamental framework of the identitary production of these social groups, not being present, however, as a sole feature. In this sense, there are different frameworks that dialogue with the historicities of the groups and that produce a classificatory dynamics of complex nature.

Key-words: social recognition, memory, territoriality, social creativity, ethnography.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 JANELAS CONCEITUAIS E LEITURAS ETNOGRÁFICAS	34
1.1 A memória enquanto conceito crítico para o reconhecimento.....	34
1.2 Territorialidades em múltiplos níveis.	38
1.3 Escalas do reconhecimento social.	41
1.4 Experiência etnográfica e relatórios de quilombos.	46
1.5 A releitura do relatório técnico: novos olhares.....	83
2 QUILOMBO DOS ALPES. A ETNOGRAFIA DO MÚTUO RECONHECIMENTO . 92	
2.1 Mediações com a memória.	95
2.1.1 Dona Edwirges: a escravidão e o emblema das lutas atuais.	100
2.2 Rosângela Elias, a “Janja”: liderança e mediações do reconhecimento.	115
2.3 A manutenção da identidade. Criatividade e constrangimentos sociais.....	123
2.4 Territorialidade mítico religiosa. Nomações criativas.....	136
3 RINCÃO DOS NEGROS. RECONSTITUINDO AS FRATURAS	153
3.1 Mantoca e o “fora-da-lei”. A memória subversiva.	156
3.2 A legitimidade nativa construída no contexto do relatório.	165
3.3 Seu Joci e os “históricos”. A memória reflexiva.....	169
3.4 Jacinta Souza e a “boa sinhá”. A memória aglutinadora.	174
3.5 Etnografia e camadas mitológicas.....	184
3.6 Dançando no Rincão dos Negros. Reconhecimento local.	186
3.7 “Tudo faceiros nas terras dos pretos!” Arquivos mentais coletivos.	189

4 RINCÃO DOS CAIXÕES. RECONHECIMENTO EM MÚLTIPLOS NÍVEIS.	202
4.1 Os micro processos de reconhecimento.	205
4.2 Régis Fiúza: mitologia de fundação do território.	215
4.3 Territorialidade, mito e corporalidade quilombola.	222
4.4 O transitar pelo espaço e a evocação da memória.	228
4.5 Dona Erocilda: do passado negro ao pleito atual.	251
4.6 “Carambola” ou quilombola? As categorias em diálogo intercultural.....	260
4.7 Memória e noções de justiça. Mapas e territorialidades.....	263
5 O TRABALHO DE CAMPO EM SERGIPE. AMPLIANDO DIÁLOGOS.	269
5.1 Narrativas subversivas e a mitologia do sobrenatural.	271
5.2 Quilombo do Pontal da Barra: Contexto inicial de pesquisa.....	306
5.2.1 Entre o “dito” e o “não-dito”. As desconfianças da identidade.....	309
5.2.2 O quilombo “em aberto”. Sentidos possíveis no espaço do relatório técnico.	321
5.2.3 O reconhecimento como ato moral.	332
CONSIDERAÇÕES FINAIS	339
REFERÊNCIAS.....	349

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado resulta de um processo reflexivo que acompanha minha trajetória profissional enquanto constituidor de equipes destinadas à produção de laudos, relatórios técnicos e pareceres acerca de grupos sociais que vêm ganhando evidência através de suas lutas por reconhecimento por parte da sociedade brasileira. Estas atuações, inseridas nas áreas do patrimônio cultural brasileiro¹ e também do reconhecimento étnico-territorial de comunidades remanescentes de quilombos, traduziram-se na possibilidade de uma reflexão que se estende no tempo e no espaço, desenhando um quadro que apresenta uma série de aproximações e afastamentos entre as situações etnográficas vivenciadas, desafiando qualquer desejo classificatório precipitado. O relatório técnico – que faz parte do aparato legal e administrativo no que concerne ao reconhecimento e delimitação de territórios quilombolas – se apresenta nesta tese enquanto uma “janela”. Uma janela que, quando aberta, nos proporciona lançar um olhar até onde “a vista alcança”.

Pretende-se neste trabalho, através da revisitação de certas situações etnográficas por mim vivenciadas e elencadas a seguir, trazer à luz aspectos que constituem a historicidade de grupos pesquisados, demonstrando o território como um “organismo vivo” que trabalha com elementos da vida coletiva que vão muito além das possibilidades apresentadas em mapas institucionais. Busca-se, na

¹ Minha dissertação de mestrado intitulada “Nossos heróis não morreram: um estudo antropológico sobre formas de ‘ser negro’ e de ‘ser gaúcho’ no Rio Grande do Sul” constitui-se num desdobramento de processo por mim vivenciado junto à equipe que realizou um Inventário Nacional de Referências Culturais que tinha como foco a participação dos lanceiros negros na Revolução Farroupilha. A dissertação foi defendida neste mesmo programa de pós-graduação em antropologia social.

presente tese, a constituição de um vaso comunicante entre as evidências etnográficas construídas até o momento e a possibilidade de um novo olhar ao tema proposto. Afinal, o que aprendemos na constituição de laudos e relatórios técnicos? Como repensar percursos de pesquisa?

O objeto desta tese é o próprio trabalho antropológico e etnográfico quando imerso em situações de perícia. Os contextos de perícia antropológica evidenciam um complexo quadro social, repleto de agentes e nuances que nem sempre são contemplados no texto do laudo ou do relatório técnico. Discutir as vicissitudes do trabalho de campo e da etnografia nestas situações produz um alargamento conceitual tanto da maneira como interpretamos os trabalhos técnicos, como também do próprio universo da antropologia social.

Não se trata, portanto, de um “estudo de caso” ou de um estudo de caráter comparativo. O objetivo é examinar diferentes “cenas” de meu percurso etnográfico que possam revelar a constituição dos problemas colocados pelo trabalho de campo, assim como de novos “coloridos” da vida social. O objetivo é colocar experiências vivenciadas por mim, em situações de perícias nos estados do Rio Grande do Sul e do Sergipe, a serviço de uma reflexão sobre a variabilidade produzida no contato etnográfico e sobre as formas como o trabalho antropológico vem sendo orientado no espaço-tempo de um relatório produzido para fins de reconhecimento territorial. No entanto, deve-se destacar, esta tese encontra limites interpretativos na própria “negociação” de situações e fatos da vida quilombola que ocorreram no trabalho de campo. Neste sentido, reside a escolha da manutenção dos nomes originais dos informantes.

Em 2007 iniciei meu trabalho de campo em duas comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul: a comunidade quilombola dos Alpes (situada em Porto Alegre) e a comunidade quilombola do Rincão dos Negros (situada em Rio Pardo/RS). No caso desta última comunidade, o trabalho de campo que abrangeu a construção do relatório técnico se estendeu até início de 2008. No caso da primeira, o contato se estendeu para além da perícia antropológica, até os dias atuais. À época da construção do relatório técnico, tínhamos como enquadramento jurídico-administrativo o artigo 68 do ADCT, o Decreto 4.887/2003 e a Instrução Normativa de número 20. As preocupações relativas ao relatório técnico, que versavam fundamentalmente sobre a constituição do “mapa da área”, não dava conta das complexidades simbólicas que iam se revelando durante o trabalho de campo. Imagens territoriais complexas e recheadas de juízos de valor e noções de justiça acerca do passado e do presente faziam parte do cardápio de possibilidades. Além disso, as diferentes possibilidades evocativas da memória, traduziam-se em “algo mais” do que um uso instrumental do passado para os fins políticos do presente. Neste sentido, a complexidade da vida nativa transparecia em uma complexidade que produzia um “excedente” com relação às demandas administrativas.

De 2008 a meados de 2009 trabalhei na confecção do relatório técnico da comunidade quilombola do Rincão dos Caixões, localizada na cidade de Jacuizinho/RS. A comunidade apresentava um complexo processo de reconhecimento social que dialogava com diferentes camadas de apreensão. O grupo buscava intensamente o reconhecimento dos atores locais, vizinhança e antigos proprietários da região. Neste sentido, havia um processo de retroalimentação de camadas de reconhecimento onde o Estado parecia figurar como camada fundamental, porém, não única das lutas morais por justiça do grupo

quilombola. A etnografia, mais uma vez, num processo de “escavação” de memórias e possibilidades simbólicas sofria algum tipo de recorte na operação administrativa. Apresentava-se como elemento bastante claro que o “mapa técnico”, importante às operações técnico-administrativas, não coincidia exatamente com o mapa cognitivo quilombola, sempre constituído de fronteiras mais “borradas”.

Da metade de 2009 até metade de 2011 tive o desafio de participar da construção de relatórios antropológicos no estado do Sergipe com mais dois antropólogos². Agora o trabalho seria realizado sob a ordenação colocada na Instrução Normativa número 57. A busca por “elementos objetivos”, apresentada na IN apresentava dificuldades ao trabalho antropológico. Um “clima de busca por dados objetivos” parecia tomar conta de algumas perspectivas oriundas do setor administrativo, logo quando o trabalho de campo apontava para outros rumos. As comunidades de Caraíbas (município de Canhoba), Ladeiras (município de Japoatã) e Forte (município de Cumbe) apresentavam uma linguagem e práticas fortemente conectadas a certas imagens do domínio do sobrenatural e do mitológico. Na qualidade de “ecos do passado”, esta linguagem apresentava um elemento subversivo que parecia ter resistido ao tempo. Além disso, esses “encantados” apresentavam-se como “porta-vozes” acerca das noções de justo e de injusto orientadas pelo grupo. Seria interessante à operação administrativa este tipo de abordagem? Seria suficiente “sério”? O caso do Pontal da Barra, localizado em Barra dos Coqueiros, foi igualmente desafiador. Este processo de reconhecimento, colocado em um amplo quadro de “desconfiança da identidade”, criava um quadro complexo no interior do grupo repleto de jogos de espelhos identitários e de

² A equipe foi composta, além de mim, por Mariana Balen Fernandes (antropóloga), Aderval da Costa (antropólogo) e Vinícius P. de Oliveira (historiador).

silenciamentos. Neste sentido, as classificações operatórias administrativas estavam relativamente em risco.

Paradoxalmente, na medida em que as exigências administrativas por “objetividade” cresciam mais elementos da ordem do incomensurável surgiam no contexto do trabalho de campo. Assim como eu percorri temporalmente situações de perícia, também as Instruções Normativas (e discussões técnico-jurídicas) foram se transformando, demandando uma maior “objetividade” do trabalho antropológico.

A complexidade do trabalho etnográfico dirige à problematização dos papéis construídos durante os percursos de pesquisa. Se, em determinadas situações, o pesquisador é interpelado enquanto representante das vias técnico-administrativas, em outros, principalmente durante a consolidação do trabalho de campo, o antropólogo passa a figurar outros papéis, que carregam, inclusive, relações afetivas com os seus informantes – elemento este incontornável da relação etnográfica que também nos revela as possibilidades colocadas nestes “jogos de espelhos” (Novaes, 1993) identitários do trabalho etnográfico.

O trabalho do relatório técnico encontra suas limitações devido às restrições e aos constrangimentos técnicos que servem de pano de fundo, nestes contextos, ao trabalho do antropólogo. Porém, como gostaria de argumentar, ele atua enquanto uma possibilidade; uma “janela” que possibilita a ampliação da imagem conceitual destes grupos sociais (como confirmam os inúmeros trabalhos acadêmicos derivados de experiências desta ordem). Evidencia-se o caráter criativo proporcionado pelo processo de construção do relatório técnico, mesmo que essa “criatividade” sofra certa redução no processo de tradução das categorias. Se, por um lado, encontra-se um embate de forças entre as “categorias nativas” e as

“categorias administrativas”, configura-se, em outra medida, uma capacidade inventiva: são exatamente essas dificuldades que colocam ao antropólogo a necessidade conceitual – e ética - de alargamento conceitual sobre as realidades estudadas.

O foco desta tese delinea-se na apreensão de um diálogo criativo – e não raramente complexo – entre as categorias “de cima” e as “lógicas nativas”. Estas complexidades do jogo intercultural que envolve quilombolas, antropólogos e agentes do Estado muitas vezes não são alcançadas durante os processos classificatórios usuais. Pretendo problematizar este diálogo criativo, demonstrando como os limites e as possibilidades deste jogo são dados no próprio embate; não se tratando de um simples encaixe de categorias. Qualquer tentativa de objetivação sistemática da “categoria quilombo”, através de um processo inspirado em um tipo de operação indutiva, acarreta em um processo violento de redução conceitual. A presente reflexão toma como ponto de partida a apreensão de um jogo dialético entre categorias estatais e “nativas” que só é objetivável num horizonte intangível e teórico. Minha preocupação recai sobre este conjunto de experiências que constituem um tipo de “quilombo na prática”.

Faz-se necessário evidenciar que a presente tese encontra terreno firme em três eixos analíticos. A perspectiva escolhida apresenta-se aqui na forma de certas premissas que mediarão – em maior ou menor grau dependendo da situação etnográfica – toda a escrita desta tese:

1. A criatividade da memória. Ao longo da tese privilegiarei a demonstração de diferentes relações com a memória dos grupos abordados. A preocupação está no entendimento da memória enquanto um conceito crítico para o reconhecimento

social: é quando se encontra nexos conectivos com a memória do “outro” que se ultrapassa o nível do conhecimento rumo ao (re)conhecimento (Fabian, 2001). A memória enquanto produtora de coesão e de emblemas de lutas; a memória como uma técnica de (re)construção dialética do território. Procura-se evidenciar também a memória como comportadora de uma tensão entre o “dito” e o “não-dito” e a sua relação com o silêncio (Pollak, 1989; 2000).

2. Mediações com o território. O território é apreendido não apenas enquanto um *locus* da identidade, mas como um espaço do embate da identidade. Durante o trabalho etnográfico, num contexto de perícia, o pesquisador opera o desvelamento de um “quebra-cabeça do território”. Este território, repleto de significação e expressivo da vida social quilombola, não raramente encontra um processo redutivo na construção do relatório antropológico. O território quilombola, ainda, nem sempre se encontra visível a “olho nu”, normalmente em decorrência das configurações espaciais e sociais que “escondem” o seu sentido. O processo de construção do trabalho etnográfico produz um tipo de (re)construção do território que encontra respaldo em um “saber-fazer nativo”.

3. Reconhecimentos sociais e práticas de justiça. O reconhecimento social se dá através de diferentes níveis e escalas de apreensão. O enquadramento das políticas multiculturalistas versa sobre um deles. Temos outros processos, porém, que se relacionam com outras “engrenagens do reconhecimento”. Alçar o olhar a estes microprocessos do reconhecimento entre um “eu” e um “outro” que estão para além da cena administrativa, produz um alargamento conceitual sobre o percurso da vida e suas historicidades. Além disso, tem-se uma série de práticas locais de justiça, através de avaliações morais, por parte dos quilombolas, sobre situações do passado e do presente. Estas avaliações morais, cristalizadas em espaços do

território, na mitologia local e em “narrativas” fantásticas produzem práticas subversivas, que não são facilmente apreensíveis pelas operações classificatórias da identidade e do território operadas pelos campos do direito e administrativo.

O presente estudo visa expandir as reflexões sobre situações tidas como incomensuráveis e potencialmente deixadas de lado nos relatórios técnicos. Para tanto, os capítulos desta tese são construídos com o objetivo de dar conta destes três eixos principais.

Deve-se considerar que os capítulos, ao versarem sobre diferentes situações etnográficas por mim vivenciadas, apresentam, entre si, inúmeros afastamentos e aproximações. Não se trata de uma comparação substancialista entre comunidades. O objetivo é revelar que tipos de questões podem surgir decorrentes da variabilidade do trabalho etnográfico, aprofundando lentes e olhares.

No capítulo 1 procuro demonstrar como as questões centrais presentes na atual reflexão dialogam diretamente com a minha trajetória de pesquisa junto às comunidades quilombolas com as quais tive contato em meu percurso. Demonstrar-se-á algumas peculiaridades relativas aos trabalhos de campo realizados, focando nos problemas políticos e conceituais relativos a cada uma dessas experiências. A intenção está no delineamento de problemas que serão discutidos nos capítulos seguintes. Ainda neste capítulo, é realizada uma reflexão sobre os caminhos metodológicos tomados na presente tese, tendo em vista um processo de revisitação de situações já experienciadas em contextos de perícia.

No capítulo 2, apresento elementos de minha experiência de campo junto à comunidade quilombola dos Alpes, situada na cidade de Porto Alegre. Através de um contato etnográfico continuado com este grupo, desde o ano de 2007, pude

presenciar diferentes nuances da construção identitária. O contato por um período relativamente longo de tempo com a comunidade pesquisada privilegiou a apreensão de vários papéis assumidos pelo próprio etnógrafo, ora tomando a figura de um agente Estatal, ora assumindo outros papéis elencados pelo próprio grupo nesse percurso de relação com o pesquisador. O foco aqui é a demonstração da memória enquanto articuladora de diferentes papéis no seio do grupo: ao mesmo tempo em que ela aciona uma função aglutinadora, apresenta-se também enquanto uma técnica – um saber-fazer – que atua na restituição de fraturas e de processos reflexivos que conectam passado e presente (onde o etnógrafo também começa a tocar e compartilhar determinados pontos desta memória compartilhada). Destacarei como a “manutenção da identidade”, para além do momento do pleito quilombola, evidencia uma construção que atende fins morais, articulados no grupo, e que buscam o reconhecimento social em diferentes arenas, locais e extra-locais. Demonstrarei como a territorialidade do grupo vem (re)articulando - através de um processo de reajustes com a memória – um território nominado através de categorias religiosas.

No capítulo 3, desenvolvo elementos de minha experiência etnográfica junto à comunidade do Rincão dos Negros, situada no município de Rio Pardo, Rio Grande do Sul. Visito o processo de diálogo do grupo com seus elementos mítico-territoriais, e de que maneira essa “releitura” mitológica efetua (re)ajustes com o passado através do diálogo com antigos protagonistas do grupo e com os agentes que entram no “espaço quilombola” na figura do pleito territorial. Este capítulo apresenta uma ênfase especial na apreensão, por parte do grupo, de um território nem sempre tangível ao olhar externo, apesar de perene ao grupo não obstante as reconformações físicas do espaço. Procuro ressaltar a atuação de certos sujeitos

que ocupam um papel conector do território, fornecendo um elemento multiplicador da memória.

No capítulo 4, trabalho com os micro processos de reconhecimento social da comunidade quilombola do Rincão dos Caixões, situada no município de Jacuizinho, no Rio Grande do Sul. Meu objetivo é captar o processo de reconhecimento desta comunidade como composto de diferentes níveis e camadas. Ao mesmo tempo em que a comunidade atravessa um processo de reconhecimento pelo enquadramento jurídico brasileiro, temos outros processos que levam em conta reconhecimentos locais: vizinhança, outros agentes públicos locais, etc. Procurarei demonstrar a perenidade de um território que permanece rico em sentido não obstante a passagem de diversos proprietários legais pelo espaço. Aqui, tem-se novamente a figura de “guardiães da memória” que, para além do papel evocativo da lembrança, dotam a palavra de poder, fazendo com que ela ecoe no seio do grupo, repercutindo nas conexões possíveis entre passado e presente.

O capítulo 5 é reservado à discussão de trabalho de campo realizado em comunidades quilombolas do estado do Sergipe. Evidencio situações de campo em que a memória muitas vezes acaba sendo articulada com uma técnica do silenciamento, repleta de tensões entre o “dito” e o “não-dito”, fruto da própria lógica de grupos que realizam um corte relativo entre o lembrar e o falar. No contexto atual, essa tensão muitas vezes é aquecida pelas “desconfianças” acerca da identidade quilombola. Procuro demonstrar experiências reveladoras de um território “criptografado” por certa mitologia do sobrenatural. O acesso ao sobrenatural indica uma chave de entendimento de um território persistente e repleto de juízos morais acerca das situações vividas pelo grupo. Faz parte do objetivo do capítulo

demonstrar como o atual pleito quilombola vivenciado pelo grupo é parte de um percurso que atualiza mais um nível de luta por reconhecimento.

O artigo 68 da Constituição Federal Brasileira e o seu aparato infraconstitucional³ criaram, do ponto de vista legal, uma “revolução” no que diz respeito aos processos de reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil. Há uma diversidade de experiências de pesquisas já conhecidas desse segmento negro no Brasil que apontam para a riqueza de contextos e situações que dialogam, hoje, com a categoria jurídica “remanescentes de quilombo” (Almeida, 1996, 1998, 2002; Anjos & Silva, 2004; Barcellos, et.alli., 2004; Carvalho, 1996; Chagas, 2005; Leite, 1999, 2003; O'Dwyer, 1995, 2002)⁴.

A literatura antropológica sobre o tema aponta para a desconstrução das versões frigorificadas – e coloniais - do conceito de quilombo⁵ que o relacionariam diretamente com as noções de “fuga” e “isolamento”, situando-o física e simbolicamente para fora do domínio da civilização (Almeida, 2002). Esta noção que toma o isolamento como ponto central derivou na interpretação de um quilombo

³ Desde a reforma constituinte de 1988, no Brasil, abriu-se a possibilidade de reconhecimento dos espaços que guardam relação histórica com a escravidão, assegurando-lhes direitos territoriais. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) trouxe consigo um aparato legal que procura relacionar comunidades negras contemporâneas, portadoras de determinadas especificidades étnicas, com a experiência histórica dos quilombos. Esta inovação constitucional trouxe consigo uma abertura de discussões relacionadas à pauta quilombola, que se desenrolam até o atual cenário contemporâneo. Em diálogo com esse artigo constitucional, temos hoje o Decreto n. 4.887/03 e a Instrução Normativa n. 49 (IN 49), que se constituem enquanto aparato infraconstitucional que vêm a regulamentar o artigo acima citado. Essa inovação do ponto de vista étnico-territorial no Brasil ganha as seguintes palavras no texto constitucional: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”.

⁴ Esse tema possui uma história mais longa que remonta, em sua gênese, a diferentes estudos e enfoques sobre comunidades negras rurais no Brasil (Brandão, 1977; Vogt & Fry, 1996; Bandeira, 1988; Gusmão, 1990).

⁵ Almeida (2002) demonstra como diferentes autores tomaram como referência uma noção jurídica-formal de quilombo do período colonial, como aquela formulada como uma “resposta ao Rei de Portugal” decorrente de uma consulta feita ao Conselho Ultramarino de 1740. Segundo esta versão corrente, o quilombo seria definido por critérios fundamentais que envolvem a fuga, uma quantidade mínima de “fugidos”, a ideia de um isolamento geográfico (fora da civilização, em um espaço de natureza), a existência de um “rancho” e de “pilões” (Almeida, 2002).

idílico e fora das relações de produção e de mercado, gerando “outro tipo de divisão, que descreve os quilombos marginalmente, fora do domínio físico das *plantations*” (Almeida, 2002, p. 48). A reflexão acerca do campo semântico do conceito de quilombo demonstra uma série de possibilidades associativas – ainda no pré-abolição – que não foram incorporadas nas definições formais acerca do quilombo, promovendo já uma defasagem entre as “situações práticas” e as definições jurídico-formais do ambiente colonial (Almeida, 2002). Extensivo a este elemento, existe todo um conjunto de reflexões promovidas pela historiografia sobre o assunto que procura demonstrar como os grupos negros poderiam estabelecer uma posição de “fundo de fazenda”, produzindo relações de continuidade com o centro escravocrata, mantendo inclusive relações comerciais e de proximidade com as fazendas, vilas e cidades (Gomes, 1996). A reflexão destas relações coloniais complexas aponta para um ponto de inflexão que desafia o aparato conceitual onde “fuga” e “isolamento” se transformam em palavras de ordem.

Fica delineado aqui o centro da análise sobre o quilombo enquanto *lócus* do político. Trata-se de um espaço que sempre esteve frente a processos de negociação com as ordens vigentes. Parte-se da premissa geral de que o artigo 68 da Constituição Federal Brasileira aparece enquanto mais um enquadramento político-jurídico que se articula com a historicidade destes grupos (algo que não minimiza o imenso ganho político derivado desta inovação constitucional). Neste sentido, os “quilombos de hoje” não se apresentam enquanto uma reminiscência ou sobrevivência do passado. Ao contrário, a posição da qual emergem os quilombos sugere a existência de uma variedade de casos que produzem um arranjo mínimo para a sua definição. O processo de definição do quilombo apresenta relação direta com esquemas societários que se mantiveram vivos nos enquadramentos históricos

e sociais, lutando pelas suas sobrevivências físicas e simbólicas, não obstante a sempre presente defasagem categórica produzida pelos classificadores externos.

Trata-se principalmente do resultado de processos de confrontação, e não de lugares utópicos e despolitizados. Aqui estaria a posição de onde emergem os quilombos. Em resumo, é uma impropriedade lidar com esse processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é que se manteve mais preservado, é o que manteve o quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viver independentemente dos favores e benefícios do Estado (Almeida, 2002, p.77-78).

Apresentar, porém, o quilombo enquanto objeto em disputa e submetido a alargamentos semânticos em função dos desafios empíricos apresentados pelos casos concretos não decorre em um esvaziamento de sua categoria e do seu potencial enquanto significante. A própria categoria, dotada de historicidade, é resultado de uma série de cruzamentos entre movimentos sociais, campo jurídico e administrativo e da própria disciplina antropológica⁶. A questão aqui gira em torno de um diálogo criativo entre o “mundo nativo” e as operações públicas de reconhecimento que apresentam sempre um tipo de defasagem conceitual. Este

⁶ Arruti (2008) demonstra como o quilombo, do ponto de vista teórico, apresenta uma genealogia que resulta em diferentes possibilidades interpretativas. Em um primeiro plano analítico, temos as versões que colocam o quilombo como reproduções de “modelos africanos”, uma forma de resistência cultural que promoveria relações diretas com a África. Em um segundo plano, temos uma interpretação classista do quilombo de Palmares, onde ali é visto um foco de resistência popular com relação às estruturas de dominação. Um terceiro plano de ressemantização do quilombo é encontrado no movimento negro que coloca o mesmo num plano de ícone da resistência negra. Os bastidores das discussões em torno do artigo 68 do ADCT da CF revelam pelo menos duas posições delineadas: uma diretamente ligada à militância, que entende o quilombo como um ponto fundamental de resistência da cultura negra, e outro, diretamente relacionado com as demandas por acesso à terra e à reforma agrária (Arruti, 2008).

elemento sempre acarreta em nova fixidez das categorias nominativas do Estado, que não dão conta dos processos apresentados através dos “fatos sociais quilombolas”.

O compromisso estabelecido entre discurso antropológico e discurso jurídico e administrativo neste processo de nomeação custou aos antropólogos a colaboração direta nas práticas divisórias estatais, por meio do estabelecimento de uma nova categoria classificatória, cuja função foi, novamente, reduzir a variedade das experiências e representações sociais a um modelo de denominação jurídico-administrativa (Arruti, p. 26-27, 2008).

Minha participação em equipes destinadas à produção de relatórios técnicos com vistas ao reconhecimento identitário de comunidades quilombolas me levou ao elemento central da trama reflexiva que irá seguir: **a questão da variabilidade**. Algo deve ser dito, de antemão, sobre este elemento que permeia toda a minha reflexão. De que tipo de variabilidade estaria aqui falando? Em que sentido, mais ou menos preciso, valeria a pena trazer um leque de situações vivenciadas em campo como possibilidade interpretativa ao “fato social quilombola”? Meu objetivo não se situa apenas no espaço do reconhecimento da diferença, mas sobre como a diferença de fato se constrói nessa relação que envolve comunidades, agentes do Estado e antropólogos. Pretendo jogar luz às experiências etnográficas por mim vivenciadas tendo em vista a seguinte premissa fundamental: a existência de um jogo criativo entre as categorias calcadas na historicidade dos grupos quilombolas e aquelas oriundas de enquadramentos estatais e administrativos. O olhar, calcado em um *a priori* identitário sobre essas comunidades, redundava em uma busca de uma

alteridade radical, onde os grupos sociais são colocados sob a suspeita de pouca “contrastividade cultural” com relação a outros grupos sociais (O’Dwyer, 2010). A intenção não é uma comparação sistemática e substancialista entre trabalhos de campo, e sim a produção de um diálogo entre eles que redunde em aprofundamento da “lente” antropológica a contextos interpretativos específicos. Variabilidade aqui se traduz, portanto, em diferentes possibilidades comunicativas que são constituídas neste embate intercultural entre os “diferentes mundos” que envolvem o “quadro quilombola”. Os processos diferenciados de produção de diálogo e interação dos grupos sociais com o “aparato do reconhecimento” nos privilegiam o acesso a um processo criativo, sempre em curso, e não a comunidades como à espera de um tipo de *devir* histórico das categorias vindas “de fora”. A tese recai sobre esses processos de reinterpretação da história que sempre dialogam com o horizonte de possibilidades do grupo, promovendo, no embate, as próprias fronteiras dessa construção identitária.

O pressuposto geral está na existência de um “excedente” produzido durante o espaço-tempo do relatório antropológico que, ao ser contemplado, auxilia no alargamento dos processos interpretativos sobre a gênese da construção identitárias. O objetivo é colocar experiências vivenciadas por mim, em situações de perícias nos estados do Rio Grande do Sul e do Sergipe, a serviço de uma reflexão sobre a variabilidade produzida no contato etnográfico e sobre as formas como o trabalho antropológico vem sendo orientado no espaço-tempo de um relatório produzido para fins de reconhecimento territorial.

Pretende-se, aqui, focar na dimensão de territórios repletos de historicidade, que dialogam com camadas históricas específicas, apesar de não dialogarem com a “lógica do papel” ou da escritura cartorial. Este território, apresentado no relatório

técnico, e que serve como referência fundamental aos operadores administrativos, é no fundo uma "dobra" daquilo que é possível ser apreendido pela visão nativa acerca de suas histórias. Interessa, nesse sentido, lançar o olhar a estes aspectos velados e subversivos do território que conferem um sentido ao mesmo de forma mais ou menos independente aos processos de "recorte" do território, exigidos pelas dinâmicas administrativas. Cabe retornar aos sentidos do espaço que remetem a camadas de histórias vivas dos grupos.

O foco analítico privilegiará o exame das camadas que compõem os diferentes níveis de reconhecimento. O Estado, neste sentido, é entendido como um destes níveis de reconhecimento, não se constituindo, porém, como o único. Existem outras camadas mais evidentes do reconhecimento social e outras que acabam por tomar formas mais subversivas. Interessa, contudo, evidenciar o caráter comunicativo entre essas camadas de reconhecimento. O objetivo é desvelar situações do trabalho de campo, que incorporam contextos e situações, evidenciando alguns problemas que estão para além da situação laudatória ou técnica – mesmo que dialoguem de forma intensa com este momento importante de apreensão do fenômeno étnico. Assim, trazer para a análise antropológica uma versão não "pasteurizada" da vida nativa, através da reincorporação da história e de eventos aparentemente banais e anedóticos, nos previne do risco de uma leitura extremamente formalista e até mesmo "culturalista" da vida social (Bensa, 1998).

Muitos estudos antropológicos em comunidades quilombolas apresentam um quadro específico da história política do grupo que versa sobre as proximidades de um desencadeamento do pleito fundiário e suas resultantes relações com o Estado, com o ordenamento legal existente e com as categorias oriundas do campo acadêmico, principalmente do campo da Antropologia Social. Sem dúvida, isso

ocorre porque, em muitos casos, os pesquisadores têm o seu primeiro contato com determinada comunidade justamente no contexto de produção de um laudo ou relatório para fins de demarcação étnico-territorial.

Poder-se-ia dizer que, em certo sentido, os estudos dessa temática, do ponto de vista do trabalho de campo, acabam respeitando a lógica do contato exercido pelo pesquisador num momento importante, porém, não único do processo do desvelar identitário. Isto tem levado muitos pesquisadores a ressaltarem aspectos da vida social, como a memória coletiva do grupo analisado, como resultado único de quadros do presente – um momento de “efervescência identitária” – não acessando outros caminhos construídos pela memória social do grupo, apresentando-a apenas como “construções” fruto das aspirações políticas do momento. Faz-se necessário ressaltar a importante conexão entre os processos de construção da memória e o papel que ela ocupa nos esquemas de reconhecimento do “outro”. Encontrar o “outro” em algum ponto da memória, compartilhando um espaço da lembrança, nos leva um profundo processo de reconhecimento que afeta, através de um processo intercultural, as categorias do “eu” e do “outro” (Fabian, 2011).

Apresenta-se um campo de inúmeras perplexidades no que diz respeito ao reconhecimento de territórios negros, segundo possibilidades técnico-jurídicas hoje vigentes. A auto-atribuição é possível, porém, a continuidade e sustentabilidade da identidade étnica ainda é uma questão a ser desvelada. Ao tomar contato com as categorias acadêmicas e jurídicas existentes – que ainda estão abertas a processos e alargamentos semânticos (Almeida, 1996; Arruti, 1997) – o grupo realiza determinados ajustes identitários que produzem consequências graves com aqueles que compartilham de seu “entorno”. Vale notar que, devido à morosidade hoje instaurada pelo Estado brasileiro nessa modalidade de demarcação fundiária, os

caminhos dos grupos no que diz respeito à sustentabilidade de suas identidades étnicas ganham em complexidade, não se resumindo ao momento da auto-atribuição. Por outro lado, as comunidades que não se encontram em processo de reconhecimento enfrentam outros embates identitários que respeitam os códigos locais, mas que dizem também respeito a uma reconfiguração de suas relações no âmbito local a partir dos desdobramentos dos pleitos. Parte-se da premissa que o artigo 68 do ADCT na Constituição Federal brasileira trouxe, sem dúvida, um contexto fundamental de arranjo dessas identidades, porém, seria insuficiente explicar a diversidade de situações tomando-o como único ponto de partida.

Pode-se entender a constituição do fenômeno étnico como fruto de um processo de etnogênese. Nesse sentido, grupos, ancorados na idéia de uma descendência comum, fundamentam sua organização na crença da legitimidade das organizações de base étnica enquanto sistema ideológico que dá sentido à existência das minorias (Banton, 1977). Mas os processos de etnogênese nos colocam frente a apenas umas das “janelas” conceituais passíveis de visualização do fenômeno étnico. Isto nos coloca o desafio de produção de ajustes de nossas lentes para estas outras camadas do fenômeno étnico que se apresentam para um “leitor desavisado” enquanto dados rarefeitos e sem “utilidade conceitual”.

Os novos usos interpretativos da raça e da etnia – e muitas de suas derivações – acabam trabalhando em um determinado nível da politização e não em suas diversas escalas de experiência social. Assim, toma-se como pressuposto, tendo em vista fins heurísticos, a constituição de três níveis do fenômeno étnico proposto por Barth (2003). O “nível micro”, que se relaciona com o contexto vivido e com os processos de interações pessoais. O “nível médio”, que constitui o campo de recrutamento da ação política, onde esta toma forma a despeito da existência de

conflitos internos do grupo produtor da ação; e, por último, o “nível macro”. Este nível relaciona-se com o espaço de produção das políticas estatais e ideologias no âmbito transnacional e internacional. Não obstante, os atores procuram traduzir estas “grandes políticas” para os universos locais. Toma-se como ponto de partida que o Estado brasileiro, através de seu aparato com relação à questão quilombola, não possui uma dimensão emanadora de identidades: ele apresenta-se em um dos níveis de apreensão da análise.

Do ponto de vista analítico, a preocupação está em um “reolhar” de meu percurso etnográfico de pelo menos dois pontos de vista: um que diz respeito à possibilidade de continuidade do próprio trabalho de campo para além da espacialidade e temporalidade do relatório técnico. O outro motivo, talvez mais importante, versa sobre um revisitar conceitual que incorpore uma nova luz e novos ângulos sob o trabalho de campo vivenciado nos últimos anos junto às comunidades quilombolas.

1 JANELAS CONCEITUAIS E LEITURAS ETNOGRÁFICAS.

1.1 A memória enquanto conceito crítico para o reconhecimento.

Fabian (2001) aponta para a relação entre o reconhecimento social e a memória, já que o “lembrar o outro” está para além de um simples processo de conhecimento. O autor nos leva a refletir sobre as relações existentes entre a memória e o reconhecimento “do outro”.

Parte-se da premissa fundamental de que a memória deve articular, enquanto operador analítico, com diferentes níveis dos grupos sociais estudados. Interessa aqui, além de seu papel produtor de coesão grupal, avaliar os sentidos “em movimento” produzidos pela ação da memória. A produção de uma etnografia infere em um processo de reconhecimento do “outro”. Como discute Fabian (2001), apesar de a memória não englobar todo o processo de reconhecimento, pensar sobre a memória em processos de reconhecimento permite fugir de certo “enclausuramento” do conceito decorrente de um “boom da memória” e dos estudos de identidade. O problema, segundo o autor, aparece quando a memória se apresenta como um espelho de modelos mecânicos de sociedade e cultura, não privilegiando a “criatividade da memória”. Neste sentido, perde-se o seu potencial subversivo enquanto categoria explicativa:

As a result, memory's creative, often subversive potencial will no longer be recognized as phenomenom, and as concept, memory may become almost indistinguishable from either identity or culture. This melding may happen when scholars from other fields seek to give

coherence to practices of memory by having recourse to an anthropological concept of culture (Fabian, 2001, p. 159).

O autor não está preocupado com uma noção de reconhecimento que dialogue diretamente com os debates travados no campo do multiculturalismo ou das políticas de reconhecimento. Quanto o “eu” e o “outro” alcançam um ponto do qual é possível “lembrar o presente”, compartilhando em alguma medida o “passado do outro”, fica-se frente a um processo de mútuo reconhecimento que afeta radicalmente tanto o “conhecedor” tanto quanto provoca uma reconstituição da identidade do outro. Reconhecimento infere na constituição de uma memória conjunta compartilhada que afeta ambas as partes. De fato, amplia-se o conhecimento do outro, derivando-se daí um processo de inter-reconhecimento (Fabian, 2001). Neste sentido, na presente tese, se lida com níveis que estão para além dos processos de reconhecimento alavancados pelo Estado brasileiro. Os níveis de reconhecimento são múltiplos e envolvem etnógrafos, vizinhanças e os entornos sociais dos grupos sociais em questão.

A memória coletiva aponta para diferentes níveis de coesão, continuidade e estabilidade de “comunidades afetivas”, sejam elas nações, regiões, minorias ou até mesmo outras unidades de pertencimento. Ainda, quadros sociais da memória, conforme nos ensina o sociólogo francês Maurice Halbwachs, apontam para a dimensão presente da construção da memória, sendo ela acionada no sentido de estabelecer laços sólidos que façam sentido à continuidade de grupos sociais. Porém, ao tratarmos com minorias, lidamos com certas fraturas que se expressam através de um silenciamento e de um “não-dito” que nem sempre está evidente ao pesquisador. Esta é uma característica de grupos que trabalham com um tipo de

“memória recalçada” que pode ou não chegar aos espaços públicos, tornando-se visível, dependendo da conjuntura sócio-histórica. Portanto, conforme Pollak (1989), o analista deve realizar um esforço no sentido de captar a descontinuidade e o caráter conflitivo da memória, não focando assim apenas em seus elementos geradores de coesão. Esta tese apresenta, enquanto eixo interpretativo, o processo de certas memórias “subversivas” que constituem um tipo de micropolítica quilombola, emergindo em momentos emblemáticos. Este processo que acaba por produzir uma tensão entre a lembrança e o “dizível” constitui um elemento importante no que tange o entendimento dos diálogos realizados com as “formas de lembrar quilombola”. A palavra pode ficar “presa” à espera de novos enquadramentos e escalas evocativas. O próprio silêncio, neste sentido, aparece enquanto estratégia de sobrevivência social em função de eventos de caráter traumático (Pollak, 2000).

As memórias que emergem são “colocadas” à prova, sofrendo um processo constante de avaliações sociais. No caso quilombola, essa reflexão faz-se fundamental, já que a identidade, que apresenta um forte elemento ancorado na memória coletiva, não se encontra mais imersa apenas nas redes de sociabilidade do grupo. Ela transborda esses limites e dialoga com outras arenas e enquadramentos, sendo colocada constantemente à prova por sucessivos processos de justificação social:

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho

reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. Mas, assim como a exigência de justificação discutida acima limita a falsificação pura e simples do passado na sua reconstrução política, o trabalho permanente de reinterpretação do passado é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos (Pollak, 1989:02).

Appadurai (1981), em artigo intitulado “The past as a scarce resource”, realiza uma crítica a versões funcionalistas – como a malinowskiana – onde as lutas presentes se apropriariam do passado de forma completamente “plástica”. Ele toma como universo de análise para o seu argumento etnografia realizada na Índia, que tem como palco as disputas sobre um templo (Sri Partasalati Svami) na cidade de Madras. A demonstração gira em torno de um conjunto de “normas sociais” que funcionam enquanto constrangimentos nos processos evocativos da memória. A memória, neste sentido, não obedece a uma lógica evocativa livre; faz-se necessário satisfazer determinados critérios de verossimilhança que dialogam com as construções socioculturais do grupo. No trabalho de Mello (2008), o autor tem uma preocupação em demonstrar – com o olhar na comunidade quilombola de Cambará/RS – como a memória atua através de lógicas complexas nos processos de reconhecimento. Ao longo de seu trabalho, o autor procura fugir de certa noção de “presentismo da memória”. Realiza crítica apreendendo um nível conceitual de análise e também as reverberações que esta noção pode encontrar no campo político. Um dos eixos argumentativos do autor trata da demonstração de que, se a memória é mobilizada para fins identitários colocados no presente, devemos ter o cuidado de não situarmos a memória em um local que responderia apenas aos fins políticos do presente. Neste sentido, devemos estar atentos aos processos de antemão que constituem a memória e que não estão deslocados de seus contextos

socioculturais. Se sempre houve uma ressemantização das memórias locais em face ao contato com os agentes externos, podemos supor que as noções apresentadas nas narrativas dos grupos já servem como um relativo substrato às demandas do presente. Assim, sem deixar de lado a perspectiva construcionista trazida por Maurice Halbwachs, abre-se a possibilidade de considerar um quadro complexo “no qual memórias subterrâneas são alçadas à condição de visibilidade menos como resposta, efeito ou reação a uma entidade maior, e mais pela incorporação, ressemantização e (re) adaptação das transformações do contexto englobante, estando assentadas nas bases fundamentais definidoras do grupo” (Mello, p. 44-45).

1.2 Territorialidades em múltiplos níveis.

Um dos eixos desta tese recai na relação existente entre as comunidades quilombolas e suas porções territoriais. Há um consenso na literatura antropológica sobre esse tema que aponta para as relações específicas que esses grupos sociais desenvolvem historicamente com seus territórios, dialogando com noções que apreendem apropriações e usos coletivos particulares do espaço, como as “terras de preto”, “terras de santos” ou “terras de índio” (Almeida, 1989). No campo empírico, encontramos uma variedade de relações com as territorialidades que persistem através da memória, mitologia, sistemas de parentesco e relações específicas com o território. A diversidade fundiária no Brasil, para além da questão quilombola – caboclos, caiçaras, caipiras, sertanejos, etc. – desafia qualquer tentativa simples de encaixe em categorias, devido à imensa complexidade dos grupos que poderiam ser enquadrados em uma mesma categoria. Para analisar o território de qualquer grupo,

“precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado”. (Little, 2002, p.3-4).

Todavia, no atual contexto político de reconhecimento de grupos quilombolas, tem-se uma conjuntura complexa, onde o território - e suas múltiplas mediações - é balizado por uma seqüência de eventos e agentes. Há um longo processo envolvido entre o reconhecimento enquanto "remanescente de quilombo" e o título coletivo de propriedade concedido em nome da associação quilombola. O eixo da presente tese focará na premissa de apreensão de um território que nem sempre é imediatamente visível ao "leitor desavisado" (a olho nu). Do ponto de vista dos operadores administrativos, existe uma noção de território que, apesar de baseada na leitura antropológica através dos relatórios de identificação e delimitação, precisa fixar limites físicos; o território apresenta-se em sua "versão geométrica", como uma “dobra”:

O território da comunidade é um espaço de vivência, no qual muitas das imagens dos antepassados são evocadas constituindo o tecido de sociabilidades que é o território. Os lugares de casas antigas, salões de dança, plantações, marcos, taperas, locais de trabalho, são também perspectivas que, em contágio com os conceitos da antropologia, desdobram o espaço como um texto, o texto inscrito nos corpos quilombolas como um território. Nessa lógica do sentido, o laudo é a dobra do território (Ramos, 2009).

Esta dobra do laudo/relatório é resultado e resultante de movimentos diversos. Seja porque os processos posteriores (pós-produção do relatório/laudo) de negociação com os demais agentes do Estado precisaram produzir uma demarcação exclusiva de certos elementos ou, seja porque, de forma bastante

simples, o excedente simbólico da “vida nativa” não é apreensível em um mapa, temos sempre a produção de um relato que simplifica em maior ou menor grau a vida nativa. Nesta tradução da vivência nativa na categoria de um “povo” dotado de uma especificidade não há uma transmutação imediata de elementos; a tradução exige um processo que se demonstra sempre redutivo.

O “mapa quilombola” apresentado no relatório técnico aos operadores administrativos que tem a função de produzir uma precisa delimitação de uma área física é profundamente inspirado em aspectos fundamentais da vida simbólica dos grupos estudados. Não se trata de pensar o mapa como não representativo das aspirações territoriais quilombolas; ele é, contudo, incompleto fruto de diferentes processos de recorte que invadem o processo técnico e político de constituição do laudo/relatório. As técnicas de controle operadas no curso do diálogo entre as categorias “de cima” e as categorias quilombolas, pode fazer transparecer uma unicidade onde, de fato, há uma fragmentação relativa. Apontar para os processos que constituem a complexidade dos enlaces territoriais, evocando os seus movimentos dinâmicos e repletos de níveis, revela uma importante possibilidade de não exotização e encaixe exagerado em categorias pré-arranjadas. Trata-se de entender o território não aparece apenas como um local da identidade, mas também enquanto um local de “embate da identidade”, o problema amplia-se para além da diversidade dos grupos, nos colocando frente a um processo de construção dessa diversidade “na prática”.

Pretende-se, aqui, focar na dimensão de territórios repletos de historicidade, que dialogam com camadas históricas específicas, apesar de não dialogarem com a “lógica do papel” ou da escritura cartorial. Este território, apresentado no relatório técnico, e que serve como referência fundamental aos operadores administrativos, é

no fundo uma "dobra" daquilo que é possível ser apreendido pela visão nativa acerca de suas histórias. Interessa, nesse sentido, lançar o olhar a estes aspectos velados e subversivos do território que conferem um sentido ao mesmo de forma mais ou menos independente aos processos de "recorte" do território, exigidos pelas dinâmicas administrativas. Cabe retornar aos sentidos do espaço que remetem a camadas de histórias vivas dos grupos.

1.3 Escalas do reconhecimento social.

Chagas (2005) problematiza o contato entre o "mundo do direito" com a complexa dinâmica de busca por direitos pelas comunidades quilombolas. A questão aqui seria sobre o "interesse", por parte destes agentes, acerca das complexas tramas míticas e históricas que por vezes compõem os modelos de sobrevivência simbólica destes grupos, criando "imagens subversivas" do passado que não são obviamente traduzíveis ao universo dos operadores. Em que medida as leituras nativas, repletas de tramas cifradas sobre o passado, podem ser interpretadas pelas lentes jurídicas?

Existem versões de justiça que talvez não sejam tão óbvias a um leitor desavisado. Locais antigos, narrativas, opiniões sobre eventos passados e situações mais ou menos recentes vivenciadas junto aos setores públicos, podem servir de estopim para a (re)elaboração de narrativas sobre o justo ou o não justo. Não se trata apenas de mostrar ao Estado que o pleito é justo. Obviamente, a relação com o Estado é fundamental e se apresenta, inclusive, por diferentes vias, enquanto um dos possibilitadores da presente discussão. Porém, faz-se necessário ressaltar, as

noções de justiça presentes no campo não parecem se construir apenas na busca de um reconhecimento que deve ser processado por parte do Estado. As possibilidades neste sentido são bastante variadas e acabam por produzir uma construção intersubjetiva que coloca os próprios sujeitos em processos de releituras e reelaborações identitárias. A relação com o Estado aqui é vista como uma possibilidade intercultural que compõe um dos níveis do reconhecimento social (Honneth, 2003).

Entende-se aqui os processos de reconhecimentos sociais como compostos por níveis e camadas. O foco recai sobre esquemas de reconhecimento sociais que respeitam certas “ordens do vivido”. Temos diferentes níveis de reconhecimentos mútuos que procuram apreender as relações construídas entre pesquisador-pesquisado, Estado-pesquisado e também outras ordens de reconhecimentos que lidam com “esquemas locais da vida nativa”, onde os quilombolas lutam por reconhecimento em seus circuitos mais localizados.

O modelo conceitual proposto pelo filósofo Axel Honneth auxilia neste caminho, já que o autor articula com a inter-relação de diferentes camadas no campo da luta por reconhecimento: o amor, o direito e a estima. O filósofo demonstra como esses elementos fazem parte de uma gramática do reconhecimento entre um “nós” e os “outros”, que ativados por percepções de situações de desrespeito social articulam uma luta por reconhecimento. Estamos frente, portanto, a lutas por reconhecimento que possuem uma vocação moral, fugindo de uma versão utilitarista da ação social:

(...) a fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar para o significado social dos sentimentos

morais, e de maneira tão tenaz que incumbe hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correlação possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito – esse é o caso, por exemplo, em toda parte onde a estima social de uma pessoa ou de um grupo está correlacionada de modo tão unívoco com a medida de seu poder de dispor de determinados bens que só a sua aquisição pode conduzir ao reconhecimento correspondente (Honneth, 2003, p.261-262).

Com relação aos universos de pesquisa (re)visitados na presente tese, este esquema analítico se apresenta de extrema valia por uma série de motivos. A preocupação fundamental aqui não está em avaliar o alcance do reconhecimento de comunidades minoritárias pelo Estado brasileiro, somente. Temos um desvelar da vida cotidiana desses grupos que se atualizam através de relações identitárias onde as situações de desrespeito estão colocadas. A relação com os movimentos sociais (o movimento social negro, por exemplo), que em determinados momentos do percurso dos quilombos possuem uma atuação enfática na mediação com o aparato administrativo, também faz parte desses processos de atualização identitária destes grupos sociais.

Na relação produzida com o Estado caminha-se para outros rumos do reconhecimento que, de maneira mais ou menos conflitiva, atualizam os esquemas de reconhecimento através de uma nova gramática. Não se argumenta sobre uma relação de causalidade entre estes diferentes níveis do reconhecimento, como se fosse necessário que os grupos percorressem certas “etapas”. No entanto, a

apreensão de determinadas escalas do reconhecimento auxilia no entendimento da complexa teia que é constituída de possibilidades no que tange ao reconhecimento de ordem moral produzido também no âmbito das microrrelações. Estas, contudo, podem ou não produzir um encadeamento de fatos da vida social que faça com que experiências isoladas procurem respaldo num enquadramento ético de maior superfície – o Estado por exemplo (Honneth, 2003). O sentimento de desrespeito, contudo, conforme demonstra Honneth, apresenta-se enquanto um elemento potencial para que essa percepção individualizada se incorpore em um ordenamento comunal. É necessária a construção de uma ponte semântica entre o individual e o coletivo:

Por fim, a alternativa entre finalidades pessoais e impessoais tampouco é inteiramente pertinente em relação a uma luta assim entendida, visto que em princípio esta só pode ser determinada por idéias e exigências gerais, em que os diversos atores vêm positivamente superadas suas experiências individuais de desrespeito; entre as finalidades impessoais de um movimento social e as experiências privadas que seus membros têm da lesão, deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva (Honneth, 2003, p. 257-258).

O reconhecimento social não dialoga com aspirações estritamente colocadas no âmbito das relações com os canais públicos, apesar de fortemente relacionados com eles, nos contextos de demandas políticas. O reconhecimento por parte do Estado, por exemplo, pode derivar em reconhecimentos de ordem local, onde o reconhecimento por parte de um “antigo vizinho” acaba tomando um peso

importante nos esquemas da vida local. Reconhecimento, contudo, como se evidenciou durante o trabalho de campo com estes diferentes grupos sociais, não implica necessariamente em aceitação imediata. Todavia, a possibilidade de emergência de um sujeito que agora possui uma “voz” e torna-se participante dos fóruns discursivos demonstra algo do curso de ação dos processos de reconhecimentos identitários.

Um de seus claros objetivos, através de sua digressão teórica, reside na fuga das teorias de caráter contratualista (Hobbes, Rosseau e Locke). Neste sentido, realiza uma operação dialética com dois autores em especial: o filósofo idealista alemão Georg F.Hegel e o psicólogo social George H. Mead.

Honneth (2003) demonstra como Hegel, filósofo alemão, aponta para elementos que perfazem o caminho da teoria do reconhecimento. Hegel já aponta para a possibilidade de uma tese especulativa onde “a formação do EU prático está ligada a pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante eles podem chegar de maneira completa a uma compreensão de si mesmos como um EU autonomamente agente e individuado” (Honneth, 2003, p. 119-120). Sua análise, porém, recaiu na relação recíproca entre sujeitos individuados, não construindo, portanto, uma base empírica desse inter-reconhecimento de um ponto de vista que tomasse como premissa as relações de cunho social. O projeto do filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth consiste na fuga do caráter metafísico do reconhecimento encontrado em Hegel; o objetivo é estabelecer as bases de uma psicologia social empiricamente sustentada. Nesta direção, encontra respaldo nas reflexões do psicólogo social Georg Herbert Mead, o qual se debruça na construção de bases empíricas e naturalistas para o

entendimento das condições do inter-reconhecimento moral; caminha-se aqui rumo a uma teoria de substrato sociológico a ser desenhada na teoria do reconhecimento social de Honneth. A questão aqui é saber se um sentimento subjetivo de desrespeito pode se conectar com uma “comunidade de sentido moral” onde a autoestima do indivíduo encontra um tipo de “porto seguro” de base ética que possa fundamentar seus sentimentos, levando-o a níveis mais altos de reconhecimento. Porém, conforme pontua (Maia & Garces, 2012), ao refletir sobre os alcances da teoria do reconhecimento, não devemos pensar este “engajamento comum” das lutas sociais como algo homogêneo. Existem uma série de mediações que conectam estas lutas morais no seio destas comunidades que devemos relevar, sob pena de uma construção estática e redutora dos pleitos coletivos. As lutas por reconhecimento são definidas em diferentes níveis e escalas de leitura, onde os sujeitos mobilizam-se e são mobilizados pelo pleito coletivo através dos processos e tramas sociais.

1.4 Experiência etnográfica e relatórios de quilombos.

Creio que minha inserção em momentos específicos de trabalhos destinados a políticas públicas que apresentam como foco as populações afro-brasileiras me levou por reflexões que vão desde a aplicação destas políticas públicas até questionamentos de ordem mais conceitual, que, de forma inevitável, desembocam nos caminhos que serão tomados nessa tese. Pretendo fornecer elementos que possam subsidiar o leitor na busca da linha de ação do presente trabalho.

Já em minha dissertação de mestrado, defendida em 2006, pelo mesmo programa de antropologia social, me vi às voltas com questões relacionadas à memória coletiva, identidades étnicas e imaginárias sociais de coletividades gaúchas. O trabalho versou sobre a emergência étnica de grupos que memorializam a participação negra em evento tido como emblemático no Rio Grande do Sul: a Revolução Farroupilha. Os atos de evocação dessa memória coletiva negra apresentaram uma série de conseqüências do ponto de vista das disputas identitárias, marcando um processo de consolidação de um espaço simbólico negro no estado. Essas memórias apresentaram uma matriz. Essa matriz é enraizada por narrativas míticas que tomam como ponto nodal a figura dos combatentes negros que lutavam sob o comando das tropas farroupilhas: os lanceiros negros. Mas a questão fundamental, o problema de pesquisa propriamente dito, estava nos efeitos dessa releitura mítica evocada pela memória. Memória, bem da verdade, entendida como constituída pelo imaginário social. Já que a estrutura mítica não apresenta todas as respostas é preciso preencher a memória com algo que promova sentido às narrativas. Quanto aos efeitos do ato de lembrar, apesar de imprecisos, poder-se-ia dizer que o ato vem a afetar a forma como o negro é visto e representado na história gaúcha. Seja pela história oficial, que acaba sendo “pressionada” por um revigoramento dos “fatos”, seja pela história narrada, que se vê às voltas com novas versões da vida social que não podem ser negadas. Na dissertação evidencia-se o modo como ativistas diversos manejam e significam esse protagonismo, colocando em risco o papel da participação negra na construção da identidade gaúcha, através da consolidação da figura de um “gaúcho-negro” ou “negro-gaúcho”.

Do ponto de vista da pesquisa etnográfica, o caminho dessa identidade lançou o desafio de tentar dar um sentido, um eixo, às memórias e práticas sociais envolvidas em torno dessa mobilização social, já que os agentes responsáveis por essa ação não se situavam num ponto específico do espaço (ou do tempo). Daí a dificuldade de lidar com um campo fragmentado – determinado grupo social e/ou informante poderia situar-se em Porto Alegre/RS ou em Caçapava do Sul/RS. Logo, a necessidade de dar um sentido às diferentes versões rememoradas, tendo em vista a perspectiva de um campo etnográfico multissituado e não exatamente caracterizado pelo famoso modelo Malinowskiano de um trabalho de campo “full-time”. Esta característica metodológica apresentada no trabalho acima comentado torna-se, nesse momento, extremamente importante de ser levada em consideração, já que a presente tese propõe-se a adotar estratégias e leituras tomando o trabalho de campo como composto de uma diversidade de grupos e localidades. Não pretendo, na presente tese, focar em uma ou outra comunidade, ou até mesmo estabelecer uma relação diretamente comparativa entre elas; de fato, o interesse reside na apreensão sobre o que diferentes casos e situações podem contribuir e desvelar a respeito de novos prismas sobre o fenômeno da territorialidade e das identidades, seja através da “janela” do mito, da memória ou de qualquer outro conceito relevante no entendimento da realidade social.

Minha participação junto a pesquisas relacionadas às comunidades quilombolas remonta ao ano de 2001, quando, sob a coordenação da prof^a. Dra. Daisy Macedo de Barcellos, foi conduzido um laudo pericial com fins de reconhecimento territorial da comunidade quilombola de Morro Alto, situada nos municípios de Osório e Maquine, no Rio Grande do Sul. Naquele momento, apesar de minha incipiente participação, pude presenciar o complexo processo de

construção de um trabalho etnográfico de muito fôlego, redigido a muitas mãos. E, creio eu, não poderia ser de outra maneira, devido à complexidade daquele grupo social dotado de continuidades e descontinuidades simbólicas e territoriais. Sem dúvida alguma, o laudo de Morro Alto foi realizado em um momento que se firmou como emblemático na história das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, derivando em variados trabalhos acadêmicos com diferentes vocações conceituais. De qualquer forma, fica bastante claro que o universo de sentidos captados nessa incursão etnográfica realizada a diversas mãos transbordou o espaço-tempo do próprio laudo que, em última análise, seria o objetivo mais evidente de todo o processo.

O mapa, confeccionado ao final do trabalho, traria uma adequação daquilo que se poderia melhor traduzir do processo de construção etnográfica. Ainda assim, é algo que gerou e ainda gera discussões a respeito das lideranças, que por vezes entendem que os limites territoriais estão além daqueles propostos no laudo antropológico. A questão, contudo, que já naquele momento eu podia reter – sempre com o olhar na complexidade envolvida no processo político que é a construção de um laudo – é aquela que coloca o drama de “encaixar” a história de uma comunidade dentro de um mapa. Ou de realizar um recorte, uma dobra do território (Ramos, 2009). A procura de uma estabilização territorial mais adequada aos anseios políticos do grupo e também aos elementos produzidos pelo contato etnográfico: o mapa transforma-se num “objeto” que, em diferentes sentidos, está aquém da complexidade etnográfica e, ao mesmo tempo, apresenta-se como um fato político, uma ferramenta técnica e política.

Em 2004, participei do grupo de pesquisa⁷ encarregado da realização do laudo antropológico de uma comunidade que se tornaria emblemática no que diz respeito ao histórico de reconhecimentos de comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul e no Brasil: a Família Silva. A Família Silva tornou-se um caso bastante emblemático por uma gama de motivos e, entre eles, pelo fato de constituir-se na primeira comunidade quilombola urbana do país. Isto gerou – e ainda gera – uma série de questionamentos a respeito da veracidade do pleito que, segundo seus críticos, seria falso. De uma forma bastante geral, poder-se-ia dizer que os argumentos giram em torno da noção de impossibilidade de existência de um quilombo em meio a um dos bairros mais nobres da cidade de Porto Alegre, o bairro Três Figueiras. Além disso, outro elemento bastante recorrente nos discursos desconfiados acerca da assunção quilombola da Família Silva é aquele que informa uma evocação identitária para fins estritamente instrumentais. Nesse sentido, a identidade quilombola, segundo os críticos, seria uma forma de alcançar recursos materiais e políticos, estritamente. Haveria uma manipulação consciente da identidade que acarretaria no acesso aos recursos hoje destinados à pauta quilombola e que deveriam – ou poderiam - ser acessados pelos meios universais.

Lidamos com enquadramentos contextuais que estão diretamente (no caso dos relatórios técnicos) e/ou indiretamente (no caso dos trabalhos acadêmicos acima referidos) relacionados aos contextos políticos e jurídicos acionados contemporaneamente. Há um predomínio de uma leitura dos dados etnográficos em um contexto de efervescência política. As leituras que se demonstram desconfiadas da veracidade das identidades quilombolas percorrem diferentes domínios políticos,

⁷ A equipe de pesquisa responsável por este trabalho era composta pela antropóloga Ana Paula Comin de Carvalho, pelo historiador Rodrigo de Azevedo Weimer e por mim, então mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

administrativos e acadêmicos. As discussões que envolveram a construção da Instrução Normativa 49 (que vem regulamentar a questão no âmbito fundiário do INCRA) apresentaram como tema a possibilidade de se objetivar critérios para a verificação da identidade quilombola. O objetivo seria a criação de um rigor maior sobre a pauta, procurando delimitar com maior clareza certos elementos da identidade quilombola. Esses procedimentos, contudo, estranhos à disciplina antropológica, procuram gerar uma fixidez a formas complexas que perfazem as experiências sociais dos grupos estudados. Este rigor parece inatingível no que tange às experiências sociais e as formas consagradas de análise antropológica, onde “as regras nem sempre se prestam a ser formalizadas nem ditas, como no conjunto das ciências humanas ancoradas no método qualitativo” (O’Dwyer, 2010, p. 58).

A preocupação com a constituição de uma “área efetivamente ocupada”⁸ baseia-se no receio sobre possíveis impactos negativos que uma área definida através do contato com os próprios agentes do pleito – quilombolas - poderia gerar (na definição de áreas indígenas e de trabalhadores sem terra, por exemplo). Esta “preocupação” deriva da perspectiva fundamental de uma “atitude interessada” enquanto desencadeadora do pleito territorial. A cultura aqui cede espaço ao papel da “natureza humana” que age através de uma atitude autointeressada por bens e ganhos (O’Dwyer, 2010). Imaginar os territórios quilombolas sendo construídas através de estratégias autointeressadas aponta para uma redução drástica da

⁸ Em 2009 o deputado Valdir Colatto, aponta para uma possível atitude interessada envolvida nos pleitos territoriais quilombolas: “A partir do mecanismo da auto-titulação, que está previsto no Decreto, qualquer pessoa pode reivindicar as terras que indicar necessárias. Precisamos mudar este dispositivo para não levar prejuízos aos produtores que possuem terras tituladas e para evitar a ação de aproveitadores. Por isso vamos mostrar à AGU quais pontos estão sendo desrespeitados”, disse Colatto. Não somos contra a demarcação das terras, mas precisamos ter critérios claros. Do jeito que está esse decreto está levando insegurança para o campo, concluiu”.

complexidade e variedades de situações encontradas nos trabalhos de campo. Estabelecer como centro do debate as dinâmicas culturais sobre o território, ao invés de uma “natureza humana” interessada, pode evitar “um fim trágico ao se imaginar que a variedade etnográfica não existe, ou decretar, simplesmente, que ela venha a desaparecer com a definição externa, e não de dentro, do que são as terras ‘efetivamente ocupadas’” (O’Dwyer, 2010, p.60).

A disciplina antropológica é acusada, muitas vezes, de uma impostura científica que levaria a um alargamento conceitual da categoria “quilombo” que recairia numa desproporcional recriação de tradições, desrespeitando a história por negá-la qualquer possibilidade de objetividade:

Somos, ao contrário, obrigados a registrar e a discutir os sentidos profundos socialmente patológicos da manipulação consciente por quadros intelectuais da história objetiva das comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes, através de uma verdadeira “invenção da tradição”. Efetivamente, não eram somente as autoridades e os estudiosos que precisavam *assimilar* o novo *significado* do termo quilombo.

As comunidades rurais afrodescendentes eram precisamente o grande objeto da *ressignificação* do passado. [...] Com isso, se destrói a história objetiva, escancarando-se o espaço para a invenção do passado e da tradição. Nos fatos, o passado e a tradição passam a ser controlados, definidos e inventados segundo a decisão daqueles que possuem atributos intelectuais, culturais e políticos para tal (Fiabani, 2007, 8-9).

Cabe notar que a “desconfiança” identitária não ocorre apenas em termos da possibilidade de atribuição de uma “identidade quilombola” a determinada comunidade negra. Ela versa, sobretudo, sobre um complexo campo semântico de

definições que leva em conta (além da expectativa por determinados estereótipos esperados) tentativas de definição do conteúdo de um território quilombola: as categorias são sempre insuficientes e incompletas na apreensão da diversidade. Há também uma idéia de hipervalorização do étnico vista como algo artificial, seja nos debates sobre quilombolas - aparece nas objeções (contestações) às teses do INCRA – ou nas declarações midiáticas veiculadas em jornais e televisão recentemente. Não há consensos científicos (historiadores ou antropólogos) sobre como conduzir o trabalho antropológico em uma arena hiperpolitizada. Isso produz a possibilidade de “revisitar” essas comunidades sob outro enfoque. Procuro retomar minhas experiências no sentido de produzir um discurso sobre relações raciais fora das vias “hiperpolitizadas”.

Trata-se de um campo de forças que dialoga fortemente com o *staff* acadêmico. Nesse sentido, há uma reverberação constante entre as categorias produzidas pelos próprios grupos sociais e aquelas produzidas no universo acadêmico (e são alçadas como parte integrante na legitimidade de noções e falas autorizadas na arena política). A ampliação das categorias que lançam olhar ao fenômeno é fundamental no que diz respeito à tentativa constante de não exotização (Leite, 1999) dos grupos quilombolas no cenário mais amplo. Deve-se que destacar ainda que a maior parte dos estudos em comunidades quilombolas ocorre no momento da eclosão da reivindicação étnico-fundiária. Pouco se sabe sobre os processos de continuidade identitária sofridos por esses grupos étnicos (o “preço pago” pela auto-atribuição quilombola).

Tem-se, portanto, um cenário contemporâneo que chama o analista a novas possibilidades do fenômeno étnico no que diz respeito aos territórios quilombolas. Não se trata, contudo, de uma pasteurização dos momentos políticos vivenciados

nesses processos. A idéia é focar o fenômeno através de outra “lente” que tenha o analista numa outra posição que não necessariamente aquela do momento de produção de um laudo/tese para fins de reconhecimento fundiário.

No diálogo institucional produzido com tais grupos étnicos, a análise fica presa a um momento do quadro político: uma fotografia que acaba por cristalizar um conjunto interpretativo sobre o estado de determinado pleito, algo inerente às práticas de controle administrativo. Porém, o objeto de tese pretendido procura destacar o conteúdo processual dos esquemas de reconhecimento étnico. A autodeterminação (através do ordenamento internacional vigente e suas conseqüências ao caso brasileiro) constitui-se num ponto fundamental ao “estopim” dos processos, sendo um avanço do ponto de vista político e epistemológico. Porém, cabe ainda avaliar as conseqüências e encontros vivenciados pelas comunidades no seu contato com as categorias acadêmicas, jurídicas e institucionais.

Creio que a participação nesse processo me colocou frente a questões extremamente importantes, do ponto de vista epistemológico, metodológico e político. Não cabe aqui realizar um longo apanhado sobre as teorias da etnicidade (Streiff-Fenart & Poutignat, 1998; Vermeulen & Govers, 1997). Tendo em vista a nossa pretendida perspectiva dentro do debate intelectual que se figura, basta dizer que se toma, como pressuposto epistemológico, uma tentativa de superação de abordagens meramente instrumentais ou primordialistas. Não se toma nenhuma dessas perspectivas *a priori*, pois a perspectiva aqui é que elas não devem ser entendidas como categorias reveladoras dos processos de etnicidade; são, antes de tudo, elementos e perspectivas alocadas pelos grupos e atores, contextualmente.

Segundo as críticas que conferem uma razão unicamente instrumental aos pleitos quilombolas, ocorreria uma assunção da identidade quilombola que carregaria, fundamentalmente, o objetivo de conquistar ganhos decorrentes do fato identitário. Segundo outras versões, existiria um exagero nos processos que vem se desenvolvendo pelo país. O território nacional, segundo os olhares desconfiados, estaria sendo tomado por reivindicações quilombolas que, não raramente, se desenrolariam através de critérios demasiadamente “frouxos”. Se meu ponto de vista, a resposta a essa crítica não seria a recaída numa versão estritamente primordialista da identidade étnica. Gilroy (2001) ajuda a pensar essa superação entre teorias essencialistas e anti-essencialistas da etnicidade quando mostra que o ato de “lembrar a escravidão” é moldado pelos diferentes ventos da história sem deixar, contudo, de apresentar rotas comuns.

As trajetórias sociais do grupo demonstram fluxos históricos resultados de idas e vindas, territorializações e desterritorializações. Ao contrário de determinada expectativa – muitas vezes advinda de setores do movimento negro – que colocaria a Família Silva como resultado da “Colônia Africana” de Porto Alegre, tem-se um grupo que respeita determinadas características do pós-abolição; grupos que se fazem e que se desfazem em outros espaços em função das contingências históricas (Carvalho, 2008).

Igualmente, o grupo já havia, ao longo de sua história, tentado o contato com o mundo jurídico, com o mundo dos papéis. Mais de uma vez houve tentativas no sentido do usucapir de parcelas do espaço, sempre sem sucesso. No eclodir do processo de reconhecimento do grupo quilombola, sempre apareceram proprietários dispostos a reivindicar aquele espaço, o que tornava a situação sempre delicada e sujeita a litígio. A questão de fundo que já podia ser colocada naquele momento era

a respeito dos regimes de propriedade e suas relevâncias. Ora, o que deveria ser levado em conta naquele momento seriam possíveis proprietários de origens cartoriais duvidosas, ou um tipo de propriedade que havia se construído historicamente, pela construção de laços de reciprocidade com aquele espaço? Obviamente, não se trata de uma questão de fácil resposta, em nosso sistema jurídico que toma o espaço enquanto mercadoria. Porém, do ponto de vista desses sujeitos que emergiam no espaço de reivindicação territorial local, o maior “atestado escritural” pareciam ser suas próprias histórias, vivências e especificidades com relação ao seu entorno. Parecia ser uma questão fundamental, dentro de um embate que parecia focar de sobremaneira na autenticidade de tal grupo social. Sabemos que o processo de autodefinição em torno de territórios quilombolas é atravessado por diferentes agentes acadêmicos, estatais, movimentos sociais, entre outros. O processo de reconhecimento, portanto, mesmo que fortemente ancorado no processo de auto-atribuição, encontra uma série de “micro-tribunais” (Anjos, 2005) em seu percurso, sendo facultado às comunidades pleiteantes o “ônus da prova” no que diz respeito às suas identidades e seus desdobramentos políticos.

Os novos contextos de reivindicação étnica que emergem na atualidade – o quilombo, neste caso de estudo – são resultantes das possibilidades discursivas existentes somadas às historicidades de grupos particularizados: é necessário satisfazer certas exigências para entrar na ordem do discurso (Foucault, 2001). Não é qualquer espaço etnicamente marcado que tem a possibilidade de “tornar-se” um quilombo. É preciso um atravessamento de forças sociais específicas para esse empreendimento. Nesse sentido, entendem-se os atuais pleitos quilombolas enquanto resultado de atravessamentos discursivos possíveis, e não como algo construído de forma unilinear pelas “forças” do Estado:

Entendo que o processo social de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988, uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas terras de preto, mocambos, lugar de preto e outras designações que consolidaram de certo modo as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombo. Sob esse aspecto, a Constituição consiste mais no resultado de um processo de conquistas de direitos e é deste prisma que se pode asseverar que a Constituição de 1988 estabelece uma clivagem na história dos movimentos sociais, especialmente daqueles baseados em fatores étnicos (Almeida, 2004: 12).

Esse conjunto de inquietações levou, em 2007, à constituição de uma equipe de pesquisa através do NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania) que “visitou” uma série de comunidades negras pelo Rio Grande do Sul que não passavam por um processo de evocação de uma identidade quilombola. O projeto, intitulado “Atlas das Comunidades Negras”⁹, objetivou trazer à luz aspectos que constituem a historicidade de grupos que apresentam uma diversidade de trajetórias e, por assim dizer, “estágios” na luta por seus direitos e na própria auto-atribuição como remanescente de quilombo. Partiu-se da premissa geral de que o Artigo 68 do ADCT na Constituição Federal brasileira trouxe, sem dúvida, um contexto fundamental de arranjo dessas identidades. Porém, seria insuficiente explicar a diversidade de situações tomando-o como único ponto de partida. Lidamos com comunidades que, até o momento da realização da pesquisa, não se auto-atribuíam enquanto

⁹ A equipe que constituiu este projeto contou com a presença de Cristian Jobi Salaini, Vera Regina Rodrigues, Luciana Conceição e Luisa Andrade. O projeto foi financiado pela FAPERGS (Fundação de Apoio do Rio Grande do Sul) e ocorreu junto ao NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

quilombolas (embora isso não tenha impedido que fossem nomeadas e arroladas em listas governamentais e dos movimentos sociais)

A experiência rendeu frutos reflexivos. Dentre eles, pudemos focar na dimensão existente entre memória e etnicidade, procurando demonstrar como inúmeras comunidades evidenciavam contextos evocativos que, claro, não dialogavam com um “enquadramento maior”. Um dos objetivos de nossa apreensão analítica, portanto, era contemplar os processos complexos construídos entre etnicidade e memória, fugindo, assim, de um uso simplista de “invenção das tradições”:

O uso simplista do conceito “invenção das tradições”, aliado a uma postura realista que supõe a existência de uma “história objetiva” não só está alheio ao fato de que o termo quilombo foi constantemente ressemantizado ao longo da história como analisa de forma parcial e limitada o trabalho antropológico. O fato de as memórias serem evocadas em contextos específicos e nunca estarem acabadas não implica numa adaptabilidade e/ou maleabilidade irrestritas. Se a memória é mobilizada pelos sujeitos, o contrário também é verdadeiro: elas mobilizam aqueles que recordam. Na articulação entre etnicidade e memória, pode-se perceber a existência de situações de desrespeito exemplar que já estão inscritas em um horizonte moral prévio. Se a apreensão antropológica se traduz, nesses contextos, como via de acesso e reflexão acerca de espaços etnicamente marcados, isto não quer dizer que tais comunidades se transformem em “reféns” dos instrumentos de pesquisa social. Apesar de compartilharem do mesmo espaço-tempo – aquele da etnografia – não podemos esperar que os “nativos” atuem como meros “respondentes” às questões propostas pelo pesquisador (Salaini & Mello, 2010, p. 47-48).

Ao pensar numa relação de adequação entre o idioma étnico vivido por essas comunidades e o *quilombo* (mais precisamente os “remanescentes de quilombo”), na forma como é compreendida pelos universos jurídicos e administrativos, é porque a metáfora social é possível. Estamos lidando com situações de contato entre grupos etnicamente marcados com o Estado brasileiro¹⁰ e, portanto, um desafio, já que as categorias “vindas de cima” parecem sempre apresentar uma defasagem semântica em relação à complexidade das realidades sociais enfrentadas. A “invenção”, nesse processo comunicativo instaurado, se dá em torno de elementos simbólicos já presentes em horizonte prévio do grupo que não servem a um tipo de razão instrumental: o que há é uma relação possível no âmbito da cultura.

Parte-se aqui da noção de cultura talhada pelo antropólogo norte-americano Roy Wagner, o qual aponta para a dimensão inventiva da cultura. Ele trabalha, conceitualmente, com a idéia de que a cultura apresenta, de forma paralela, uma dimensão inventiva e uma dimensão consensual. A primeira só é possível, de fato, pela existência de certo consenso simbólico que permite, através de uma estrutura mínima, um tipo de “salto interpretativo” e extensão metafórica (Wagner, 1981). Porém, não se lida com um tipo de estrutura formal que estaria, *a priori*, calcada na linguagem. Estamos às voltas com a idéia de consensos que ganham sentido na relação signo-signo: são as relações entre os signos que produzem um efeito que desenha convenções e que, através da ação inventiva, produzem relações extensivas com base nessas mesmas convenções. Assim, o próprio trabalho do

¹⁰ Vale ressaltar que esse contato é atravessado por discursos que trazem diferentes conteúdos sobre noções acerca da multiculturalidade. O antropólogo Stuart Hall nos traz uma gradiente de possibilidades ao *multiculturalismo*, segundo a estratégia adotada por determinado Estado Nacional. Encontramos desde um “multiculturalismo conservador”, onde a questão seria a assimilação dos diferentes movimentos culturais às tradições da sociedade majoritária, até um tipo de “multiculturalismo revolucionário”, onde o foco recai exatamente nas estruturas de poder e privilégios assim como nos movimentos de resistência (Hall, 2003).

antropólogo faz parte do domínio da cultura, escapando a qualquer tentativa de objetificação da mesma. Os sentidos do quilombo são construídos porque a extensão metafórica é possível.

O esforço, contudo, é evidenciar este “quilombo na prática”. A proposta é lançar o olhar rumo à existência de uma relação dialética entre o conceito em sua “versão administrativa” e as experiências encontradas no universo empírico. O alargamento conceitual do quilombo ocorre à medida que novas situações se apresentam, desafiando o escopo de apreensão do pesquisador e dos demais agentes envolvidos. Esta relação dialética não prevê, contudo, possibilidades indefinidas de plasticidade quanto ao alargamento do conceito. Os universos empíricos possuem os elementos mínimos para a geração desse “estopim” da identidade, algo que, no decorrer do contato com o grupo, ganha em complexidade e camadas de sentido.

Boyer (2009) procura problematizar o papel do antropólogo neste campo de estudos, onde este atuaria, simultaneamente, como um “meio” para a implementação de políticas públicas, e enquanto uma fonte de novos conhecimentos científicos. A autora aponta para o fato de, não obstante as inúmeras perspectivas do campo antropológico com relação ao tema quilombola, o Estado situa-se enquanto uma base incontornável das discussões teóricas que circundam o tema:

Por isto, não obstante os autores debaterem sobre a definição de quilombo aceita pelo Estado, as suas discussões se situam no quadro predefinido das orientações e das categorias adotadas por este, sem que elas sejam nunca submetidas à análise. Esta tensão entre programa científico e compromisso militante atravessa, de

ponta a ponta, a literatura – ainda que em graus diversos e segundo configurações variáveis (Boyer, 2009, p. 134).

Cabe acrescentar à sua linha argumentativa, porém, que apesar das definições operatórias dadas pelo Estado funcionarem como um ponto de partida fundamental discursivo sobre o tema – também construído através de intensos embates intelectuais, políticos e militantes –, tem-se um acúmulo de experiências com as comunidades quilombolas que acabaram por gerar uma série de possibilidades interpretativas e políticas que estão apenas relativamente conectadas ao Estado. Se o Estado se apresenta enquanto dado gerativo de demandas, suas categorias ainda sofrem o impacto das experiências concretas que produzem um tipo de excedente de significados com relação ao “código estatal”. Em decorrência disto temos um tipo de “jurisprudência quilombola” que vai se modelando de forma mais ou menos dependente do Estado.

A autora chega a realizar uma crítica mais contundente à atuação dos antropólogos no que diz respeito às práticas classificatórias da pauta quilombola. Ela questiona se os antropólogos, “tão entregues a seu desejo de fazer o bem”, não estariam adaptando o discurso das pessoas às categorias administrativas para “melhor apresentar o seu dossiê”. Teríamos aqui trabalhos guiados, *a priori*, por um tipo de “certeza da diferença quilombola” (Boyer, 2011, p.13).

Ora, os constrangimentos que balizam as interpretações dos antropólogos levam-nos, a maior parte das vezes, a restituir « uma imagem extremamente simplificada e rasa do mundo [e não] a experiência pessoal e social das realidades dos outros. Pois, falar de “povo quilombola”, de “povoado quilombola” ou de “candidato

quilombola” reforça a idéia de um ser coletivo genérico cuja representação integra amplamente as “antigas” qualidades atribuídas ao Negro: a dança, o gosto pela festa e a música (Boyer, 2011, p.13).

Nesse sentido, as relações etno-raciais percebidas como processos em contínua ressemantização expressam a imbricação entre a dinâmica da realidade social e a formulação de novos enquadramentos teóricos. Pensando no contexto latino-americano, esse viés processual dialoga com a visão de *fluxo de culturas e estratégias sociais* entre comunidades indígenas e negras no Brasil e na Colômbia, proposta por Arruti (2002) na sua análise sobre direitos etno-raciais, culturais e fundiários. Essa perspectiva parece alinhada ao que nos traz Sansone (2004) em relação à identidade étnica como fenômeno que não deve ser essencializado, mas concebido como um processo afetado pela história e pelas circunstâncias contemporâneas e tanto pela dinâmica local quanto global.

Lida-se aqui com uma conjuntura contrária a uma lógica estática nas relações etno-raciais que se apresenta como uma densa apreensão conceitual da terminologia construída para designar genericamente os territórios negros. Se, inicialmente, tanto o campo político quanto o acadêmico lidam com noções pré-concebidas de *quilombos* e *palenques* como reminiscências históricas do período escravocrata, ao melhor estilo dos Estudos Africanistas na busca pela essência africana nas manifestações culturais e religiosas do negro brasileiro, logo, a inconsistência e os limites contidos nessas apreensões do social levam à resignificação e à ampliação do conceito.

Isto me leva ao diálogo com o filósofo alemão Axel Honneth, que atenta para o conteúdo de ordem moral das demandas identitárias, o acesso à distribuição de

recursos pela via do reconhecimento à diferença. Nesta linha, a questão relativa ao “ser” ou “não ser” quilombola, ou se a demanda atende estritamente ou não a fins instrumentais, ficaria esvaziada. A questão relevante, a meu ver, reside no fato das memórias, narrativas e fatos da vida local evocarem noções de justiça que indicavam o caminho de uma demanda possível. O problema residia e, em certa medida ainda reside, em estar pronto para a “bateria de testes da identidade” imposta, e o princípio defensivo desses processos sempre foram, em grande medida, os próprios elementos constitutivos da territorialidade.

Em 2006 tive a oportunidade de participar, junto com uma equipe de pesquisadores¹¹ do NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania) de um processo de construção de relatórios técnicos com a finalidade de reconhecimento de três comunidades quilombolas – e seus respectivos territórios – no estado do Rio Grande do Sul¹². Mais especificamente, trabalhei, enquanto antropólogo, junto à comunidade quilombola conhecida como “Vila Mormaça”, na cidade de Sertão, interior do Rio Grande do Sul. A entrada de nossa equipe na constituição desse relatório técnico se deu num contexto bastante delicado. Enquanto as duas outras comunidades estudadas no convênio realizado com o INCRA estreavam na fase de construção de peças periciais com fins de reconhecimento territorial, o mesmo não era verdadeiro no caso do Quilombo da Mormaça. Em 2001, foram realizados, em parceria com a STCAS (Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social) e a UFRGS três laudos antropológicos. As comunidades alvo foram Morro Alto (Osório/RS), São

¹¹ A equipe de pesquisa foi composta por mim, Cintia Beatriz Muller (antropóloga), Sherol dos Santos (historiadora), Marcia Muller (geógrafa) e Ciane Fochesatto (geógrafa). Os três relatórios técnicos que foram realizados sob este convênio foram coordenados pela professora Dra. Denise Fagundes Jardim.

¹² Durante o ano de 2006, através de um convênio firmado entre a UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e FAURGS, foram realizados os relatórios técnicos de três comunidades no Rio Grande do Sul: Comunidade Quilombola da Mormaça (Sertão/RS), Comunidade Quilombola Luiz Guaranha (Porto Alegre/RS) e Comunidade Quilombola Chácara das Rosas (Canoas/RS).

Miguel e Martimianos, Vila Mormaça e Arvinha (estas duas últimas localizadas no município de Sertão). Nesse momento, a produção pericial ainda não era mediada pela atual conjuntura jurídica vigente – como o decreto 4.887/03 – e o processo não era competência do INCRA. A questão é que, do processo de constituição desse primeiro laudo realizado no quilombo da Vila Mormaça, resultaram dois outros diferentes que apontavam duas áreas de valores significativamente distintos. Enquanto uma das áreas totalizava 78 hectares, a outra fora avaliada em 1472 hectares. Uma pergunta bastante óbvia, que se colocava à minha frente, nesse momento inicial de pesquisa junto a essa comunidade, era o porquê de áreas quantitativamente e qualitativamente tão discrepantes. Foi nesse contexto que o nosso trabalho iniciou no Quilombo da Mormaça, na condição de construção de um relatório complementar que, já dentro do atual ordenamento jurídico existente com relação à pauta quilombola, pudesse constituir um tipo de “tira-teima”; um novo fundamento técnico que pudesse dar continuidade aos andamentos do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) de tal comunidade.

A comunidade, que já se encontrava fragilizada em função das pressões locais e da morosidade do processo de reconhecimento territorial, agora se encontrava numa outra etapa de construção de sua história: a elaboração de um relatório complementar sobre o qual era depositada a expectativa de “bater o martelo” sobre a divergência ocorrida nos anteriores.

Mas, afinal, qual seria o motivo da diferença contida nos dois laudos apresentados? Seria, obviamente, bastante pretensioso procurar apontar um motivo para a questão. Sem dúvida, num contexto tão recheado de forças e visões sobre o que poderia ser ou não um quilombo, ou ainda, sobre como deveria ser definido um território, é possível imaginar que diferentes resultados interpretativos sejam

possíveis a um processo de construção pericial, dependendo das janelas interpretativas empregadas – os conceitos. Com relação às questões de fundo que procuro desenhar na presente tese, cabe destacar essa relação fundamental existente entre o mundo dos conceitos e os sujeitos de “carne e osso”. Os conceitos, num contexto de produção pericial, são evidentemente políticos. Sem dúvida, não há nunca de se dissociar o caráter político do emprego de conceitos, porém, num contexto muito nitidamente cruzado de diferentes forças, essa relação torna-se bastante evidente. Afinal, seria possível construir um programa metodológico-conceitual que dê conta, na maioria dos casos, da construção “laudatória” de um determinado território quilombola? Quais seriam as “lentes” mais apropriadas à leitura interpretativa desses processos que colocam o antropólogo numa certa condição de validador científico do território?

Ao “chegar ao quilombo”, a experiência do pesquisador percebe que o pleito, configurado pelas ações afirmativas, é algo restrito de uma experiência mais vasta de resistência e vida comunitária e que, além disso, há enormes variações regionais sobre a relação de dependência e subordinação com o entorno. Mas não há uma priorização sobre como os sujeitos refletem sobre essas relações que são identificadas como de “dependência” e subordinação pelos pesquisadores.

No caso específico de “relatórios sócio-histórico-antropológicos” o problema de pesquisa gira em torno da argumentação sobre a conjugação entre identidades negras coletivas e identidades quilombolas, segundo legislação vigente. Isto desemboca num tipo de análise dessas comunidades que dialoga diretamente com noções – oriundas de diversos agentes – sobre a “veracidade” do quilombo. Ainda, a dimensão física da “área quilombola” estudada, além dos critérios étnicos e de

historicidades próprias ao grupo que sirvam enquanto argumentos técnicos passam a ser o centro das atenções.

Nesse sentido, produz-se um tipo de conhecimento que se encontra destinado a um universo argumentativo que respeita parâmetros institucionais e legais específicos (artigo 68 do ADCT da Constituição Federal Brasileira, Decreto 4.887, Instrução normativa 20 do INCRA, etc.). O antropólogo, nesses casos, atua como mediador entre o “mundo dos nativos” e o “mundo jurídico”, e seu trabalho, não raramente, ganha um caráter de “prova” (Carreira, 2005).

Tal tipo de “tradução etnográfica” nem sempre corresponde ao que se espera dos relatórios antropológicos pelas instâncias consideradas de avaliação e defesa dos interesses da administração pública. Assim, novos desafios se colocam ao trabalho do antropólogo em condição de produção de laudos e relatórios sobre terras de quilombos e na atuação da ABA com novos atores institucionais. Destacam-se aqui a ação da AGU, que normatiza os relatórios antropológicos segundo critérios estranhos à disciplina, e também do GSI, como instância de avaliação desses mesmos relatórios (...) (O’Dwyer, 2010, p.15-16).

Entre tantas vozes, o antropólogo ocupa certa posição de prestígio. Uma razão: trata-se de um profissional de culturas e alteridades; a princípio, dentro do campo da ciência, nenhum outro ator é capaz de delimitar e interpretar dados culturais e identitários. Outra razão: quando se trata de realizar laudos para garantir juridicamente a atribuição de terras a um determinado grupo de remanescentes de quilombo, sua voz tem um peso superior a dos outros. Trata-se de uma voz juridicamente constituída. Não obstante, contra as mil e uma maneiras de legitimar a

identidade de um grupo e, sobretudo, quando se trata de assegurar a legitimidade ou a existência de um suposto quilombo, uma voz entre outras aparece como mais habilitada a emitir respostas: trata-se da voz do historiador. Primeiro, porque seu objeto é reconhecido: se o quilombo é algo é também algo “do passado”, uma das maneiras de atestar a sua existência são os documentos históricos. Segundo, porque seu método é baseado em uma suposição de tangibilidade: os documentos históricos são concretos e podem ser verificados por quem quer que seja.

Vale ressaltar que o contato do antropólogo com o grupo “em perícia” resume-se a um quadro específico da vida comunitária e tem o objetivo de “traduzir” as categorias êmicas ao grupo a todo um universo jurídico e administrativo. Porém, em certo sentido, o grupo social se vê num tipo de “camisa de força” resultado de um enquadramento metodológico específico; se o trabalho de campo do antropólogo, por um lado, contribui ao reconhecimento identitário do grupo, por outro, pode estar reforçando certas categorias estereotípicas comuns de um processo de exotização.

Porém, a integridade do ofício profissional parece estar resguardada na possibilidade de se levar até as últimas conseqüências as premissas antropológicas para dentro do trabalho técnico (Anjos, 2005). Se o laudo é ou não um “produto científico” parece ser uma falsa questão. O que importa – e o que define – tanto os trabalhos acadêmicos como aqueles de natureza técnica é a atividade de campo enquanto definidor do fazer antropológico: a busca pelas evidências etnográficas. O que se pode aprender da construção de laudos parece ser uma questão relevante (O’Dwyer, 2005).

Em 2007, eu teria uma experiência que seria fundamental em meu aprendizado de pesquisa junto às comunidades quilombolas e às suas formas de

expressão territorial. Trabalhei, enquanto antropólogo, na confecção do relatório técnico da comunidade quilombola Rincão dos Negros, localizada no município de Rio Pardo, no Rio Grande do Sul. Quando iniciei minha inserção nessa comunidade, juntamente com a equipe técnica responsável¹³, tive uma impressão bastante imprecisa e, confesso, um tanto quanto pessimista com relação ao futuro do andamento do trabalho que estava sendo por nós dirigido naquele momento. O contexto de produção deste relatório dialogou com a Instrução Normativa de número 20¹⁴. Apesar de os impactos da tendência à objetivação do relatório técnico não terem sido tão drásticos como em outros casos (a instrução normativa 57 e os relatórios de Sergipe, como veremos adiante), o diálogo entre o campo administrativo – pronto a capturar a complexidade – e as experiências de campo apresentaram situações de características disjuntivas.

A sensação que tive, ao realizar os primeiros contatos com os moradores do Rincão dos Negros, foi de uma comunidade pouco articulada politicamente em torno do pleito que ali se desenvolvia. Além disso, outro elemento que gerou preocupação entre os membros da nossa equipe de pesquisa era a aparente falta de informantes que pudessem nos auxiliar no processo de pesquisa. Isto porque a densidade de ocupação da comunidade quilombola era realmente muito reduzida, além de ocuparem pontos bastante esparsos do espaço que então estávamos tentando conhecer. A “pista” mais evidente de pesquisa – e que já indicava algo sobre o território – era a coexistência de duas igrejas de qualidades distintas, situadas uma ao lado da outra: a igreja dos pretos e a igreja dos brancos. Essa coexistência já

¹³ A equipe de pesquisa era composta por mim, na condição de antropólogo, pela antropóloga Mariana Balen Fernandes e pelo historiador Alejandro Gimenez.

¹⁴ Em <http://www.incra.gov.br/index.php/institucional/legislacao-/atosinternos/instrucoes/category/31-instrucoes-normativas>

parecia transparecer algo sobre as forças concorrentes e, como saberíamos depois, relativamente complementares que ali se colocavam. Porém, de um ponto de vista mais panorâmico, tínhamos um território quilombola que estaria com seu acesso dificultado, pelo menos no que dizia respeito a elementos evidentes de uma territorialidade. Seria preciso ir um pouco além, um pouco mais fundo, tentando estabelecer ligações entre as aparentes fraturas que pareciam se apresentar sobre a territorialidade negra da região.

Realmente, restavam pequenos “núcleos negros” na região, e foi-se chegando a eles através das indicações locais. O que ocorria, com bastante frequência, ao se iniciar as conversas com as pessoas desses locais, era a produção de ações narrativas do passado que, de forma bastante intensa, pareciam privilegiar a presença de protagonistas. Esses protagonistas, porém, do ponto de vista da evocação da memória, se colocavam em camadas distintas. Jacinta Souza foi aquela que através de um testamento deixou suas terras aos seus escravos. Daí a construção da “igreja dos pretos”, algo que ocorreu através do trabalho empreendido pelos seus escravos. O que importa, nesse momento, é falar da alta apropriação semântica, realizada no seio do grupo, da figura de Jacinta Souza, que acaba sendo metaforizada através da referência de princesa Isabel. Ou seja, tratava-se da boa senhora, daquela que fez a boa ação de deixar suas terras aos negros, criando um início à história negra da região. Como veremos adiante, a memória em torno dessa figura acaba realizando a conexão de partes aparentemente dispersas, criando certa unidade em torno do espaço, através do ato de lembrá-la. Outras figuras de ordem mítico-territorial também apresentam peso fundamental na história do grupo, mesmo que apresentem um ou outro tipo de modelo de evocação de memória. O famoso Mantoca, comparado por alguns da

comunidade à figura de Zumbi dos Palmares, é exemplo disso. Por representar dramas coletivos relacionados aos processos de expropriação negra da região, faz parte dos segredos e das estratégias do grupo de esquecimento.

Outro elemento fortemente presente na memória do grupo e que parecia revelar um “mapa mental coletivo” da territorialidade negra da região estava contida na noção local que informava que “onde tem uma taquaireira, tinha uma casa de preto”. Essa noção era de tal forma útil que acabou se tornando um tipo de recurso metodológico na construção de mapas preliminares; a “planta baixa” do território negro poderia ser visualizada, em grande medida, pelo recorte gráfico realizado pelas taquaireiras. Logo, tínhamos uma territorialidade muito evidente que, através da ação narrativa, tornou-se mais viva do que nunca. Apesar de, num primeiro momento, esse dado nos parecer distante, ou, pelo menos “mascarado”, era muito evidente a existência relativamente nítida desse território que cada vez mais se consolidava pela recorrência narrativa; ao contrário do que minhas impressões iniciais pareciam apontar, o território estava vivo e nítido e esse fato era então passível de demonstração. E vias de acesso a essa demonstração que evidenciavam o processo de etnicidade do grupo apresentavam enquanto princípios fundamentais a memória e a mitologia do grupo.

Fotografia 1 – Conceição da Bela Cruz e Igreja de Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

No mesmo ano de 2007, iniciei minha participação¹⁵, enquanto antropólogo, na elaboração do relatório técnico da comunidade quilombola dos Alpes, na cidade de Porto Alegre. Esta comunidade, que se encontra no bairro Grutinha de Porto Alegre, ocupa uma localização geográfica que a coloca numa situação de difícil acesso, algo que nos remete ao início da trajetória desse grupo social, que ocorre mais de 100 anos atrás. O grupo compartilha a noção de que o seu território

¹⁵ Esta equipe foi composta por Cristian Jobi Salaini (antropólogo), Sherol dos Santos (historiadora), Lucimar dos Santos Vieira (geógrafa) e Leonardo Rafael dos Santos (sociólogo) e Ieda Ramos. Este trabalho foi realizado através de uma parceria entre o INCRA e o LABORS (Laboratório de Observação Social) da UFRGS.

funcionava como um local de fuga e isso tem relação direta com o seu principal mito de fundação: a Dona Edwirges. Dona Edwirges, segundo os relatos (veremos isso com mais detalhes no decorrer dessa tese), teria chegado “fugida” no território hoje ocupado pela comunidade, e ali iniciou um processo de territorialização que se estende até os dias de hoje. O que gostaria de ressaltar nesse momento, e que apresenta relação direta com as aspirações da presente tese, é que sua figura ecoa do passado, tornando-se local não contornável quando procuramos delinear algo da identidade do grupo. As narrativas em torno dessa figura emblemática são evocadas no sentido do estabelecimento de uma memória coletiva e de vínculos com o espaço. Dona Edwirges confunde-se com o território do quilombo dos Alpes.

A forma como o território é representado e vivido por elementos de ordem mítica nos coloca questões bastante semelhantes àquelas acima relatadas em relação ao quilombo do Rincão dos Negros. Existe um registro sobre o espaço que produz um tipo de “arquivo sócio-mental” que é gerenciado pela comunidade. A forma como elementos da mitologia afro-religiosa são alocados pelo espaço são exemplos disso, não se tratando, necessariamente, de um substancialismo afro-religioso. Interessa-nos, aqui, o papel que essa mitologia tem na produção de valor significativo à historicidade do grupo social. Novamente, as contingências atuais, como as inúmeras ameaças sofridas pelo grupo (especulação imobiliária, por exemplo), não conseguiram arrefecer o sentido territorial calcado na memória e na mitologia do grupo. Um “viajante desavisado”, ao trafegar pelo quilombo, não pode imaginar o longo sentido histórico que se encrava no território quilombola e que faz, até os dias atuais, parte das categorias do grupo. Mas nesta busca acerca das “camadas perceptivas” do grupo devemos ponderar que nem todos os participantes compartilham da mesma maneira da memória, nos colocando desafios

epistemológicos no que concerne à construção de uma memória coletiva. É neste sentido que entendemos a memória enquanto uma prática – uma ação – que introduz um fórum de discussões acerca dos juízos, valores e esquemas locais. A memória versa sobre um tipo de “saber-fazer” que ensina aos quilombolas os elementos do grupo que devem ser “mais lembrados”.

Nesse sentido, a tradução dos aspectos identitários dos grupos não devem se resumir a um tipo de “registro historiográfico” (Chagas, 2005), pois ao nível das “outras sensibilidades” a experiência negra é múltipla, multifacetada e por vezes se utiliza de um registro histórico mitológico, e essa alteridade parece *non sense* aos operadores estatais. Recentemente, durante o processo de demarcação dessa comunidade quilombola, que é realizada através de profissionais topógrafos do INCRA (e que se encontra ainda em desenvolvimento), houve uma discussão sobre a pertinência de inclusão de um dos espaços tidos como fundamentais à mitologia territorial do grupo: a “pedreira do Xangô”.

Obviamente, a autarquia, no desenvolvimento de suas funções, apresenta preocupações que dizem respeito aos processos que envolvem desapropriações e, por conseqüência, às decorrentes negociações com os atuais proprietários. De qualquer forma, o que se coloca aqui é um diálogo entre partes que nem sempre se atualizam frente aos mesmos códigos. É bem verdade que uma camada do discurso antropológico permeou etapas ou esferas do campo administrativo e jurídico. Mas ainda me parece que devemos focar na forma como esses diálogos são promovidos (linguagens nativas e linguagens institucionais), pois estamos frente a um campo repleto de perplexidades; temos uma noção de justiça, oriunda dos setores do Estado, que procura se relacionar com “justiças locais”, que representam um caráter eminentemente plural e nem sempre automaticamente apreensível pelos

operadores. Nesse sentido, alinha-se aqui com a perspectiva proposta por Chagas (2005), no que diz respeito a essa relação entre as realidades mítico-históricas e outros campos de saberes, em sua pesquisa de campo na comunidade quilombola do Morro Alto, no Rio Grande do Sul:

E as minhas lentes? Com que dimensão o campo se apresentava aos meus olhos? Passados tantos anos dessa conversa ainda posso recordar o quanto aquela figuração de recusa do neguinho d'água à tentativa "civilizacional/colonial", que nesta narrativa era "representada" pelo "tratamento" dispensado ao mesmo, me instigou a pensar sobre os "conteúdos" que aquele texto carregava metaforicamente sobre suas histórias. Especialmente me ajudou a visualizar o "tom" da empreitada que tais pesquisas envolvem, e posicionar as diferentes maneiras de recordar o passado para além dos modos que estariam a supor as "lentes jurídicas".

A perspectiva jurídica se interessaria em acolher a profundidade do imaginário expressivo das "leituras" mítico-históricas? Como a revelar uma insuficiência dos recursos analíticos que indagavam sob o estrito foco na procura de origens de negros fugidos, supunha que a aproximação aos meandros e indícios que essas narrativas estavam evocando estaria muito longe do que até então fora plausível pensar historicamente – ou mesmo juridicamente – sobre as terras de quilombos (Chagas, 2005, p. 17).

Compete à antropologia colocar em relevo esses aspectos da vida identitária. Daí a necessidade do retorno ao campo e de "escutar" de forma alargada o percurso das comunidades e os desdobramentos de suas "políticas territoriais".

Em 2008, em minha experiência na comunidade quilombola do Rincão dos Caixões¹⁶, tive uma experiência etnográfica que mais uma vez corroborou com minha tese de que a territorialidade não se trata de uma substância. As evocações ocorridas no percurso do trabalho etnográfico promovem, de forma paulatina, a sua apreensão. É como se tivéssemos caixas dentro de outras caixas que nos levam a diferentes níveis e camadas da memória do grupo.

O Rincão dos Caixões encontra-se numa das faixas limítrofes dos municípios de Jacuizinho e de Tunas, no Rio Grande do Sul. A localização geográfica atual do grupo é, de forma muito evidente, desfavorecida, pois o grupo vive, hoje, às margens do Rio Caixões (em afluente do Rio Jacuí) em um terreno bastante pedregoso e com possibilidades bastante limitadas de plantio. Existe certa dificuldade de acesso (via automóvel) no local e temos a nítida impressão de estarmos penetrando no “interior do interior” do município de Jacuizinho. Lembro que numa das primeiras visitas por mim realizadas a tal comunidade, e que contava com a presença do historiador Vinícius Oliveira, acabamos nos perdendo naquela complexa malha de estreitas estradas de chão. Ao pedir informação (com certo receio) a um sujeito que passava pela estrada, ele nos disse: “Vocês devem estar atrás dos ‘Mariaco’ (trata-se do sobrenome do primeiro marido de Erocilda dos Santos, matriarca do grupo quilombola) uma comunidade dos moreno, não é?”. A primeira impressão que tive, e que foi se confirmando ao longo do trabalho de campo, é que realmente estávamos lidando com uma comunidade reconhecida como distinta pelo seu entorno. Apesar das resistências ao *quilombo*, que aparecem muitas vezes de forma direta ou de forma mais velada, moradores e agentes da

¹⁶ A equipe de pesquisa responsável por este relatório foi constituída por Cristian Jobi Salaini (antropólogo), Vinicius Pereira de Oliveira (historiador) e Luiz Fontoura (geógrafo).

administração pública local conheciam tal comunidade; tratavam-se dos “Mariaco”, dos morenos.

A territorialidade nunca chega a apresentar um recorte perfeito de um mapa. Obviamente, a memória do grupo não enseja a construção de um mapa, com suas definições precisas e escalas adequadas. O que ocorre, de fato, é um trabalho que acaba evocando "ecos" e ressonâncias que indicam lugares, relações com esses lugares e, o mais importante, noções implícitas de justiça que estão como que embutidas nas narrativas.

Em 2006, a comunidade do Rincão dos caixões encontrava-se em numa situação bastante dramática. A expansão do agronegócio local levou as plantações de soja até as portas das famílias quilombolas, literalmente. Iniciativas do movimento social negro levaram a questão para a Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio Grande do Sul e, em decorrência disso, o Ministério Público do município de Cruz Alta tomou as devidas providências com relação ao caso, exigindo o pronunciamento de órgãos do setor público (IBAMA, FEPAM), para que estes produzissem laudos ambientais sobre a situação da comunidade e de seu entorno.

Em função das conclusões apresentadas nesses laudos, houve a feitura de um TAC (termo de ajuste de conduta), em que a comunidade e o principal proprietário lindeiro da comunidade realizavam um tipo de negociação. Resultado disso foi o estabelecimento de um limite de 350 metros de raio a partir da casa de Erocilda dos Santos (a matriarca da comunidade), e o acordo de que apenas a partir do final desse raio seria permitido o plantio da soja.

Passado esse breve contexto inicial, gostaria de trazer o fato de que apesar da paisagem mais ou menos uníssona provocada pelo efeito da soja, o grupo,

através de processos evocativos da memória, se reencontra com porções territoriais que acabam por traduzir uma "refração" naquele espaço aparentemente tão sem variações físicas devido ao desenho da soja.

Além disso, há um elemento calcado na mitologia do grupo que parece ter fundado uma ética daquele espaço. Durante o processo de trabalho etnográfico, eu tive contato com o homem que realizou doação de parte expressiva de suas terras a uma mulher que vinha de outro grupo social das proximidades do Rincão dos Caixões, e o motivo da doação, segundo as narrativas, ocorre através de um encontro aparentemente aleatório. Porém, esse encontro inaugura uma forma de se relacionar com o espaço onde a relação com os elementos da natureza ganham o foco da narrativa, sendo recheadas pelas categorias cosmológicas afro-religiosas. Assim, esse encontro parece ter privilegiado as condições de afinidades necessárias para a produção de uma lógica diferenciada do território, que não respeita as lógicas atuais de expansão do agronegócio e da soja.

De 2009 até final de 2011 tenho trabalhado na constituição de relatórios técnicos no estado do Sergipe. Os grupos pesquisados localizam-se em municípios distintos do estado: Quilombo do Pontal da Barra (município de Barra dos Coqueiros), Caraíbas (município de Canhoba), Ladeiras (município de Japoatã), Forte (município do Forte). Essas comunidades dialogam com resultados de processos históricos calcados nos sistemas escravocratas locais, algo que, por si só, muito contribui no meu aprendizado de como essas relações se deram no Brasil de uma forma mais ampla.

O contexto técnico e político de construção destes relatórios se traduzia em um clima desafiador para a equipe de pesquisa. O trabalho, construído no

ordenamento da Instrução Normativa 57, apontava, por parte da administração pública, a necessidade de um trabalho “mais objetivo”. Esta perspectiva aparece de forma clara na própria instrução normativa e, de forma mais ou menos velada, nas reuniões de trabalho que buscavam uma orientação “mais prática” do relatório antropológico. Muitas vezes os questionamentos, neste sentido, residiam na “veracidade das narrativas” em oposição aos supostos documentos de natureza comprobatória. O trabalho de campo, no entanto, nos levava para outros rumos.

No caso do Pontal da Barra, retomamos o problema de constituição de um relatório técnico em meio a um clima de extrema desconfiança social. Os questionamentos produzidos pelo entorno social, e até mesmo pelas conjunturas sociais, colocam certos desafios que refletem em alguma medida na construção do trabalho antropológico. As apreciações externas que duvidam da identidade quilombola acabam produzindo classificações que transladam entre o “grupo pobre”, o “grupo do MST” ou até mesmo enquanto um grupo de “caboclos”. A questão de fundo que se coloca aqui apresenta relação com uma falta de “contrastividade cultural” (O’Dwyer, 2010) em relação a outros grupos sociais. Cabe notar que o argumento da “falta de contrastividade” apareceu em desconfianças de parcelas do próprio setor administrativo – além da comunidade local de uma forma mais geral – que sempre desembocava na seguinte pergunta: “Afim, o Pontal da Barra é mesmo um quilombo?”. Parte da argumentação se fundamentava no fato do grupo não possuir uma tradição de longa data ou, ainda, de forma específica, eles “mal sabiam alguma história sobre escravos, o Pontal nunca foi um quilombo”. O discurso acerca da “pouca contrastividade cultural” apresenta matrizes inclusive no âmbito acadêmico, dialogando com um “paradigma africano de etnias” (O’Dwyer, 2010):

O antropólogo Richard Price se declara chocado com a falta de tradições orais profundas, como no 'quilombo' do Rio das Rãs, (Bahia) e faz referência a uma vasta gama de continuidades culturais com outras comunidades rurais brasileiras, o que contrasta com os exemplos de quilombo que sustentam sua 'diferença' em relação a comunidades não quilombolas como no Suriname. Enfim, esta visão aponta para pouca contrastividade cultural e 'continuidade' no tempo de quilombos do Brasil. Deste modo, no Suriname é evidente uma notável 'diferença' cultural, social e política até mesmo para o olhar mais desavisado. Desta perspectiva, poucos dos afro-brasileiros classificados como "remanescentes de quilombos" seriam vistos como quilombolas, como é o caso dos Saramaka, Ndyuka e Aulku do Suriname, Mooretown e Accompong na Jamaica e Palenqueiros de San Basílio da Colômbia. Tal visão sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição à América Latina, encontra-se referida ao paradigma africano de etnias (O'Dwyer, 2010, p. 23-24).

A comunidade do Pontal, neste contexto, acaba por produzir uma série de justificações morais ao seu processo de reconhecimento, que articula passado e presente através de imagens "fraturadas" do passado, evidenciando um estado processual da memória. A pesquisa que, em momentos iniciais, era gerenciada por um *ethos do silenciamento* (Arruti, 2006) perpetrado pelo grupo, começa a ceder lugar à constituição de uma "técnica de lembrar". Não apenas a memória *per se*, mas a própria ação narrativa passa paulatinamente a transforma-se em prática social. Histórias, aparentemente muito fragmentadas, apontam, ao longo do trabalho de campo, para novas conexões e possibilidades interpretativas sobre este grupo social.

Porém, algo me saltou aos olhos logo nas primeiras visitas realizadas nessas comunidades e que vai muito ao encontro da argumentação pretendida nessa tese:

a mitologia grupal enquanto expressão viva de dimensões territoriais do grupo. As narrativas a esse respeito são realmente muito recorrentes nessas comunidades e é realmente muito difícil encontrar alguém que não tenha vivido ou ouvido falar sobre alguma situação que envolvesse certas forças sobrenaturais – “os encantados” - que parecem povoar o local juntamente com os humanos. Na comunidade de Ladeiras, por exemplo, temos o emblemático “negro d’água”.

O negro d’água tem aparição freqüente numa lagoa que leva o seu nome: “a lagoa do negro d’água”. Esta lagoa localiza-se nas proximidades de uma antiga casa grande e de um tronco destinado aos castigos empregados aos antigos escravos que ali habitavam. O negro d’água, segundo as narrativas locais, acaba envolvendo e levando para o fundo das águas aqueles sujeitos que se aventuram de forma desmedida pela lagoa. É preciso ter cuidado com o negro d’água, pois ele é capaz de aparecer de diferentes formas. A mais comum é aquela em que ele se apresenta como um homem negro que tem a metade inferior de seu corpo na forma de um peixe. Já foi visto como uma mulher negra de cabelos longos, e outros dizem que ele pode aparecer transmutado na forma de duas crianças. O que importa é que o negro d’água – e a lagoa – atuam como uma dimensão expressiva do território (um tipo de coração do mapa quilombola) que acaba sempre por evocar imagens e narrativas da escravidão; um ponto de origem que toma como elemento central as situações do passado vivenciadas pelo grupo naquele espaço ou em outros. Em diálogo com o cenário administrativo, estas “imagens do sobrenatural” pareciam menos importantes ou “pouco sérias”, à revelia da frequência com que este elemento aparecia no campo social quilombola. O elemento sempre enfatizado, do ponto de vista da construção do relatório técnico, dizia respeito aos “fatos concretos” passíveis de objetivação no mapa a ser delimitado. Conforme Chagas (2005):

Por exemplo, durante o período em que estive fazendo campo foram muitas as situações sociais, no sentido de tomar a narração como um evento social, em que pude ouvir histórias, como a do “neguinho d’água” ou, mais tarde, o “nego que matou o senhor”, de tal modo a dimensioná-la como expressão oral de uma sensibilidade jurídica do grupo, de seus sentimentos de justiça que remontam sua relação com a história da escravidão, e que os une sob uma cosmovisão compartilhada – uma memória coletiva social – que toma expressão independentemente das diversas situações jurídicas em que se encontram as terras, das segmentações que marcam os grupos domésticos, ramos familiares e parentagens, bem como do uso de um discurso normativo de âmbito comunitário que não atém a privilegiar unicamente a relação com a esfera legal estatal (Chagas, 2005, p. 121).

Essa é uma premissa fundamental da presente tese: há elementos coletivos compartilhados – memórias coletivas e elementos míticos – que tomam expressão de forma independente de certas contingências do momento. É bem verdade que existem processos evocativos – que envolvem antropólogos e nativos – que se encadeiam frente aos pleitos territoriais. Porém, seria um exagero imaginar que os informantes são meros “respondentes” das questões formuladas pelo pesquisador (Mello, 2009). Estamos frente a processos de constituição de “micro-justiças”, de pleitos baseados que encontram suas vocações em determinados aspectos morais (Honneth, 2003). Minha questão gira em torno da demonstração de que esses aspectos, calcados no plano do ato narrativo, cristalizam-se no domínio territorial que é dotado de uma complexidade nem sempre capaz de ser captada em sua totalidade pelos demais agentes envolvidos.

Fotografia 2 – Lagoa do Negro D’Água, na comunidade quilombola de Ladeiras.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 3 – Quilombolas desenhando território próximo à Lagoa do Negro D’Água.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

1.5 A releitura do relatório técnico: novos olhares.

O método em questão na presente pesquisa é antropológico e etnográfico. Parte-se da premissa metodológica de que esse projeto visa examinar universos conhecidos durante minha trajetória acadêmica e profissional e reposicionar meu olhar nesses contextos. Meu contato com diversidades raciais no interior do Rio Grande do Sul se deu, em grande parte, através de inserção prévia em políticas públicas específicas, sejam elas na área do patrimônio cultural, sejam elas na área da regularização fundiária.¹⁷

Entrei em campo como técnico de equipes destinadas à realização de trabalhos técnicos para o governo. Este fato acarreta em alguns imperativos na forma de condução dos trabalhos, sejam eles de ordem ética, sejam eles de ordem metodológica. Nesse sentido, surgiam algumas inquietações sobre o alcance da observação posicionada desta maneira específica. Revisitarei, na presente tese, comunidades e situações por mim conhecidas durante processos de pesquisas periciais. Tendo em vista a função que os relatórios técnicos ocupam nos atuais contextos de reivindicações territoriais, cabe retomar certos elementos que nos ajudem a desvelar territorialidades de grupos pesquisados, contribuindo no alargamento semântico das categorias que procuram entender o espaço dos territórios quilombolas.

¹⁷ Desenvolvi junto ao NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania) um projeto de pesquisa que apresenta como foco o “reconhecimento” de comunidades negras que não conflagraram nenhum tipo de pleito junto às instituições públicas. Esse trabalho vem possibilitando um quadro geral das experiências negras no estado. Essas relações nem sempre estão encadeadas por processos de “etnogênese”. Ao contrário, suas complexidades são resultados de cenários locais dotados de historicidades muito particulares.

A questão metodológica fundamental que se coloca diz respeito à constituição do campo etnográfico da presente tese. Tendo eu participado de diferentes situações que envolvem comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul e, mais recentemente, no estado do Sergipe, certas “cenas” de pesquisa foram selecionadas para dar conta do objetivo principal: a demonstração destas relações dialógicas e criativas entre quilombolas e a arena administrativa. Não se trata apenas de uma seleção de cenas, mas também de um olhar que tende a reavaliação e aprofundamento das mesmas. As situações apresentadas nesta tese fazem parte de um percurso e, portanto, estão colocadas em diferentes pontos das escalas espaciais e temporais que não se encontram rigidamente condicionadas pelos atos administrativos ou judiciais, apesar das conexões óbvias.

Existe uma série de situações etnográficas por mim vivenciadas, durante situações de perícia, que extrapolam em muito os roteiros pré-estabelecidos da produção de um relatório técnico antropológico. Portanto a busca aqui é de resgatar o *coevalness* na forma proposta por Fabian (1983; 2001). Segundo o autor, muitos antropólogos supõem que seus pesquisados são coevos a eles, pecam, contudo, pela ausência desse elemento – o *coevalness*. Metodologicamente, a presente pesquisa de doutorado pretende resgatar essa dimensão “perdida” por mim devido às características dos trabalhos de campo (perícias) realizados nesse tema. Pensando com Mello (2008), em sua experiência etnográfica na comunidade quilombola de Cambará/RS:

Daí ser necessário tomar cuidado para não situar os ‘nativos’ e, por decorrência, as narrativas, em um outro tempo que não é o do antropólogo. Contudo, o fato de antropólogo e ‘nativo’

compartilharem o mesmo tempo não significa que manifestem as mesmas reações em face dele. É por isso que não reduzo as falas dos homens e mulheres de Cambará às contingências históricas do momento. Não considero essas narrativas como meras adequações às perguntas do ouvinte (no caso em pauta, o antropólogo). Há de se ter cuidado para não transformar o 'informante' num 'respondente' ou, dito de outra forma, em sujeito passivo da interação, cujas falas manifestariam tão somente fluxos que o englobam e uma adequação à curiosidade antropológica (Mello, 2008: 217).

Meu universo de pesquisa, nesta tese, será construído em localidades já mapeadas e que se apresentam em diferentes etapas dos pleitos. O contato com pessoas e contextos já conhecidos permite a construção de um universo diversificado em termos de relações étnico-raciais. Revisitarei comunidades aparentemente muito distintas em função de suas características gerais: o quilombo urbano dos Alpes, localizado na cidade de Porto Alegre/RS, e o quilombo Rincão dos Caixões, localizado na cidade de Jacuizinho/RS, o quilombo Rincão dos Negros, na cidade de Rio Pardo/RS e algumas comunidades quilombolas de uma recente experiência de pesquisa que venho tendo contato no estado do Sergipe: Ladeiras, Caraíbas e Pontal da Barra.

A análise procura ir além de uma lógica comparativa entre grupos ou situações vivenciadas etnograficamente. Considerando o trabalho de campo como uma possibilidade de construção de uma comunicação intercultural, o que se desenvolve a seguir são quadros do trabalho de campo que acabam por levantar perguntas. Para além das questões imediatas colocadas pelo ofício do trabalho de ordem pericial, meu objetivo é introduzir novos ângulos e escalas de análise aos processos vivenciados.

Sendo assim, a busca caminha no sentido da possibilidade de comunicação entre esses diferentes textos culturais. Estão aqui expostas experiências que tomam como ponto de partida os quadros de reflexão periciais que possuem uma série de categorias arroladas e que, em princípio, devem ser perseguidas pelo antropólogo. Mas, na experiência etnográfica, há uma série de jogos de interconhecimento entre as diferentes posições que são produzidas em campo. Existe um antropólogo que, por vezes, do ponto de vista identitário, no contato com os “nativos”, se constrói enquanto a própria figura do Estado. Em outros momentos, o antropólogo que pode se descolar dessa postura construindo a figura do “pesquisador militante”. Os pesquisados, de sua parte, produzem as respostas mais adequadas aos contextos dos jogos identitários. As narrativas construídas, os contextos passíveis de serem mostrados ao pesquisador, assim como o conteúdo de determinadas formulações, também fazem parte das derivações possíveis através deste “jogo de espelhos” identitários que são construídos com relação a um “outro” e, ainda mais, através de uma presunção do outro – um “outro possível” ou imaginado (Novaes, 1983).

Estar atento às nuances dos contextos do trabalho etnográfico e das construções narrativas dirige para novos rumos, onde nem os antropólogos são reféns da escrita pericial, tampouco os informantes são reféns do contexto de pesquisa. Essa redobrada atenção metodológica, apesar de não necessariamente original em relação ao ofício etnográfico, precisa ser revisitada no que diz respeito aos estudos que têm como universo as comunidades quilombolas. Faz-se necessário repensar novos jogos de escalas e níveis de análise que possam produzir novas leituras e narrativas acerca desses grupos que não derivem apenas na clássica distinção entre um “nós” e um “eles”. Apesar de todo o poder explicativo das categorias dos campos teóricos da etnicidade, devemos ter em contra os

“coloridos” da vida social que não estão presos às caixas do relatório técnico. Não se trata, entretanto, de produzir uma leitura negativa do relatório antropológico. Se, por um lado, ele produz certo fechamento pelas necessidades conjunturais de técnicas de controle e classificação, há também a possibilidade de entender o relatório enquanto uma “janela” que, dependendo do ângulo visual do observador, pode produzir novas leituras aos acontecimentos da vida nativa.

Portanto, esse “revisitar” que se propõe aqui não tem, claro, aspirações estritamente geográficas. Não se trata apenas de (re)visitar os grupos pesquisados, mas (re)visitar episodicamente algumas dessas “janelas”, produzindo um horizonte de contato e conversação entre elas.

Busca-se a demonstração de construções específicas de justiça que se dão contextualmente no tempo e no espaço. Estas construções, como pretendo demonstrar, podem ser pensadas através da percepção de níveis e camadas. Pleitos políticos são construídos evocando memórias. Ao mesmo tempo, memórias se reorganizam alavancando pleitos. As relações com o Estado perfazem um nível importante de reconhecimento público, não se constituindo, porém, como a única forma de reconhecimento possível, já que existem outras que dialogam mais de perto com a “vida nativa”. A própria mitologia grupal faz parte destas relações de reconhecimento localmente percebidas e construídas. Convém estar atento a estes diferentes níveis e escalas da vida social que atuam através da produção de continuidades e discontinuidades, sem deixar, contudo, de produzir alguns vasos comunicantes entre si.

É neste sentido que se deve, sob pena de “pasteurizar” a vida nativa, fugir das apreensões simplificadas e que compõem um tipo de coerência funcionalista.

Deve-se privilegiar as multiplicidades de espaços e tempos que constituem a descrição etnográfica, assim como as incertezas e contradições do trabalho de campo. Não ter isto em mente, “limpando” todo o campo das “incoerências” inerentes ao trabalho etnográfico, articula com uma “leitura chapada” da realidade social, onde os atores não são mais vistos como constituintes de processos interculturais, atuando apenas enquanto expressores de categorias escolhidas pelo analista: “Trata-se de macular a descrição empírica, o quanto possível, com todos os traços de incerteza, ambigüidade e linhas de fuga experimentadas pelos atores concretos, em lugar de buscar a descrição mais elegante – limpa, simplificada, seletiva – que tem na teorização (ou na reificação de uma teoria) seu objetivo prioritário” (Arruti, 2006, p. 37).

Segundo Bensa (1998), podemos pensar em uma possibilidade de fuga ao culturalismo antropológico que acaba por produzir uma relação metonímica com o seu objeto, já que a parte é comprada pelo todo. O objeto, portanto, não seria construído apenas pela coleta exaustiva do etnógrafo, construído pela densidade do “material coletado”. Ao contrário, está-se frente a um objeto que, pela profundidade de análise, sob um ou mais ângulos escolhidos, tem revelado escalas e temporalidades diferenciadas:

(...) a etnografia deveria ser capaz de revelar os diversos campos do discurso em que coexistem declarações oficiais, elucubrações marginais, concepções unanimemente aceitas ou compartilhadas por alguns, enunciados proibidos ou excepcionais e mesmo, muito aquém de tudo o que se pode ouvir, proposições impensadas; sem que estas últimas, contudo, sejam dotadas de um privilégio heurístico particular. Dessa forma, os processos por meio dos quais os acontecimentos são construídos, e seus ecos na vida social são

conservados ou alterados, serão desvendados em toda a sua diacronia (Bensa, 1998).

Neste sentido, ao encarar os múltiplos níveis dos processos de reconhecimento quilombola, pretende-se estar atento ao poder heurístico dos diferentes enunciados possíveis do trabalho de campo. Tanto o discurso administrativo, através de suas vias de objetivação quilombola, quanto os elementos mitológicos e sobrenaturais residentes nas falas e práticas apreendidas no processo etnográfico, são reveladores de vozes e escutas possíveis ao empreendimento de pesquisa antropológica. As vozes subversivas, que resistem à passagem do tempo revelando juízos morais e noções particulares de justiça, ganham um sentido prático no presente; elas atuam enquanto um dos motores da engrenagem pela luta de reconhecimento em outras escalas representativas – O Estado, por exemplo. Portanto, na presente tese, elas ganham um estatuto epistemológico equalizado com outros discursos políticos do campo social.

A imagem do Atlântico Negro, conforme ensina Gilroy (2001), remete a tipos de estruturas narrativas que desafiam qualquer hermetismo étnico. O foco parece ser encontrar um ponto onde, não obstante os enlaces identitários localmente construídos, seja possível visualizar essas continuidades históricas processadas pela travessia do atlântico negro. Neste sentido, o empreendimento procura a fuga dos absolutismos étnicos, evidenciando mobilidades da raça e do racismo ao longo do tempo e do espaço. Se é verdade que a minha leitura etnográfica lança seu olhar aos complexos e diferenciados caminhos do reconhecimento, não é menos verdadeiro o fato destas trajetórias tão singulares apresentarem rotas comuns. A

idéia dessa travessia é demonstrar que a escravidão não teve seu projeto findo com a modernidade, sua ação é ainda apreensível através destes “ecos do passado”.

É neste sentido que, ao me apropriar dessa imagem de Gilroy, que toma a imagem de navios em movimento pelos continentes, vejo o meu percurso enquanto etnógrafo. Estas minhas travessias por determinados grupos quilombolas me levaram a lugares tão diferentes que, em contrapartida, se comunicam através de referentes e imagens comuns. O Atlântico negro.

Os navios também nos reportam à *Middle Passage*, à micropolítica semiletrada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. Por todas essas razões, o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental. No espírito aventureiro proposto por James Clifford em sua influente obra sobre a cultura viajante, quero considerar o impacto que esta reconceituação extranacional, transcultural, poderia produzir na história política e cultural dos negros americanos e na dos negros na Europa. Na história recente, isso certamente significará reavaliar Garvey e o garveyismo, o pan-africanismo e o Poder Negro como fenômenos hemisféricos, se não globais. Na periodização da política negra moderna, será necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua revolução para o desenvolvimento do pensamento político africano-americano e movimentos de resistência (Gilroy, 2001, p. 60-61).

A operação reflexiva aqui realizada não se situa nem no campo de uma operação indutiva simples – um acúmulo de “casos quilombolas” - com o objetivo de uma generalização que teria como base os casos apresentados, tampouco um operação dedutiva, onde casos particulares derivariam de um “modelo geral de quilombola”. O esforço aqui é a produção reflexiva entre contextos de pesquisa, resguardando o que apresentam em sua singularidade e, ao mesmo tempo, ponderar aspectos semelhantes que promovem um espaço comunicativo entre as realidades apreendidas.

2. QUILOMBO DOS ALPES. A ETNOGRAFIA DO MÚTUO RECONHECIMENTO.

“O guerreiro” ou “o cavaleiro” sempre foram algumas das denominações dirigidas por Janja¹⁸ à minha pessoa. Definição esta diretamente relacionada ao panteão mitológico afro-religioso brasileiro¹⁹. Confesso que, nos primeiros momentos do trabalho de campo junto aos Alpes, não cheguei a dar um sentido concreto à adjetivação. Dentre tantas coisas que ouvimos em campo, parece que são incorporadas ao nosso “arsenal analítico” aquelas que nossos “ouvidos teóricos” estão preparados para captar. De qualquer forma, ao longo do tempo, imergindo no campo, algumas coisas foram sendo reveladas. Se, de alguma forma, o antropólogo – o etnógrafo – entra como um tipo de figura “intrusa” em seu universo de pesquisa (ainda mais se pensarmos nas condições oriundas de um trabalho pericial) é também verdadeiro que o etnógrafo é cooptado pelo seu universo de pesquisa. Não trago aqui esse elemento apenas para apresentar algo no mais nobre estilo “diário de campo”, com o objetivo de relatar o famoso “anthropological blues” (Da Matta, 2010). Não se trata de recair num campo de subjetividades irrestritas. Ou, ainda, na tentativa de construção de um gênero narrativo “mais literário”, mesmo que seja impossível não dialogar com essa questão nas escritas etnográficas (Geertz, 2002). O objetivo é demonstrar como o contato etnográfico versa sobre um processo de interculturalidade. Exercitar essa interculturalidade na escrita etnográfica parece

¹⁸ Rosângela Elias, a atual presidente da Associação Quilombola dos Alpes.

¹⁹ Em conversa com o amigo Vinicius Pereira de Oliveira, afro-religioso, este me explica o significado do cavaleiro. Segundo as suas próprias palavras: “... um dia tavam os orixás indo para uma festa, e o Oxalá, muito velhinho e todo curvado, pediu ajuda para o Xangô... esse, muito metido, disse que não ia ficar carregando ninguém, e foi embora... depois passa o Ogum... que então carrega prontamente o Oxalá nas costas... desde então ele ficou conhecido como o cavaleiro do Oxalá, tanto que trabalham muito juntos... e o Xangô foi condenado a comer em prato de madeira (gamela), como os escravos comiam, Por sinal o único que come em gamela, por não ter respeitado o ancião e babá Oxalá”. Logo, o “cavaleiro”, na mitologia afro-religiosa, coincide com a divindade Ogum. O curioso é que ao “jogar” – ato divinatório realizado com a utilização de búzios em uma terreira – o meu “orixá de cabeça” sempre foi apontado como sendo Ogum.

constituir mais do que um jogo retórico. Fica-se, de fato, frente a processos de construção de intersubjetividades. Se, como demonstra (Viveiros de Castro, 2002), o antropólogo não “se torna” seu nativo, sob pena de assunção de todas as conseqüências lógicas decorrentes disto, parece verdadeiro que se trabalha com certos abalos. Talvez não se possa falar de abalos que beirem a “conversão” (apesar dos inúmeros relatos de antropólogos “convertidos” a certos elementos da cultura estudada). Mas se trata de possibilidades de diálogos com o outro que estão muito além do campo reflexivo produzido por um relatório técnico. Existe aqui a possibilidade de constituição de um espaço epistemológico para o “afeto”, dentro da reflexão antropológica, que não esteja confinado ao lugar da representação, conforme argumenta a etnóloga francesa Jeanne Fravet-Saada:

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (Fravret-Saada, 2005, p.160).

Talvez de todas as experiências por mim vivenciadas durante a trajetória de trabalho de campo, aquela relacionada ao Quilombo dos Alpes seja a mais emblemática no sentido da apreensão de diferentes camadas de sentido. Devido ao meu contato durante a produção do relatório técnico da comunidade e a continuidade após esse período, foi possível estabelecer relação com diferentes quadros temporais do grupo, apreendendo, inclusive, conseqüências importantes dessa assunção da identidade quilombola. Seja como for, posso dizer que o contato com o grupo em diferentes momentos e situações permitiu-me vislumbrar diversas construções identitárias que foram construídas nessa relação etnográfica, colocando-me em “risco”.

Se, em momentos iniciais da pesquisa, encontrava-me em posição de relativa segurança pelo quadro constituinte de forças, talvez o mesmo não possa ser dito com relação a momentos posteriores da pesquisa. Meu período mais prolongado de contato com esse grupo – que se estende até os dias atuais – talvez tenha privilegiado a possibilidade de percorrer diferentes quadros temporais da historicidade do grupo, algo que me dá certa noção de “profundidade” das tessituras que compõem a identidade. Neste sentido, procuro trazer aqui diversos quadros que buscam dialogar com essa “luta por reconhecimento”, que articula desde iniciativas mais “organizadas” de pleitos até estratégias mais veladas, como a manutenção das relações metafórico-religiosas que o grupo vem atualizando até os dias de hoje.

O “risco” ao qual me refiro, enquanto etnógrafo, diz respeito a estas diferentes identidades assumidas durante o curso do trabalho de campo. Estes papéis que foram se desenhando nestes processos de construção do trabalho de campo junto à comunidade colocaram em perigo a minha posição cômoda de “antropólogo perito”. Seria necessário, durante o percurso, ficar atento a certas tensões entre as

demandas “objetivas” do relatório técnico e o curso normal do trabalho de campo que, apesar de baseado, em certo nível, na temporalidade do relatório técnico, não está confinado a esta.

Meu objetivo aqui não é tentar traduzir meu contato com esse grupo no mais clássico estilo malinowskiano de um “tornar-se o nativo”. Nem seria, ainda, o caso de enveredar em uma modalidade de subjetivismo etnográfico. O esforço é pensar os esquemas analíticos que colocam o antropólogo-etnógrafo frente às suas construções que promovem *in loco* uma invenção da cultura (Wagner, 1981).

2.1 Mediações com a memória.

Sempre fui avisado sobre a presença de fantasmas existentes “nos matos” no quilombo dos Alpes. Ainda no início do meu trabalho de campo nos Alpes, no ano 2007, muitas das primeiras conversas com o grupo eram abertas com os fantasmas que lá habitam. O fato é que os fantasmas, que sempre fizeram as crianças recuarem das brincadeiras antes do cair da noite, apresentam-se aos gritos, aos “assovios”. Além disso, outro elemento típico aos fantasmas dos Alpes, e coletivamente reconhecido pelo grupo, diz respeito ao barulho das correntes produzidos pelo “andar” dos seres sobrenaturais. Esses seres sobrenaturais, contudo, possuem uma identidade atribuída pela comunidade quilombola dos Alpes: tratam-se dos antigos escravos que viveram na região. Algo sempre “no ar” durante minha presença junto ao grupo diz respeito a estes escravos que, segundo a percepção de alguns moradores, ali viveram e sofreram.

Início este tópico com essa breve narrativa no intuito de apresentar aquilo que é, fundamentalmente, o objetivo dessa relação possível entre memória e etnicidade no seio grupo: as noções morais derivadas de antigas situações de injustiça e desrespeito vivenciadas pelo grupo e que acabam se transformando em um tipo de “alavanca” no sentido da construção dos novos pleitos. Esses “ecos” do passado, mesmo que sejam colocados, do ponto de vista da leitura do grupo, em um tempo histórico ainda anterior à chegada da fundadora – Dona Edwirges –, funciona como uma metáfora das relações possíveis naquele espaço. Cabe notar que na percepção do grupo esses gritos dos antigos escravos, que sempre “rondaram” o local, não devem ser ignorados. Trata-se de um território que esteve aguardando por novos movimentos de reconhecimento. É neste sentido que retomo, no que tange as relações com a memória, as premissas que pretendem permear todo este trabalho. Certamente, como nos ensina Maurice Halbwachs, a memória atende certas funções evocativas do presente nessa “reelaboração do passado”, através de quadros sociais que servem como “instrumentos utilizados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado, a qual está de acordo, em cada época, com a mentalidade da sociedade” (Halbwachs, 1992, p. 40, tradução minha). Porém, essa reelaboração do passado não se dá de maneira irrestrita e maleável (Appadurai, 1982). Se os sujeitos revisitam o passado via determinadas questões colocadas pelo presente, este passado, através de suportes – o próprio território –, também mobiliza os atos de rememoração, introduzindo um *framework* às ações culturais.

Posso me lembrar de inúmeras situações colocadas no âmbito da perícia antropológica onde leituras “desconfiadas” foram produzidas sobre a memória. A memória, resultado das articulações locais, produto de narrativas individuais e coletivas produzidas no mais puro inventivo sabor do momento, não funcionaria

exatamente como um “critério de prova” da ocupação quilombola (Mas e os documentos?). Seguindo o eixo argumentativo da presente tese, as preocupações que se colocam ao pesquisador versam sobre as possibilidades colocadas pelo campo etnográfico. As preocupações do pesquisador não devem – ou não deveriam – focar na possibilidade de mero encaixe da vida nativa em estruturas categóricas pré-dadas, sejam elas antropológicas ou de uma Instrução Normativa. Não pretendo com isso argumentar sobre uma ingênua “postura tabula rasa” que dirigiria o trabalho de campo do etnógrafo. Sabemos que não existe nenhuma metodologia que não possua algum tipo de estrutura conceitual *a priori*. Não se trata também de tornar o antropólogo um mero tradutor ou intérprete da vida nativa. De fato, o trabalho etnográfico parece revelar um tipo de retroalimentação entre categorias antropológicas e categorias nativas, formulando algo novo como resultado possível dessa interação semântica.

Neste sentido, durante o trabalho etnográfico, dei-me conta de que relatos orais poderiam representar simultaneamente uma série de possibilidades interpretativas, absorvendo diferentes níveis. O relato pode funcionar enquanto evocação de memória. Um tipo de memória evocada, claro, nesse contato com um *outro* que se apresenta de forma um tanto quanto ambígua ao “nativo”, e que pode transmutar-se ao longo do trabalho etnográfico. Se, em momentos iniciais de pesquisa o antropólogo pode representar o próprio agente do Estado, no desvelar de sua relação com o grupo estudado pode desenhar outras possibilidades identitárias. Logo, o resultado dessa interação – etnógrafo e grupo pesquisado – acaba por revelar outras sempre novas possibilidades conceituais.

Se existem narrativas que são formuladas, claro, em função das premissas geradoras do contexto de produção do relatório técnico, reduzi-las a isto seria como

reduzir a vida dos grupos pesquisados a uma nota de rodapé. Como nos mostra Mello (2008), os informantes não se apresentam como meros respondentes de antropólogos. Se for possível minimamente reconstituir certos espaços de produção de narrativas, poderá se observar que mesmo memórias estão diretamente relacionadas com aspectos extremamente operacionais da vida do grupo. A memória produzida em torno da figura de Dona Edwirges vem representar a possibilidade de apreensão de uma lógica territorial que dialoga diretamente com esses “ecos” das práticas de Dona Edwirges. Não se trata, portanto, de “meros” relatos do grupo: a memória confunde-se com lógicas de apreensão territorial e valorativas. Valores que hoje funcionam enquanto alavancas das lutas por reconhecimento moral dirigidas pelo grupo.

Contudo, há outro elemento a considerar sobre os processos evocativos da memória. Gostaria de pontuar o processo conflitivo dessa evocação em torno da emblemática figura de Dona Edwirges. Meu trabalho de campo continuado com o grupo, que transcendeu o limite temporal da produção do relatório, me levou a conhecer outros níveis evocativos da memória do grupo. Se por um lado a lembrança desta figura emblemática produz uma relação clara com a identidade do grupo e gera uma relativa coesão, não é prudente esquecer o caráter processual desta memória; refiro-me aos procedimentos utilizados pelos grupos no “ensinamento” desta memória que, como se imagina, não é compartilhado de forma equânime por todo o grupo. Parte da parentela de Dona Edwirges, muitos que não fazem parte do atual pleito quilombola, questionavam a anterioridade desta figura enquanto “primeira moradora”. Ainda, cabe evidenciar o papel de certos “guardiões da memória” que realizam este papel de produzir um “estopim reflexivo” sobre o passado. Foram inúmeras as vezes que presenciei as crianças perguntando aos

mais velhos: “Quem foi Dona Edwirges?”. Outros possuidores de imagens “mais pálidas” do passado, vão completando suas narrativas na presença das figuras autorizadas da memória. Portanto, gostaria de ressaltar aqui esta “forma de lembrar” compartilhada pelo grupo, além da memória coletiva “em si”. Estas técnicas de lembrar acabam repercutindo de diferentes maneiras nas práticas do grupo que, ao evidenciar um saber-fazer calcado neste tempo mítico da Dona Edwirges, procura aprender as articulações com o espaço. Logo, a memória não fornece apenas um palco de acontecimentos do passado à espera pela lembrança; ela indica um tipo de código que se articula com outras práticas, como o cuidado com as ervas, a dinâmica do espaço e o domínio do território de forma mais ampla. Não procuro argumentar aqui sobre uma substancialidade das práticas do grupo – um traço primário. Procuro evidenciar como o ato evocativo também revela um código que pode, além de ser apropriado diferentemente pelo grupo, revelando escalas, fornecer um mapa de aprendizado sociocultural.

Em 2010, durante uma de minhas “subidas ao morro”, participei de uma situação com as crianças do quilombo que me fez pensar sobre estes tipos de relações. Durante uma das brincadeiras (às quais eu não raramente era chamado a participar) uma criança se apresentou a mim com um “louva Deus” nas mãos, pedindo para que eu pegasse, de forma bastante natural. Seguido a este fato, uma criança me puxou pelo braço dizendo: “Cristian, vamos lá ver a minha bananeira?”. Esta “naturalidade” com relação ao espaço e as formas com as quais as crianças aprendem a lidar com a “natureza” já no espaço das brincadeiras são bastante denotativas desta relação que aqui apresento. Em frente à bananeira, enquanto minha jovem interlocutora me incentivava a pegar uma banana, ela diz: “Foi a Janja que ensinou, pois ela diz que a vó [Edwirges] já fazia essas coisas”.

Pretendo, portanto, destacar pelo menos dois elementos desses processos constitutivos do ato de lembrar da comunidade dos Alpes. Um deles diz respeito à produção de uma relativa coesão do grupo, ao menos quando ajustamos as lentes para um determinado ponto do olhar. Diz respeito também a esses juízos produzidos acerca das situações vivenciadas no passado, produzindo percepções morais. Estas percepções morais, por sua vez, funcionam como um tipo de alavanca das lutas por justiça produzidas no presente. Gostaria de evidenciar este aspecto da técnica do lembrar que reverbera pelo território como “técnicas nativas” destes saberes-fazer.

2.1.1 Dona Edwirges: a escravidão e o emblema das lutas atuais.

Fotografia 4 - Dona Edwirges (à esquerda) ao lado de sua filha Jane.



Fonte: Quilombo dos Alpes

Meu percurso mais longo com esta comunidade quilombola me colocou em contato com uma certa variabilidade de consequências e possibilidades que envolvem a imagem dessa figura emblemática que “veio da escravidão”. No início do processo de construção do relatório antropológico a grande expectativa em torno das lembranças de Dona Edwirges dizia respeito, fundamentalmente, a um “caráter de prova” da ocupação negra da região. De uma forma geral poderíamos dizer que esta expectativa se encontrava diluída num campo de atuação amplo que envolvia agentes do INCRA, movimento social negro e equipe de pesquisa. Afinal de contas, ao aprofundarmos as histórias da “fundadora” do quilombo dos Alpes, poderíamos encontrar subsídios acerca da “ocupação do território” e um “prato cheio” para os possíveis cruzamentos documentais e históricos, realizando possíveis nexos temporais com a história da fundadora (tarefa que foi cumprida, penso eu). No entanto, como pretendo demonstrar, a memoração em torno de Dona Edwirges está para muito além de um simples “uso do passado” para que busque dar sentido às lutas do presente. Uma das consequências desse “relembrar”, claro, apresenta como consequência um “efervescimento” da memória coletiva do grupo. Mas existem sutilezas e nuances da ação memorativa que dialogam diretamente com um *background* simbólico do grupo que está para além das figurações do relatório técnico.

As narrativas da comunidade, aliadas ao trabalho de pesquisa histórica, levaram a trajetória de dona Edwirges para a região que compreende as cidades de São Jerônimo, Arroio dos Ratos e Charqueadas, no Rio Grande do Sul. Esta região, já no final do século XIX, era importante foco de produção mineradora e, portanto, de mão-de-obra escrava. Além disso, a expansão das charqueadas para além das estâncias de Rio Grande produziu outras unidades nas margens das lagoas dos

Patos e Mirim, assim como do próprio Guaíba, fato que esquentou o contingente de escravos para a região. Os pais de Edwirges (Estevão e Ana Francisca) são oriundos de uma granja chamada “Carola”, no município de Charqueadas.

Como demonstrado no relatório técnico, Edwirges desembarca com o marido em algum distrito de Belém, por volta do ano de 1930. Outras irmãs de Edwirges vieram no mesmo período para Porto Alegre, onde trabalhariam em “casas de família”. Esta seria uma estratégia de Ana Francisca – mãe de Edwirges – no sentido de diminuição dos “custos de subsistência de sua própria casa, mas também de permitir que as filhas escapassem do penoso trabalho nas fazendas” (Relatório sócio-histórico-antropológico da comunidade quilombola dos Alpes, 2008, p.49). Dona Edwirges e seu marido, que “fugiram” de uma fazenda na qual trabalhavam em Belém, segundo os relatos, andaram dias até chegarem ao Morro dos Alpes, com medo de “ir pro palanque”.

O medo de “ir pro palanque” pode parecer exagerado, “afinal se tratava de um mercado de trabalho livre. No entanto, devemos destacar que a distância do regime, escravista era somente temporal, seus preceitos fundamentais permaneciam presentes nas relações sociais no pós-abolição (Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola dos Alpes, 2008, p.48).

No entanto, como eu poderia evidenciar ao longo do trabalho de campo – que se estendeu para além da produção do relatório técnico – a memoração em torno de Edwirges apresenta consequências mais drásticas do ponto de vista das relações sociais do grupo. Ela apresenta uma clara relação com um substrato moral do grupo, que produz noções sobre o justo e o injusto, via relações metafóricas entre passado

e presente. As atuais situações de dificuldades quotidianas são atualizadas em termos de um passado de lutas ainda não devidamente reconhecidas. O momento atual de reconhecimento da comunidade pelo aparato administrativo aparece, segundo a sugestão local, como “mais uma das lutas... que já começaram lá na Vó” [Edwirges]. Neste sentido, mais do que um tipo de memória que apenas delinear a coesão ao grupo social, fica-se frente a um processo dialético com a história, em que o atual pleito – cristalizado na figura de Edwirges – aparece mais como um resultado do que como um princípio.

Outro elemento fundamental do papel construtivo desta memória diz respeito à sua operação fundamentalmente reflexiva. Ela se apresenta, no leque de possibilidades simbólicas do grupo, como a possibilidade de aprender andar pelo território, classificar as “ervas dos matos” e também sobre relações de reciprocidade existentes no interior do grupo. Sua figura memorativa se apresenta como um tipo de “tábua de conhecimentos”: um fato-social-total herdado que ganha uma dimensão de patrimônio do grupo (Gonçalves, 2005). Esta herança, deve-se ressaltar, trata-se de um objeto sempre posto à reflexão, algo que envolve embates morais e efeitos territorializantes profundos.

Os relatos relacionados à ocupação naquele território estão, em diferentes graus, profundamente enraizados nas histórias locais relatadas sobre Dona Edwirges. No que cabe ao presente estudo, pretendo ressaltar que essa memória está delineando uma das “faces” do grupo em termos simbólicos, ressaltando a sua ocupação na terra e sistematizando um circuito de pessoas que são reconhecidas como pertencentes à comunidade.

Existe um relato principal trazido por diferentes entrevistados que apresenta Dona Edwirges como uma mulher que “subiu o morro” em busca de refúgio. Isto teria acontecido pelo fato de seu marido ter quebrado a guampa de um boi e, devido à perseguição de seu “senhor”, teria sido necessário encontrar abrigo em algum lugar de difícil acesso: um espaço de refúgio. A fuga é motivada principalmente porque, caso não a fizessem, seu marido seria levado ao “tronco” e surrado por tal “senhor”.

A “subida ao morro” por Dona Edwirges e seu marido se dá numa narrativa que leva em consideração elementos como a “fuga do senhor”, que ocorre como única alternativa possível de escape à tortura de seu algoz: a ida ao tronco. Mesmo que a ocupação de Dona Edwirges na área não coincida com o período da escravidão no Brasil, temos a percepção, por parte do grupo, de uma relação metafórica com o mesmo que produz um sentido de grupo “refugiado”, de um grupo “escondido” no morro. Essas narrativas, ao serem atualizadas na comunidade, ganham um peso de emblema étnico. “É preciso continuar a história que a vó (Dona Edwirges) começou por aqui com muito sacrifício” (Janja).

“Já era uma pessoa que veio fugida da escravidão. Deve de ser uma escrava fugida de algum lugar... aqui no morro. Aqui bem dizer era mato, não existia nada. O único refúgio era aqui em cima (...). Fugida... vive só do trabalho. Eles obrigaram pessoas negras pra vários locais... embarcaram pessoas negras. E nessa aí acho que ela conseguiu. Ela trabalhava numa casa de coronel. E aí ela escapou e veio pra cá. Acho que era escrava... ela tinha 127 anos... uma idade bem avançada. Minha mãe dizia que ela olhava pro centro e achava que era vaga-lume que tinha lá... a cidade se formando... nós estamos dentro de um redemoinho aqui, um vulcão”.

“Quando ela veio pra cá veio já com o Tio Calo e o Tio Vilson que eram pequeninhos. O que a mãe conta é que o marido dela quebrou

a guampa dum boi e por isso eles vieram. Até o medo de ser chicoteado no palanque... castigado. Ela veio fugida e ficou... um lugar adequado... porque aqui é um morro dá pra ver tudo pra tudo que é lado. É dela que a gente começou os primeiros passos. Ela criou a mãe desde pequeninha e aí a partir daí o pai casou com a mãe, teve nós. Nós fomos criados perto dela...é uma união. A gente ta interligado...”²⁰

Evocar a memória coletiva do grupo através desta figura largamente conhecida e reconhecida na comunidade significa processar, no plano das representações, uma continuidade entre passado e presente. Os quadros atuais da memória possibilitam a reconstrução desse passado que teve a sua origem nessa ancestral negra. Operar, hoje, com a imagem mental de Dona Edwirges ressalta a possibilidade de uma inversão do estigma processado historicamente enquanto comunidade “negra e pobre” e torna-se emblema de luta do pleito atual.

²⁰ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Rosângela Elias da Silva em 2008.

Fotografia 5 – “Local onde era a casa do Tio Vilson” – filho de Dona Edwirges. Trata-se de um dos espaços utilizados para a coleta de ervas



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Analiticamente, gostaria de pontuar que essa memoração em torno de Edwirges dos Santos ocupa um papel de “memória-ação”. Esta ancestral ao grupo se transforma em um tipo de figura moral que deve servir de modelo ao grupo. Esta memória, desde que o atual pleito quilombola tomou curso, acabou recebendo um tipo de velocidade incrível de “propagação” entre os mais diversos circuitos da comunidade. A figura de Edwirges dos Santos, acionada em diferentes níveis de refração pelo grupo, se torna um tipo de emblema moral e ponto de partida nas atuais lutas por identidade. Seria bastante raso, contudo, afirmar que a evocação desta memória de Edwirges se limita ao espaço do percurso das várias etapas do pleito quilombola. Em diferentes momentos de meu contato com este grupo foi

possível evidenciar que esta memória, que hoje se torna um tipo de engrenagem pelas lutas de reconhecimento social, atua em níveis nas práticas sociais do grupo, através da reprodução de saberes-fazer específicos. Neste sentido, lembrar pode significar “querer aprender”. Os sujeitos não possuem, claro, a mesma relação com a memória coletiva de Dona Edwirges. Sua figura representa, contudo, uma possibilidade estrutural de (re)memoração que faz fugir de qualquer possibilidade meramente figurativa ou emblemática da memória apenas; trata-se, antes de tudo, de um mecanismo possível que faz parte do cardápio simbólico do grupo. Através das conversas informais é sempre possível verificar a constituição de elos conectivos entre histórias de vida pessoais e uma trajetória coletiva, ancorada nesse passado mais longo da precursora do território.

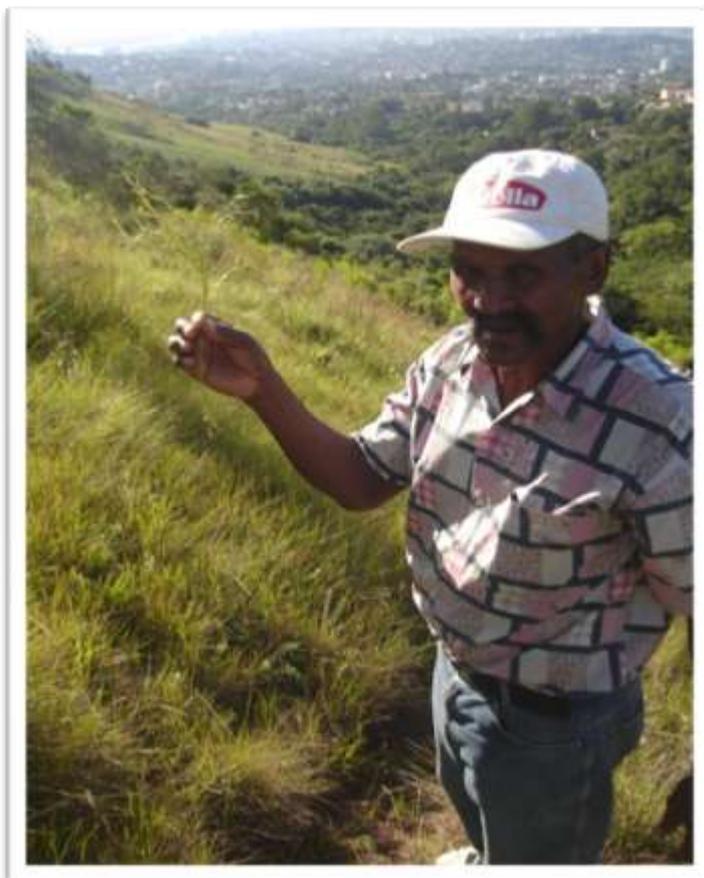
Dona Edwirges era alguém que, segundo a comunidade, detinha um amplo conhecimento da área atualmente reivindicada pelo grupo como quilombola. Sendo a primeira ocupante do local, foi quem desbravou os primeiros limites da região e ensinou aos seus filhos que se tornaram ocupantes do território²¹. A comunidade reconhece todas as antigas ocupações de Dona Edwirges no território e executam relatos detalhados sobre os motivos de tais mudanças pelo território.

De qualquer forma, ao identificar as antigas moradias ocupadas por ela, o grupo processa um conhecimento da área existente no passado e que se atualiza no presente. “Foi a vó que ensinou a andar por aqui”: Dona Edwirges não foi apenas aquela que teria “desbravado” inicialmente aquele território; foi aquela que transmitiu aos seus herdeiros, através do registro oral e das práticas locais por ela realizadas, o conhecimento atual que a comunidade detém daquele território. Nesse sentido,

²¹ Muitos membros da comunidade possuem “mapas mentais” das antigas ocupações do território. Este conhecimento teria sido passado de forma geracional, tendo em Dona Edwirges, a precursora no que diz respeito a este empreendimento.

lembrar e narrar histórias a respeito de Dona Edwirges significa reconhecer, no plano das representações e práticas diárias do grupo, o domínio que o grupo apresenta sobre a área reconhecida como quilombola.

Fotografia 6 – Ex-morador dos Alpes mostrando “trilha das ervas”.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

“A vó já usava mesmo a marcela, a gente tinha já a noção da marcela que agente colhia a marcela, quando era pequeno. A gente pegava marcela pra vender, colhia marcela que já era uma tradição mesmo. A gente pegava, colhia e vendia nas casas. Caminhava até o centro a pé, e a partir dali a gente trazia dinheiro pra casa, de vez em quando comprava pão, comprava fruta e já vinha comendo. Então, no meu entendimento as ervas medicinais é uma coisa que faz parte do ser humano, da gente, ainda mais que de vez em

quando não tem dinheiro para ir numa farmácia para comprar remédio, ou os postos que não tinha posto, antigamente, aqui em cima, tinha que se deslocando até o posto. A mãe antigamente fazia com o eucalipto cheiroso, ela fervia o eucalipto, isto é uma coisa que já vem de geração também, fervia os eucaliptos e fazia aquele bochecho botava o pano na cabeça da criança e fazia aquele vapor, pro meu irmão que tinha problema bronquite asmática e sinusite,então a mãe usava muito as folhas do eucalipto, era uma coisa que era fundamental, como a gente não tinha luz naquela época, não tinha água e já morava aqui em cima também. Então, agente vê que ervas medicinais ajudam muito, acho que o grande começo de tudo foi a partir das ervas medicinais, até vim a química, até vim estes estudos para elaborar os remédios parar para as farmácias, começou a partir das ervas. Então a gente tem um entendimento que ervas medicinais faz parte da vida de todos.”²²

As “conversas sobre o território” – em que as ervas podem se apresentar enquanto um assunto incontornável – apresentam um efeito territorializante, já que o narrar/lembrar coletivamente implica em uma ação no espaço. O trabalho etnográfico mais prolongado promoveu o contato com situações onde as crianças, por exemplo, se apropriam de histórias do passado – “as histórias do tempo da vó”. Estas histórias, muitas vezes, promovem um efeito de manipulação prática de ervas, plantas e cuidados específicos com a natureza. Não se trata apenas de um “preservar tradições”. No contato com agentes externos – como a Emater – o grupo vem realizando um diálogo reflexivo sobre as suas memórias e práticas sociais que realizam efeitos profundamente territorializantes. Estas criações do presente acabam por alargar e produzir emergentes sentidos ao quilombo. Os sentidos, sempre criativos, dialogam com essa ética espacial que se encontra nesse universo

²² Entrevista realizada com Valdir Elias por Cristian Jobi Salaini em 2009.

moral prévio do grupo. O “Tio Vilson”, filho de Edwirges, é conhecido como um dos principais “propagadores” desta ética espacial:

“A nossa preocupação mais é preservar aquelas matas lá, aquele capão é maravilhoso, só tu estando lá dentro para ti saber, quando tu entra dentro dele tu sente é árvores antigas, é chás, é muito lindo, é limpo embaixo dos capões, tem trilha, tem sanga de água, vertente que sai do mato. Sim chás, tem bambus, tem arroio então tem bastante taquaireiras, tem muitos chás que tem naquela área de lá, que não tem aqui, capões e cipós. Não tinha nada ali, ali era um morro pelado ali, só pedras e o campo, se hoje tem árvore ali, aquela extensão de capão foi ele que plantou, tudo, tudo, as árvores que tem ali, eucaliptos, as taquaras, não tinha nada ali era peladinho e tinha aquele veio d’água, tem uma vertente lá, quando ele fez a casa dele ali tinha só uma pororoca, aí ele fez bem próxima da pororoca, aí tu entra lá agora tu te apaixona tem pé de café, pé de limão, goiabeira, pé de bergamota, taquaireira, os eucaliptos, por isto a gente fala assim o capão do tio Vilson, o matinho do tio Vilson, foi ele quem construiu, ele que plantou. Por isto que a gente ama aquela área, aquela área a gente quer mais é preservar mesmo, os capões lá é maravilhoso, tem muita coisa lá dentro guardada, a nossa infância, até a do Carlos Alberto também, da vó, só tu estando lá dentro dele para tiver a magia que tem lá, é encantador! Tem que ver as árvores que tem lá, elas cresceram de uma maneira, elas mesmos se esculpam sozinhas, tem uma goiabeira que tem lá no pátio da vó, eu me encantei com a goiabeira ela parece uma figueira, tronco dela foi crescendo, crescendo, dessa grossura e ela está quase encostando no chão, assim umas árvores desenhadas sabe então é este tipo de árvore que tem lá dentro da mata lá, frutas, por conta dos passarinhos mesmo nasce pitangueira, goiabeira, ameixeira, daquela amarelinha, laranjeira do mato, começa a caminhar tu encontra”.²³

²³ Entrevista realizada com Rosângela Elias por Cristian Jobi Salaini em 2009.

Fotografia 7 – Local de referência da primeira moradia de Dona Edwirges.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 8 – Caminhada por espaços tradicionais da comunidade.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Dona Edwirges se apresenta enquanto portadora dos atuais nexos de parentesco da comunidade, mas também como metáfora do quilombo: ponto no qual se apoiam práticas efetivas da construção da identidade coletiva do grupo em torno do território. Tem-se, então, um caso de articulação étnica que toma como ponto de partida a crença em uma origem compartilhada. Porém, essa crença não figura em algum tipo de “memória residual” do grupo e também não está baseada em imagens pálidas do passado. Ao contrário, ela articula e embasa as atuais práticas dos moradores, dando um sentido coletivo às ações; um sentido de destino compartilhado.

“Vamos lutar contra eles porque a vó veio aqui pra cima... nos criamos aqui. A gente sempre teve liberdade em todos os pontos... Essas imobiliárias se dizem dono e não apresentam papel nenhum. Nós não temos papel, mas temos a nossa história. Isso é mais importante. Uma realidade que vivemos aqui dentro. Nossa avó pisou aqui dentro e nós continuamos aqui. Não saímos, né. E vamos lutar contra isso aí. É ela é o foco dessas historia aí...”²⁴

²⁴ Entrevista realizada com Gumercindo Elias da Silva em 2009.

Fotografia 9 – Associação Quilombola Dona Edwirges.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

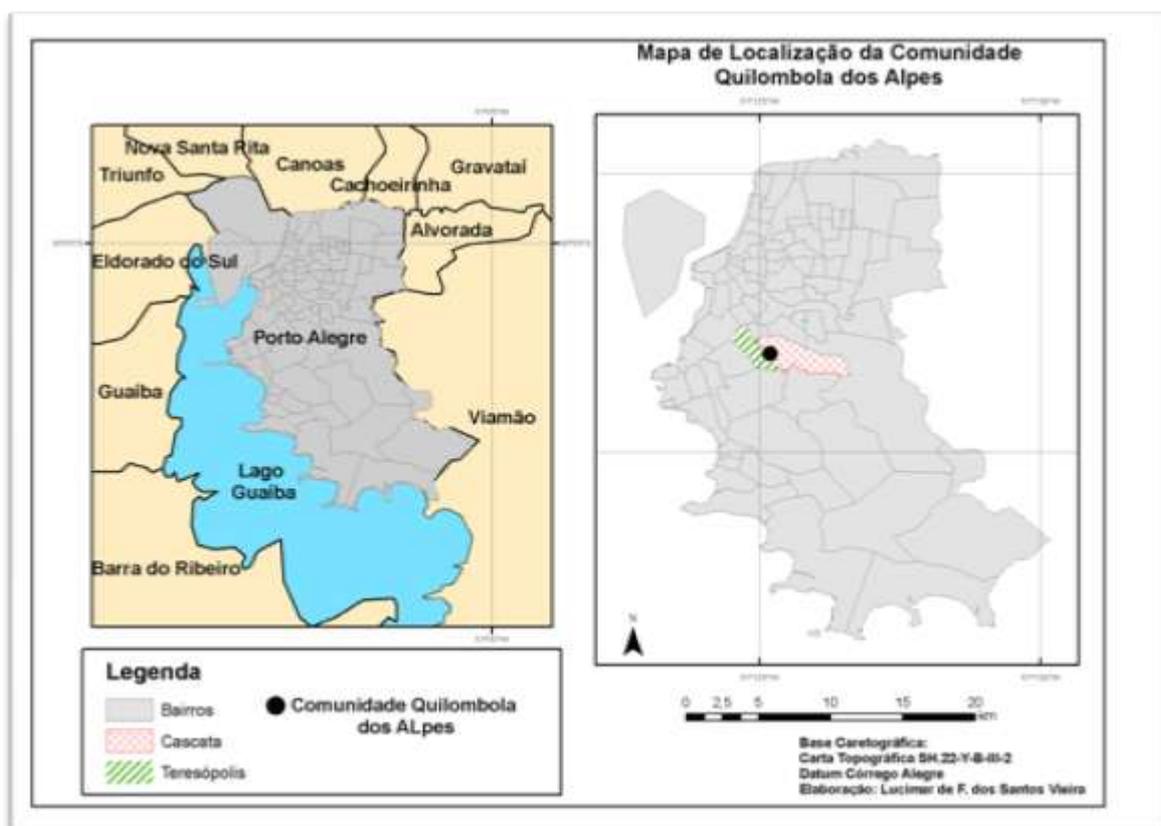
Ao reconhecer este espaço cristalizado no território, através desta “mitologia da fundação” calcada da figura de Dona Edwirges, tem-se um processo de reconhecimento que se dá através do diálogo com estas camadas da memória. Dona Edwirges, cristalizada no espaço, estabelece o *continuum* necessário às atuais demandas políticas por reconhecimento, levando a uma desconstrução daquilo que seria um espaço político do presente como algo separado das representações mais particulares do grupo; de fato, o espaço sempre foi político, mesmo que em camadas e níveis diferenciados.

O espaço do relatório técnico me colocou em contato, em um primeiro momento, com um processo de evocação que continha um certo tom comprobatório acerca das “origens escravas” do grupo. Este argumento, essencial ao relatório, talvez não pudesse dar conta das intrincadas redes e papéis desencadeados frente a

estes processos eminentemente reflexivos, morais e territorializantes atualizados pela memória. A própria comunidade possuía interesses acerca dos “resultados” do relatório com relação à trajetória de Edwirges dos Santos. No entanto, essas “descobertas” sempre tiveram um impacto mais ou menos independente das formas memorativas empregadas pelo grupo. As dinâmicas sociais, as conversas sobre o território e os diálogos acerca das lutas morais do presente, continuaram se desenrolado de forma independente ao fato de Edwirges ter vindo de uma determinada “região escrava” do Rio Grande do Sul. O relatório produziu um elemento legitimador que ecoou nas “argumentações quilombolas”, mas devemos interpretar o seu impacto com certos limites.

Afasta-se aqui de possibilidades instrumentalistas da evocação da memória. Não se trata de um tipo de “uso do passado” com a finalidade de produção de justificativas para as lutas do presente. A “razão instrumental” aparece aqui subordinada e como uma das possibilidades do espectro simbólico do grupo (Sahlins, 2003). As lutas por direitos e acessos por recursos materiais, no presente, dialogam fortemente com as possibilidades simbólicas do grupo, o que retira de foco qualquer interpretação apressada sobre um *apriorismo* utilitarista. Os embates da memória reverberam de maneira complexa no espaço social do grupo, e a luta atual aparece como mais uma das possibilidades evocativas. Reduzir o papel da memória, portanto, a um uso utilitário do passado, promove uma redução interpretativa profunda acerca dos arranjos que colocam o “pleito” atual como apenas um elemento que (muito importante, claro) – do cardápio simbólico do grupo.

Fotografia 10 – Mapa de localização do Quilombo dos Alpes.



Fonte: Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade dos Alpes (2008).

2.2 Rosângela Elias, a “Janja”: liderança e mediações do reconhecimento.

Creio que algumas palavras devam ser ditas sobre a “Janja”, a atual presidente da associação quilombola Dona Edwirges. Para quem já andou pelo quilombo dos Alpes, torna-se, penso eu, praticamente impossível não misturar um pouco a história daquele local com a história desta figura emblemática. Meu objetivo aqui é, fundamentalmente, relatar a forma como algumas lideranças repercutem no espaço do grupo, funcionando como espécie de conectores entre aspectos da memória coletiva e da identidade dos mais antigos e dos moradores “mais novos”. Apesar de merecida, meu relato aqui não se trata apenas de um tipo de homenagem

a essa emblemática figura. Gostaria de ponderar como alguns atores acabam por constituir um papel fundamental que conecta o “velho” e o “novo”: um tipo de mediação cultural. Neste sentido, Janja, através de suas inquietações, revelou sempre uma lucidez incrível que produziu um tipo de simetriação entre as relações pesquisador-pesquisado.

Em minhas visitas à comunidade quilombola dos Alpes sempre existiram elementos que me deixaram muito empolgado. Um deles, com certeza, diz respeito ao domínio que Janja possui do território em questão. Ela é conhecida por sua habilidade no manuseio com pedras, sendo que já construiu uma série de habitações com esse elemento. Os próprios irmãos de Janja costumam dizer que eles próprios ficam perplexos com sua habilidade e conhecimento com as pedras, algo que muitos relacionam com o fato de Janja, na religião afro-gaúcha denominada batuque, ser filha de Xangô. Janja dificilmente “desce do morro” (como ela mesma costuma dizer). O ato de “descer do morro” indica uma viagem para “a cidade”, fato que para quem conhece a localização do quilombo dos Alpes não é difícil de imaginar. Enquanto as atividades cotidianas do quilombo dos Alpes se desenrolam normalmente, com pessoas indo e vindo de suas rotinas diárias de trabalho “na cidade”, Janja sempre está “no morro”, lidando com suas pedras, cuidando dos animais e mexendo com suas plantas.

Em nossas conversas, alguns temas sempre me colocaram a refletir sobre as dinâmicas da vida local e suas derivações que apareciam sempre de forma mais complexa do que aquelas que me pareciam necessárias à constituição de um relatório antropológico. Eu mantenho contato com o quilombo dos Alpes até hoje e muitas das questões e problemas colocados acabam por transcender aqueles que dizem respeito à construção de um relatório antropológico. Uma questão importante,

e sempre enfatizada pela própria Janja, diz respeito à sua consciência acerca das diferenças internas dentro do grupo quilombola. Janja, entre uma conversa e outra, sempre destacou o fato – e a dificuldade – de construir as demandas coletivas tendo em vista a série de demandas individuais e conflitos internos do grupo.

Em suas inquietações, Janja sempre pareceu ter uma preocupação de “ordem sociológica” que diz respeito a uma fuga de uma “perspectiva culturalista” onde o grupo devesse viver um tipo de realidade substancializada e homogênea. Janja sempre faz questão de enfatizar a presença dos conflitos internos (inclusive a necessidade de existência dos mesmos), algo que acaba por expressar “jeitos locais” de resolução dos mesmos. Este fato me provocou um olhar desconfiado às leituras que procuram ver as comunidades elaborando um tipo de discurso onde “o campo jurídico acaba por ditar tendências de abordagem analítica sobre tais comunidades” (Muller, 2006, p.10). O trabalho etnográfico sempre evidenciou o espaço da organização da associação quilombola mais como uma tentativa de produzir um texto intercultural do que uma construção que estivesse “arremedando” as estruturas impostas pelos agentes externos. Neste sentido, pode-se dizer que as indagações do grupo nem sempre são as mesmas daquelas colocadas pela sociedade envolvente.

Esta postura sugere que a lógica burocrático-administrativa impõe certo modelo de controle social, já que os próprios modelos associativos criados em função das emergentes identidades quilombolas seriam um tipo de “arremedo” das estruturas maiores. Esta perspectiva, que, em última análise toca, nas relações constituídas entre história, memória e etnicidade, “pode redundar numa confusão entre a dinâmica dos grupos étnicos na história e a ação histórica tratada como mera reação – e adequação – a lógicas mais amplas. Assim, os ‘nativos’ são situados na

história a expensas de serem tragados pelas tremulantes marés dos fluxos históricos” (Moura, 2008, p.40).

As demandas materiais colocadas pelo grupo, sob o olhar de um leitor desavisado, fazem transparecer a evocação de uma identidade com fins estritamente instrumentais. A busca por recursos financeiros, a melhoria de uma instalação, a luta pela titulação do território podem ser entendidos, da perspectiva de um olheiro externo, como um produto, enquanto do ponto de vista das demandas comunitárias é entendida como um processo. Não se encontra, portanto, uma distinção entre o material o simbólico, entre o reconhecimento e a possibilidade de alcance de outros níveis do ponto de vista da distribuição econômica. O que está em jogo, do ponto de vista do grupo, são as maneiras com as quais as suas noções de justiça dialogam e negociam com os novos enquadramentos. Arruti (2005) aponta para uma versão onde a associação apareceria enquanto um tipo de “etnia federal”:

Não seria exagero ver aí uma variante do Estado Nacional no Mocambo, dadas as suas pretensões de instituir um ordenamento de carácter jurídico e uma soberania territorial. Nas lutas que marcam seu nascimento, estão tanto os separatismos quando as disputas por emancipação política com relação a outros poderes territoriais. Tais lutas recorrentemente apontam a presença da associação como uma limitadora das liberdades individuais relativas ao mercado, inicialmente de terras, mas progressivamente sobre outras formas de mercadoria, como se estivéssemos novamente frente à oposição entre Estado e mercado. Por isso, não é apenas anedótica a descrição de seu território como uma área ‘federal’. A expressão aponta, justamente, para essa singularização étnica, emancipação política, excepcionalidade jurídica e soberania territorial (Arruti, 2005, p. 322).

É claro que é preciso ficar atento para as inúmeras possibilidades de conexões entre Estado e micropolíticas mais localizadas. Mas penso que o que o trabalho etnográfico pode e deve evidenciar são campos de possibilidades interpretativas sobre o mundo social. A forma de conexão política que Janja ajuda a perceber não é a única, sem dúvida. Mas deixa a possibilidade de apreender um espaço que apresenta um arranjo local de um enquadramento mais universal. A Associação Quilombola dos Alpes figura um tipo de organização local que aloca as relações de parentesco, os problemas locais e as necessidades mais imediatas do grupo. A “vida nativa” transcorre normalmente sem que o Estado e as rotinas administrativas tenham alterado substancialmente alguns arranjos. O que ocorre é que, em função do novo enquadramento existente, alguns elementos da identidade do grupo ganham uma nova velocidade e uma nova visibilidade. A historicidade do grupo, no entanto, não se encontra presa ao curso das rotinas jurídico administrativas.

Sem dúvida alguma, a perspectiva trazida pelo artigo 68 do ADCT – e suas derivações infraconstitucionais – trouxeram um campo de inovações semânticas no que diz respeito às possibilidades interpretativas acerca das comunidades tradicionais. Mas situar a “história nativa” naquilo que o autor chama de “presentismo da memória” (Mello, 2008) acaba por recair em uma versão onde as identidades quilombolas estariam sendo produzidas apenas como um tipo de “reação” a um esquema maior. No caso quilombola, ao pensar o Estado como o “elemento gerador” das identidades coletivas, recai-se em uma armadilha:

Ao tratar o Estado como o fator constitutivo dos grupos étnicos, as ações e configurações deles ficam subsumidas e resumidas aos

padrões ditados por esse ente maior. A antropologia pode acabar se configurando como mecanismo homogeneizador, na medida em que os 'discursos nativos' nada mais são do que epifenômenos de uma ordem maior que os supera e sobrepuja (Mello, 2008, p. 37-38).

Interessa aqui essa “janela” interpretativa introduzida por este novo campo de atuação interpretativa introduzido pelo artigo 68. Mas, do ponto de vista interpretativo, o foco recai sobre determinadas “sensibilidades jurídicas” que sempre estiveram presentes no campo conceitual interpretativo dos grupos em análise. As vivências, as pequenas conversas, os juízos sobre o passado e a apreensão sobre os sistemas mitológicos locais dialogam, de forma seletiva, com a construção social da associação quilombola. Ainda, o território do mapa técnico nem sempre é aquele que faz parte do universo cognitivo quilombo, repleto de mediações e fronteiras nem sempre tão visíveis.

Ao mesmo tempo, Janja, através de seu local de liderança junto ao grupo, coloca inquietações sobre a “manutenção da identidade”. A defasagem existente entre o processo de reconhecimento e os sucessivos processos de titulação territorial e alcance de políticas públicas junto ao grupo é bastante evidente. Esse fato acaba por gerar manobras de nossa mediadora junto aos moradores do quilombo dos Alpes. Muitos quilombolas, durante esse processo que envolve o reconhecimento – e todas as suas etapas -, pensaram na desistência. Segundo alguns, o ônus da assunção da identidade quilombola seria alto demais, já que os holofotes e o receio da vizinhança e dos lindeiros só fez aumentar, ao mesmo tempo em que a titulação ainda não ocorreu, gerando prejuízos diários no que diz respeito ao “esquentar” dos conflitos. Foram muitos os quadros e dificuldades vivenciados

pelo grupo quilombola desde seu reconhecimento pela Fundação Palmares em 2005.

No final de 2008, a comunidade vivenciou a tragédia de um assassinato, quando dois irmãos de Janja foram mortos por um antigo morador. O fato gerou polêmica e dividiu opiniões: alguns entenderam o episódio como derivado de uma briga de vizinhos; a comunidade, contudo, entendeu o ocorrido como resultado direto dos conflitos territoriais decorrentes das novas configurações de disputas territoriais esquentadas pelo contexto de emergência identitária. À época, muitos moradores do quilombo procuraram argumentar junto à Janja sobre a possibilidade de abandonar o pleito quilombola, já que tal demanda, até o momento, teria se traduzido apenas em prejuízos irreparáveis ao grupo. A figura de liderança de Janja nesse momento ecoou pelos quadros do grupo, já que a mesma argumentava sobre a necessidade de continuidade do pleito. O argumento se apresentava de uma maneira bastante direta, segundo nossa interlocutora: desistir significaria perder a possibilidade de produção de justiça em outros níveis, ou, ainda, a atualização dos quadros de reconhecimento em outros planos de representação. De toda a forma, há situações que são lidas, segundo as lentes do grupo em questão, enquanto imersas em contextos de desrespeito social. Para além da discussão mais direta que envolve o assassinato ocorrido na comunidade dos Alpes, existe uma percepção de um evento que ocorre dentro de uma temporalidade que pertence ao pleito quilombola que acaba por processar um reconhecimento “inacabado”.

O desprezo e o desrespeito são desses fatos que se configuram como nítidos “ferimentos morais”. E as pessoas envolvidas em situações assim configuradas sempre poderão discernir daquilo que

poderia ser um simples acidente, como uma coerção produzida para ferir, do que seria uma agressão intencionada, percebida esta última como uma verdadeira ofensa moral e, por conseguinte, como uma negação de reconhecimento (Cardoso de Oliveira, 2005, p. 34).

Meu objetivo ao trazer o papel desempenhado por Janja junto ao seio do grupo quilombola tem a intenção fundamental de mostrar um subtexto da vida cotidiana que se atualiza via relações complexas. O grupo possui conflitos que fazem parte da própria historicidade do mesmo. Janja, através de seu local privilegiado junto aos processos de mediações, nos dá sugestões sobre o universo quilombola, quebrando qualquer tentativa no sentido de homogeneização e substancialização. Isto não quer dizer que o grupo não continue constituindo os seus processos de aprendizado que levam em conta a memória e as formas de conhecimentos ancestrais. Janja possui um trabalho fundamental com as novas gerações do quilombo dos Alpes. As crianças do grupo, hoje, nesse momento de (re)apropriação, apresentam-se como prova viva desses processos de continuidades. Logo, Janja nos desafia a entender o quilombo dos Alpes como um espaço dotado simultaneamente de uma série de descontinuidade e continuidades, escapando de qualquer tendência “culturalista” de apreensão da identidade. Assim, faz-se necessário atentar para as diferentes camadas da vida social que não fiquem presas a uma noção estatizada da identidade, mas que apreendam os contextos e subtextos interculturais de sua dinâmica.

2.3 A manutenção da identidade. Criatividade e constrangimentos sociais.

Gostaria de iniciar este ponto de reflexão com a seguinte pergunta: seria possível indivíduos ou uma determinada coletividade articularem com uma identidade mesmo que os resultados disso sejam desvantajosos? Ainda, a manutenção desta identidade “valeria a pena”? Meu contato com a comunidade dos Alpes foi muito além daquele produzido durante o tempo de constituição do relatório sócio-histórico-antropológico. As teorias contemporâneas da etnicidade parecem ter muito a dizer sobre o processo reflexivo dos grupos étnicos. A “revolução” proporcionada pela teoria barthiana revelou um processo de construção conceitual que retirou do foco da análise a construção de “núcleos étnicos”, evidenciando o papel fundamental das trocas e fluxos culturais que, em grande medida, fazem parte das escolhas dos sujeitos em busca da identidade. Os sinais diacríticos – um dos pontos fundamentais da reflexão sobre etnicidade – traz a possibilidade de entendermos como determinados sinais manifestos são “escolhidos” pelos grupos no sentido da construção da etnicidade. Assim, o aporte teórico do esquema do antropólogo norueguês Fredrik Barth desloca o problema da etnicidade para as fronteiras entre os grupos, desfocando de características substancializadas de grupos étnicos enquanto traços insolúveis.

O momento de assunção da identidade quilombola, sem dúvida, faz com que determinados sinais diacríticos fiquem mais evidentes. No calor da evocação identitária os sinais manifestos entram nos jogos de negociação e o grupo acaba por elencar, deixando mais evidentes, aqueles sinais que produzam certos contrastes com relação ao entorno social. O contato continuado com um determinado grupo

social, porém, acaba por revelar certos problemas que vão além do “momento de negociação” da etnicidade. Não pretendo problematizar diretamente a validade heurística contida nas noções de sinais diacríticos ou do esquema que perfaz o caminho das teorias da etnicidade que, inclusive, fazem parte do aparato reflexivo da presente tese. Gostaria, contudo, baseado em minha experiência etnográfica, de trazer outros contornos à questão que revelam esquemas intrincados da vida social dos grupos. Se o contexto da afirmação identitária perante os órgãos públicos traz certas inovações à vida social do grupo, ela não se dá de forma absoluta. Muitos eventos da vida cotidiana sequer tomam conhecimento desse aspecto e transcorrem “naturalmente”. O grupo, por outro lado, não está mais “livre” e sua condição de pleiteante coloca novos riscos e o ônus da nova condição. Talvez esse elemento (re)coloque o desafio de pensar uma boa relação entre a criatividade contida nos processos de negociação identitárias, sem negar, contudo, certas continuidades que estão contidos na ordem da vida do grupo. Neste sentido, não é difícil imaginar situações onde a “escolha” da identidade traga desvantagens aos envolvidos.

Esta questão, certamente não passiva e de não fácil resolução, tem sido revisitada quando o assunto diz respeito às teorias da etnicidade. O antropólogo argentino Diego Villar, em uma contundente crítica ao excessivo papel do “ator racional” (free choices) que estaria contigo na teoria barthiana – como em sua discussão sobre os processos de etnicidade junto aos Pathans (Barth, 2000) pondera que:

(...) o fato de a etnicidade ser “negociada” não a impede de poder se voltar contra os atores, “congelando” certos diacríticos que — embora Barth não o queira reconhecer — se sedimentam como

requisitos *sine qua non* de pertencimento grupal. Os grupos étnicos reinventam-se, e não pretendo negar tal afirmação, mas isso não é incompatível com a idéia de o fazerem com base em condições transmitidas, institucionais, tradicionais, que podem ser variáveis, mas que existem e se impõem às dinâmicas de pertencimento étnico. O argumento do norueguês é, com isso, conduzido de volta a seu incômodo princípio. A teoria da etnicidade não se pode basear somente no momento “criativo” (e carismático) da constituição das fronteiras étnicas, mas deve também contemplar, necessariamente, o processo de “institucionalização” desses limites. Isso nos leva a um novo problema. Os grupos dedicados a “negociar” suas estratégias em cada interação geralmente não dispõem, todos, dos mesmos recursos para fazê-lo: alguns são mais iguais que outros e têm mais possibilidades de materializarem as identidades que lhes convierem (Villar, 2004, p. 185).

O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, não obstante o reconhecimento da pertinência contida na crítica do autor supracitado, enxerga exageros na mesma. A crítica do referido autor teria recaído em uma apreensão demasiadamente tipológica do “ator racional” barthiano, “esquecendo-se do papel da dimensão sentimental ou afetiva nas decisões de qualquer ator” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 21). O fato relevante aqui seria a notabilidade sobre o fato que os “atores racionais” não está livre das determinações sociais, tornando-se completamente “solto” em seu contexto social. A crítica de Villar, neste sentido, “pecaria” por esquecer que as determinações já estão “embutidas” na noção do ator que “faz escolhas”.

Aos fins da presente análise, pretendo reter a noção fundamental, em uma discussão de cunho etnográfico, sobre como os sujeitos realizam escolhas tendo como ponto de partida um horizonte ético e moral. Como pensar as possibilidades

de evocação identitária “que uma pessoa pode assumir, como essa pessoa pode manter a integridade do seu Eu? E, ainda, quais as condições de possibilidade de ação racional – isto é, reflexiva – no mundo moral?” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 62).

Eu pude acompanhar diferentes momentos, nem sempre tão visíveis, que dizem respeito ao que venho chamando aqui de “manutenção da identidade”. Cabe notar que nem toda a parentela da matriarca Edwirges dos Santos aderiu ao processo de reivindicação quilombola. Após a consecução do pleito, outros moradores do Morro dos Alpes, pertencentes às redes familiares de Edwirges, Jane (filha de Edwirges) e Janja começaram a produzir relatos desconfiados acerca da identidade quilombola. Alguns chegaram a duvidar da veracidade de Dona Edwirges enquanto primeira moradora da região, pois haveria uma outra “avó antiga” que poderia tomar esse papel de primeira moradora.

Certos conflitos ficaram aquecidos com demais moradores vizinhos do Morro dos Alpes. Ainda no início da pesquisa, quando de uma medição do território por um topógrafo do INCRA, este foi recebido por uma moradora do Morro, não quilombola, com uma arma de fogo na mão que o ameaçava caso este “invadisse” suas terras. Uma série de conflitos foi se acirrando com os próprios moradores do bairro que, a cada política pública trazida ao bairro, fazia questão de dizer que o “grupo da Janja” não possuía mais “direitos” compartilhados com o restante do bairro, já que agora estes eram quilombolas.

Existe uma história recorrentemente narrada pela comunidade e que tem relação com a “instalação da luz” na comunidade dos Alpes. Segundo os relatos, a chegada da luz no quilombo foi de extrema dificuldade, já que a vila ao lado, que

conta com a Associação dos Alpes, teria “excluído” o quilombo desta ação. Este caso teria relação direta com o fato do quilombo não ser mais reconhecido como parte do aglomerado populacional que o envolve. Assim, a chegada deste “direito” foi comprometida pelo reconhecimento, por parte da associação citada, de uma diferença com relação à comunidade em questão.

“Agora mesmo essa questão da luz aí, a gente sofreu bah! Uma discriminação, assim, horrível. Sentimo na pele né. O tempo toda a gente tá brigando ali (...). E daí veio a luz carente, e nós não ia ser contemplado. Simplesmente eles fizeram a reunião tudo articulado aí entre eles, ali, moradores do beco e deixaram nós de fora. Daí veio o quilombo (...) Daí eles acharam que nós tinha que ser dividido. Tinham que separar nós mesmo, né. Se a gente quiser alguma coisa, a gente pedia pro pessoal que tava acompanhado nós ali de quilombo. ‘Quer leite do posto?’ - ‘O pessoal do quilombo que se vire. Vai buscar, também. Tem que ter recurso, lá”²⁵

Este episódio citado pela comunidade faz parte de um conjunto de processos de autonomização que, segundo os próprios relatos, evidenciam um movimento no sentido da diferenciação que se acentuou, principalmente, após o “reconhecimento do quilombo”. Situações semelhantes ocorreram recentemente com relação ao posto de saúde local.

Vale ressaltar que as diferenças entre a Associação dos Alpes e a “Associação Quilombola Dona Edwirges” se processa no cotidiano das ações que toma como referência esses dois agentes. As “brigas” em torno dos apoios institucionais e dos recursos públicos da localidade de forma mais ampla fazem

²⁵ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Rosângela Elias da Silva em 2009.

parte desse quadro. As “fofocas” também fazem parte dos processos de “rebaixamento de status” de um grupo em relação ao outro: trata-se também de uma importante estratégia de diferenciação de grupos sociais.

Entretanto, durante o trabalho de campo e através da apreensão das entrevistas realizadas, nota-se que a comunidade já era notavelmente tida como diferenciada do “restante do morro”. O “Cantão”, forma como a comunidade negra dos Alpes é reconhecida por muitos moradores locais, evidencia isso: um grupo que, mesmo incorporado aos esquemas de vida local, sempre foi diferenciado, seja por sua posição geográfica mais “isolada”, seja pelos seus modos de vida particulares.

Os moradores da comunidade negra dos Alpes demonstram que muitos de seus parentes estão distribuídos pelo “morro” de forma mais ampla. No entanto, explicam que não fazem, necessariamente, parte do quilombo. Nesse sentido, “ser parente” não se apresenta como condição única de pertença à comunidade. É preciso estar imiscuído nas teias de solidariedade que perfazem o cotidiano da comunidade: é necessário ter “resistido ali dentro”.

Durante o ano de 2009 houve uma aferição de medidas do território apresentado no relatório técnico produzido em relação a esta comunidade quilombola. Isto fez com que um topógrafo do INCRA circulasse pelo território em um processo de “reconhecimento” do espaço. Neste ínterim, Janja me acionou em uma ligação telefônica perplexa com o fato de que, segundo o seu entendimento do processo que se desenvolvia, e que se basearia na interpretação do topógrafo responsável pelo processo, a “pedreira do Xangô” deveria ficar fora do território final a ser demarcado. Este fato gerou desconfortos por parte da comunidade, já que historicamente acabou perdendo uma boa parcela dos espaços freqüentados pela

comunidade para o seminário vizinho ao quilombo. Conseqüência disso foi minha presença e da geógrafa Lucimar dos Santos junto à 12ª superintendência do INCRA do RS (enquanto antropólogo da equipe de pesquisa do relatório), com o objetivo de produzir uma justificativa sobre a pertinência de inclusão daquele espaço na demarcação final do território que, é claro, encontra-se em uma área complicada e sujeita a litígio. Este tipo de situação abre espaço para a reflexão acerca da interculturalidade existente entre os saberes locais e o universo jurídico. Como produzir um espaço intercultural em face à expressão oral de grupos quando elas são desautorizadas? Como promover uma “credibilização” destes saberes (Chagas, 2005)? Quando analisa essas relações tendo como foco a comunidade quilombola de Morro Alto do RS:

Em enfoques como esses os saberes comunitários são alçados à condição de contribuir nesse movimento interpretativo, inclusive quando esses estudos são trazidos à cena judicial. Neste sentido, as lideranças das comunidades enxergam essa nova modalidade de tradução como expressão de um rearranjo nesse campo de forças entre saberes e interpretações “críveis”. Os conhecimentos que estão dessa maneira sendo visibilizados não se reduzem unicamente a ser instrumento de “prova jurídica”, mas representam a possibilidade de garantir uma “fala histórica” que adentra a institucionalidade oficial com a potencialidade de corresponder, inclusive, às suas expectativas de que haja uma “reescrita da história” (Chagas, 2005, p.305).

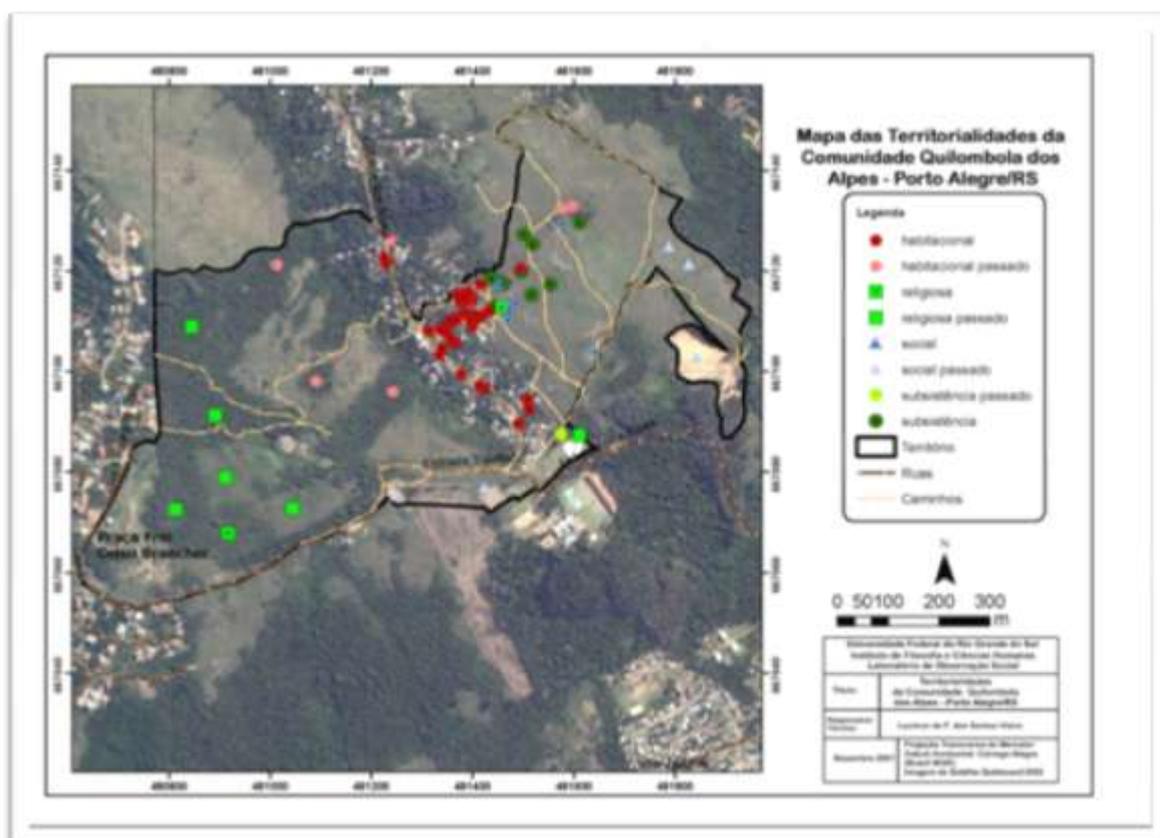
É neste sentido que se fica frente a um processo de dialética do reconhecimento. Em determinados casos os grupos não procuram um tipo de “reconhecimento direto”. Mas, ao entrarem no jogo dialético que perfaz o caminho do

reconhecimento, aceitam a possibilidade de encontro com o mundo jurídico-administrativo enquanto um horizonte de possibilidades.

Ainda em 2009, houve uma negociação entre INCRA e comunidade quilombola sobre o formato final da área quilombola. O território quilombola inicialmente, na forma de apreendida pelo grupo, incorporaria a Estrada dos Alpes (que hoje em dia acaba por “dividir” o espaço em dois). Claramente, na forma de percepção do espaço dirigida pelos quilombolas, tal estrada, construída de forma posterior à investida de Dona Edwirges no morro, faria parte do território. Em negociação com agentes responsáveis dos Projetos Especiais do INCRA, a estrada ficou de fora da área a ser delimitadas, a fim de evitar maiores problemas do ponto de vista fundiário e de possíveis futuras indenizações aos moradores não quilombolas. A negociação, contudo, processa um recorte ainda maior que aquele já instaurado no relatório técnico. Cabe dizer que, mesmo durante o processo de confecção do relatório antropológico, os quilombolas mostravam a necessidade de se retirar do mapa determinados espaços a fim de “arranjar menos problemas”. Neste sentido, deve-se dizer que o território quilombola apresentado ao final do curso de um relatório antropológico é sempre resultado de uma estabilização. Uma estabilização que se dá pela tensão existente entre um “território do vivido” e um “território do possível”. Apesar de os processos nas comunidades quilombolas não se conduzirem sempre da mesma maneira, é possível dizer que, durante o processo de construção de um relatório técnico, há um processo “reflexivo quilombola” que conduz aos riscos, possibilidades e “noções de justo e injusto” na percepção do mapa a ser definido aos operadores administrativos. Vale ressaltar que a perspectiva territorial do grupo, em termos simbólicos, extrapola em muito aquela apresentada no relatório técnico destinado ao INCRA. As “defesas” em torno da

mata nativa da área vão muito além da área negociada e que foi levada a cabo no corpo do relatório técnico.

Fotografia 11 – Mapa final da Comunidade Quilombola dos Alpes.



Fonte: Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade dos Alpes.

Em diferentes momentos do trabalho etnográfico, foi possível evidenciar um tipo de “argumentação quilombola”. Esta argumentação diz respeito aos rumos futuros, às políticas públicas com as quais o grupo pretende articular, aos novos arranjos comunitários e, inclusive, a possibilidades de uma desistência do pleito – em função de um sentimento extremamente oneroso, em certas situações, acerca dos custos da assunção da identidade.

Essa “argumentação quilombola” deve ser evidenciada, a fim de fugir de qualquer perspectiva congeladora ou totalizadora no que diz respeito à coesão social do grupo quilombola. O grupo constantemente negocia com a sua tradição, “argumentando” sobre as suas possibilidades futuras. Discordâncias sobre o encaminhamento de questões práticas no seio do grupo não significam falta de coesão social. Significa que os atores apresentam relações diferenciadas com os recursos materiais e simbólicos da comunidade, promovendo interpretações diferenciadas sobre os eventos. Durante meu trabalho de campo nos Alpes, foi possível encontrar pessoas contrárias à atual demanda quilombola. Vale ressaltar, contudo, a existência de uma certa “comunidade de argumentação quilombola”, onde há um plano possível para a discussão. As discordâncias não implicam necessariamente que os sujeitos não estejam mais conectados em algum nível, significa, antes de tudo, a existência de um dissenso dentro de um consenso inicial. Negociar regras, aspirações e projetos futuros também faz parte de um código compartilhado.

Em diferentes momentos assisti os moradores da comunidade dos Alpes em defesa à mata nativa do Morro dos Alpes. As queimadas e a destruição extensa área de vegetação nativa (que realmente é bastante abundante nesta parte da cidade de Porto Alegre) sempre fizeram parte das pautas de discussão do grupo quilombola. O que chama a atenção, nestes casos, é que as “defesas” não eram necessariamente dirigidas a espaços que estão colocados dentro das definições do mapa técnico do quilombo. Este elemento nos faz retomar a idéia de que as relações compostas na vida cotidiana dos moradores caminham para muito além do espaço ou das objetificações produzidas pelas interferências do poder público.

Algo deve ser dito quanto às vigílias que, como pude evidenciar, são acionadas sempre que a comunidade entende enfrentar uma situação de perigo. São realizadas pela comunidade quando esta se encontra em risco de ser “invadida” por pretensos proprietários de faixas do território atualmente ocupado pelo quilombo. Logo no início do trabalho na comunidade, tive a oportunidade de presenciar momentos de tensão no que diz respeito a esse aspecto. Em local fortemente representativo da memória local do grupo – a “Casa de Pedra” – foram colocadas placas que indicavam que aquele espaço pertencia a um particular. Em outros momentos, topógrafos foram flagrados no local coletando dados sobre o espaço físico do quilombo.

Fotografia 12 – Placas colocadas em local tradicional da comunidade por uma empresa particular ainda no início do trabalho de campo em 2007.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Estes fatos geram constrangimentos à comunidade que, não certa da natureza das “misteriosas” visitas, fica receosa de circular pelos tradicionais espaços que lhe são de costume. Assim, os locais que são nitidamente reconhecidos pelo grupo como sendo “do quilombo” têm o seu acesso reduzido em função de uma sensação – não raramente encontrada na comunidade – iminente de defesa do território tradicionalmente ocupado e gerido pela comunidade quilombola.

Porém, cabe notar que a atitude tomada pela comunidade negra, frente à possibilidade de ter seu território “invadido”, acaba por evidenciar o caráter coletivo das ações que são recorrentemente encontradas no espaço aqui apresentado até o momento. Recentemente, o grupo constituiu uma “frente” com o objetivo de construir uma cerca que delimite o acesso de “automóveis estranhos” no espaço do quilombo, fato que ocorre freqüentemente quando pretensos proprietários reivindicam porções do território quilombola.

As pessoas dividiram tarefas diversas tendo em vista este fim, recrutando sujeitos com as habilidades necessárias para tal empreendimento. Muitos dos “construtores” em questão alternaram suas atividades de trabalho diário na cidade com a esta ação específica no espaço do território quilombola. Porém, esta ação não se resume apenas ao desenvolvimento de tal cerca. Existe também uma “vigília” processada quase que diariamente com o intuito de resguardar as fronteiras de acesso do quilombo. Estas vigílias, freqüentemente realizadas à noite, ocorrem através de grupos que se revezam sistematicamente.

Fotografia 13 - Trabalho coletivo da comunidade na construção da cerca.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Minha trajetória junto a este grupo social durante estes anos aponta para certos “ônus” da identidade e os riscos de sua manutenção. Em diferentes momentos da trajetória do grupo vivenciei Janja negando a entrada de novas políticas públicas ao grupo, sob o argumento de que “nem sempre a visibilidade traz coisas boas”. Segundo ela, ficava claro que a visibilidade teria um preço alto, onde os conflitos construídos com os “antigos amigos da vizinhança”, com a especulação imobiliária e com a morosidade das fases dos processos administrativos traziam algumas conseqüências desastrosas e desarticulações ao grupo.

O que fica evidente, nesta relação entre a comunidade quilombola, o aparato estatal e os demais grupos envolvidos, é a constituição de certas relações ambíguas do ponto de vista da identidade. Por um lado, essa abertura ao agente figurado pelo Estado trouxe uma série de conseqüências do ponto de vista das construções identitárias, evidenciando processos de negociação e visibilidades identitárias. Por outro lado, essas construções atuam em certo nível da apreensão identitária, não relevando que, em outras camadas, o grupo continua articulando com suas “tradições” e com a sua historicidade, com a diferença que agora tem novos desafios e enlaces identitários que se desenvolvem.

Os agentes públicos acabam criando uma relação latente com a comunidade quilombola, já que, em certo sentido, não mais é possível pensá-la fora desse novo contexto de produção semântica. Essa latência, contudo, não apresenta uma comunicação tão imediata com outras camadas da vida cotidiana.

2.4 Territorialidade mítico religiosa. Nomações criativas.

O objetivo nesta seção é discutir a maneira criativa com a qual o grupo vem (re)nominando o seu território no longo percurso de embates que se desenvolve junto à comunidade. Durante meu contato de pesquisa com os Alpes, que teve início no ano de 2007, pude evidenciar diferentes possibilidades nominativas a mesmos espaços físicos. Alguns espaços são simultaneamente locais das antigas e novas brincadeiras e também espaços de conotação religiosa. Certos locais apresentam-se, de forma concomitante, como espaço de sociabilidade e espaço do religioso. Esta dimensão territorial articulada pelo grupo foi apreendida ao longo de um

percurso de pesquisa, algo que coloca o percurso do relatório técnico enquanto um processo reflexivo por parte dos próprios quilombolas. Reflexivo, pois não se trata de desencravar “nominações prontas” ao território como se estivessem apenas à espera do pesquisador. O espaço do relatório ativa um tipo de atitude reflexiva do grupo que promove um diálogo criativo entre as categorias “antigas” e “novas” compartilhadas pelo grupo, demonstrando um processo dinâmico e processual do entendimento do território. Neste sentido, o elemento religioso funciona como um tipo de extensão metafórica no entendimento do território quilombola. Não se trata de buscarmos o entendimento destes espaços apenas do ponto de vista de sua toponímia, mas do elemento reflexivo que coloca os sujeitos frente a processos reinterpretativos acerca de seu território. A nomeação religiosa, aqui, atua como uma metáfora territorial. Metáfora que se encontra em constante processo de aprendizado pelos integrantes do quilombo dos Alpes.

É preciso dizer que não foram poucas minhas caminhadas pelo território do grupo social hoje conhecido como “Quilombo dos Alpes”. Porém, apesar das categorias que “saltam aos olhos” a todo o momento, e que expressam seus espaços vividos e ancestrais, não posso dizer que elas tenham sido imediatamente apreendidas por mim. Realmente precisei de certo tempo até concretizar, do ponto de vista analítico, que as categorias articuladas por este grupo social são profundamente enraizadas pelo mesmo e fazem parte dos esquemas explicativos do grupo, dando sentido a um espaço dotado de uma historicidade específica. Se, num primeiro momento, as categorias religiosas por mim apreendidas em campo pareciam um tanto quanto “comuns” e corriqueiras a um morador porto-alegrense relativamente informado sobre a religiosidade afro-gaúcha, logo vi que se tratava de muito mais que isso. As categorias em questão não informavam estritamente um

pertencimento religioso, seja este individual ou coletivo. Elas informam, antes de tudo, uma forma de interpretação do espaço que está profundamente relacionada com a história do grupo. O grupo, profundamente conhecedor das categorias naturais e do seu espaço físico, encontra as relações metafóricas de adequação no espaço mítico afro-religioso.

A territorialidade dos Alpes é construída através de diferentes elementos de pertenças étnicas, sociais e culturais. Entre eles, o elemento religioso, pela associação que realiza com a vida comunitária do grupo, atua como conector entre o passado e o presente de práticas já consolidadas pela comunidade. Pretende-se argumentar aqui sobre algumas relações entre a religiosidade do grupo e seu conhecimento daquele espaço. Os elementos simbólico-religiosos do grupo, ao serem acionados, nos revelam uma conexão indissociável entre prática religiosa e conhecimento do território.

O principal terreiro na comunidade é o terreiro do Pai Milton de Oxum, e muitos descendentes de Dona Edwirges são filhos-de-santo desse representante religioso central ao grupo; é ele quem “atende” à comunidade. A casa do Pai Milton cultua a nação *jeje com ljexá*²⁶, conhecida por operar com o cruzamento entre “duas nações”, e caracterizando-se por ser um “batuque de Linha Cruzada” – denominação freqüentemente utilizada no Rio Grande do Sul para esta modalidade de terreiro. Na Casa de Pai Milton são cultuados os 12 orixás (e suas variações)²⁷, os Caboclos (Pretos Velhos e demais “espíritos das matas”) e ainda há um espaço

²⁶ “Para o Rio Grande do Sul desceram os negros da Costa da Guiné ou Nigéria, com suas Nações: Jeje, ljexá, Oyó e Nagô. Como a escolha de ficar juntos ou não não pertencia aos negros, estes eram misturados nos navios, havendo assim uma união de Nações, destacando-se suas peculiaridades. Nascendo assim outras nações: Jeje-ljexá, Jeje-Oyó, Jeje-Nagô, e assim por diante” <http://www.xapana.com.br/apresentacao.htm>, 16/11/07, 16h39min.

²⁷ Os 12 Orixás são: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá e eles variam se aliando a outros, por exemplo Ossaim de Xapanã.

reservado aos Exu e Pomba-Gira. Cada uma dessas entidades tem “um lugar onde” e, segundo ele, a definição do lugar depende, também, “do que tu quer”.

Assim, a prática religiosa está vigorosamente vinculada com o “saber circular no morro” e com conhecimentos classificatórios específicos que fazem parte do cotidiano do grupo: as especificidades do morro.

“(...) todo mundo conhece... Já sabe onde tem que ir... esse aqui é no mato assim, esse aqui é dentro d’água, esse aqui é ali naquele cruzeiro de mato, e assim eles vão indo lá. Não precisa ta junto deles, eles já sabem, não precisa ta sempre junto. Eu só faço aqui, monto aqui, quando dá pra mim ir eu vou, mas quando não dá que tem muito serviço eu digo: isso é em tal lugar (...) agente precisa de cruzeiro de mato, e tem certos serviços que tem que ser específicos daquele lugar, senão não dá efeito”.²⁸

Fotografia 14 – Objetos religiosos na casa de Maitê.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

²⁸ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Pai Milton em 2007.

As “oferendas religiosas” são colocadas em locais específicos do morro que apresentam nexos com a cosmologia referência da comunidade. No plano das representações do grupo ocorre uma fusão entre o elemento religioso e espaços que perfazem o cotidiano e a memória coletiva do grupo. Na prática, não há uma separação nítida desses aspectos da vida comunitária. Ocorre, de fato, um cruzamento entre o espaço vivido-lembrado e o espaço cosmológico-religioso.

O que se pretende demonstrar aqui é a presença de uma territorialidade religiosa que encontra nexos seletivos com a dimensão étnica em jogo. A construção de etnicidade do quilombo dos Alpes se faz através de elementos que são construídos em sua história local e que preservam a relação com os seus espaços naturais no morro via categorias religiosas:

A religiosidade afro-brasileira insiste, num primeiro momento, em não artificializar a forma do que é demasiadamente grandioso para as mãos humanas. São formas naturais que no encontro com determinados momentos mitológicos irão ganhar uma presença divina. Uma rocha qualquer não representa um princípio divino qualquer. A forma de um olho pode indicar a presença de um certo orixá numa rocha recolhida do lugar apropriado (a beira de um rio, normalmente): orumilaia, o senhor da visão e conseqüentemente da adivinhação. Um brilho dourado na rocha pode ser indício de uma Oxum, a dona do ouro. Existe um jogo de formas regido por um sistema mitológico que deve ser confirmado pelo jogo divinatório. Pode-se dizer que as forças naturais que os orixás representam se cristalizam em determinados momentos, se singularizam em certos elementos, especiais por suas peculiaridades “naturais” que vão ao encontro de momentos mitológicos (Anjos, 1993, p.135).

Esses lugares próprios à oferenda – que mudam dependendo da entidade religiosa em questão - coincidem com pontos de convivência e memória da comunidade. A pedreira, local tradicionalmente utilizado para as brincadeiras e “escaladas”, é o receptáculo das oferendas de *Xangô*. Nos dias de hoje, com relação à pedreira, há um “cuidado” dos moradores em não arriscarem-se para muito perto das fronteiras do seminário. Ali existe um perigo real em função da existência de seguranças com seus “cães treinados”. A pedreira, onde muitos dos antigos moradores negros da região trabalharam durante as décadas de 70, e também espaço de brincadeiras e “escaladas”, está hoje sob o domínio do seminário lindeiro à comunidade. A pedreira de *Xangô* acessa uma camada de memória onde os quilombolas eram “livres” para circular no morro. Hoje tida com um espaço que possui acesso relativamente restrito aos quilombolas, antes era local privilegiado de circulação e atividades lúdicas. Durante o processo de pesquisa pude evidenciar, dependendo do interlocutor e do momento no qual a etnografia se encontrava, diferentes nomações ao espaço. Interessante foi perceber que ao longo do processo cada vez mais pessoas foram aprendendo que se tratava de um importante espaço religioso relacionado a uma divindade do panteão afro-religioso brasileiro. Muito recentemente, durante o ano de 2011, durante diversas situações, crianças dos Alpes me convidaram a visitar os arredores do espaço por eles já nominado “pedreira do *Xangô*”. Interessante notar que muitos moradores não são exatamente iniciados da religião afro-brasileira (neste caso o batuque) enquanto “filhos de santo”. A iniciação em termos litúrgicos se dá apenas de forma relativa, com muitas pessoas da comunidade sendo apenas “filhos encostados” ²⁹. No

²⁹ Categoria para aqueles que frequentam a casa de religião, mas não passam por todas as fases iniciatórias.

entanto, o domínio e entendimento de determinadas categorias realça a relação que os quilombolas vão constituindo com o espaço, dotando-o de uma ética própria.

Em outros momentos, o local preferencial das brincadeiras infantis era a Lagoa da Oxum. Em situação específica, durante 2011, ao indagá-los sobre a Lagoa da Oxum, foi-me explicado que se tratava de um “espaço dos antigos”. Espaço dos antigos, nesse caso, tem relação direta com os espaços lúdicos frequentados no passado, quando a configuração urbana apresentava outros contornos e os condomínios e casas não faziam parte do panorama do grupo. O que procuro evidenciar neste momento é que não estamos lidando com um tipo de “fixidez étnico-territorial”. O que ocorre de fato é um tipo de aprendizado acerca das formas de nomeações territoriais que se desenvolvem ao longo da historicidade do grupo.

A gruta dos *Pretos Velhos*, que foi construída cima de pedra plana, localizada próxima às atuais moradias, foi local preferencial das brincadeiras de criança de muitos dos atuais moradores da comunidade negra dos Alpes. Muitos espaços do morro são compreendidos pela apreensão de categorias afro-religiosas, criando interditos e restrições que conferem especificidades ao espaço estudado: as crianças sabem que “*não pode ir lá incomoda os Vô [Pretos Velhos]*”³⁰.

³⁰ Fala de uma das netas da Dona Jane, filha de criação de Dona Edwirges.

Fotografia 15 – Locais onde as entidades “comem”.

Entidades	Local da Comunidade
Xangô	Pedreira
Ossaim de Xapanã	Figueira
Obá	Mato Fechado, com risco d' água
Oxum	Lagoa
Egum	Casa de Pedra
Pretos Velhos	Gruta dos Pretos Velhos

Fonte: Cristian Jobi Salaini

Esta dimensão de nomenclatura territorial do quilombo dos Alpes apresenta uma dimensão diferencial com relação ao seu entorno. No entanto, cabe evidenciar, há um processo dinâmico e interpretativo dos próprios sujeitos em relação ao seu espaço – são os próprios quilombolas apresentando o seu território enquanto espaço reflexivo e sujeito a (re)leituras. Essas releituras, claro, não são livres de constrangimentos sociais. Dialogam com elementos consensuais colocados pelo grupo. O fato é que nem todos os moradores necessariamente interpretam tais locais enquanto eminentemente religiosos. Para muitos, estes espaços evocam o espaço do lúdico e das brincadeiras do passado. Ainda, no caso da pedreira, temos a interpretação corrente de um local do “perigo” (os “cachorros brabos”) em função de hoje se encontrar nos domínios do seminário jesuíta vizinho à comunidade. No entanto, trata-se de um *background* possível de interpretação sempre colocado às possibilidades de avaliação dos moradores: a nomenclatura afro-religiosa apresenta-se como uma possibilidade.

Vale ressaltar que – como já foi colocado em tópico anterior – a pedreira de Xangô, durante os processos iniciais de demarcação da área, foi colocada em dúvida pelos operadores, algo que rapidamente foi contestado pelos quilombolas dos Alpes.

No desenrolar argumentativo do relatório técnico, o elemento religioso pode se tornar uma ferramenta de grande importância na demonstração do elemento diferencial – dos sinais diacríticos elencados. Mas vale ressaltar essa técnica classificatória do grupo que faz com que o operador religioso se apresente como uma forma dinâmica de reavaliação constante do território quilombola.

Fotografia 16 – Janja na Pedreira do Xangô.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 17 – Janja realizando rascunho do território junto aos seu irmão Guinho.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

O ato de representar o território via categorias religiosas confere ao Morro dos Alpes um local de destaque no que diz respeito às práticas que envolvem o elemento territorial-religioso:

Não tem mais muito lugar de mata fechada, água pura, para largar as obrigações. O pessoal me liga e diz: Milton tu é privilegiado. Aí, volta e meia acho coisa largada por aqui, mas é só olhar que já sei de quem é. Não me importo, mas não gosto quando não avisam, tem os mais chegados que ligam: Milton vou aí largar umas coisinhas. Eu digo: vem né” ³¹

³¹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Pai Milton. Esse privilégio reflete um problema que vem sendo discutido pelo Município de Porto Alegre: a dificuldade que as “casas de religião” enfrentam para encontrar lugares adequados para suas práticas. Assim, a comunidade pode também

No passado, o Morro dos Alpes apresentou-se enquanto espaço de “fuga” e espaço de “refúgio”, conforme atesta a memória coletiva do grupo. Sua localização geográfica representou, para os primeiros moradores do local, uma possibilidade de vida em isolamento dos “perigos” externos. Hoje, o Morro dos Alpes releva-se como espaço privilegiado para a consecução de práticas afro-brasileiras, devido ao panteão de elementos naturais conectivos de uma cosmologia específica. Porém, como relatado na fala acima, há uma diferença entre o que vem “de dentro” e o que “vem de fora” nesse tipo de prática – “quando alguém de fora coloca alguma coisa aqui a gente vai logo ver se é coisa ruim” (Janja).

Neste sentido, temos um território amplamente reconhecido pelo seu potencial afro-religioso, inclusive, pelos “de fora” da comunidade. Todavia, são nas práticas conduzidas pela comunidade que a religiosidade se consolida naquele espaço: seja através das atividades oriundas do seio do próprio grupo, seja pelas ações de salvaguarda de seu território - nem todos são “habilitados” a depositar suas oferendas naquele espaço - o elemento religioso fornece um código de pertença fundamental àquele território, um delimitador.

Há, sobretudo, um dinamismo na reprodução do signo religioso no centro da comunidade. O argumento central diz respeito à construção de um território religioso que está fortemente conectado com a vida geral do grupo. Cabe notar a constante (re)significação do símbolo religioso que realiza movimentos concêntricos e excêntricos na vida da comunidade. A religiosidade evoca o saber sobre um território de nem sempre fácil acesso – os moradores indicam a necessidade de cuidado ao trafegar por locais distantes do “centro da comunidade”, de suas moradias atuais. Ao

ser apontada como um lugar de resistência dessa cosmologia na cidade que, com a urbanização, cada vez mais perde espaços para a efetivação de sua prática religiosa.

mesmo tempo, essa religiosidade é trazida a este centro, revelando a importância que ela ocupa na construção identitária do grupo. Exemplo disso é a construção de uma “grutinha dos Pretos Velhos” em local muito próximo à atual sede da associação quilombola:

“Perguntei para Pai Milton, e aquele pretos lá na grutinha como é a história deles? – Ah, aqueles pretos foram achados aí na mata, lá perto do laguinho. Eles quiseram vir pra cá, escolheram o morro. Por afinidade, eles são seres do mato e foram escravos né.”³²

Alguns anos atrás, duas estátuas de dois “Pretos Velhos” foram encontradas em meio ao território (mato). Esta situação se transformou em condição mais que suficiente para o entendimento de que a religiosidade se encontra fundida ao espaço, provocando uma série de conexões entre os espaços naturais e categorias religiosas que promovem um processo reflexivo, por parte dos quilombolas, sobre uma “ontologia da ocupação” quilombola.

Entende-se a afro-religiosidade enquanto sinal diacrítico da comunidade, o que leva aos seguintes elementos:

A cosmologia religiosa dos Alpes atua como código articulador da pertença do grupo. Porém, ela não atua de forma isolada. É através da metáfora do território que ela proporciona um elemento distintivo.

³² Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Rosângela Elias da Silva em 2008.

Fotografia 18 – Gruta dos Pretos Velhos.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 19 – Exterior da Gruta dos Pretos Velhos.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Os espaços de pertencimento tradicionais da comunidade são “confundidos” com os espaços religiosos. Como colocado anteriormente, ocorre na prática uma sobreposição desses elementos. O signo afro-religioso, quando em ação, promove um “saber circular” pelo território, destacando limites simbólico-territoriais: trata-se de um código comunicativo sobre o espaço.

Através da religiosidade há também o processamento da diferença entre os “de dentro” e os “de fora” da comunidade. Mesmo que o espaço natural do Morro dos Alpes seja reconhecido como privilegiado à prática religiosa, são os “de dentro” que preservam os limites desse território.

A intenção aqui, ao destacar o elemento simbólico-religioso, não foi realizar um tipo de conexão óbvia entre as identidades do grupo em questão e a identidade religiosa em busca de algum tipo de “essência” de origem. O objetivo também não foi trazer algo da “natureza” do grupo, mostrando uma natureza *a priori* dos moradores daquele espaço. Ao contrário, o foco recaiu em uma das possibilidades do campo interpretativo daquele território que realiza conexões efetivas e muito práticas com o mesmo.

Se a historicidade dessa comunidade elencou a religiosidade como um código possível das representações espaciais, é porque ela informa o grupo (e também nos informa) sobre a sua vivência naquele território. Se, como é possível evidenciar, existe um espaço natural preservado – uma vasta área de mata nativa – no Morro dos Alpes, isto não é fruto do acaso. É resultado de uma cosmologia específica que conferiu sentido àquele território.

O território comporta uma ambigüidade. Apesar de fazer parte das linhas mentais coletivas dos grupos que ali articulam, do ponto de vista de um "leitor

desavisado" ele pode não aparecer, num primeiro momento, como um desenho pré-definido. Ele não é um mapa geográfico, mesmo que, do ponto de vista da operação técnica que articula o território, ele acabe sendo. Se há um "recorte" realizado nesse território que não raramente aparece como um elemento difuso aos agentes envolvidos (antropólogos, técnicos do INCRA, etc.), é porque as necessidades e modelos administrativos assim se impõem. Nesse sentido, é bem verdade que aquele território que aparece nas linhas finais de um relatório sócio-histórico-antropológico já é (ou deveria ser) o resultado dos processos de evocação da memória coletiva do grupo somado às demandas atuais do mesmo, que realizam cálculos de risco que impactam diretamente em seus cotidianos. Talvez, ir além daquilo que é "justo" implicaria num prejuízo que atua de forma concomitante nos planos moral e prático do grupo. Do ponto de vista moral, e pode-se demonstrar isso do ponto de vista etnográfico, não se deve pleitear nada além daquilo a que se tem direito. Do ponto de vista prático, as escolhas implicam no tamanho dos embates que a comunidade deverá sustentar junto aos seus vizinhos e aos seus lindeiros. Isto significa que o grupo, de forma mais ou menos direta, continua se relacionando com parcelas do território que ficaram "fora do mapa do relatório".

Tem-se, portanto, um território que é acionado pela memória, e esse elemento acaba levando à apreensão de um território que fala uma linguagem própria, que não é necessariamente aquela que conhecemos enquanto técnica. Há, sem dúvida, uma técnica em manejar os territórios ditos tradicionais, e o esforço sempre foi e vem sendo aquele de criar algum tipo de canal entre essas "linguagens nativas" e aquelas oriundas dos planos institucionais. O que ocorre, do ponto de vista da memória do grupo, é que um território de outrora acaba sendo descortinado num tipo de gramática que não é aquele que os operadores, ou nós, os "possuidores

de bens", conhecemos. Existe uma forma que emerge, muitas vezes de maneira bastante fragmentada, e que não dialoga com os modelos de pensar a propriedade individual. Não quero dizer com isso que não haja pessoas, dentro de um território tradicional, que articulem com "modelos modernos de propriedade". Isso seria exotismo. Tanto que existem hoje, do ponto de vista administrativo, estratégias que procuram sanar os problemas oriundos da presença de quilombolas com títulos individuais dentro de um território em processo de definição. O que nos interessa aqui é entender que, de uma forma mais ou menos independente das pessoas que nele habitam, o território comporta uma gramática e uma seqüência significativa que lhe dão uma relativa autonomia, fazendo com que ele, de certa maneira, "fale por si". O território é mediador e mediado pela atual reflexão do processo de pleito da comunidade quilombola.

Essa dimensão expressiva do território pode ser captada de diferentes maneiras. Creio não ser de difícil aceitação a hipótese de que, em função dos recalcamientos históricos imputados aos grupos tradicionais, estratégias de sobrevivência social foram desenvolvidas pelos mesmos. Aliados dos processos hegemônicos, e sem o domínio do "mundo dos papéis", não é difícil imaginar uma outra lógica de sobrevivência simbólica, que leve em conta elementos de suas ancestralidades e de suas particularidades históricas. Por este motivo é que precisamos estar atentos às categorias que emergem dessa territorialidade e que transbordam os próprios movimentos de "efervescência política e identitária" típicos aos processos de evocação de uma "identidade quilombola". A etnografia produz a atmosfera necessária ao entendimento dessas camadas históricas produzidas pela assunção quilombola.

A etnografia oferece as ferramentas que levam a esse processo de "escavação" do território, demonstrando que há algo contíguo no espaço que traduz um conjunto de particularidades históricas. Essa escavação, porém, não pode ser entendida como propriedade da incursão etnográfica. É algo conduzido através de peças substanciais, que são concatenadas pelo grupo histórico ao longo de um processo mais longo, pois, como dito anteriormente, a priori, o território não é um objeto conclusivo. Ele toma a proporção de um "objeto" na medida em que sofre as pressões da objetividade técnica, necessárias ao desenvolvimento dos trabalhos de operação administrativa que ocorrerão no território.

3 RINCÃO DOS NEGROS. RECONSTITUINDO AS FRATURAS.

O trabalho de campo no Rincão dos Negros teve início em meados de 2007, estendendo-se por 2008 e pequena porção do ano de 2009³³. Como dito anteriormente, o desenvolvimento da etnografia no Rincão dos Negros enfrentou certa dificuldade, já que a comunidade se encontrava relativamente desarticulada em torno do pleito que se desenvolvia. Esta dificuldade, colocada mais num quadro político, ainda apresentava conseqüências no que concerne ao conhecimento da comunidade sobre o que de fato se desenrolava naquele momento com relação ao pleito quilombola. As lideranças procuravam³⁴ dar velocidade às atividades políticas e informativas com relação ao pleito, mas o processo, ainda bastante incipiente, parecia apresentar como uma das dificuldades o fato de existirem “poucos negros” no Rincão dos Negros. Alguns “núcleos” isolados de moradores forneciam pontos àquilo que, no passado, já fez parte de uma constelação bem maior.

Do ponto de vista analítico, porém, a etnografia pode revelar um grupo social fortemente constituído através de tramas e níveis nem sempre facilmente acessíveis a um “leitor desavisado”. Jacinta Souza, a senhora de escravos que deixou terras para uma quantia razoável de escravos da região³⁵, constitui-se em um mito fundacional que acaba por realizar uma “ponte” entre a memória e história dos descendentes dos escravos da região, figurando na imagem da “boa senhora” de escravos. Leituras mais atentas sobre a mitologia local colocam, todavia, imagens

³³ A equipe de pesquisa foi formada, além de mim, pela antropóloga Mariana Balen Fernandes e pelo historiador Alejandro Gimeno. O trabalho ocorreu através de uma parceria entre o INCRA do RS e o LABORS (Laboratório de Observação Social da UFRGS) sob a coordenação do sociólogo Ivaldo Gehlen.

³⁴ Durante nossa permanência em campo a presidência da Associação Quilombola estava nas mãos do quilombola Adair dos Santos.

³⁵ Detalhes sobre o testamento de Jacinta e sobre sua doação ver em “Relatório sócio-histórico-antropológico do Rincão dos Negros (INCRA, 2008).

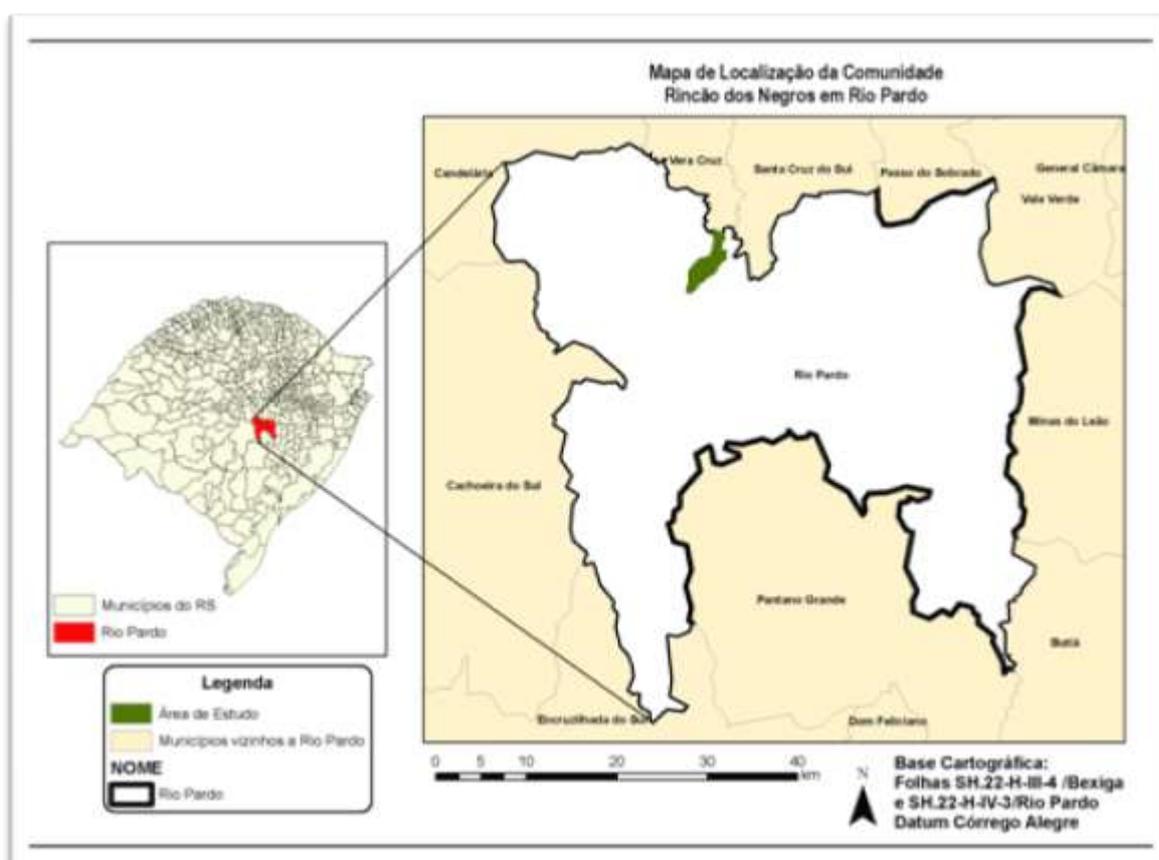
mais subversivas do passado negro da região. Figura não facilmente acessível pela memória local, o antigo líder negro Mantoca percorre o caminho de uma memória mais traumática constituída pelo grupo e que se encontra em camadas mais profundas da memória do Rincão dos Negros. Não deixa de constituir, contudo, um nível que demonstra uma comunidade que compartilha fortemente de laços societários e, mais que isso, de juízos morais sobre antigas situações vivenciadas. Em certo sentido, antagonizando com a figura de Jacinta, Mantoca produz a figura de um herói negro que, à medida que o pleito foi se tonificando, emergiu a outras camadas históricas do grupo, saindo um pouco da marginalidade narrativa do grupo. Estas relações entre as figuras mitológicas nos dirigem para a própria construção da territorialidade quilombola, como também para as imagens possíveis de serem construídas quando em contato com um “outro” (o agente do Estado, o antropólogo, etc.).

Considerando a dimensão dinâmica da memória, entendida aqui mais como uma “ferramenta” ou um “saber-fazer” do grupo do que como um dado, torna-se importante trazer a figura dos “multiplicadores da memória”. Estes multiplicadores, como seu Joci dos Santos, ocupam um papel fundamental nas operações necessárias entre o passado e o presente, o velho e novo. Dialogando com os protagonistas quilombolas, fornecem um tipo de engrenagem que esquentas as operações de diálogo entre a memória do grupo (que está para muito além dos fins políticos do presente) e os quadros da atual demanda quilombola.

Os “mapas mentais coletivos”, como chamarei aqui a capacidade de percepção de um território pelo grupo quilombola, não são totalmente contíguos às atuais configurações espaciais. Tem-se um território quilombola que é desenhado pela complexidade representacional de seus agentes: sua configuração mitológica,

as antigas redes de parentesco e os “pontos antigos” acessíveis apenas pela *expertise* quilombola. Isto nos leva à compreensão de um território muito mais complexo do que aquele normalmente apreensível pelos operadores responsáveis pelo recorte de excedente de significados em um mapa. O mapa, claro, dialoga com a vida nativa. Mas seria um erro de cálculo grosseiro comparar a complexidade territorial articulada neste jogo entre o passado e o presente com a redução estrutural de um mapa. O mapa do relatório técnico constitui-se, por diferentes razões, em um recorte geometricamente aproximado da vida simbólica.

Fotografia 20 – Mapa de localização do Rincão dos Negros.



Fonte: Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade do Rincão dos Negros.

3.1 Mantoca e o “fora-da-lei”. A memória subversiva.

“Mas era a mesma coisa que o Zumbi, né. Foi morto por que?”

Seu Francisco dos Santos

Parte-se aqui da premissa de que a narrativa mítica funde-se com a própria história de grupos e sociedades humanas. Não se está, portanto, remetendo ao mito como elemento que se confunde com o irreal ou como camada a ser descortinada rumo ao “núcleo duro” do grupo. Trata-se, ao contrário, de elemento fortemente emaranhado com as histórias e práticas locais, ajustando de maneira mais precisa os limites daquilo que entendemos como “Rincão dos Negros”. Neste sentido, não há uma oposição entre uma “verdade da história” e uma “verdade do mito”. A apreensão do mito gira em torno de uma “pluralidade de mundos da verdade” (Veyne, 1983).

O que está em jogo é a captação desta dimensão criativa existente entre história e cultura. A mitologia local, ao ser acionada em seus elementos históricos, coloca o esquema simbólico do grupo em risco, reordenando os seus significados. Existe, portanto, um processo de “revisão” que se dá dinamicamente. As metáforas e analogias são corolárias disso e não atuam apenas nos planos das representações, mas produzem uma série de reajustes “práticos” na ordenação simbólica do grupo. Os personagens do passado, neste sentido, não são apenas lembrados; eles têm o poder de evocar uma força restituidora do passado e renovadora dos eventos futuros, informando aos praticantes em curso na ação histórica certos códigos fundamentais de ação. Porém, deve-se ter em mente, essa

revisão e a dinâmica entre cultura e história não se dão sem “amarras”. Sahlins (2003) sugere que o domínio da criação e renovação semântica comporta certos limites estruturais:

As improvisações (reavaliações funcionais) dependem das possibilidades dadas de significação, mesmo porque, de outro modo, seriam ininteligíveis e incomunicáveis. Daí o empírico não ser apenas conhecido como tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante, e o antigo sistema é projetado adiante sob novas formas. Segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica. (Sahlins, 2003, p.11)

Portanto, temos um jogo complexo de adequações e ressemantizações do grupo para com ele mesmo (passado e presente) e, ao mesmo tempo, um jogo de adequações neste contato intercultural com os agentes e categorias que se aproximam da comunidade. Faz-se necessário ter em vista esta complexidade de encontros que fazem parte do ato evocativo, sob pena de perder o emaranhado interpretativo que compõe o discurso mitológico do grupo.

No caso do Rincão, fica claro que o ato de narrar personagens associa-se com a própria forma de ocupação daquele território. Mais que isso, trata-se também da atualização, no plano das representações, do processo de mudanças dos limites físicos daquele espaço através dos sucessivos movimentos no sentido da desapropriação dos negros que ali residiram. Muitas histórias particulares de moradores e ex-moradores negros apresentam a relação com a desapropriação e/ou com a resistência em torno de seus espaços ocupados.

Algo que chama a atenção, na forma como a narrativa do Mantoca foi por mim acessada, durante o trabalho de campo, diz respeito ao fato de não se tratar de uma história acessível de forma fácil ou direta. Trata-se de uma história que me chegou, num primeiro momento, através de fragmentos e “aos pedaços”. Com esses fragmentos era possível chegar a uma ou outra pessoa e perguntar sobre o conhecido Mantoca. Porém, o questionamento era muito freqüentemente respondido com um “Mas o senhor já sabe dessa história? Foi um assassinato que ocorreu por aqui”. A reticência na forma de narrar o ocorrido revelou uma memória coletiva a ser descortinada, algo que não estava, pelo menos num primeiro momento, no panteão das narrativas mais visitadas pelo grupo. Constituía-se, no momento do trabalho de campo, enquanto uma história velada, algo que parecia revelar um elemento traumático ao grupo. De toda forma, Mantoca, e seu entorno narrativo, comportam uma dimensão histórica fundamental ao grupo que não pode ser negada. Ela revela algo. Lida-se com uma espécie de operador totêmico que revela relações da comunidade com o Estado e com outros contextos históricos mais localizados.

O que cabe notar aqui é que muitas dessas histórias apresentam uma relação metonímica com a história de Mantoca: contar a estória de Mantoca é uma das formais mais gerais, apresentadas pelo grupo, de narrar suas próprias vidas assim como a ocupação negra do Rincão dos Negros.

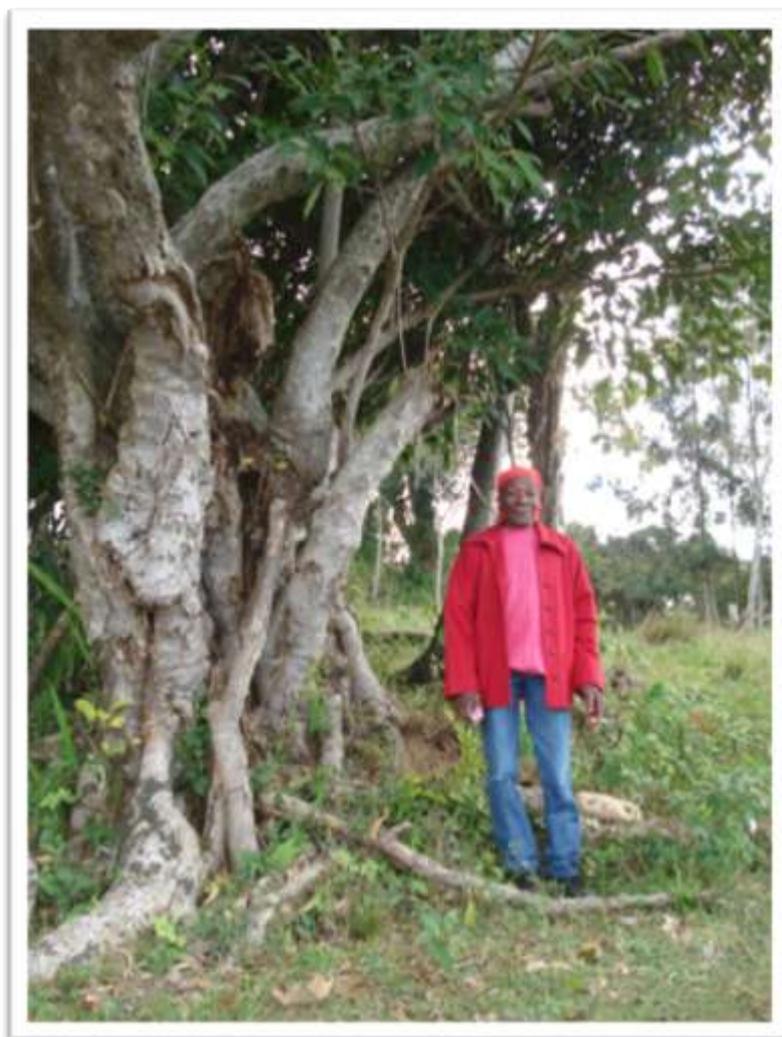
Todos sabem onde fica a “encruzilhada do Mantoca”. Esse se apresenta como capital da memória coletiva do grupo. Mesmo que algumas pessoas contem essa história, num primeiro momento, de forma um pouco “desconfiada”, fica muito claro como ela aglutina um modo de interpretar as relações entre negros e “não-negros” na localidade.

Mantoca fazia parte de uma das inúmeras antigas famílias negras que ocupavam aquele território, como fica claro na genealogia apreendida nesse trabalho. Isso traz a possibilidade de entender o Rincão dos Negros como um território mitificado pela presença negra na região: o antigo morador, pertencente a uma das principais famílias da região, torna-se emblema atual de reconhecimento negro naquele espaço.

“Ah não! Isso é falado! Isso todo mundo sabe. Isso todo mundo sabe! Isso todo mundo sabe, não é só eu que sei! Isso não é só eu que sei! Isso todo mundo sabe, isso é falado! Essa morenada tudo que moravam, que aí saíram daí, moram aí e mora no Esteio. Moram no Esteio, moram em Porto Alegre e moravam tudo lá e moram em Vera Cruz, sabe, tudo contavam essa história. Eu ouvi falar nessa história. Por isso que eu digo que essa Dona Sinhá, né, isso era parente do falecido Mantoca. É, isso aí é falado. Isso aí tá abafado! O Mantoca, esse [a história], era o Quincho e a Dona Sinhá. Isso eram os donos! Isso todo mundo sabe. Mas por que que mataram ele? Ué, porque que mataram...[baixa a voz]. E o terraredo era dos dois véio?! Ué, os Panta [voz baixa, risos] Os Panta. Sabia que tinha os Panta...Tudo aí. Tudo parente por essas bandas da faixa de Cachoeira. Tem uns Quincho daquela igreja ali, da igreja grande aquela. É os Quincho o dono daquela igreja. Morava, mais isso já foi tudo caído, desmanchado. Foi tudo caído, tudo desmanchado. Até os morenos que moravam ali também. Foi ficando e aí foram desmanchando aquilo e aquilo foi caindo. Todo aquele rincão ali era tudo aquele rincão, aquela igreja ali era um casaredo só. Até a estrada de Cachoeira era um casaredo só! Tudo sabe! Não é só... Tem miles, milhão e milhão de gente, tudo sabe de quem era essas terras! ããhhh... Quem eram os donos dessa terra se não era a falecida Sinhá e esse veio aí. Diz, diz que juntou assim sessenta homi! Ué, mas ué... Mas eles podem contar por aí!!! Porque abrem a boca pra contar? Porque eles não contam? Até a Santa sabe! Juntou sessenta homi, diz que... Eu era criança e ouvi dizer: sessenta homi pra matar

o falecido Mantoca a tiro no mais! Uma bala...Era canhão e aquelas coisas de quartel, que esses Panta tinham! Mas sessenta homi pra matar um só, heim?! (...) Todo mundo sabe! Só eu que sou [era na época] criança, mas eu tenho meio uma lembrança que eu vi contar até o dia que diz que saiu aquele tiroooooo, meus Deus! Era uma guerra! Sessenta homi! Todo mundo sabe aí, todo mundo sabe: sessenta homi. Sessenta homi pra matar um só”.³⁶

Fotografia 21 – Dona Ema em frente à árvore onde está enterrado seu pai, no Rincão dos Negros.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

³⁶ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Ema em 2008.

Segundo os relatos, Mantoca seria um dos principais responsáveis pelo “cuidado” com os limites e fronteiras das terras negras. Isto porque essas fronteiras estariam se tornando cada vez mais móveis, devido à interferência gerada pelos “outros” que “possuíam as cercas”. As histórias normalmente trazem que, quando essas cercas propunham esses “novos limites”, lá estava Mantoca a desfazer com a ação: ele arrancava as cercas.

“Mataram o Mantoca lá... por causa das terras... esses dois negros que mais batalhavam por causa das terras... era dois irmãos... o Mantoca eles mataram. Muitos de cavalo atacaram ele lá embaixo na encruzilhada...os negros que tocavam! Minha mãe era sobrinha do Mantoca....minha mãe é Prudêncio e meu pai é David, mas nós assinamos só David.”³⁷

“Ali, as famílias foram saindo e foram saindo, porque inclusive aquelas pessoas (?) que foi tudo roubado do negro e o (?), quando era guri, quando era guri eu... Não assisti, porque eu... Eu me lembro, né, que mataram, justamente aquele negro... Pra não tomar as terras que faziam frente, né, então foi por um morto, porque o Maneco foi obrigado sair dali, né, pra não morrer ali, porque os brancos tinham dinheiro, tinham arma, como de fato mataram o falecido Mantoca ali, porque ele, inclusive, enfrentou a... Enfrentou... Mas era a mesma coisa que o **Zumbi**, né. Foi morto por que? Então não tinha condições, era do tempo que agarravam o negro e matavam e atiravam lá num banhado, enterravam lá e ficava por isso mesmo, porque o branco era branco, tinha dinheiro, os negros, pobre dos negros... E o negro, justamente, quando foram libertados... Foi libertado o que? (...) tinha as terras da minha avó, um pedaço de terra da minha avó, elas foram roubadas. Foram roubadas,

³⁷ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Joci Davi em 2008.

tamparam, no final agarraram e consumiram com os papéis, tocaram fogo no cartório, eles consumiram com tudo, o terreno da minha avó...”³⁸

Os informantes contam que, durante a década de 50, sessenta homens formados por agrupamentos constituídos pelos novos pretensos proprietários de terras da região reuniram-se com o objetivo de eliminar Mantoca. Esses sessenta homens, que estariam todos armados, desferiram uma série de disparos com o fim de exterminá-lo. Porém, Mantoca, que não morreria facilmente – foram necessários muitos disparos – teria conseguido, já em seus momentos finais, desferir um último golpe de faca no rosto de um dos líderes da ação assassina. Tudo isso teria acontecido no local emblemático para a comunidade conhecido como “encruzilhada do Mantoca”.

“Isso foi logo adiante daquela encruzilhada de estrada que tem ali... nessa época eu era pequeno, mas eu me lembro de quando falecido meu pai foi e disse vocês são crianças vocês não podem ir lá... não podia ir lá porque o dia que mataram o homem... mas dali em diante a gente foi gravando tudo que o pai falava a respeito do Mantoca... dai depois a gente foi crescendo, mas ficou com aquela gravação como existia até pouco tempo o homem que acabou de matar o Mantoca que era o Lico Brum que morreu... quando o homem tava caído no chão ele chegou em cima... o homem caiu com o facão na mão ele foi e disse “ Ah desgraçado”. Chegou em cima pra acabar de matar... ele ainda tava ainda movimentado com a ânsia da morte ele levantou o facão e pegou bem na testa desse Lico Brum e ficou com um caroço na testa dele assim que ate agora os últimos momentos

³⁸ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Francisco dos Santos em 2008.

que ele morreu ele tava com um sinal na testa do facão que pegou na testa (...) ele chegou ainda se aproximou pra terminar de matar e com a ânsia da morte ele levantou o facão e deixou marcado...ele era bom de briga mas eles pra se adonar das terras então eles queriam era terminar mesma coisa o Maneco Prudêncio era pai do batista então os Panta fechavam... queriam se adonar das terra aí o Maneco Prudêncio cortava a cerca se ele não podia corta de dia ele cortava de noite e ae pro fim eles se juntaram um grupamento muito grande pra termina com ele e ele teve de se vestir de mulher e fugir pra porto alegre ...pra escapar (...) Ele não podia aparecer ele vinha de noite que as terra tavam fechada... ele cortava o arame!”³⁹

“Surgiu que tinham matado ele... lá na varge [“vargem suja”]... isso já é assunto de antigo... do meu pai... minha mãe... então... e ali na igreja... ali na igreja então tinha um capão um figuerão que eles faziam, festejavam a comemoração da morte do tio Mantoca... tipo Maneco Prudêncio que é o pai do Tio Batista ele saiu de lá vestido de mulher que queriam mata o nego veio. Aquele pessoal ali a maior parte deles... eles eu não sei... queriam acabar com a negrada de lá.. e dali o tio Maneco Prudêncio veio embora pra cá...”⁴⁰

Na seqüência do assassinato de Mantoca, Maneco Prudêncio teria fugido da comunidade com vestes femininas. A fuga foi incentivada pela iminência de um segundo ataque ao irmão de Mantoca, Maneco Prudêncio, outra figura reconhecidamente emblemática da comunidade.

³⁹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Adão em 2008.

⁴⁰ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Miguel Souza em 2008.

“Ele teve que sair vestido de mulher queriam matar ele como mataram o Mantoca... o coitado do veio e desceu na Vargem e os cavaleiros vieram pra matar o tio Maneco Prudêncio... e ae a veia deu o vestido dela pra ele vestir... senão eles tinham matado. (...) Daí tinham matado ele também e a gente ia ficar sem terra!”⁴¹

Como anteriormente mencionado, não interessa nesse texto “desvendar a verdade” por trás do mito. Nesse momento, ele apresenta-se como elemento capaz de nos ajudar a desvendar algumas características simbólicas e territoriais da comunidade.

Trata-se de uma história reconhecida pelos que vivem ou viveram no Rincão dos Negros que é freqüentemente contada e recontada, apontando para uma comunidade de sentido, uma comunidade moral. Mesmo que conhecida por outros que não apenas os negros da região, ao ser contada por eles, ela dimensiona o caráter étnico em questão, já que o fato que envolve Mantoca teria ocorrido entre “brancos” e “negros”.

A imagem do Mantoca aponta para a noção de resistência negra na localidade e para contextos vividos atualmente na região – “Temos que continuar fazendo como o Mantoca”. Assim, lida-se com uma “mitopraxis” (Sahlins, 1990), já que não se está frente a uma história que ocupa um lugar “frio” da memória coletiva do grupo. Pelo contrário, lida-se com uma memória coletiva que ajuda fortemente a construir os laços de solidariedade étnica dos negros do Rincão.

A encruzilhada do Mantoca encontra-se contida na história da comunidade de forma mais ampla. Esse “espaço sagrado” do grupo traz à luz elementos que dizem

⁴¹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Santa em 2008.

respeito aos antigos e atuais vínculos dos negros com aquele território. A encruzilhada, isoladamente, talvez não evidenciasse muito. Porém, ao trafegar com membros da comunidade, fica claro como todos os novos e antigos locais estão conectados, sendo a encruzilhada um ponto de convergência de representações que atua de forma destacada: trata-se de um dos “corações” do território – assim como a capela e alguns outros.

A narrativa da morte do Mantoca está firmada na própria lógica das relações entre os negros e “não-negros” da localidade. Uma lógica baseada em práticas históricas de deslocamento do território negro da localidade, já que esses não tinham condições de consolidar suas posições de pertencentes “oficiais” daquele território. A ação doadora de Jacinta Souza não foi, de forma óbvia, suficiente para consolidar a posição negra perante os novos ocupantes que, detentores do poder simbólico e físico, impunham suas práticas.

Nesse sentido, há uma forma de lembrar/viver que se articula na memória do grupo e que se consolida através da ação dinâmica de elementos simbólico-territoriais. Se esses marcos ainda povoam o imaginário e a memória de atuais e antigos moradores do Rincão, é porque sobreviveram ao processo que pretendia extingui-los. A lógica de permanência desses elementos se dá pela contínua releitura dos aspectos tidos como fundamentais ao grupo.

3.2 A legitimidade nativa construída no contexto do relatório.

Pretendo trazer aqui o contexto de entrevista realizada com o Sr. Batista Prudêncio, na cidade de Vera Cruz, vizinha a Rio Pardo. Nesse dia, acompanhou-

me na viagem a Vera Cruz seu Adair e sua irmã, Dona Santa. Tive de realizar algumas negociações com Dona Santa no sentido de viabilizar a visita a Batista Prudêncio, já que Dona Santa estava preocupada com o comparecimento em um baile local. Como será mostrado, o baile faz parte de minhas incursões etnográficas pelo Rincão dos Negros.

Chegando a Vera Cruz, na residência de Batista Prudêncio, conduzido por Dona Santa e Adair, tive uma recepção, em um primeiro momento, não muito calorosa. A filha de Batista Prudêncio atendeu à porta e disse que o pai dela não tinha condições de nos receber, pois não estava muito bem de saúde, principalmente depois de um acidente sofrido. Desconfiada, disse que poderia tentar produzir uma conversa entre a equipe de pesquisa e o seu Prudêncio. Seu Prudêncio chega até nós. Falamos que ele nos foi indicado por moradores do Rincão dos Negros, e que todos relacionavam sua pessoa à figura de Mantoca, seu pai, e grande figura emblemática das antigas terras.

Prudêncio, de forma emocionada, desvelou uma narrativa sobre as antigas terras, falando das “perdas para os brancos”. Falou da história de seu tio, apontando o mesmo para um antigo “defensor” das terras do Rincão dos Negros. Sua filha, ao ouvir as histórias do pai, revelou que nossa chegada tinha lhe mostrado algo: que as histórias, que sempre ouvira do pai, eram de fato verdadeiras! Ela narrou que sempre pensou que as histórias contadas pelo pai, sobre as antigas terras do Rincão, eram algum tipo de invenção, e que nossa presença por lá acabava de produzir um tipo de consolidação dos fatos narrados pelo pai. Dona Santa, tentando reforçar seu reconhecimento do que estava a se desenrolar no momento, encorajou-me a perguntá-lo sobre Ema, moradora do Rincão dos Negros. Algo que respondeu

com um: “Sim! Essa mulher nada como um peixe!”. Dona Santa me olha, procurando dar a entender, através de gestos, que os dois haviam sido antigos namorados.

Conforme problematizam Thomson, Frisch & Hamilton (2006), existem dilemas éticos e políticos no que diz respeito à “produção” de histórias orais pelos pesquisadores. Existe uma relação de ajuste entre memória e subjetividade que pode provocar fragmentações e questionamentos com relação à identidade do sujeito. Retomar eventos pretéritos apresenta, enquanto possibilidade, um enveredamento para questões que podem ser mais interessantes para o pesquisador do que para o pesquisado. O desvelar de temas traumáticos ou que envolvem/envolveram situações dramáticas coloca questões de ordem ética aos pesquisadores. O trabalho de (re)construção da memória deveria trabalhar muito mais no sentido da consolidação de um projeto ativo sobre os fins dessa “vivificação” da memória do que na produção de um tipo de catálogo de entrevistas. De toda forma, em muitos casos, conforme pondera Thomson, o próprio fato de “ser entrevistado” pode servir como fonte de legitimidade a determinado indivíduo perante seu grupo social.

O fato que se coloca durante um processo de “construção pericial” está para muito além da formatação escrita apresentada aos operadores. As operações que criam redes através de indivíduos que, por certo período de tempo estiveram afastados, nos demonstram uma dinâmica que nem sempre é mostrada no campo dos relatos técnicos. Sem dúvida alguma, para muito além do objetivo operacional para o qual os relatórios são destinados, eles são “bons para pensar” lógicas de constituição do reconhecimento que extravasam os limites do mesmo.

Fotografia 22 - Batista Prudêncio, filho de Maneco Prudêncio. Antigo morador do Rincão dos Negros, hoje reside em Vera Cruz/RS.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

Fotografia 23 – A “encruzilhada do Mantoca”.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

A fuga do risco de uma “perspectiva culturalista” na escrita antropológica deve ser parte das questões contemporâneas relativas à produção pericial antropológica. O antropólogo, em sua condição de especialista da cultura, precisa evidenciar esse Outro, nem sempre auto-evidente às categorias jurídico-administrativas. Nesse processo, certos enquadramentos técnicos são respeitados e, não raramente, o grupo acaba efetuando um caminho de “chapamento etnográfico”. Não se trata, aqui, de produzir uma dicotomia entre “trabalhos acadêmicos” e “trabalhos periciais” que, conforme aponta O’Dwyer (2005), apresenta o ponto comum de apoio no trabalho de campo etnográfico. Porém, vale ressaltar as próprias estratégias narrativas de construção desse outro. Se no campo acadêmico antropológico esse “retrato” do outro faz parte das discussões mais trabalhadas da disciplina, nem sempre poderíamos dizer o mesmo acerca das produções periciais. Há sempre o risco da escrita etnográfica do relatório técnico ficar presa a um tipo de apriorismo da instrução normativa. O dever ético-etnográfica é o constante tensionamento desta relação, para que o trabalho pericial não tenda a ser desenhado como um arrolamento de “características quilombolas”.

3.3 Seu Joci e os “históricos”. A memória reflexiva.

O Sr. Joci David, falecido, foi um morador bastante requisitado durante a pesquisa no Rincão dos Negros. Sempre que iniciava o processo de entrevista com alguém do Rincão dos Negros, principalmente entre os mais antigos, a fala era sempre a mesma: “vocês precisam falar com aquele homem lá (o seu Joci)!”. Seu Joci ocupava um papel fundamental no ambiente do Rincão dos Negros, pois, como

gostava de se definir, era um tipo de estudioso local – algo que contava com o respaldo reconhecimento do grupo. Certas vezes, em reuniões junto à associação quilombola do Rincão dos Negros, produzia calorosas argumentações sobre como a sua localidade de origem deveria ser chamada. Conforme costumava argumentar – algo que ficou muito presentes em nossos contatos com o mesmo – o local deveria se chamar “Rincão dos Negros, Rincão dos Souza”. O sobrenome Souza, do qual ele não abria mão de maneira alguma, referia-se a Jacinta Souza, a senhora que deixou enquanto herdeiros seus antigos escravos. Seu Joci, convicto da “ação libertadora” envolvida no ato, reivindicava que a memória de Jacinta estivesse “encravada” no nome da comunidade: “Estas terras foram doadas pela Jacinta Souza para os seus escravos, e ela mandou que ali eles fizessem uma cruz e depois uma capelinha para a Nossa Senhora da Conceição da Bela Cruz”.

Eu diria que poderíamos entender a figura emblemática de Joci David, principalmente no desenrolar dos processos oriundos do reconhecimento enquanto comunidade quilombola, como um “multiplicador da memória”. Sempre com a documentação testamentária deixada por Jacinta em mãos, Joci, no cotidiano da comunidade, realizava um papel de “estopim” da memória, auxiliando no desenrolar dos fatos que tomavam Jacinta Souza como ponto inicial.

Tivemos uma curiosa conversa informal com Joci, frente ao seu próprio túmulo. Passando em frente ao cemitério da comunidade tive ciência que lá estava seu Joci, construindo seu próprio túmulo. O fato me fez parar e iniciar uma conversa com o mesmo que, convictamente, repetia que sua tarefa tinha relação com a certeza que ele gostaria de ter de que seria sepultado junto às terras dos Souza, de Jacinta Souza. Seu Joci, que em diferentes conversas, de forma repetida, sempre reafirmou a necessidade de dar um caráter de “prova” àquelas terras através dos

“históricos”, parecia querer realizar um ato de materialização da memória; a certeza de permanência na terra dos negros, nas terras de Jacinta.

Os “históricos”, sempre freqüentes nas falas de Joci, reapareceram quando, neste mesmo encontro frente ao túmulo, ele aponta possibilidades sobre a forma como o relatório técnico com vistas ao reconhecimento territorial do grupo deveria ser construído: “tem duas maneiras de comprovarmos isso daqui: através dos históricos da Jacinta Souza e através dos grupos de negros que moram ainda aqui”. Pensando junto com Appadurai (1982), tem-se que a memória, ao dialogar com passado, não usufrui de uma plasticidade sem limites. Os “históricos”, retrabalhados pela memória local, não são imunes a um processo de construção de verossimilhança. Não me apóio aqui, claro, na idéia de que o documento de Jacinta forneceria um tipo de “verdade histórica” a ser trabalhada no presente. Funciona, contudo, enquanto um suporte que dialoga com outros textos da memória cultural do grupo, evidenciando que o trabalho da memória não dialoga com quadros temporais de uma forma absolutamente inventada. Se o ato de rememoração “organiza” quadros do passado, o inverso também é verdadeiro: o passado também possui a capacidade de mobilizar os sujeitos nos processos de construção da memória coletiva.

Fotografia 24 – Túmulo de Seu Joci David.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

“Comemoração do Treze de Maio que era o dia da Abolição da Escravatura. Sempre eles tinham um terço uma coisa, sempre faziam um movimento lá. Esses feriados, eles fazem lá. E aí foi, fui ficando lá e com aquilo depois quando fui, antenando alguma coisa... sabendo mais ou menos que é que era os direitos... Até como esse negócio de história nem sabia o que era! Falava em conservação, queria conservar o nome, mas nem sabia. Diziam: “Mas isso é histórico.” E eu fui aprendendo: era o histórico dali, era o nome dali que eu vinha tentando, não botavam direito: Nós temos que conservar o histórico daqui, o nome dali... O nome: Rincão da Souza,

porque a dona da terra chamava Jacinta Souza, e Rincão dos Negros porque depois que ela deu as terras pros negros ficou um rincão só de negros né. Então, o histórico eu vim debatendo que tinha que ser Rincão da Souza e Rincão dos Negros. Rincão dos Negros agora aí... eu fui tentando... começaram a dizer que eu dizia, como é que dizem... não me lembrar do passado porque coisa do passado não fala mais! Não, não, temos que conservar. Aí comecei, no dia da festa de maio, aí eu comecei, conforme os véio falavam, nesse dia do Treze de Maio a gente devia apresentar muita coisa daquele tempo da escravatura, daquelas coisas assim. Eu comecei, né, a apresentar alguma coisa aí alguns começaram a dar contra.”⁴²

Fotografia 25 - Joci David dos Santos em sua residência, no Rincão dos Negros.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

⁴² Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, Mariana Balen Fernandes e Alejandro Gimenez com Seu Joci David em 2007.

Importante dizer que ascender à História faz parte dos reconhecimentos morais desenvolvidos pelo grupo. Seu Joci, que nos ensinava a estratégia mais adequada de argumentação do relatório antropológico, estava ciente deste elemento. Não bastaria apenas a imersão, por parte do pesquisador, nas histórias locais que fazem parte das trajetórias mais íntimas da comunidade; seria necessário algo mais. Este processo de revisitação do passado, o momento então vivenciado pelo grupo, deveria desembocar em um elemento de via dupla: ao mesmo tempo em que a conjuntura de produção do relatório viria a fortalecer o processo de busca do grupo atrás de suas memórias (um bom momento para os mais jovens se apropriarem das memórias do Rincão dos Negros), essas mesmas memórias – conforme sempre frisado por Joci – deveriam reverter em planos mais altos de reconhecimento, e por isso mesmo Jacinta Souza não deveria ser esquecida, já que se constituía na prova mais perene da constituição do grupo quilombola: Rincão dos Negros, Rincão dos Souza.

3.4 Jacinta Souza e a “boa sinhá”. A memória aglutinadora.

*...é Jacinta ou Princesa Isabel? É Princesa Isabel eu acho, né? Eu faço confusão da D. Jacinta com a Princesa...*⁴³

Dona Geralci

A figura de Jacinta Souza é elemento no qual toda a comunidade apóia-se ao relatar fatos e acontecimentos de um passado distante. Ela aparece como eixo das

⁴³ Frase dita por Dona Geralci.

narrativas que versam sobre a ocupação negra naquela terra, promovendo nexos entre a história da escravidão e a atual situação do “Rincão dos Negros” frente às pressões históricas no sentido da desagregação da comunidade negra no território.

Jacinta Souza é lembrada como aquela que processou uma doação das terras aos seus escravos e, portanto, motivo da descendência negra encontrada hoje na região. Ao ser trazida pela narrativa do grupo de forma ampla, torna-se o motivo central em torno do pleito que traz a possibilidade de reconhecimento definitivo do Rincão dos Negros enquanto comunidade quilombola. Jacinta Souza apresenta-se como o mito fundador desse grupo: seu mito de origem.

Sua figura também demonstra a idéia de autenticidade ao território herdado (existência de escravos e testamento) bem como de uma personagem que deu aos negros a “liberdade”. De certa forma, representa a “boa senhá” vinculando os descendentes dos escravos a uma certa “dependência do senhor”. A atual situação das famílias quilombolas remete a esta crença de que a doação das terras é um sinal significativo de “bondade do branco” e merecimento dos negros pelo trabalho escravo.

Maurice Halbwachs trata a memória coletiva como construída a partir de quadros sociais compartilhados. Estes quadros atuam enquanto pontos de referência evocadores de um passado construído em função dos problemas existentes no presente. Os quadros sociais são “instrumentos utilizados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado, a qual está de acordo, em cada época, com a mentalidade da sociedade” (Halbwachs, 1992, p. 40, tradução minha).

Decorre disto que mesmo o depoimento individual é capaz de localizar os grupos de referência deste indivíduo. Assim, evidencia-se uma relação entre grupo e memória coletiva, já que esta última só existe em função daquilo que é capaz de manter-se vivo na consciência de determinado grupo e do indivíduo que a atesta. Nesta direção, pode-se dizer que a existência de grupos está diretamente relacionada com a manutenção da memória coletiva do grupo social. Faz-se necessário, contudo, ressaltar essa natureza eminentemente ambígua da maneira acerca das “formas de lembrar” no Rincão dos Negros. Encontramos, dependendo do elemento em jogo, imagens fraturadas do passado, onde a memória prevê um esforço de reconstituição do passado. No caso das memórias relacionadas à Jacinta Souza – a sinhá – temos um forte elemento que define um aspecto de coesão do grupo. Neste sentido, trabalha-se aqui no registro de pelo menos dois níveis de apreensão mitológica do grupo, um que deve ser demonstrado e que dialoga diretamente com o “universo branco” e outro, que dialoga mais diretamente com uma “memória negra” recalcada – o Mantoca.

A comunidade quilombola do Rincão dos Negros, através da imagem de Jacinta Souza, processa continuamente o seu sentimento de origem em relação àquele território. Assim, Jacinta Souza persiste enquanto elemento da “história viva” da comunidade. Ela não ocupa um lugar longínquo, localizado apenas ligeiramente nas memórias/narrativas das pessoas relacionadas àquele espaço. Ela apresenta-se como elo conector de elementos presentes nas vidas cotidianas das pessoas do Rincão: não há, na prática, uma separação categórica entre o “pensar” e o “viver” a história de Jacinta Souza. A consequência disso é uma comunidade que persiste enquanto coletividade negra, e essa figura do passado apresentam-se como um “amalgama” das atuais relações existente enquanto origem e fundamento.

Porém, o que antes foi motivo de “merecimento” para os escravos, expresso por meio de doação de terras por Jacinta Souza, hoje se torna causa de conflito entre quilombolas e não quilombolas, tendo em vista a perda e significativa diminuição das terras doadas aos negros.

De fato, os negros que ocupam hoje o território, estão dispersos ou situados nas “beiradas” de um território muito mais amplo que reside tanto na memória do grupo como no inventário deixado por Jacinta Souza – a responsável pela doação de terras herdadas pelos escravos, em 1869.

Joci: Que eu logo que me criei eu comecei... me criei acompanhando os véio, né, lá na igreja trabalhando. Eu, no negócio de acompanhar eles lá, então sempre eu ouvi eles falar alguma coisa mais ou menos... Então, o principal ponto que eu fiquei muito apegado foi sobre a conservação dos *histórico* que eles falavam, falavam e eu sempre ficava com muita vontade de [??] Até que ficou meio decaído, devagar, às vezes uns não se importam aquela coisa. Então o principal ponto é que eles sempre diziam, que o começo daquilo ali foi o seguinte: a dona daquilo ali, daquela terra, chamava Jacinta Souza. E ela tinha então um grupo de escravos, de negro, negros escravos que aí ela tinha um grupo de negros escravos e tinha um galpão que chamavam naquele tempo a senzala né?

Mariana: Senzala ãrrã. Ela era branca ou morena?

Joci: Acho que teria que ser branca. Geralmente *sinhá, sinhô, senhor, sinhá ou senhores* eram brancos né. Então eu acho, teria que ser branco né. Então ela tinha, os véio diziam que ela tinha uma senzala, essa ali na frente... na época, nessa época não tinha igreja, não tinha nada. Era campo, só! Tinha a terra, que era a terra dela e a... o galpão lá, a senzala que era onde paravam os negros escravos lá. Então, como sempre os véio contavam, como contavam...

existiam muito senhor ruim. Mas porque eles diziam, essa eu acho que não era ruim, a Jacinta Souza. Aí ela tinha o galpão lá com eles e tinha santo. Então, todos os feriados ela pegava os escravos dela e vinha ali, onde é a igreja hoje, mas naquele tempo não tinha igreja, era campo só, só campo. Ela pegava e trazia eles pra rezar. Então, eu acho, já pra mim assim, que essa já não era uma sinhá ruim, né. Porque, pelo menos, quanto a gente ouvia falar que muito senhor matavam e davam. Tinha o tal de tronco, pelourinhos, que davam no negro pra executar e muitas outras coisas que judiavam.

Mariana: Aqui mesmo?

Joci: Olha aqui acho que tinha algum, pelo que dizem, mas a gente já fala no geral né. E então, ela quando... como é aquele negócio que eles tinham...? Que ela tinha o santo e trazia eles no feriado pra rezar, todo feriado ela trazia pra rezar ali. Ela rezava, ta tudo bem. Quando chegou na época que, depois a Princesa Isabel deu a liberdade, ela pegou a terra e os santos que ela tinha lá, dizem os mais velhos, os antigos diziam, que entregou praqueles escravos que eram dela, entregou a terra que é a terra do Rincão esse. Então entregou a terra e os santos pra eles, pros negros, os escravos dela né. Aí, depois que ela entregou a terra pra eles, eles dispensaram, mas tudo... Mas naquela época ganharam a terra, mas dinheiro eles não tinham, não tinham condições, tudo difícil. Mas se lembraram assim daquele local, daquele lugar ali que era campo: "Vamos fazer uma igreja aqui". Só que não tinham dinheiro, né, mas começaram a fazer a igreja, pau-a-pique. Vocês sabem o que é pau-a-pique?

Mariana: Sim.

Joci: Pau-a-pique, campim, pedacinho de... coisinha assim né. Então foi assim que eles começaram a fundar a igreja devagarinho. Levaram não sei quanto tempo lidando daquele jeito, na boa vontade, atando cipozinhos, coisa daqui e dali né. Tá, com o tempo as coisas foram melhorando, não sei como. Quando começaram a

melhorar, foram melhorando e tudo, então aquilo a terra era deles, tudo deles. Aí, quando... mais ou menos, um certo tempo que as coisas melhoraram um pouco, que aí eles começaram melhorar a igreja, aí que os brancos ali fundaram aquela outra igreja. Que aquela igreja pequena, a Imaculada Conceição da Bela Cruz, aquela é a mãe da outra.

Mariana: E naquele tempo ali, que construíram a igreja, foram os negros que construíram? E só tinha negros ali Seu Joci?

Joci: Só tinha negros. Quando, no início, só tinha negros.⁴⁴

“Os véio diziam que ela [Jacinta Souza] tinha a Senzala... onde paravam os escravos lá... todos os feriados ela pegava os escravos dela e trazia pra rezar... não era uma sinhá ruim né... a gente ouvia falar que muito senhor matava... judiava... aí então ela trazia eles pra rezar ali... quando a Princesa Isabel deu a liberdade... ela pegou os santos ali e entregou pros escravos... que era a terra do Rincão... entregou a terra e os santos pros escravos... daí eles começaram a fazer a igreja... pau-a-pique... foi assim que eles começaram... a terra era deles... quando depois melhoraram um pouco...melhoraram a igreja... os brancos fundaram a outra igreja... a igreja Nossa Senhora Conceição da Bela-Cruz é a mãe da outra!”⁴⁵

“Porque ali era deles! Pois aquilo ali eram as terras da Jacinta Souza que deixou aquelas terras tudo que vai até do lado Passo da Areia... depois do Passo do Pai Pedro... que mora a Eloa... era do pai dele era avô dele... quer dizer que aquilo ali é fora... mas lá pra trás praqueles campo onde tem aquelas casa dos Panta tudo era terra dos negro... doado pela Jacinta Souza... tanto é que pra ver aquela cruz que tem lá dentro... era a cruz que a Jacinta Souza essa rezava pros escravos... depois não sei se era um galpão o que era que ela

⁴⁴ Entrevista realizada por Mariana Balen Fernandes com Seu Joci David em 2008.

⁴⁵ Entrevista realizada por Mariana Balen Fernandes com Seu Joci David em 2008.

se reunia pra rezar pros escravos... e aquela cruz continuou naquele lugar e depois construíram aquela capela que continua lá até hoje... tu vê qtos anos! De certo uns 200 anos!”⁴⁶

Mesmo que a lembrança do inventário seja fundamental para o grupo, cabe notar que a memória de Jacinta Souza “transborda” os limites que estariam contidos em tal documento. Trazê-la à tona, significa, no plano das representações do grupo, evocar um conhecimento da terra e de práticas freqüentemente compartilhadas pelo grupo. As festas, os saberes, os locais ocupados e a idéia de uma ascendência comum sempre apresentam, de forma direta ou indireta, algum tipo de relação com essa figura emblemática do Rincão dos Negros.

Há o reconhecimento, por parte de atuais e ex-moradores do Rincão de uma ascendência que apresenta relação com essa figura emblemática. Mesmo que, no plano da memória do grupo, nem sempre seja possível resgatar isso com exatidão, há a certeza de uma anterioridade da ocupação negra naquela localidade em função da doação realizada por Jacinta Souza:

“... devido aos meus avós... na época da abolição diz que ela doou pros negros... Souzas... era Jacinta Souza e nós assinamos Souza por causa disso né... por causa do meu vô... bisavô... por isso nós assinamos Souza...”⁴⁷

“Pois é. É essa aí que eu sei. Que aí que foi doada... e aí a maioria, quase todos foram embora, aquele que não morreram, né... é Jacinta

⁴⁶ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, Mariana Balen Fernandes e Alejandro Gimenez com Jardelina Souza, filha de ex-moradores do Rincão dos Negros, em 2007.

⁴⁷ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, Mariana Balen Fernandes e Alejandro Gimenez com Miguel Souza, ex-morador do Rincão dos Negros, em 2007.

ou Princesa Isabel? É Princesa Isabel eu acho, né? Eu faço confusão da D. Jacinta com a Princesa...”⁴⁸

“Que diz que doou aquelas... Que doou aquele lugar ali da igreja, foi essa Jacinta Souza que doou pra fazer igreja, ela mesma fez essa igreja e ia rezar ali... Que ia rezar com os escravos dela ali. E ali ao redor da igreja tem os meus cunhados que moram ali, também agora eu perdi o meu marido, o meu marido, as terras dele era ali, aí eu fiquei com um bocadinho de terra ali perto da igreja...”⁴⁹

Meu objetivo aqui é demonstrar como a figura de Jacinta Souza apresenta relação direta com o imaginário local da comunidade negra, sejam eles ainda moradores ou não do Rincão dos Negros. Podem-se elencar aqui alguns aspectos que colocam essa figura num local fundamental no que diz respeito ao reconhecimento das pessoas do Rincão enquanto grupo pertencente de uma territorialidade específica. Ao cruzar os aspectos documentais do grupo com sua oralidade, fica claro que Jacinta Souza era a antiga proprietária das terras e, sua subsequente doação aos seus escravos, construiu um quadro favorável à construção de um “território negro” na localidade estudada. Jacinta é conhecida – juntamente com seus escravos – como propulsora das práticas locais religiosas. Sua antiga moradia é apontada, por grande parte dos entrevistados, como localizada nas proximidades da atual “igreja dos pretos” – nas proximidades de uma árvore de “umbu”.

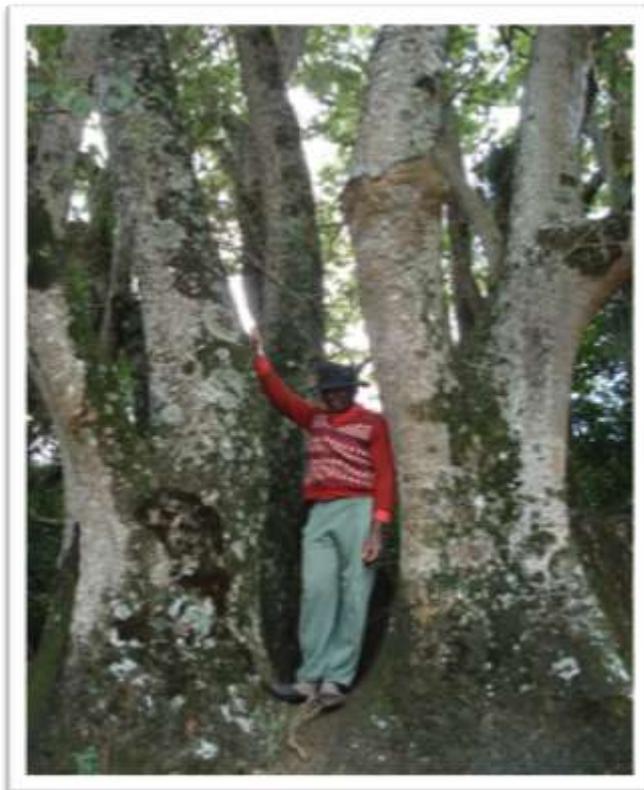
⁴⁸ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, Mariana Balen Fernandes e Alejandro Gimenez com Dona Geralci, ex-moradora do Rincão dos Negros, em 2007.

⁴⁹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, Mariana Balen Fernandes e Alejandro Gimenez com Claides David, que reside próximo ao Rincão dos Negros, em 2007.

Sua figura é representada muitas vezes através da imagem metafórica de Princesa Isabel. Isso remete à idéia do “bom senhor” que ajudou os escravos. Certamente Jacinta apresenta-se como “mito de origem” da comunidade criando uma comunidade de sentido em seu redor. As pessoas relacionam a ela sua origem naquele local. Assim como Jacinta Souza, Mantoca povoa o imaginário social do grupo estudado. Porém, se Jacinta aparece como mito de origem de um território negro que remete à escravidão, o último evoca a própria noção de um território de resistência negra vivo na memória e nas práticas atualmente protagonizadas pelo grupo.

Existe um inventário e testamento deixados por Jacinta Souza aos seus escravos. Porém, vale ressaltar aqui que a presença de tal documentação atua, no seio da comunidade, como um propulsor de outros elementos presentes na “história viva” do grupo. Como dito anteriormente, a memória de Jacinta Souza “transborda” os limites de tais documentos, promovendo uma relação dialética entre história e memória.

Fotografia 26 – Sr. Adair David (presidente da associação no momento em que o relatório foi produzido) junto à árvore próxima à provável moradia de Jacinta Souza.



Fonte: Cristian Salaini.

Fotografia 27 – Adair dos Santos, presidente da associação quilombola.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

3.5 Etnografia e camadas mitológicas

Estive em contato, portanto, com a construção de diferentes figuras e de diferentes jogos de espelhos. Mantoca, na sua figura de “fora-da-lei”, foi relegado a um tipo de patrimônio mais particular de acesso mais dificultado. Este sujeito fora-da-lei, sem sobra de dúvida, apesar de ocupar um local menos acessível das narrativas quilombolas, faz parte das estratégias simbólicas mais subversivas de sobrevivência local. A etnografia, em seu movimento de aprofundamento no sentido de categorias não imediatas, possibilita o entendimento dessas autoimagens do grupo que são criadas e dependentes dos fluxos históricos.

Jacinta Souza, a doadora e a “boa mãe” dos escravos, joga o pesquisador na condição de um “outro”, que pelo menos até certa medida da pesquisa, coincide com a figura do Estado. O elemento mais emblemático de reconhecimento acessível ao cabedal do grupo é a figura da doadora e seu respectivo documento de doação que, para muitos moradores do Rincão, possuía valor jurídico atual. Visualiza-se certas camadas de construção de reconhecimento por parte do grupo. Neste sentido, há um esquema de construção identitária que, dotado de complexidade, sobrevive de forma relativamente autônoma das relações com o Estado e das relações com o “senhor”. Isto não significa reduzir o papel destes outros personagens – o Estado e o “senhor” – das possibilidades simbólicas do grupo. Significa, ao contrário, acentuar as relações e soluções criativas que o grupo produziu no sentido de sua sobrevivência simbólica no tempo e no espaço, desafiando qualquer tentativa classificatória fácil vinda “de cima”. A “evidência material” do quilombo cede lugar a construções locais que se tornam fundamentais nos esquemas de resistência local:

Se porventura houver uma escavação para identificar quilombo, nesse contexto, ela resultará quando muito na reconstituição dos alicerces da casa-grande, o que poderá parecer contraditório e extremamente paradoxal para os operadores do direito. (...) A observação etnográfica aqui permite romper com o positivismo da definição jurídica e chama a atenção para os instrumentos epistemológicos tão odiados pelos empiristas e positivistas. É com base nesses instrumentos que se pode reinterpretar criticamente o conceito e asseverar que a situação de quilombo existe onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, embora simbolicamente tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do “bom senhor”, tal como se detecta hoje em certas condições de aforamento (Almeida, 2002, p. 60-61).

Do ponto de vista da presente análise, não valeria qualificar, hierarquizando, essas narrativas produzidas no seio do grupo (Jacinta e Mantoca). No entanto, as estruturas de reconhecimento não se dão de maneiras lineares. Existem escalas que se retroalimentam. O sujeito à margem, o Mantoca, ascendeu à condição mitológica por seus feitos de manutenção dos limites da “aldeia dos negros”, lutando contra as injustiças colocadas pelos antigos brancos que avançavam sobre suas terras. Uma metáfora da resistência real do grupo que se perpetuou naquele espaço não obstante todas as adversidades. Jacinta, atualizada nas representações do grupo, funciona como elo com o passado escravocrata e como a “prova real” da identidade do grupo que almeja planos mais altos de representação frente a esse estranho que passa a fazer parte da história do grupo, o Estado.

3.6 Dançando no Rincão dos Negros. Reconhecimento local.

Dona Santa gostava muito de bailes locais. Os finais de semana, sem exceção, pareciam ser organizados em função das atividades festivas locais, e os bailes ocupavam o centro das atenções. No que tange ao trabalho durante a confecção do relatório antropológico, cabe mencionar que Dona Santa (e seus familiares) promovia sempre uma grande insistência no fato de participarmos - a equipe de pesquisa - de bailes locais durante o trabalho de campo. O fato é que durante o processo sempre surgiam dúvidas da equipe nesse sentido, já que os esforços deveriam ser dirigidos no sentido de contemplar os elementos demandados pelo relatório técnico. Afinal, o que poderia existir de tão importante em um baile local que estava fugindo às nossas vistas?

Apesar de algumas "fugas" da equipe de pesquisa à participação dos bailes locais, foi chegado o momento da participação, já que Dona Santa fazia realmente muita questão de nossa introdução nesse tipo de atividade típica dos finais de semanas. O fato é que a participação em bailes locais, como poderíamos perceber durante o desenrolar das situações, não ocorreu de forma tão ingênua ou fortuita como poderíamos imaginar. Conforme palavras da própria Dona Santa, nossa participação nos bailes locais foi boa, pois "puderam ver os brancos dançando com os negros, e que existiam brancos que não eram racistas". O baile, momento relativamente emblemático da vida local, vem demonstrar algo que perfaz os elementos da vida cotidiana dos moradores do Rincão dos Negros. Apesar da não existência de uma corda que separasse brancos e negros nos bailes⁵⁰, ficava clara a

⁵⁰ Cabe notar que em muitas localidades do Rio Grande do Sul, até meados dos anos 60 (em algumas localidades esse prazo foi mais longo), existiam bailes separados por uma corda. O objetivo

separação na hora da dança, na hora da escolha dos pares. Já na chegada ao local ficava muito claro o fato de que os "morenos" estavam chegando à festa dos alemães.

Estava frente, a partir da iniciativa de Dona Santa de nos levar ao baile local, a um tipo de elaboração de uma "micro-justiça", mostrada aos participantes da festividade, que tinha relação com uma possibilidade muito pouco freqüente naquele espaço: brancos dançando livremente com negros. Dona Santa, através de sua insistência sobre nossa participação no baile, procurava elaborar um tipo de microrreconhecimento local, onde uma senhora negra dançava com "os brancos estudados de fora".

Encontrei, para além das operações que envolvem o relatório técnico, a evidência de um papel que nos foi colocado e que atuava diretamente nas relações mais corriqueiras da vida local. O "ser visto com alguém de fora" e, mais que isso, "branco", significava uma "pincelada" de reconhecimento por parte de um "outro" que, conforma narrava Santa, havia lhe proporcionado situações de desrespeito social.

O contexto da produção de um relatório técnico, por si só resultado de outros processos já coletivizados de busca por reconhecimento social (demandas coletivas pelo reconhecimento do território quilombola por parte dos agentes estatais) já produzia reflexos do ponto de vista da atualização de subjetividades. Não significa dizer, claro, que a presença da equipe junto à Dona Santa alterou o esquema das estruturas sociais locais. O que está em jogo é a apreensão de pequenas possibilidades que demonstram maneiras pelas quais a demanda coletiva pode

era a divisão do baile entre brancos e negros. Todos poderiam frequentar o mesmo "salão", no entanto, não era permitida a dança entre brancos e negros.

refletir em parcelas do grupo quilombola e, mais que isso, refletir de forma diferenciada ao longo do grupo. Trata-se de um processo de negociação e “interpretação nativa” acerca da própria demanda coletiva quilombola. Se for verdade que o sentimento de desrespeito e injustiça pode reverberar em planos políticos mais altos de representação, talvez o inverso seja correto: os esquemas já compartilhados intersubjetivamente acerca das lutas por reconhecimento reverberam, em maior ou menos escala, no campo das subjetividades.

Fotografia 28 - Dona Santa (à direita) e Didi demonstrando uma reza do “Quicumbi”.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Este caso é apenas exemplar de outros espaços e situações que, assim como o baile, são entendidos como desrespeitosos pelo grupo. O boteco local, a igreja e as outras relações cotidianas demonstravam um complexo de relações entre brancos e negros que, apesar das transformações ocorridas nas últimas décadas, parecia se realocar de diferentes maneiras. Se hoje os negros podem frequentar as igrejas dos brancos e vice-versa, outros códigos mais ou menos velados de conduta racial e etiquetas sociais são elaborados no seio do grupo. É possível a convivência entre brancos e negros desde que certas regras sejam estabelecidas e respeitadas. Todavia, devido ao reconhecimento enquanto quilombolas, certas relações sociais são rearranjadas criando, de forma mais ou menos explícita, mudanças relativas na relação entre brancos e negros na localidade.

3.7 “Tudo faceiros nas terras dos pretos!” Arquivos mentais coletivos.

Todos os anos, no dia 8 de dezembro, ocorre no Rincão dos Negros a Festa de Nossa Senhora da Conceição da Bela Cruz. A festa encontra enquanto local o espaço que hoje é ocupado pelas duas igrejas da região: A “igreja dos pretos” (ou dos escravos) e a “igreja dos brancos”. Até meados da década de 60 havia uma divisão fisicamente definida entre as duas igrejas através de uma cerca. Hoje o local funciona como um ponto de encontro das festas da comunidade e, principalmente, enquanto espaço de sociabilidade e (re)memoração dos “tempos antigos” (Santos, 2001). Ex-moradores da região, que lá não mais residem, retornam, revitalizando uma relação simbólica com o território que já não existe fisicamente. Em um encontro com um ex-morador do Rincão dos Negros - Miguel Souza - (hoje residente

na cidade de Viamão/RS), escuto uma narrativa sobre um dos encontros festivos produzidos no Rincão dos Negros, em função da festa de Nossa Senhora da Conceição da Bela Cruz. Trata-se da história de um morador que “se perdeu” no mato e lá acabou morrendo. Algo que, segundo Miguel, tratou-se de uma “busca por justiça”:

“Miguel: até agora em dezembro... não sei se foi falado, a gente esteve na festa agora... dezembro e um que era um rapaz filho de lá... tio Orico... esse Orico foi com nós e o ano passado ele foi conosco e de repente ele sumiu, nós estávamos todos ali do lado do pavilhão... pros fundo... então nos tava tudo ali como é de costume... churrasco. E nesse dia ele tava ele, a esposa dele e o pessoal daqui todo. De repente ele levantou dali e foi em direção ao banheiro, né... pro lado da figueira da Jacinta Souza... foi praquela parte de lá... isso era mais ou menos pela volta de uma e meia... duas horas da tarde, por ali. E quando foi ali por umas quatro hora a comadre começou a se preocupar com a demora dele, né... com a demora dele... o Orico não veio... o Orico não veio... o Orico sumiu e começamos a procurar por ali... aqueles matos ali (...) e procura dali e procura dali e nada... e veio a noite e nada de achar o homem. As terras do pai dele ali da igreja fica mais ou menos um quilômetro... um quilômetro meio pra frente pro lado do Rio (...)

Daí o resultado: não sei... parece que ele andou falando com uma pessoa lá que ele não ia voltar pra Porto Alegre... que ele iria ficar em uns parentes dele... mas o único parente que ele tem lá é uma sobrinha q mora em Rio Pardo. Acho que ele foi pra sobrinha dele... mas ficamos admirados que não avisou nada.. .chegamos na sobrinha dele e nada! “Não... o tio não veio”. Fazer o que... comunicamos a polícia... a polícia ajudou a procurar lá por aqueles matos... gravatais... mas nada... foram achar quinta-feira... acharam ele morto... justamente quase nas divisa das terra do pai dele. Acho que ele queria ficar lá mesmo... ele já tinha planejado isso aí justamente foi morrer lá....

Cristian: Como é que morreu, será?

Miguel: Acho q a ideia dele era morrer justamente... ficar lá com os pais dele... morreram todos lá... porque tinha um irmão dele que justamente no dia da festa tava fazendo dois meses que o irmão dele tinha morrido... então tinha morrido um irmão dele tava fazendo dois meses no dia da festa e ele foi e não voltou também.... acho que ele já estava destinado pra isso.⁵¹

A narrativa de Seu Miguel Souza é exemplar daquilo que se pretende demonstrar aqui: a existência de “mapas mentais” acerca do território que sobrevivem e se “reinventam” não obstante as pressões históricas que apresentam hoje um Rincão dos Negros povoado de forma rarefeita, quando pensamos nas gerações de descendência dos escravos da doadora Jacinta Souza. A vontade de retorno ao espaço, sempre presente, articula-se com esse território ainda vivo na memória; o território vive, mas não é mais vivido como nos “tempos antigos”.

Mesmo que as paisagens e os espaços tenham se transmutado em relação ao passado, cabe notar que há uma forma de lembrar que respeita a apreensão de pequenos vestígios, de pequenos “rastros” do passado. Uma antiga árvore, uma antiga tapera ou os restos de uma antiga construção, podem funcionar enquanto fundamento evocativo da memória do grupo. Assim, retoma-se a idéia, defendida até o momento, que coloca o território – e a territorialidade – nem sempre como um dado automaticamente visível ao viajante desavisado. Existem mapas que se colocam sobre outros mapas.

⁵¹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Miguel Souza em 2007.

Normalmente, os mapas do presente acabam por criar uma imagem parcial de uma territorialidade implícita que sobrevive, de forma latente, podendo ser atualizada via outros esquemas evocativos. Não raramente, esse momento eclode com uma força mais notável por ocasião de um pleito por reconhecimento territorial. Porém, as relações entre os sujeitos e os seus espaços já eram estabelecidos de antemão, e o papel do pesquisador e dos demais agentes no momento do pleito funciona como um acelerador desses elementos contidos na memória e na mitologia do grupo. As formas de nominação do espaço, apesar de não encontrarem mais respaldo direto nas mediações do presente, representam um espaço que se encontra vivo através do ato narrativo e, acabam por desenhar os contornos dos mapas mentais do grupo.

Dona Ema narra a presença de sua família na comunidade como inscrita num circuito de relações que foram mais amplas no passado – “Isso aqui era tudo terra de moreno!”. Dona Ema processa a oposição, no plano representacional, entre uma antiga ocupação, densificada pela presença negra na região, e a atual: uma pálida imagem do passado, quando comparada aos “tempos antigos”.

“Isto aí pra cima, da encruzilhada ali, dessa encruzilhada, sem ser essa aqui que entraram pra cá, a outra. Pra lá daquela outra encruzilhada, pra lá, isso era *assim* [cheio] de casa, ó! Quando nós se criamos, era assim... era *atupetadinho* de casa! Uma casa por riba das outras! Aí foram indo o pessoal, foram indo tudo pra Porto Alegre, né... Outros morreram né... Outros foram morrendo e assim foram. Era muita casa pra lá! É, maaaa! Tudo uma morenada só! Era tudo uma morenada só! E se ia pro, lá pras banda dos clube dos Panta. Já ouviram falar do clube, na faixa de Cachoeira lá? É, lá pras bandas de Cachoeira, aquilo tudo diz que era morenada. Eu que conhecia, porque era criança, me criei aqui né... sabia né. Bah, mas

tinha barbaridade! Olha, só numa casa só chegava ter oito, nove, dez. Dez família numa casa só! Nossa! Era tudo uma vizinhança, vizinho, isso era tudo vizinho! Dizer que o falecido meu pai fazia baile duas noites! Dormiam só de dia!”⁵²

O irmão de Dona Ema, seu Adão, traz sua vivência naquele espaço ainda hoje vivido por sua irmã. Narra também um passado que indica a densa povoação negra naquele território e destaca a relação entre a presença das “taquareiras” e as ocupações negras da região. Porém, aponta também para a lógica do êxodo das famílias negras daquele espaço:

“É... porque isso ali acima da nossa casa... isso ali era minado de gente morena que isso vinha de lá de cima tem os marcos em cada taquarera que tem era um morador que morava ali... entao vinha até aqui perto da casa da tia Ema pro outro lado da cerca tinha morador... eu me lembro de que tinha as veinha com 90... 100 ano que andavam carcutinha com bastãozinho(...) pro fim eles foram apertando sabe.. apertando a negrada e a negrada tiveram que respingar porque ficaram muito apertado né ali... teve gente que compraram e aí não tinha dinheiro pra pagar... e aí o cara ia lá e tirava um pedaço de terra dele... Isso mesmo... mais ou menos isso aí. Eu me lembro de gente que morava no Rincão que teve que entregar as terras em divida de mercadoria de alimento pra comer... não tinha cerca... às vezes era gravatal não tinha condições de fazer uma cerca de arame e aí como os branco tinham condição de fazer foram fechando... fazendo cerca de alambrado...”⁵³

⁵² Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Ema em 2007.

⁵³ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Adão em 2007.

Dona Santa, 65 anos, relata a antiguidade de ocupação no espaço que hoje divide com a família de seu irmão, o “Daíde”. Mostra os lugares em que o avô Prachedes e a parentela em geral residiram no passado através de marcos físicos existentes ainda hoje no espaço de seu núcleo familiar. Assim como nos casos anteriores, há, no circuito desse grupamento, atividades específicas destinadas à sobrevivência do grupo.

“Tinha bastante gente preta aqui. Aqui pra baixo era só gente morena... a gente do falecido pai... tio Afonso, tio Prudêncio, tio Estevão, tio Roma... tudo gente do falecido pai porque aí a Jacinta Souza deu pros escravo... pros moreno que era os preto né... aqui pra baixo era só casa e casa de moreno... e aí os branco foram tomando as terra dos preto. Essa terra aqui na minha frente que vai até ali embaixo no açude... que era nosso açude (...) Rincão dos Crioulo mesmo que chamavam... e no fim ta só eu e Daíde aqui... morando aqui (...) a cerca era tudo aberto aqui... a gente passava aqui e ia buscar lenha... quantas carga de lenha... e depois eu pegava os bois e ia buscar... tinha bastante mato mas é que antes do Alvino Panta compro isso aí eles devastaram quase tudo. Eles tomavam as terras das pessoas... eles compravam um hectare da pessoa e iam fechando tudo.”⁵⁴

⁵⁴ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Santa em 2007.

Fotografia 29 – Casa ocupada por Didi.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

Fotografia 30 – Marcos de memória apontado por atuais moradores (lugares de moradias dos “antigos”).



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Dona Santa também processa, em sua narrativa, um corte representacional entre os “tempos antigos” e a atual ocupação negra. Narra um tempo onde as “terra dos moreno” eram vastas, apontando, de forma bastante precisa, as antigas ocupações negras e marcos físicos importantes da região. Ao assistir uma colheitadeira de seu atual vizinho passando rente aos limites de sua moradia, Dona Santa comenta, de forma perplexa: “Tudo facero na terra dos preto!”. A atual ocupação física da família de Dona Santa responde, hoje, a uma pequena porção do que foi o território antigamente utilizado por sua família.

Seu irmão, Daíde, 68 anos, também demonstra com precisão os limites das terras ocupadas anteriormente pela sua família. Contudo, cabe notar como a narrativa de Daíde corrobora, mais uma vez, a idéia de que seu circuito familiar estava completamente imiscuído nas teias de solidariedade processadas pelo “Rincão dos Negros”. A família, dessa forma, concretiza o seu sentido pleno quando englobada por seu núcleo negro de referência. Daíde narra também outras famílias e outros episódios relacionados ao seu circuito de vivências – “Onde tem uma taquarera, tinha um negro...”.

“Cada taquarera é uma casa... era uma casa. Quando caia uma parede já tinha uma casa pra fazer... lá na Percília... pai da Percília... uma taquarera... os antigos. Era uma vila de casa de negrada. Ali morava o Felisbino... o falecido tio Artur... o falecido Odalino e do outro lado morava o falecido tio Congo... o Machado... o Dorvalino Machado... é tio dos irmãos da igreja”⁵⁵

⁵⁵ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini, com Daíde dos Santos em 2008.

Cabe notar que durante a construção do relatório técnico uma das estratégias metodológicas adotadas para a construção do “mapa quilombola” foi o georreferenciamento destes espaços onde existiam as taquaireiras. O que ocorria é que durante o processo de georreferenciamento sempre acabava por ser produzido um processo de memoração do território em torno dos antigos eventos e dos antigos moradores negros – “Aqui era a casa do Seu Congo!”. O ato de encontrar uma taquaireira e a óbvia pergunta seguinte sobre quem ali morava no passado acabava por evocar narrativas e processos acerca do Rincão dos Negros, revelando um sentido não facilmente acessível a um “não iniciado” ao território. Minha dúvida, instaurada no início do processo de campo, ia se esvaziando. Se havia uma comunidade “fraturada” do ponto de vista espacial, com moradores quilombolas colocados em pontos bastante esparsos do território, tínhamos um dia-a-dia muito concreto com relação ao espaço. Mesmo que a maioria dos moradores tenham ido embora face às pressões históricas, os moradores que ali permanecem ainda vivem um espaço de outrora. Para estes, que circulam pelo território cotidianamente, é impossível não dotar qualquer ponto aparentemente irrelevante de significado (uma “casa comum” pela qual passávamos em frente, por exemplo).

É claro que esta dispersão do grupo apresentou certas conseqüências do ponto de vista político. A existência de uma relativa dispersão do grupo em relação ao pleito quilombola resultava em uma discussão rarefeita acerca do mapa final a ser apresentado no relatório. O grupo não se encontrava fortemente aglutinado em torno de uma discussão precisa sobre os limites e as possibilidades da área a ser proposta ao INCRA o que resultava num discurso ainda bastante frágil, por parte dos quilombolas, acerca do processo que vivenciavam. Porém, este fato de longe encontrava fundamento nas profundas camadas históricas e de memória que eram

apresentadas pelo grupo quilombola. Se, por um lado, a relativa fragmentação acima citada poderia derivar em uma fragilidade do grupo frente a outros grupos em litígio no processo, do ponto de vista analítico cada vez mais ia se constituindo um grupo fortemente recheado simbólico-territorialmente pelos “mapas mentais” do espaço. Tínhamos, em verdade, um desenho relativamente constituído do mapa quilombola em função destas apreensões “nativas”.

Um primo de seu Daíde e de Dona Santa, ex-morador desse mesmo “núcleo”, apresenta uma narrativa no mesmo sentido. Novamente aparecem elementos que remontam a relação entre marcos físicos e antigos laços societários desenvolvidos pela comunidade no passado e que se reproduzem no presente, através do “idioma” dos esquemas de parentesco e afinidade étnica. As famílias negras, localizadas com precisão pelos entrevistados, eram englobadas pelo pertencimento ao seu referencial mais abrangente: o Rincão dos Negros.

“(...) a casa do meu vô era cercada de taquara... taquarera... já na casa do Daíde... tem taquarera! Na casa da Santa... tem taquarera! Então logo pra baixo da casa da Santa era a casa do meu pai... tem taquarera! Sabe por quê? Não é só lá não... devido ao vento... se você ir na Cruz Alta que não fica mto longe dali deve ser um quilombo também só que ainda não ta movimentado porque... na época de guri... la era uma aldeia de negros também... como ali no Rincão era uma aldeia de negros... ali quando eu saí de lá, só por parte do falecido Prachedes que era meu vô, ali devia ter uma base de quase 30 casas por ali... Tudo negro! Tudo Negro! Era uma aldeia... tudo negro... e dali só existe o Daide e a Santa... Por parte de pai... Prachedes [citando o avô]... e a vó... Antônia... e por parte da mãe era Marcolino e a Joaquina... Morou todo o pessoal... como eu falei ali no Rincão era uma aldeia! Era um grupamento remanescente quilombiano... era tudo ali... e se contar as taquarera que tem lá vcs vão aproximar as trinta casa só naquele miolinho do Daide... ali na entrada do corredor do Daide... aquele corredor não

era ali... era antes de chegar no cemitério... no cemitério do Rincão... era uma entrada que ia sair em frente à casa do meu vô Prachedes...”⁵⁶

Fotografia 31 – Seu Daíde mostrando antigas ocupações negras da região.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

⁵⁶ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Miguel Souza em 2007.

Fotografia 32 - Seu Daíde “imitando” a forma de cavalgar de uma importante figura ancestral do Rincão dos Negros: a tia Dominga.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

“Só os irmãos do falecido pai eram uns 13... foram tomando desde lá de cima... e os outros lá pra cima era só casa... de uma certa altura... dali da igreja Santo Antonio até lá em cima era só casa de negro! Só negrada! (...) Ficou o falecido pai que ficou agüentando (...) não tinha arame... não tinha cerca... só preto! Tudo acostumado junto... quando eles vieram... que foram fazendo as casas... tudo acostumado junto... foram casando e fazendo as casinhas e faziam em conjunto... fazia uma casa primeiro e depois juntava pra fazer outra... um pixurú!”⁵⁷

Temos, segundo o que foi acima demonstrado, um modelo de ocupação étnica que se articula com elementos do universo simbólico do grupo e de sua

⁵⁷ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Daíde em 2007.

memória coletiva: Os atuais espaços familiares do Rincão dos Negros atuam como espaços coletivos de subsistência e resistência coletiva do grupo. Os mecanismos estão relacionados, claramente, à sobrevivência física do grupo naquele espaço. Porém, essa sobrevivência física respeita os laços constituídos pela história, memória coletiva, laços de afinidade étnica e parentesco do grupo. De fato, não há uma separação categórica entre reprodução física e o universo simbólico do grupo. Um é resultado do outro e vice-versa.

A atual narrativa da ocupação encontra-se diretamente relacionada à “narrativa da expropriação”. Evidencia-se o processamento de um tempo passado relacionado à densa ocupação negra na região em oposição ao tempo atual, o tempo da fragmentação de um território anteriormente contínuo: “antes tínhamos as taquareras, depois foram vindo as cercas... antes tinha os gravatal, só depois vieram as cercas”.

Mesmo que os grupamentos estejam, hoje, situados de forma esparsa pelo território, suas relações propõem interligações muito precisas do ponto de vista da memória coletiva. Além do elemento religioso que, como visto anteriormente, conecta atuais e antigos moradores do Rincão, eles se ligam a esse território pela percepção da origem comum e pelo reconhecimento de que aquele espaço pertence aos negros e aos “morenos”. Não obstante as pressões históricas no sentido de desarticulação física e simbólica do grupo, encontra-se no Rincão dos Negros, pela evidência etnográfica, um grupo que persiste e reproduz-se simbolicamente. O relato dos moradores – e destacadamente dos ex-moradores do Rincão – indica a persistência de mapas mentais do território: todos sabem onde os “morenos residiram” assim como todos são capazes de apontar os marcos memoriais que “desenham” a territorialidade negra.

4 RINCÃO DOS CAIXÕES. RECONHECIMENTO EM MÚLTIPLOS NÍVEIS.

Fotografia 32 – Junto ao Rio dos Caixões.

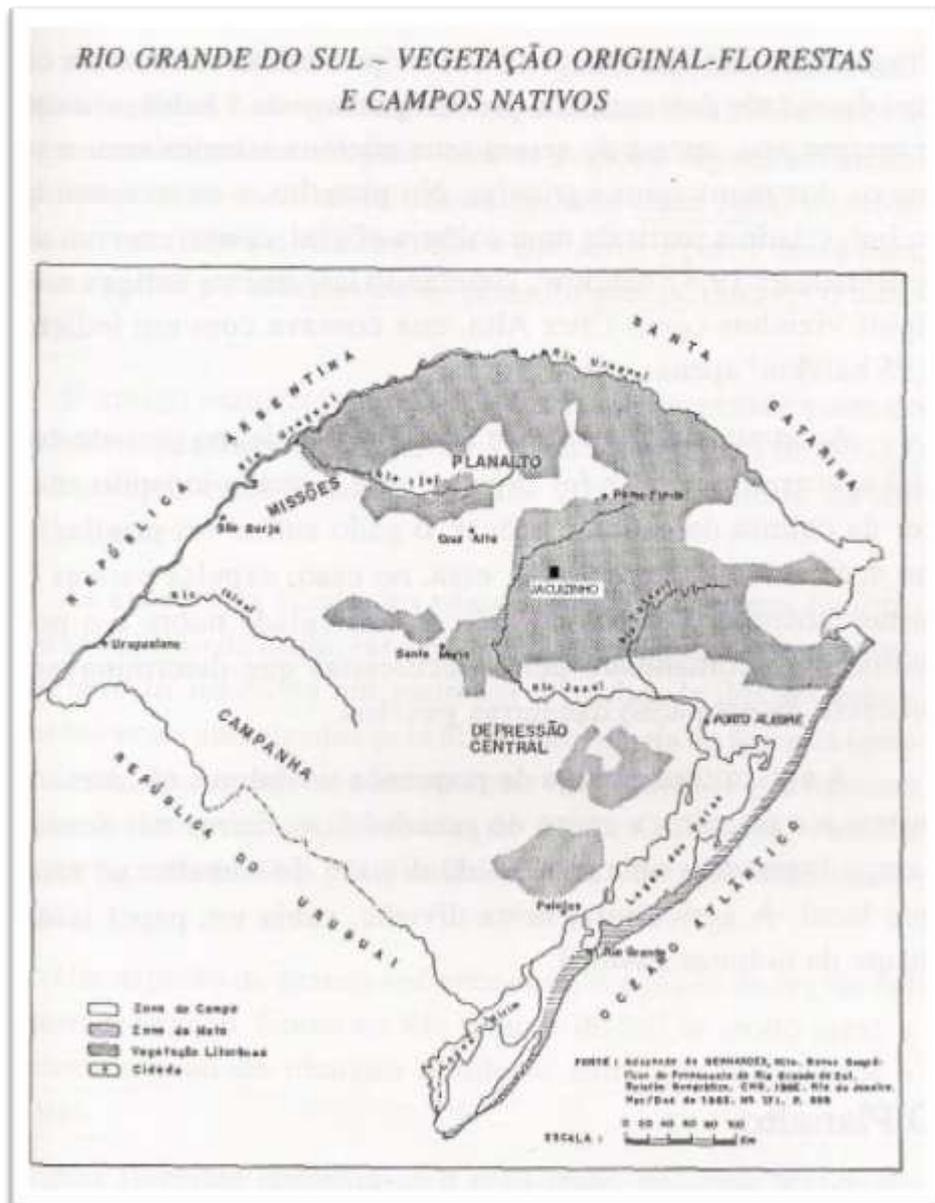


Fonte: Cristian Jobi Salaini

Neste momento, procurarei realizar uma reflexão sobre o processo que abrange o trabalho de campo realizado por mim na comunidade quilombola do Rincão dos Caixões, localizada na cidade de Jacuizinho no Rio Grande do Sul⁵⁸. Comunidade de difícil acesso, o Rincão dos Caixões se localiza em área limítrofe entre os municípios de Jacuizinho e Tunas.

⁵⁸ Este trabalho foi coordenado por mim, na condição de antropólogo. A equipe de pesquisa foi constituída por Vinicius Pereira de Oliveira (historiador), Luiz Fontoura (geógrafo), Maria do Carmo Aguillar (bolsista de história), Tatiana Rodrigues (bolsista de ciências sociais) e Nanashara Sanches (bolsista de geografia). O relatório técnico foi realizado através de parceria realizada entre INCRA e LABORS (Laboratório de Observação Social da UFRGS) sob a coordenação do professor José Carlos dos Anjos.

Fotografia 33 – Localização da cidade de Jacuizinho.



Fonte: Zarth (1997).

A sua localização geográfica, como demonstrada no relatório sócio-histórico-antropológico, tem relação direta com os fluxos migratórios ocorridos no pós-abolição, quando determinadas comunidades negras acabam produzindo desterritorializações e territorializações que constroem laços societários de dependência com a sociedade local. Esses negros “de fundo de fazenda” acabam se

constituindo em um tipo de mão-de-obra barata aos sucessivos proprietários que se instalam na região⁵⁹. O trabalho de campo, realizado de forma mais intensa entre os anos de 2008 e 2009 (existiram retornos realizados por mim à comunidade nos anos seguintes), pôde apreender detalhes do processo de elaboração do pleito quilombola que acabou por se constituir no quilombo do Rincão dos Caixões.

Meu argumento nesta seção gravitará em torno de alguns níveis interpretativos que apresentam relação direta com as maneiras do grupo articular com a sua memória, identidade e noções de justiça. Se o reconhecimento social que hoje se instaura na rotina dos Caixões é possível, é porque na verdade ele se constituiu como um “resultado” de microprocessos que de alguma maneira sempre colocaram a comunidade em uma situação diferencial com relação ao seu entorno através das categorias sociais existentes para determinado contexto – ora eles são a “negrada”, ora são os “mariacos”. O que o contexto atual apresenta de singular é a presencialidade desta “gramática quilombola” que coloca o grupo frente a este diálogo (sempre incompleto, diga-se de passagem) entre as categorias do grupo e aquelas novas colocadas pelos agentes.

Com relação a este ponto, devo (re)apresentar aqui o problema colocado pela memória. Creio ser necessário pontuar essas dimensões praticamente complementares da memória do grupo. Imagino ser possível a demonstração etnográfica de que, ao mesmo tempo em que certos elementos acabam sendo “aquecidos” pelas contingências do presente, temos um espectro de possibilidades que vão muito além disto – apesar de dialogar, claro, com as possibilidades evocativas do presente. Assim, a memória deixa de ser apenas uma característica

⁵⁹ Detalhes consultar o “Relatório sócio-histórico-antropológico da comunidade do Rincão dos Caixões” (INCRA, 2009).

que evoca a permanência de um grupo social no tempo para também se apresentar enquanto técnica de manutenção territorial. A memória, ao tomar forma no presente, ocupa um papel fundamental de poder em meio às demandas; ela se transpõe na forma de argumentos do grupo com relação à sua identidade: a palavra tem poder social.

Se o território não se apresenta mais concretamente ao grupo como nos “tempos antigos”, ele se apresenta, mesmo que parcialmente, através da gerência relativamente escassa do espaço. O especialista do território – o quilombola – apresenta esta “habilidade” de visualização de um território portador de diferenças mesmo em meio às novas configurações colocadas pelo agronegócio. Temos, portanto, um território que não faz apenas parte de um apanhado de lembranças do passado do grupo. Ele ainda faz parte da prática, de um modo de “estar no mundo”. Portanto, o território apresenta, muitas vezes, esta condição aparentemente ambígua: se do ponto de vista dos agentes e operadores envolvidos estamos a resgatar algo do passado (me refiro aos contingentes territoriais não mais diretamente acessíveis), do ponto de vista quilombola o território simplesmente “está lá”.

4.1 Os micro processos de reconhecimento.

O objetivo, nesta seção, é demonstrar como a atual demanda da comunidade quilombola está intensamente ligada à historicidade desse grupo social. A comunidade quilombola do Rincão dos Caixões sempre resistiu naquele espaço. Resistiu porque, ao ser colocada à prova pelos sucessivos “modelos externos” de

motivação de uso do solo – o “boom” da soja, por exemplo –, sempre encontrou formas de gestão de seus elementos culturais e étnicos. Argumenta-se que o grupo, em sua história, compartilhou com o seu entorno aquilo que chamaremos aqui de microprocessos de reconhecimento da diferença. Ressalta-se esse aspecto para tentar evidenciar os elementos que possibilitaram e eclosão do atual pleito fundiário quilombola. Nesse sentido, pretende-se demonstrar como o atual pleito é apenas o resultado final de um desencadear histórico. Essa comunidade, ao desenvolver uma historicidade e uma especificidade frente ao seu entorno, promove as condições necessárias e possíveis da reivindicação quilombola.

Já na década de 1960, como será explorado com mais detalhes adiante, Régis Fiúza, ao conceder uma porção de terras a Erocilda dos Santos, o faz pelo reconhecimento da existência de uma diferença marcada pela cor da pele. Conforme o próprio relato de Dona Erocilda, Fiúza, no ato de doação, declara que daria aquela terra para que ela pudesse criar os seus “negrinhos”. Em entrevista realizada com o próprio Régis Fiúza, esse elemento é confirmado. Há um reconhecimento da diferença por Fiúza no momento da emblemática doação. Ele narra que havia uma mulher (Dona Erocilda) chorando à beira do rio (Caixões) e, como ela vinha de outra fazenda, na qual havia inclusive levado uma surra, ele ofereceu as terras para que ela pudesse se consolidar em um espaço. Esse elemento é fundamental, já que Dona Erocilda, oriunda de outra comunidade negra – “o Sítio” de Arroio do Tigre/RS – vinha num processo de deslocamento em busca de trabalho pela região. Poder-se-ia dizer que nesse momento já se tem um marcante elemento no que diz respeito ao reconhecimento da diferença: Fiúza, então proprietário de uma porção de terras da região onde hoje residem as famílias quilombolas, reconhece, em Erocilda dos Santos, alguém “diferente”.

Como se verá em outro momento, a comunidade se estabelece, quando da venda das terras a João Carlos Kremer por Fiúza, através de relações de trabalho com o entorno. Sua permanência naquele espaço, principalmente durante a consolidação dos dois proprietários seguintes da localidade – Kremer e Vendrúsculo – obedeceu/obedece à lógica da utilização do trabalho sistemático nas lavouras de soja desses proprietários. Estabelecem-se relações verticalizadas de trabalho, onde a existência de uma comunidade diferenciada – a “negrada”, os “mariaco” (sobrenome do primeiro marido de Dona Erocilda) – informa uma lógica particular de apropriação de mão-de-obra.

Cabe notar que o grupo social de uma forma geral, e Dona Erocilda de uma forma muito intensa, são reconhecidos pelo entorno de uma forma bem ampla. A rede social de indicados pela comunidade quilombola, durante o processo de pesquisa, levou a pessoas residentes na cidade de Jacuizinho, Tunas, Soledade, entre outras. A “negrada”, ou os “mariaco”, denominações utilizadas por muitas pessoas para designar a comunidade do Rincão dos Caixões, conduz a um princípio de distinção histórica vivida pelo grupo em suas cinco décadas de existência naquela região.

Dona Erocilda dos Santos, conhecida por muitos como “Tia Fia”, é lembrada por muitos como parteira, tendo realizado, inclusive, o parto de muitas pessoas da região que não pertencem, necessariamente, ao grupo social negro no qual ela ocupa a figura de matriarca.

“Erocilda: Ih! Quantos...

Cristian: Chegava a vir gente procurar a senhora, D. Erocilda, tem...

Erocilda: Tá lá ó, a mãe dela mandou me buscar aqui pra mim ir fazer um parto dela lá na Tabajara, né, lá na Tabajara...

Querli (filha): A minha mãe também, né, a senhora foi lá, tanta gente.

Sebastião (marido de uma neta): Mas não só quilombolas, no caso, né.

Cristian: Sim, sim, isso que eu queria perguntar...

Sebastião: Tem gente aqui pertinho que... a mulher do S. Nenê, aqui, o parto... A senhora também fez do piá, né?

Erocilda: Ham, ham. Da mulher do finado Sírio, umas quantas.”⁶⁰

Tem-se que desde muito cedo a ocupação negra efetuada pela comunidade que hoje encabeça o presente pleito por reconhecimento étnico-fundiário representou um espaço de diferença frente à sociedade local. Essa diferença é ora acionada via reconhecimento de uma distintividade que está dada pelo fenótipo – a “negrada” –, ora pela noção de que a comunidade é detentora de saberes especiais, como a técnica empregada no parto ou o conhecimento sistematizado de ervas utilizadas para diferentes fins. Tem-se, portanto, claras fronteiras que promovem o reconhecimento de grupos diferentes em situações de contato cultural.

Porém, essa clara distinção realizada pelo entorno sempre atuou, sobretudo, como elemento chave da justificação para a constituição de relações desiguais no mundo do trabalho. Ao mesmo tempo em que um determinado saber reproduzido pelos “mariacos” poderia ser interpretado de forma positiva, a designação étnica do grupo sempre lhe colocou em condições desfavoráveis junto ao mercado de trabalho local, sendo-lhes conferido, durante muito tempo, o papel de trabalhadores informais.

⁶⁰ Entrevista realizada com Sebastião Cardoso e Erocilda dos Santos em 19/04/2008, por Cristian Jobi Salaini e Vinicius Pereira de Oliveira.

A comunidade narra que antes do pleito quilombola os proprietários de terras vizinhos chegavam de carro para buscar as mulheres para limparem as suas casas e para fazer comida para a “peonada”. Os homens também trabalhavam sistematicamente nas lavouras de soja vizinhas. Após o caminhar do pleito quilombola, esse quadro de relações de trabalho foi alterado drasticamente, sendo que tanto os homens do grupo quanto as mulheres possuem acesso dificultado ao mundo do trabalho do entorno. Poucos homens da comunidade, hoje em dia, trabalham no maquinário destinado ao plantio e colheita de soja dos atuais proprietários.

Em 2004, o programa RS Rural⁶¹ chega à comunidade, que então toma contato com o programa específico destinado às comunidades quilombolas. O programa visou ao incremento de aspectos estruturais da comunidade, como a construção de moradias e a fixação de uma caixa-d’água (que ainda estava colocada em meio ao plantio de soja do proprietário). O olho-d’água, tradicionalmente utilizado pela comunidade, teve seu acesso interrompido pelo plantio da soja.

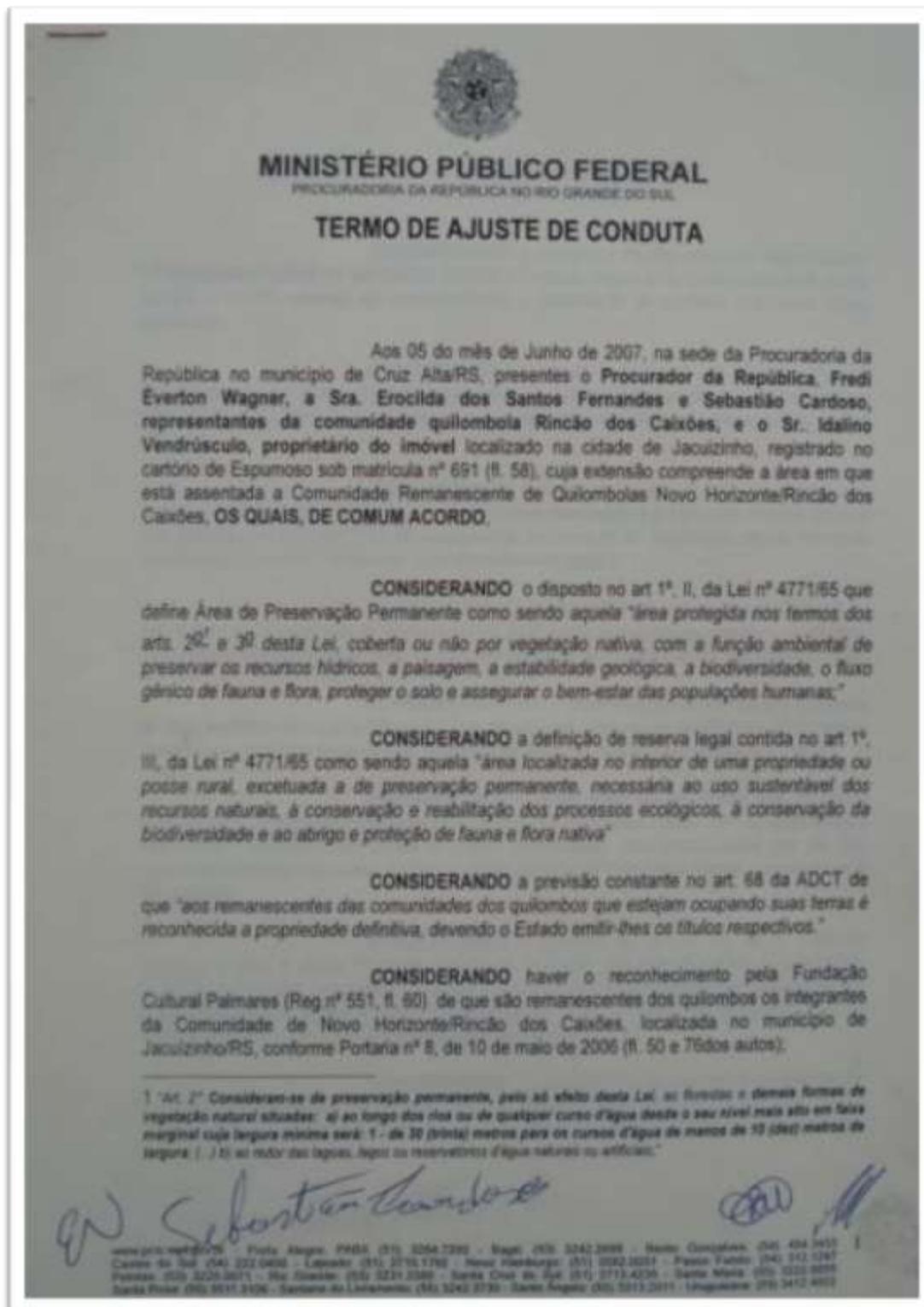
⁶¹ Detalhes ver Rubert (2005).

Fotografia 34 – Vista panorâmica da Comunidade do Rincão dos Caixões em 2008.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 35 - Termo de Ajuste de Conduta (TAC) referente à área provisória da comunidade quilombola do Rincão dos Caixões.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Deve-se evidenciar que o contato com o RS Rural faz parte de um outro microprocesso de reconhecimento da diferença desse grupo da região. Ao ser procurado por técnicos da EMATER da cidade de Jacuizinho/RS, devido ao programa conter essa política específica para grupos quilombolas, o grupo precisa articular o seu modo de vida particular com as demandas “de fora”. Mas o que importa ressaltar aqui é que os agentes da EMATER sabiam da existência de uma comunidade etnicamente diferenciada naquela local. Os “mariacos”, os “morenos”, os “negros” do local são procurados para falarem sobre suas histórias da região.

“Na verdade essa parte pertencia ao Salto do Jacuí, né, então há seis anos e meio que a gente tá aqui em sete anos de emancipação... oito anos de emancipação, quem nos comunicou, na verdade, e disse, “olha, vão fazer”, foi o pessoal do Salto do Jacuí, né, eles nos disseram realmente, “olha, lá existe também”, que a gente conhecia essa do Sítio, né, essa parte dali, então aí eles nos disseram, “olha, vão lá que é certo”, então aí a gente começou a trabalhar lá (...). O que a gente foi fazer na verdade, o primeiro contato é vê se realmente eles se entendiam como negros, né, que não adianta tu fazer todo um trabalho e tu não ter o reconhecimento deles, mesmo como comunidade, né, quilombola, como negra, então foi isso que a gente foi fazer, bem discretamente ainda, pra não precisar sair corrido de lá, né. Então a gente foi, conversamos, ficamos mais de hora lá conversando e batendo papo e puxa aqui, puxa ali, conta um caso e aí a gente saiu de lá consciente que isso era realmente, então aí, a partir daí, a gente vai trabalhando.”⁶²

⁶² Entrevista realizada com Márcio Alves, técnico da EMATER de Jacuizinho, em 2008, por Cristian Jobi Salaini e Vinicius Pereira de Oliveira.

Fica claro, nesse sentido, esse reconhecimento de uma comunidade portadora de um modo de existência particular. Em visita à EMATER da cidade do Salto do Jacuí (Jacuizinho emancipou-se dessa cidade há aproximadamente oito anos), a técnica Tânia Treviso informou conhecer de longa data a comunidade dos “mariacos”. Também relatou sobre a relação de parentesco existente entre o quilombo do Rincão dos Caixões e o quilombo Júlio Borges, do Salto do Jacuí.

Poder-se-ia marcar como emblemático, dentro do quadro de demanda do grupo, a questão ambiental que, em certo sentido, atuou como “estopim” do atual processo. A comunidade, “espremida” pelo avanço contínuo da soja, realizou uma denúncia à Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio Grande do Sul (equipe do Deputado Dionilso Marcon). Esse ato acabou por desencadear uma série de ações na comunidade, entre elas, o conhecimento pela Procuradoria Federal de Cruz Alta – responsável pela região em questão – da situação vivenciada pelo grupo.

Em função da ação realizada pela Procuradoria de Cruz Alta – principalmente na figura do Procurador Fredi Everton Wagner – diferentes órgãos foram oficiados com o objetivo de apurar possíveis irregularidades ambientais existentes naquele espaço, em função do uso extensivo da soja. A conclusão das perícias realizadas pelo IBAMA e FEPAM (processo administrativo 1.29.016.000014/2006-84) mostra uma situação de irregularidade no que diz respeito ao uso de agrotóxicos que afetavam de forma incisiva a comunidade quilombola assim como os recursos naturais da região (o rio encontra-se, atualmente, em processo de assoreamento decorrente do desmatamento e da agricultura industrial da soja).

O importante a ressaltar nesse momento inicial de reflexão sobre a constituição política e espacial da comunidade diz respeito ao acordo efetuado entre os representantes da comunidade quilombola e o atual proprietário, Idalino Vendrúsculo, decorrente de documento oficiado pelo Procurador da República Fredi Everton Wagner. A intenção do encontro realizado entre representantes quilombolas e Idalino Vendrúsculo seria a constituição de um Termo de Ajuste de Conduta (TAC) que pudesse levar a cabo as ações periciais desenvolvidas pelos órgãos acima citados (IBAMA e FEPAM). No início das negociações, foi sugerida, por parte do Procurador, tendo como base o laudo pericial realizado pelo IBAMA, a constituição de uma distância de 500 metros, a partir da residência da Dona Erolcilda, para o plantio da soja. Ocorre que Idalino, que no momento era representado pelo advogado Alex Marquese (OAB/RS 49.289), discorda de tal “raio” e, no final das negociações, a distância limitada a partir da residência de Dona Erocilda fica em 350 metros. Segundo relato efetuado pelo próprio Procurador Fredi Everton Wagner, em entrevista realizada comigo e com o historiador Vinicius P. de Oliveira⁶³, a negociação realizada teria como objetivo a não judicialização do processo e o conseqüente desenvolvimento do processo administrativo que culmina com o RTDI conduzido pelo INCRA.

O objetivo central da presente análise, como já observado neste capítulo, é demonstrar que o atual processo é resultado de outros tantos processos de reconhecimento da diferença. O atual pleito eclode em meio a essa condição de extrema insegurança da comunidade diante do avanço do plantio de soja. Porém, vale ressaltar, o quilombo Rincão dos Caixões sempre viveu, em sua história, um

⁶³ Entrevista realizada no dia 28/06/2008, e que contou com a presença de integrantes da equipe técnica do presente relatório (Cristian Jobi Salaini e Vinicius Pereira de Oliveira) e responsáveis pelo “Projetos Especiais do INCRA” (Ana Paula Comin de Carvalho e Rui Tapliaglera).

processo de definição de seu espaço que contou com esses elementos externos de reconhecimento da diferença. É evidente esse caráter etnicamente vivido pela comunidade e que marca essa diferença entre um “nós” e um “eles”, sejam eles reconhecidos como a “negrada dos Mariacos”, os “morenos” ou como quilombolas do Rincão dos Caixões. Logo, depreende-se que o pleito quilombola que aqui se configura ocorre em condições bastante raras. Neste sentido, o problema ambiental desencadeou a possibilidade de reconstituição de determinados pontos de esquema do reconhecimento. Ocorreu um tipo de afinidade entre situações, elementos aparentemente dispersos e apoios locais e extra-locais que possibilitaram a evocação identitária.

É preciso viver coletivamente e vencer esses microtribunais que procuram provar a todo o instante a veracidade do pleito. No caso do quilombo do Rincão dos Caixões, encontra-se esse elemento de forma bastante evidente em sua resistência pela permanência no local, que sempre contou com sua condição de diferença marcada pela condição étnica e que hoje é vivida através de processos e dinâmicas da etnicidade.

4.2 Régis Fiúza: mitologia de fundação do território.

O trabalho de campo antropológico sempre incorpora peculiaridades. A direção do trabalho nem sempre encontra um destino certo, e é preciso estar preparado para os imponderáveis que se apresentam pelo percurso, a fim de seguir aquilo que talvez seja mesmo a própria característica do trabalho de campo: o aceite

de desafios e o “colocar-se em risco”. Pretendo narrar aqui meu encontro com Régis Fiúza – o doador de terras do Rincão dos Caixões.

Momento simultaneamente emblemático e revelador durante minha estada junto à comunidade quilombola do Rincão dos Caixões diz respeito ao encontro de Dona Erocilda – líder e matriarca do grupo - e do antigo doador das terras em questão, o Sr. Régis Fiúza. Régis Fiúza, desde as primeiras narrativas contempladas, aparece enquanto uma figura importante por ter estabelecido um tipo de mito de fundação daquele território. Mais do que isso, do ponto de vista das representações mais gerais do grupo, Fiúza se apresenta como o próprio emblema da “época farta” do grupo onde os matos eram abundantes, em oposição a quadros posteriores, onde novos proprietários se apropriam do espaço, trazendo os “tempos da soja”.

Durante o início da pesquisa de campo junto ao Rincão dos Caixões, havia uma preocupação bastante evidente, por parte de Dona Erocilda, de apresentar algo que pudesse se constituir enquanto um caráter de prova da ocupação e existência de seu grupo naquela região. Em certa ocasião, ainda nos momentos iniciais do trabalho de campo, Dona Erocilda levou a equipe a uma conversa com um antigo morador local que, de forma não muito convincente e desconfiada, nos disse não saber de nada sobre a história de Erocilda na região. Depois de muita insistência por parte de nossa protagonista quilombola, o morador admitiu “não poder falar disso”. Apesar do insucesso da conversa com o morador local escolhido pela Dona Erocilda não possuir o impacto sobre o relatório que ela poderia imaginar, acabou causando em outro sentido um certo desconforto ou até mesmo um “abalo psicológico” em nossa informante. Afinal, um morador local, que seguidamente aparecia em seus relatos, como a possibilidade de um “relato objetivo” sobre sua existência naquele

local, negara a possibilidade de reconhecimento frente aos pesquisadores; a possibilidade de um inter-reconhecimento local lhe fora negada.

Dona Erocilda, que sempre quis que a equipe fosse ao encontro de Régis Fiúza – o “lendário” doador de terras – acabou produzindo algumas dúvidas em relação a tal possibilidade. Afinal, havia muitos anos que não produzia nenhum tipo de contato com Fiúza e, depois do acima relatado, ficava a dúvida instaurada acerca da relevância de tal encontro. Com o número de telefone de Régis Fiúza em mãos (conseguido através de um primo deste residente na cidade de Tunas, cidade vizinha a Pinheiro Machado) realizei um contato telefônico. O contato telefônico, muito bem sucedido, foi finalizado com uma despedida e com a emanção de um “até logo, muito asé”. Este fato nos criou bastante surpresa e curiosidade, tendo em vista que, após o insucesso do contato travado com o informante anterior, tínhamos agora algo que nos indicava uma produtiva conversa: um asé⁶⁴.

Fomos ao encontro com Régis Fiúza, residente na cidade de Soledade, no estado do Rio Grande do Sul. Neste encontro, Régis Fiúza e Erocilda, visivelmente emocionados, colocaram-se a relatar o momento emblemático no qual se conhecerem e no qual Fiúza doou parcela de suas posses à Erocilda. Talvez, do ponto de vista da construção do relatório técnico, haveria muitas possibilidades argumentativas acerca da atual área ocupada pelos quilombolas do Rincão dos Caixões. É claro que, do ponto de vista metodológico, muitos caminhos poderiam ser seguidos no sentido da apreensão das relações do grupo com aquele espaço e também da constituição do Rincão dos Caixões enquanto um grupo fortemente consolidado em bases constituídas através de seu conhecimento do território, redes de parentesco, modelos particulares de ocupação do espaço. Mas o encontro com

⁶⁴ Asé, na língua yorubá, atua como um equivalente de “força” ou energia.

Fiúza apresentaria consequências de um tipo de relação que estaria para muito além de minhas aspirações enquanto produtor de um relatório técnico da comunidade quilombola.

O encontro de Erocilda e Régis provocou repercussões importantes do ponto de vista local. O mito fundacional, que já percorria a memória e o imaginário do grupo, agora encontrava um ponto de apoio importante, produzindo uma expansão da legitimidade em outras camadas do grupo quilombola. Além disso, conforme relatos de quilombolas e também de pequenos eventos locais com os quais tive contato, a história ganhou perspectiva também em outros contornos das relações locais. Régis Fiúza, antigo conhecido das relações locais, havia, através do presente encontro, demonstrado que esse “negócio de quilombo era sério mesmo”. A comunidade alçava então um novo passo do reconhecimento social: o entorno viria a produzir, mesmo que ainda de forma muito hesitante, uma reelaboração de seus códigos de reconhecimento social com relação ao Rincão dos Caixões. Erocilda, por outra via, podia sentir a legitimidade moral de sua trajetória social que em outro momento lhe fora negada.

O encontro com Régis Fiúza promove uma reconstrução mitológica em torno da fundação do território. A fundação do território do Rincão dos Caixões, conforme apontada durante o trabalho de campo pelos quilombolas, foi realizada através do ato de doação fruto de um encontro emblemático, no passado, entre Régis Fiúza e Erocilda dos Santos. No entanto, a produção de um encontro entre os dois, no “aqui e agora”, promoveu um “aquecimento” da ordem cultural do grupo. A memória do evento – o encontro – antes relativamente fragmentada no seio do grupo e articulada apenas pelas pessoas “guardiães da memória”, torna-se um elemento comunalizado e sujeito a interpretações e ajustes, entrando na “boca do povo”. Não se trata,

portanto, de uma memória criada apenas com a finalidade de suprir as necessidades do presente. Trata-se de uma memória subterrânea (Pollak, 1989) que alça novas dimensões da comunidade através da ação da história: a cultura é reordenada pela história. Neste sentido, mais que um ato de rememoração do passado, o encontro realizado entre Erocilda e Régis Fiúza, promove um “estopim” que reverbera por certas formas sociais do grupo; “dar-se conta do passado”, promove uma ação que tem a condição de colocar em risco as formas estruturais do grupo promovendo novas relações com o “ser quilombola”: temos um jogo entre estruturas performativas e prescritivas, onde o “novo” encarrega-se, de forma simultânea, da consolidação das estruturas culturais e também da criação de certas áreas de instabilidade simbólica:

No caso havaiano, acontecimentos circunstanciais são frequentemente assinalados e valorizados por suas diferenças, pelo seu afastamento em relação aos arranjos existentes, podendo as pessoas então agir sobre esses arranjos para reconstruir suas condições sociais. Enquanto a sociedade assim se organiza, ela conhece a si mesma como a forma institucional dos acontecimentos históricos. Em um modelo prescritivo, no entanto, nada é novo ou, pelo menos, os acontecimentos são valorizados por sua similaridade com o sistema constituído (Sahlins, p.13).

O encontro realizado entre estes dois protagonistas, “no presente”, realizou, em um primeiro nível, uma consolidação da figura mítica ocupada por Fiúza nas representações do grupo: as histórias contadas pelos guardiões da memória – os mais velhos – agora poderiam em certo sentido serem “confirmadas”, consolidando um aspecto de coesão social derivado da construção desta memória. Ao mesmo

tempo, o encontro também efetivou um tipo de “aquecimento” deste processo de reconstrução do passado junto a outras escalas da vida social do grupo. Os mais jovens possuíam um “elemento material” no qual seriam apoiadas as antigas memórias de fundação do território, evidenciando a movimentação em torno de novos processos de questionamento do passado. Talvez agora fizesse mais sentido, do ponto de vista de outros integrantes da comunidade quilombola, revisitar as antigas histórias de Dona Erocilda. Instaurava-se a produção de uma “busca pela identidade” que antes, alocada de forma majoritária no passado, encontrava um marco emblemático no próprio presente. O espaço de construção do relatório técnico teria, em certo sentido, propiciado um *lócus* de revisões do passado e de construção de legitimidades.

Fotografia 36 - O doador Régis Fiúza e Dona Erocilda dos Santos em encontro com a equipe de pesquisa, em Soledade, 2008.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

A figura de Fiúza sempre apareceu nas narrativas de Dona Erocilda e da comunidade em geral como responsável pela doação de parcela de suas terras à Dona Erocilda, para que esta pudesse criar os seus “negrinhos”. Esta narrativa evoca um momento emblemático da vida da comunidade, conformando um tipo de mito de fundação, um mito de origem. Esta narrativa compartilhada pela comunidade, por si só, já revela um modelo de apropriação simbólica do espaço; um modelo de apropriação que encontra naquele evento do passado – a doação – o principal ponto de apoio. Como já citado anteriormente, essa narrativa evoca um tempo em que Dona Erocilda “rolava por aí” e trabalhava como “escrava”, referindo-se ao passado de trabalho nas fazendas da região:

“Régis Fiúza: Não só esse pedacinho... Isso aí foi, que eu conheci a senhora que vinha numa dificuldade muito grande vivia chorando e ‘atravessando Caixão’, que tinha sido tocada por um fazendeiro, que lhe tocou a terra, né. Foi assim? Eu que tava no meu canto. Aí eu fiquei muito emocionado com aquela tragédia, que tava vendo a senhora e os filhos, eu disse assim pra mim, “olha, que tal se vocês tivessem um pedaço de terra ali pra vocês cultivarem e que pudesse viver?”, eu não admito essas coisas aí, as pessoas tarem sofrendo por terra e coisa, “eu tenho um pedaço, eu vou lhe dar, ali em baixo” e lhe deu e mostrei pra senhora onde que era e a senhora, eles foram, “podem morar lá que eu Régis Fiúza que estou lhe dando isso aqui e ninguém vai lhe mexer com a senhora, quando eu vou lhe fazer mais tarde uma escritura que a senhora vai ficar lá”, e tal, passou o tempo, eu casei, na frente eu vendi pro João Carlos Kremer, pros Kremer, que ficaram de me deixar aquela parte que eu disse pra eles. Essa parte é doada a essa senhora e seu esposo, a famílias deles, que eles tenham um pedaço que possam se sustentar dessa terra e eles disseram, “ó, pode ficar descansado que assim será feito”, e eu vendo daqui pra cá e vendi o campo pra ele, né, e esperei até hoje, a data de hoje, que a senhora tivesse bem

colocada, porque eu até queria ir lá visitá-los pra mim ver como ficou essa doação que eu tinha feito pra vocês. E que eu dei...”⁶⁵

O que interessa aqui, ao trazer essa situação etnográfica de encontro entre Erocilda e Régis Fiúza, é afirmar/reafirmar pelo menos dois pontos: 1) A trajetória de Dona Erocilda apresenta-se como um caso típico da estrutura possível do pós-abolição. Ela vem de outra comunidade negra que, atualmente, encontra-se em processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola: a linha Fão/Sítio na cidade de Arroio do Tigre. Porém, o processo de expropriação dessa comunidade obriga sua entrada no circuito de trabalho local nas fazendas da região, até sua chegada ao atual local, perfazendo assim movimentos de desterritorializações e territorializações; 2) Os “tempos do Fiúza” distanciam-se de quadros posteriores de evocação de memória (que apresentam relação com os proprietários posteriores) não apenas por sua distância temporal. Há uma distância que é reconhecida na colocação de uma oposição entre os “tempos do mato” e os “tempos da soja”. Neste sentido, a conversa com Régis Fiúza não veio apenas afirmar uma doação de terras. Veio também marcar a noção do processo de mudança da comunidade com relação aos espaços, em função das sucessivas relações processadas com o seu entorno.

4.3 Territorialidade, mito e corporalidade quilombola.

Régis Fiúza é afro-religioso, filho-de-santo de Mãe Araci, que por sua vez é referida como filha carnal de uma africana que viveu em Porto Alegre. Vincula-se à

⁶⁵ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinicius Pereira de Oliveira com Régis Fiúza em 2008.

nação Oyó, uma das vertentes da religiosidade de matriz africana que no Rio Grande do Sul é denominada, desde o século XIX, como Batuque. Ele narra sua trajetória pessoal como profundamente relacionada ao universo afro-religioso, sendo que, já aos nove anos de idade, teria “recebido” uma entidade religiosa. O objetivo, nesse momento, é demonstrar como existe uma base cosmológica diferenciada na “fundação” da territorialidade negra em questão. Não se trata de enveredar estritamente por traços óbvios e visíveis de uma religiosidade que estaria expressa em Dona Erocilda e seus descendentes. A idéia é visualizar uma forma territorializante que se funda em valores e visões de mundo diferenciadas de seu entorno, e que encontra na religiosidade um universo de significação fértil a esse empreendimento.

O Sr. Fiúza, aos 16 anos de idade, concede uma parte de sua propriedade à Dona Erocilda, como visto anteriormente. É importante ressaltar que essa parcela doada constitui uma quantidade relativamente grande quando comparada ao total de terras que estava sob sua posse. Durante o encontro etnográfico realizado, e que contou com a presença de equipe de pesquisa, Régis Fiúza e Dona Erocilda, ocorreu a “construção” de um mapa da doação realizada. Esse mapa foi construído através de um tipo de “ajuste” entre as memórias de Fiúza e Erocilda. Esse fato é muito importante do ponto de vista da pesquisa, já que não ficou nenhum “registro oficial” da doação realizada.

A área demarcada com a cor preta foi assinalada por Régis Fiúza como sendo a totalidade de sua propriedade. Já o segmento demarcado em vermelho corresponde ao que foi doado por ele a Dona Erocilda dos Santos.

Figura 37 - Imagem aérea com indicações feitas por Régis Fiúza à equipe de pesquisa sobre a área doada.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

A questão proposta à reflexão tem como pano de fundo o fato da comunidade quilombola ter sofrido seu processo de expropriação quando da saída do Sr. Fiúza daquela região. Fiúza dedicava-se a modelos de pecuária extensiva, ao contrário dos proprietários seguintes que tem no plantio de soja o foco da cultura agrícola. Com base nisso, pode-se questionar os motivos de tal doação realizada por Régis Fiúza (uma porção generosa de suas terras).

A argumentação, até o momento, diz que a trajetória de Dona Erocilda trata-se de um caso típico do período pós-abolição. Surrada em uma fazenda das

redondezas, é encontrada à beira do Rio dos Caixões por Régis Fiúza que a acolhe e, mais que isso, fornece algumas condições para a sua continuidade naquele espaço. Assim, gostaria de desfocar da figura em si do Sr. Fiúza – iniciado na afro-religiosidade desde os nove anos de idade – e redirecionar o olhar para uma forma específica que cria um universo para a continuidade naquele espaço. Fiúza, além de doador de terras, passa a atuar como um “conector de mundos”; conexão essa realizada entre uma visão que integra sociedade e natureza com aquela trazida pela tradição de Dona Erocilda, que evoca, indubitavelmente, uma lógica de gerenciamento dos recursos naturais que está inscrita no *modus vivendi* do grupo:

“Que eu tinha uma consciência, eu sempre fui muito religioso, eu sempre... Jesus e sempre orei pra ele. Sabe que hoje eu to com 64 anos... Porque eu acredito na justiça divina e eu sei que ela existe, então foi isso aí o que me levou é que todo o ser humano tivesse um pouquinho de Cristo, de Jesus, Deus, no seu coração, qualquer outra pessoa faria da mesma forma que eu fiz, olharia pra ela e diria, “essa irmã está precisando dessa terra”, e isso não vai me fazer falta, eu não vou levar... Deus vai ajudar ela e me ajuda também. Então com não ia me fazer falta, como nunca me fez... Mas o homem com a sua ganância destrói os mananciais pra plantar soja, então ele espreme os banhados, seca as cabaceiras e todas as nascentes de rios e tampam pra plantar com soja. E o que acontece com isso? Poluem, depois, com os seus agrotóxicos. Por quanto tempo o ser humano vai poluir a terra, vai poluir o ar? E o resgate para os seus filhos mais tarde, como vai ser feito? O que ele vai ganhar, qual é... O que ele semeou pro filho dele colher? O que ele tá plantando? Porque eu acredito na lei do retorno, que se chama, aquilo que tu faz, que tu planta, tu colhe, né. Então o ser humano deve ter... Pra ter o nome de ser humano ele tem que ter uma coisa crítica dentro dele, ser crítico, elevado, que possa sentir a situação do outro, botar-se no lugar, será que eu... Se fosse pra mim, se eu fosse ele e ele eu, que

maravilha seria se ele abrisse a mão pra mim e me doasse aquilo que agora estou precisando, é tão pouco, mas pra ele é tão grande, tão compensador, uma vitória tão bela, que seria assim, uma coisa exuberante pra pessoa, né, se sentir, perante Deus o Criador. Eu sou de Religião Afro, Olorum, que digo assim, ficaria muito contente com isso aí, que eu quero que essas pessoas que tão lá que abram a mão disso aí, em nome de Deus, em nome de Olorum, que eles façam isso pra essa Sra. Eles não vão levar nada, né, por que querem? Deixem as pessoas com a sua parte, que possam tirar da terra o seu sustento, o seu pão de cada dia... Hoje em dia tudo é tão difícil, a gente vive batalhando, nós não vivemos, nós sobrevivemos no mundo que temos aí, desse jeito aí, nós todos deveríamos ser irmãos, de todas as crenças, a melhor religião é aquela que faz alguma coisa para a humanidade, aquela religião que me fazer... A pessoa feliz e que faz alguma coisa pras pessoas, então essa é a melhor religião, esses seres humanos podem contar que são felizes, que daí tão passando a felicidade, harmonia para um todo, né, isso aí é muito importante pra mim, por exemplo, assim, que sou da religião Afro, que cultuo, faço de tudo pra participar, o que tiver em mim, né, pra fazer isso aí...”⁶⁶

Tem-se, portanto, no encontro realizado por Dona Erocilda e Régis Fiúza, mais do que uma relação entre indivíduos. O que ocorre, de fato, são afinidades seletivas entre visões de mundo não-concorrentes. O que argumento aqui é sobre um território que se constitui, entre outros elementos, sobre bases cosmológicas afro-religiosas. Não se trata de encontrar “evidências óbvias” de uma pretensa materialidade religiosa: pais-de-santo, terreiros, etc. Trato de uma forma de ver o mundo baseada em uma cosmologia que não dissocia a cultura da natureza, apresentando, nesse sentido, esquemas de reprodução do espaço físico quilombola.

⁶⁶ Entrevista realizada por Cristian Salaini e Vinícius Oliveira com Régis Fiúza e Erocilda dos Santos na cidade de Soledade em 2008.

Tem-se, contudo, uma instauração – um “estopim” – do território que é inaugurado através de uma ética que relaciona corpo e território:

Na história dos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo através da chamada Diáspora Negra o mito tornou-se um saber encarnado no corpo. Não apenas o acúmulo de conhecimentos técnico-sociais, mas toda uma gama de sabedoria cultural que encontra no corpo seu manancial e, enquanto tal, são fonte e fundamento da cosmovisão recriada no Brasil. O corpo, portanto, é um mito encarnado e, em contrapartida, o mito é um corpo (coletivo) em movimento. Parte-se do corpo como fonte e condição do conhecimento porque não pode haver filosofia sem um corpo. E filosofar desde o corpo é inverter a perspectiva hegemônica da filosofia, isto é, ao invés de um cérebro que centraliza todo conhecimento e processa todas as sensações, temos milhões de cérebros distribuídos por todo o corpo e cada qual faz sua própria revolução perceptiva e cognitiva e, em conjunto, compõe a filosofia do corpo (Oliveira, 2007, p.214).

Configura-se uma situação que ocorre sob circunstâncias bastante raras. Se Dona Erocilda pôde fixar-se naquele espaço, após uma trajetória pessoal e familiar de desterritorializações e territorializações, foi porque se construiu uma conjuntura muito específica nesse sentido. Sua forma de viver, fortemente baseada nos esquemas da tradição por ela herdados, somada a essa “ética do encontro” com Régis Fiúza, criaram as condições necessárias à constituição de um território dotado de uma especificidade espacial e temporal. No presente, o encontro entre os dois proporcionou um “esquentar” das estruturas semânticas e memórias do grupo, promovendo uma reflexão sobre as identidades e os elementos constituintes de um horizonte moral prévio.

4.4 O transitar pelo espaço e a evocação da memória.

Pretende-se, neste tópico, demonstrar como os moradores negros do Rincão dos Caixões possuem domínio sobre o território em questão. A presente argumentação toma como ponto de partida situações de contato etnográfico em que o “andar” pelo espaço funcionou como princípio evocador da memória, revelando sentidos de apropriação do espaço. O ponto que norteia a escrita, nesse momento, é a apreensão de uma memória espacializada; uma memória coletiva que aponta para a consolidação de um grupo social que se reconhece pela percepção de seus espaços de referência.

O argumento nesta parte gira em torno da possibilidade de reconhecer um elemento relativo às técnicas de saber-fazer no seio do grupo. Trata-se de reconhecer, no Rincão dos Caixões um território que atua em diferentes camadas evocativas. Se por um lado, temos um território mediado pelo plano da memória, pela atualização de antigos espaços não mais freqüentados pelo grupo, temos também um espaço fortemente constituído pelo domínio da “herança” de saberes-fazer que façam parte do circuito do grupo. Não argumento aqui sobre a existência de um dado territorial primordial acerca do grupo. O que está em jogo é o reconhecimento de uma força territorializante que, claro, vem alçando outros níveis com o processo de reconhecimento quilombola. No entanto, a relação é complexa, e obedece algo mais parecido com uma relação dialética de saberes do que como um território “apenas lembrado”. O ato memorativo, que alça vãos maiores e de longo alcance sobre o território quilombola, também possui um elemento importante de transmissão de saberes no seio do próprio grupo.

Como visto anteriormente, Dona Erocilda e seus descendentes conviveram, em sua história, com a sucessão de proprietários que foram comprando as terras que hoje circundam a comunidade. O grupo sempre estabeleceu relações de trabalho com os proprietários em questão; desde a chegada de Dona Erocilda até os dias atuais, a comunidade sempre serviu enquanto mão-de-obra especializada às modalidades de uso da terra que constituíram e constituem aquele espaço.

Vale ressaltar aqui o “sistema duplo” pelo qual as pessoas do Rincão articulam com o mundo do trabalho. Ao mesmo tempo em que trabalham nas lavouras de soja de seus patrões desde muito jovens, produzem um modelo de uso da terra que age de modo paralelo àquele. Alternam, diariamente, jornadas de trabalho na agricultura mecanizada das lavouras com o cultivo destinado à subsistência que é regido por esquemas comunitários de uso do solo. Recentemente, com a expansão do território quilombola que contou com a ação do Ministério Público Federal, o espaço de cultivo da comunidade aumentou e, em consequência, menos pessoas trabalham enquanto empregadas de Idalino Vendrusculo nas lavouras de soja⁶⁷.

A relação existente entre a comunidade quilombola e seu entorno sempre expressou sistemas de resistência no território que, de forma muito clara, tem alcançado visibilidade juntos às instituições públicas locais, regionais e nacionais especialmente nos últimos quatro anos. Isso ocorre como resultado de duas forças que se encontram: a um lado, temos um processo de acirramento das desigualdades sociais existentes na região que acabaram por “sufocar” a

⁶⁷ Como será mostrado adiante, os laços de parentesco e afinidade mantêm outras famílias, não mais residentes no Rincão, ligadas ao grupo de origem. Porém, apesar deste primeiro aumento do espaço realizado, muitas famílias negras continuam trabalhando para o entorno reproduzindo modelos de exclusão social da região. O trabalho em pedreiras, por exemplo, constitui-se como caminho de muitos moradores negros do Rincão dos Caixões.

comunidade, desencadeando as condições possíveis do atual pleito por definição territorial. De outro lado, os “laços afetivos” e os esquemas simbólicos relacionados ao uso, trabalho e memória do espaço nunca permitiu um êxodo generalizado do território. São os laços sociais de pertença que definem o território negro do Rincão dos Caixões, e não o inverso.

Porém, antes da atualização das relações institucionais que hoje atravessam a comunidade quilombola, o grupo sempre promoveu formas de “sobrevivência” com relação aos vizinhos que se fundaram, de forma principal, nas relações de trabalho que construíram aquele espaço. João Kremer comprou as terras de Régis Fiúza – o “doador” do pedaço de terras à Dona Erocilda. Já na época de Kremer os moradores do Rincão dos Caixões estabeleciam relações de permanência/trabalho com esse proprietário. Almeri, filha de Erocilda dos Santos, lembra quando trabalhou na casa de João Kremer enquanto caseira. Quando Kremer vendeu suas terras e partiu para o Piauí, seu filho o acompanhou. Caminhando pelo espaço, Almeri mostra sua antiga moradia junto à família Kremer:

“Almeri: Daí casei e eles me deram pra mim morar lá.

Cristian: Eles quem?

Almeri: O João Carlos, que era dele a terra.

Cristian: O Kremer?

Almeri: Ham, ham. E depois daí tinha uma irmã dele que morava ali, daí ela foi embora pro Salto, daí ela disse pro (?), “deixa morar na minha casa ali”, pra cuidar a casa, daí eu fui morar lá, depois voltei pra ali.

Cristian: Tá. Então o João Kremer, quando tu foi... Tu morou sozinha com o teu marido?

Almeri: Sim.

Cristian: Mas quando tu foi morar com a irmã, né, do João Kremer...

Almeri: É.
Cristian: Daí era pra cuidar da casa?
Almeri: É.
Cristian: Ficava meio de caseira?
Almeri: Ham, ham. Ficava de caseira. Depois morei lá naqueles eucaliptos na terra do João Carlos, faz oito anos que eu saí de lá, daí fui morar lá, daí vim pra ali morar com a mãe.
Cristian: Então tu morou em três lugares aqui nessa...
Almeri: Ham, ham. Aqueles eucaliptos todos lá fui eu que plantei...
Cristian: Tá, mas oito anos atrás não era mais o João Kremer, já era do...
Almeri: Não! Aquela já é outra área, do lado de lá.
Cristian: Ah!
Almeri: Era do João Carlos, ali onde eu falei pra ti que era a granja...
Cristian: Mas quanto tempo faz que ele foi pro Piauí?
Almeri: Faz oito anos.
Cristian: Ah, daí tu saiu dali exatamente quando ele foi embora, foi isso?
Almeri: Foi. Daí eu saí de lá e fui morar ali de novo.
Querli: Ela tem um filho dela que mora lá com ele.
Almeri: Hum, hum.
Querli: Desde pequeno.
Almeri: Foi pra trabalhar lá com eles...
Querli: Desde os 12 anos.”⁶⁸

Durante o processo de pesquisa, a comunidade referiu inúmeras vezes o fato de Idalino Vandrúsculo – o atual proprietário – “ceder” espaços para a comunidade plantar aipim, feijão, mandioca. Alimentos destinados à reprodução do grupo. O grupo ressalta que, no passado, os “cantos”, os “perais” (barrancos), eram “emprestados” para a comunidade plantar. Hoje, em função da visibilidade local em

⁶⁸ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Almeri e Querli em 2008.

torno do pleito quilombola, o grupo aponta que “negro” não pode mais plantar lá de jeito nenhum.

Fotografia 38 – Seu Etuíno observando a alternância entre campos de soja e áreas de mata no Rincão dos Caixões.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 39 – Equipe de pesquisa analisando o território juntamente com a comunidade quilombola.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Este é, sobretudo, um elemento fundamental da memória do grupo. O fato de ser-lhes concedidos espaços de cultivo nos quais a agricultura mecanizada não alcançava, traduz, nos termos da memória, a percepção de uma diferença impressa na terra. Isto porque, se o proprietário lhes cedia os “barrancos” para o cultivo da subsistência, os outros espaços – aqueles relacionados ao cultivo extensivo da soja – também eram trabalhados pela mão-de-obra do grupo em questão. Nesse sentido, tanto as “bordas” – consideradas terras de segunda mão – quanto o “recheio” das terras sempre foram transitados pelas pessoas da comunidade, via regime de trabalho. “Nós sempre fomos os escravos daqui!”.

O grupo processa, em relação aos seus espaços de reconhecimento, evocações que obedecem suas relações históricas com os proprietários locais. Os “tempos do Fiúza”, os “tempos do Kremer” e os “tempos do Idalino” evocam espaços

que alternam memórias de um território que é, ao mesmo tempo, lúdico e sofrido. A experiência geracional da comunidade naquele espaço sobrepõe espaços de reconhecimento que evocam sentidos de pertença. Querli se lembra das brincadeiras que compartilhava com os seus irmãos junto a um olho d'água que hoje se encontra das terras de Vendrúsculo, em meio à soja. Narra que enquanto sua mãe – Erocilda – trabalhava na lavoura, as brincadeiras no olho d'água faziam parte do “roteiro” da jornada de trabalho.

“Querli: Ah, nós brincava, nós éramos criança e nós brincava tudo aqui assim ó, a mãe trabalhava ali e nós ficávamos aqui.

Gino: Nunca secava aí.

Querli: Nunca secava. Olha lá o olho d'água até entupido... Acabaram com o olho d'água, que judiaria! A gente ficava nervosa quando começa olhar isso aí, dá uns nervos na gente... Nós fazia acampamento, fazia almoço aqui, fazia um foguinho, fazia almoço pra nós trabalhar, pegava água daqui... Secou!

Gino: Tá terminando...

Etuíno: Mas ali entupiu.

Querli: Entupiu tudo.

Cristian: Querli, mas me fala de novo, o que vocês vinham fazer aqui quando eram gurizada?

Querli: Já que a mãe trabalhava aqui, aí nós vinha e ficava perto do olho d'água e fazia fogo, fazia almoço, vinham da lavoura e ficavam aqui na sombra... Na beira do olho d'água, né, era aqui assim e aqui nós ficava o dia inteiro brincando e eles na lavoura, daí de tardezinha nós íamos pra casa, no outro dia de novo pra cá.

Cristian: O que eram as brincadeiras?

Querli: Trepava nas árvores, brincando, casinha de pedrinha, né, era o que...

Cristian: Fazia tempo que vocês não vinham aqui?

Querli: Ah! Eu faz uns quantos anos...

Almeri: Depois que eles plantaram soja aqui, nós sempre vinha buscar mandioca... E depois que eles plantaram soja, daí eles proibiram passar, com soja, não era pra vim, aí nós nem as mandiocas nós viemos buscar mais...”⁶⁹

Fotografia 40 – Seu Gino mostrando o antigo olho d’água utilizado pela Comunidade Quilombola, seco em função da lavoura mecanizada da soja.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Vale retomar ainda um recorte realizado pela memória do grupo. Os “tempos do Fiúza” atuam em oposição tanto aos “tempos do Kremer” como aos “tempos do Idalino”. Enquanto a relação vivida com o Sr. Fiúza evoca a lembrança dos “tempos do mato”, a relação com os proprietários posteriores pertencem a um quadro de memória que fala dos “tempos da soja”. Ainda, pode-se dizer que os “tempos do

⁶⁹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Almeri e Querli em 2008.

Fiúza” evocam, do ponto de vista da memória coletiva do grupo, uma parte da história da comunidade onde as relações sociais entre o grupo e tal proprietário se davam de forma harmônica. Os quadros posteriores, ao contrário, evocam tempos de sofrimento vivenciados pela comunidade.

“Cristian: Na época do Idalino todo mundo plantando soja...no Kremer também...

Gino: Direto...

Cristian: E na época do Fiúza?

Gino: Fiuza era campo... campo e mato... ele tinha um pouco de gado... nunca incomodou nós... ele só fez o bem pra nós! Agora os outros...”⁷⁰

O caminhar, o transitar pelo espaço revela um sentido. Durante o trabalho de campo, ficou muito claro como a comunidade revela um profundo conhecimento daquele espaço. A “rota” evidenciada pelo grupo quilombola nas diversas caminhadas realizadas revelou uma série de categorias culturais compartilhadas. O “caminho das ervas” mostra uma forma de percepção daquele território que não está obviamente visível a um “visitante desavisado”. A paisagem, hoje predominantemente configurada pela soja, deixa poucas pistas de um espaço que foi, no passado, desenhado pelo “campo” e pelo “mato”. O conhecimento das ervas, portanto, leva a um tipo de saber extremamente territorializado. Pode-se afirmar que, esse espaço hoje reconhecido como “da soja”, porta sinais que fazem parte do patrimônio cultural e simbólico da comunidade quilombola em questão.

⁷⁰ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Gino em 2008.

“Cristian: Mas o que é, o que é?
Almeri: A begônia.
Cristian: Begônia? E o que mais que tu... Heim Almeri, tu pegou ali o negócio que era... O urtigão, tu falou?
Almeri: Urtigão.
Querli Esse aqui ó, que é o urtigão.
Cristian: O que é esse aqui? Heim Almeri, mas esse remédio, o urtigão, é pra bexiga?
Almeri: É. Arranca a raiz e cozinha ele, daí tu cozinha, ferve e toma por água, pra bexiga.
Cristian: Como é que prepara, ferve tu falou?
Almeri: É.
Gino: Ferve e toma por água, fria.
Almeri: Põe na geladeira e toma por água.
Cristian: E quem que ensinou pra vocês isso aí?
Gino Isso aí é antigo, do tempo do meu pai. Pai e avô.
Cristian: Mas tem outras ervas que eles ensinavam?
Almeri: Tem! Tem essa...
Gino: Tem a tal de babosa... De tudo um pouco...
Cristian: Mas então me dêem os exemplos aí?
Almeri: Malva, trançagem, tem esse outro...
Licindo: Pra tomar, esse é pro estômago, tem pra úlcera... Essas coisas assim é a primeira coisa, lá em casa deve ter um pezinho, não tá bem...
Gino: A mãe entende, lá, a mãe tem o... Aquele, sei lá...
Almeri: Alcachofra.
Gino: Tem um pé lá.
Licindo: Mas aqui também é que nós vivia, aqui era área que nós vivia.”⁷¹

⁷¹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini com Almeri dos Santos e Licindo dos Santos no ano de 2008.

Fotografia 41 – Comunidade quilombola em caminhada pelo território acompanhada pela equipe de pesquisa.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Grande parte do conhecimento territorial do grupo quilombola evidencia-se aqui pela apreensão do detalhe físico. Aquela paisagem que, do ponto de vista de um “leitor desavisado”, poderia ser interpretada apenas como uma paisagem da soja ou de outras possibilidades ali existentes de agricultura mecanizada é retida por outro tipo de olhar segundo a perspectiva quilombola. A memória coletiva do grupo retém esse detalhe como conhecimento compartilhado por sua tradição, evocando uma identidade que conforma um grupo fortemente consolidado no espaço. Maurice Halbwachs trata a memória coletiva como construída a partir de quadros sociais compartilhados. Estes quadros atuam enquanto pontos de referência evocadores de um passado construído em função dos problemas existentes no presente. Os

quadros sociais são “instrumentos utilizados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado, a qual está de acordo, em cada época, com a mentalidade da sociedade” (Halbwachs, 1992, p.40, tradução minha).

Mas vale ressaltar, mais uma vez, que se trata aqui de uma memória espacializada. Do ponto de vista metodológico, importante à construção da presente reflexão antropológica, cabe notar que esse sentido de pertença se dá, em grande medida, através do transitar pelo espaço:

Nous pouvons maintenant répondre à l'objection présentée plus haut: comment la durée de l'espace serait-elle la condition de notre mémoire puisqu'elle ne nous est garantie que par notre mémoire elle même ? En réalité, ce qui dure ou ce que paraît durer c'est le rapport entre une certaine figure ou disposition matérielle, la forme ou le dessin du groupe ou de son activité projetée dans l'espace et la pensée ou les représentations essentielles de la société : c'est l'attitude du groupe telle qu'elle résulte de ses rapports avec les choses. On ne peut donc pas dire que, si nous sommes assurés que l'espace subsiste, c'est parce que le groupe a mis sur lui sa marque, l'a construit à son image et parce qu'il s'en souvient. Car le groupe lui-même ne dure et ne se souvient que dans la mesure où il s'appuie sur cette figure stable de l'espace et qu'il y a en quelque sorte attaché ses souvenirs. Mais on ne peut pas dire non plus que si le groupe est assuré qu'il dure, s'il a en ce sens une mémoire, c'est parce qu'il se confond avec l'espace par toute une partie de lui-même, c'est parce que la matière et les lieux durent d'eux-mêmes. Car l'image de l'espace ne dure que dans la mesure où le groupe fixe sur elle son attention et l'assimile à sa pensée. (Halbwachs, 1997, p. 236)

Fotografia 42 - Comunidade quilombola em caminhada pelo território acompanhada da equipe de pesquisa.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

Venho tentando demonstrar até o momento como a comunidade quilombola Rincão dos Caixões se inscreve num território. A premissa na qual me debruço aqui diz respeito a um modo singular de vida que articula, via sistemas simbólicos particulares, esquemas de apreensão da natureza. Assim, na história daquele território, ao longo dos períodos sucessórios que permearam o seu percurso, foi a comunidade quilombola, em sua forma territorializante, que promoveu – dentro dos limites possíveis – a gerência ambiental mais adequada dos recursos.

Uma possível inquietante questão que poderíamos realizar com relação a tal comunidade quilombola seria: como foi possível, não obstante os processos de redução do território da comunidade ocorridos pela expansão da produção da soja, a

manutenção de saberes tradicionais? Seria possível falar de um espaço dotado de uma especificidade ambiental – no Rincão dos Caixões – distinto daquele configurado pela paisagem da soja?

Gonçalves (2005) propõe um alargamento conceitual da categoria patrimônio que privilegie uma relação de aproximação da mesma com o conceito antropológico de cultura. Na forma proposta pelo autor, o patrimônio cultural atua como extensão dos universos simbólicos próprios dos sujeitos e grupos, tendo a dimensão de um “fato social total”, nos termos do antropólogo francês Marcel Mauss. Assim, o patrimônio, enquanto categoria analítica, adota um potencial heurístico no entendimento de determinados aspectos da cultura. Sem negar o aspecto do patrimônio que está diretamente relacionado com a construção moderna do Estado-Nação – sobre a qual estou debruçado até o momento – o autor atenta para o fato de que esta categoria estar “presente no mundo clássico, na Idade Média e na modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos que ela veio a assumir” (Gonçalves, 2005, p. 17).

No que diz respeito ao objeto de estudo, faz-se necessário, tendo em vista a reflexão acadêmica, a problematização da categoria “patrimônio”, admitindo assim, como nos propõe o autor, o “reconhecimento da natureza necessariamente ambígua e precária dos objetos que simultaneamente representam e constituem” (Gonçalves, 2005, p. 32). Desta forma, abre-se a possibilidade de minimizar os riscos de objetificação dos patrimônios. Segundo o autor, assumindo a ambigüidade da categoria, o patrimônio:

...pode ser entendido como a expressão de uma nação ou de um grupo social, algo portanto herdado, por outro, ele pode ser

reconhecido como um trabalho consciente, deliberado e constante de reconstrução. (...) Os patrimônios podem assim exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como ‘herdados’ por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como ‘adquiridos’ ou ‘reconstruídos’, resultantes do permanente esforço no sentido do auto-aperfeiçoamento individual e coletivo (Gonçalves, 2005, p. 28).

Mesmo antes da confecção do Termo de Ajuste de Conduta (TAC) firmado entre a comunidade do Rincão dos Caixões e o proprietário Idalino Vendrúsculo, a comunidade mantinha, num espaço obviamente muito pequeno, uma singularidade que dialoga diretamente com sua tradição e com os saberes locais. As moradias, então “espremidas” pelo avanço implacável da soja, configuravam-se num esquema coletivo de apropriação do pequeno espaço que era possível, mantendo um circuito de trocas internas pelo grupo. Muitas ervas, encontradas no passado da comunidade, no arredor anteriormente dotado de uma outra configuração paisagística – o “mato” – acabaram por ser reproduzidas em espaços muito menores, nos próprios “rodados” das casas. As pequenas moradias, configuradas pela não utilização de cercas, continham – e ainda contêm – como elemento que constitui suas “bordas” o cultivo de ervas e pequenas hortas que fazem parte do patrimônio cultural da comunidade quilombola.

Vinícius: Ela falava alguma coisa da mãe dela, a sua avó, contava alguma história desses mais antigos da família?

Erocilda: Da minha avó?

Vinícius: Isso.

Erocilda: Ela falava, era gente... As “bugra velha”, eram bugres, eram bugres do “gomo da taquara”.

Cristian: Bugre do gomo?

Erocilda: Da taquara. (Risada).

Cristian: Como é que é isso aí, me explica isso aí, como é que é isso aí, o bugre do...

Erocilda: Pois é, o que eu quero dizer, não é, que a minha avó, a mãe da minha mãe, a minha avó foi criada... A maioria, nos tempos dos matos. O senhor ouviu falar na tal (?) de morcego? Pois é, eles catavam isso pra comer, eram bugres mesmo... O meu avô, que é o pai da minha mãe, o compadre não conheceu... Você não conheceu, mas a tua mãe conheceu, a tua mãe conheceu o meu avô, um bugre, um bugre legítimo mesmo, esse aí veio, eu tava aí, morou aí no sítio, trouxe a família pra aí e ficou ali, que é o meu avô.”⁷²

Fotografia 43 – Dona Erocilda relatando sobre ervas e chás medicinais.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

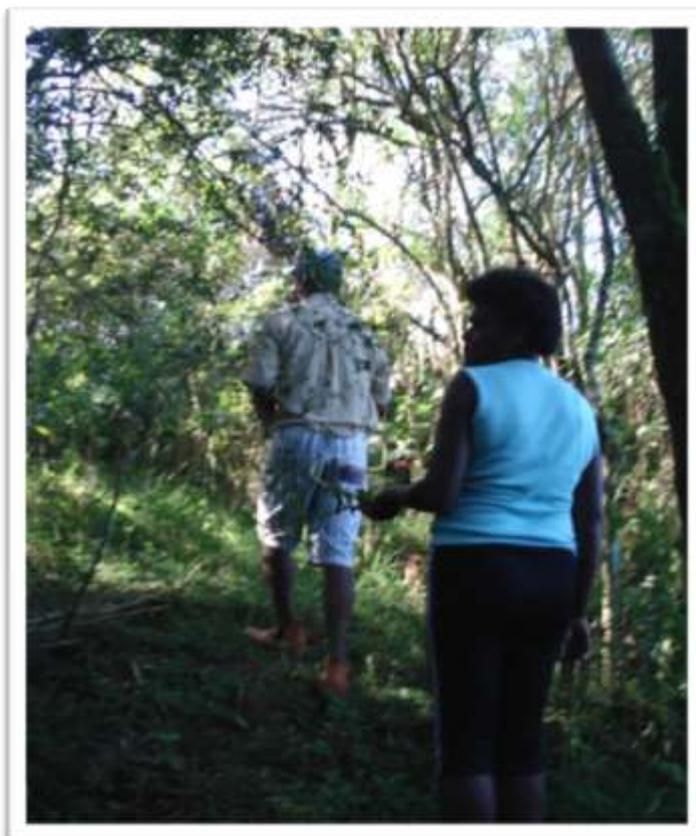
⁷² Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinícius Oliveira em 2008.

Fotografia 44 – Almeri colhendo ervas medicinais no território do quilombo.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 45 – Almeri e Gino colhendo ervas nas matas do quilombo.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

As diferentes ervas que, conforme apontado de forma muito precisa pela memória do grupo, eram encontradas num circuito territorial amplamente reconhecido pela comunidade quilombola, são realocadas em novos espaços pelo rearranjo provocado pela expansão agroindustrial. Porém, gostaria de destacar que, mesmo com a abrupta redução do espaço físico antes freqüentado pela comunidade, houve a reconstrução simbólica de um “microcosmo” da reprodução dos saberes. Isto aponta de sobremaneira para duas forças existentes no ambiente sócio cultural do Rincão dos Caixões; uma externa ao grupo, que procura o desarticular pela criação de dificuldades históricas de acesso a bens simbólicos e à economia local. Outra, ao contrário, que produz um movimento de resistência cultural mesmo em situações evidentemente desfavoráveis.

É exatamente ali onde poderíamos esperar uma completa dissolução desse grupo social pelas condições extremamente desfavoráveis que encontramos as condições necessárias de reprodução de uma tradição cultural calcada em bases étnicas que, por sua vez, elencaram os elementos possíveis e necessários para o atual pleito pelo reconhecimento territorial.

Fica evidente, ao adentrar nos esquemas particulares de vida social dos membros da comunidade quilombola Rincão dos Caixões, que há uma continuidade entre cultura e natureza, segundo seus modelos de pensar e agir. Os antigos espaços compartilhados pelo grupo expressam a própria possibilidade de construção identitária. Não há, portanto, como separar esses polos – cultura e natureza – nessa forma de interpretação do mundo conduzida por este grupo social. Seja através de sua relação histórica com o rio, com os “matos antigos”, com os capões ou com as trilhas de ervas, vislumbra-se ali uma conduta corporal e uma

forma de se inscrever no espaço que não têm como ser compreendidas se não levar em consideração essa particularidade do grupo.

Todavia, como já mencionado anteriormente, o “drama” da comunidade consiste exatamente nesse movimento de resistência que procurar encadear essa memória, esse modo particular de existência, com as mudanças produzidas no espaço pelo avanço brutal da agricultura mecanizada. Isto provoca recortes de memória que acentuam um tipo de fragmentação da lembrança coletiva espacial do território. A forma de interpretação do território acaba sempre antagonizando, segundo a perspectiva quilombola, um espaço-tempo de fartura natural *versus* um espaço-tempo de escassez. Em entrevista conjunta com dois quilombolas do Rincão dos Caixões:

“Cristian: A Querli tava me contando da outra vez, os lugares que brincavam, isso aqui tudo... O que faziam, as brincadeiras quando eram pequenos?

Gino: Olha, na época quando nós podia brincar ainda, brincava no meio do mato aí...

Querli: Trepas nas árvores, tirar pinhão...

Gino: É, tirar pinhão...

Querli: Tinha pinheiros aqui, mas nós éramos macacos nos pinheiros...

Gino: Catar pinhão em baixo, que aí as galhas... Conhece galha, né? As que tinham lá derrubavam, aí nós ia buscar...

Querli: (...) Isso aí tudo nós... Mas credo! Não precisava nem almoço, nós íamos pro mato comer gabioba e pitanga...

Gino: Aí tinha pinheiro, aqui ó, bem na frente aqui, tudo era mato, com certeza vocês já tiveram ali olhando, né, os tocos que empurraram...

Cristian: Tinha bastante mato, pinheiro? E agora, como a gurizada vai brincar, como é que é?

Querli: Não acham um pé de pitanga...

Gino: Eles comem bergamota porque nós temos os pés aí, né, nós plantamos a pocam, que nem diz lá no Mato Grosso, lá não é bergamota, é pocam, então daí... A gente plantou na época (...).⁷³

Outra mudança física fortemente relatada pelo grupo é aquela produzida em relação ao Rio dos Caixões. Desde a chegada de Dona Erocilda na região, o rio é um ponto de referência fundamental de pertença geográfica da comunidade quilombola. Inclusive moradores locais dos arredores reconhecem os “mariaco” como aqueles que estão “lá no fundão perto do rio”. Porém, essa mudança na configuração do rio é evidente e processada pela memória do grupo:

“Querli: (...) Mas credo, era bem bom no tempo que de gurizada.

Luiz: E o peixe ainda tem?

Querli: Olha, tem um pouco...

Gino: Mas tá pouco, pouco. De uns anos pra cá nesses rios não dão como davam antes, não é muita coisa, né, a parte, se tu quer comer um peixe mesmo, é nos açudes, né, que os caras cuidam, né, hoje ainda eu dei uma sarrafadas lá e ainda trouxe umas carpezinha aí.

C: Então mudou isso?

Gino: Antigamente...

Querli: Naquele tempo que eu vejo, parece que era mais fundo... Agora como ali ó, essas curvas, aquelas lavouras largaram...

Gino: Antigamente largavam tudo lá dentro, ia tudo pros rios, foi terminando... Agora já não, agora já nem existe entulho, fazem o plantio direto...

⁷³ Entrevista com Gino e Querli (filhos de Erocilda dos Santos) realizada por Cristian Salaini e Luiz Fontoura em 2008.

Querli: (...) Tinha aqueles montam de pedra que sai dessas lavouras, né... Aí modificou tudo um poço aí que chegava sair água azul, agora tá entupido, agora não é mais igual era antes.”⁷⁴

Minha tentativa, desde o início, ruma no sentido da demonstração da existência de um modelo territorial quilombola fortemente baseado na gestão dos recursos naturais da região. São inúmeras as narrativas que colocam frente aos “tempos que existiam ervas”, “os tempos do mato”, e assim por diante. Isto demonstra um tipo de agência que relaciona humanos e não-humanos dentro dessa perspectiva territorial. O que cabe aqui é ressaltar que essa devastação produzida de forma exógena à comunidade quilombola provoca efeitos do ponto de vista de suas identidades sociais e coletivas. Dos Anjos (2008) fala de situação correlata em sua experiência de trabalho de campo junto à comunidade quilombola de São Miguel e Martimianianos, situada no interior do Rio Grande do Sul:

A devastação provocada pelos venenos enseja por sua vez uma transfiguração não somente no espaço, mas igualmente na própria memória-referência. A transformação agressiva do meio natural acarreta o “não reconhecimento” daquele local. Ressalva-se, contudo, que o irreconhecível está encravado no processo desajustado pelo qual o ambiente foi submetido, ocasionando um descompasso entre o tempo de vida dos antepassados e o tempo presente. Logo, a adulteração do ambiente de vida gera diversas rupturas nos vínculos biográficos da comunidade. Por esse motivo, a agricultura pouco agressiva do campesinato negro de Martimianianos assume marcas qualitativas (Deleuze, 1997), sendo incompatível

⁷⁴ Entrevista com Gino e Querli (filhos de Erocilda dos Santos) realizada por Cristian Salaini e Luiz Fontoura em 2008.

com a exasperação dos solos, já que a destruição do ambiente é capaz de interferir na própria memória do grupo (Borba, 2008).

Vale lembrar aqui que o atual pleito em torno da regularização fundiária do grupo quilombola tem início através de uma denúncia, realizada pela comunidade quilombola, à Secretaria de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Esta denúncia ocorreu em função da existência de irregularidades ambientais bastante severas à continuidade da vida social do grupo. Porém, a agressividade processada pelos proprietários, no que diz respeito aos recursos naturais da região, não é atual. Ela vem tomando corpo ao longo da história de cinco décadas desse grupo social negro aqui em questão. Se essa denúncia vem a ocorrer nesse momento específico da história da comunidade quilombola é porque essa tensão entre “forças externas” e “modelos particulares” tornou-se absolutamente insustentável, ameaçando de sobremaneira a própria existência física da comunidade quilombola.

Fotografia 46 – Margens do Rio dos Caixões, próximo ao quilombo.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 47 – Margens do Rio dos Caixões, próximo ao quilombo.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

4.5 Dona Erocilda: do passado negro ao pleito atual.

Na primeira visita à comunidade do Rincão dos Caixões, ainda em meados de 2008, encontrei uma senhora bastante atenta ao que os visitantes apresentavam naquele momento. Em uma reunião inicial, composta por pesquisadores e por membros do IACOREQ⁷⁵, algumas idéias mais gerais foram colocadas acerca do trabalho que ali se desenrolaria. Finda a reunião, aquela senhora de olhar desconfiado, que aparecia na reunião na condição de ouvinte, me interpelou. Ela dizia: “Tu achas que eu não sei que tu estavas gravando esta conversa? Tu estava gravando tudo que eu sei!”. O interpelo me pegou um pouco de surpresa, já que parecia haver algo mais em sua questão do que a simples inquietação do uso de um gravador que, em verdade, nem estava ligado durante a reunião. Parecia-me que a pergunta escondia algo que foi me sendo revelado durante meu contato com essa emblemática figura e liderança do Rincão dos Caixões, a Dona Erocilda. Durante o andar do trabalho de campo, Dona Erocilda, extremamente observadora e pouco falante na reunião, foi se apresentando enquanto uma excelente narradora. E a pergunta inicial, baseada num tipo de desconfiança pela possibilidade do gravador ligado, transformou-se naquilo que a própria Erocilda costumava me dizer: “Tem coisas que só falamos para amigos, certo?”.

Esta minha apresentação inicial tenciona servir de metáfora às constituições e enquadramentos que se dão durante o trabalho de campo. Ao chegar à comunidade quilombola eu e meus colegas representávamos a própria figura do Estado através de um certo papel interventor. Digo isto porque no curso do trabalho de campo esta noção acerca do papel dos agentes públicos ficava bastante clara, já que o grupo ia

⁷⁵ Instituto para Assessoria de Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul.

se transformando em algo de diferentes instâncias do poder público. Meu contato com esta comunidade quilombola do Rincão dos Caixões representa um pouco destes “jogos de espelhos” que representam o trabalho de campo. Se, num primeiro momento, a minha figura parece ter construído uma relação clara calcada na figura de um “agente” do Estado, o que se produziu, ao longo do trabalho de campo, foram outros jogos de espelhos que transladaram entre a figura do pesquisador até aquelas que se apóiam em laços afetivos que, sem dúvida alguma, fazem parte das relações construídas durante o trabalho de campo.

O papel que Erocilda Santos ocupa nos esquemas de pertença da comunidade leva à aproximação do próprio grupo de forma mais ampla, pois, no caso do Rincão dos Caixões, não haveria como desenrolar uma etnografia – uma aproximação com os sistemas simbólicos do grupo – sem o “aval” dessa figura emblemática.

Fotografia 48 – Dona Erocilda dos Santos em sua casa no Rincão dos Caixões.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Sem dúvida, a convivência com Dona Erocilda, indica vários elementos da historicidade do grupo, seja por sua fala, seja pelo modelo normativo que sua presença matriarcal imprime àquele espaço. De fato, sua história confunde-se com a história do grupo negro em questão: pode-se dizer que Dona Erocilda age como a metáfora viva do território do Rincão dos Caixões. As narrativas sobre o grupo tomam, invariavelmente, a imagem dela como referência que conecta o passado e o presente. Dona Erocilda narra sua primeira fixação no território como resultado de uma doação realizada pelo antigo proprietário, Régis Fiúza, como foi dito anteriormente: “Tu sempre foi escrava... fica com essa terra pra criar os teus negrinhos” (Dona Erocilda dos Santos):

“Erocilda: O Régio me deu aqui, tudo era mato aí, ele me...

Cristian: E a senhora veio vindo?

Erocilda: É, daí ele me deu pra fazer um barraquinho e ficar aí com as crianças, aí quando fazia uma semana que eu tava aqui, ele disse, “tu vai criar os teus filhos e o que tu produzir tu cria aí, não sai a caminhar mais, trabalhar de graça pros outros”, porque ele sabia, o pai dele, a mãe dele, moravam em Jacuizinho, a tia dele, os tios, o Vequinho tá morando até hoje ali, que o Veco é tio do Régio e daí, “tu fica aí, os negrinhos que tu aumentar, tu cria aí”, ele disse pra mim, mas aí eu disse pra ele assim, “mas o que tu quer dizer assim, aumentar, eu não sou porca, viu!”, eu disse brincando com ele, né, mas ele disse, “mas vai aumentar, vai aumentar”, muito, daí eu fiquei aqui, aí fiz um barraquinho e ele disse, “tu faz aí que eu vou te mandar uma semente de lá”, ele já tava morando em Soledade e mora lá ainda, ele tem a casa dele em Soledade.”⁷⁶

⁷⁶ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinícius Pereira de Oliveira com Erocilda dos Santos em 2008.

Ao mesmo tempo, essas narrativas repercutem no lugar de liderança destinado a ela no interior do espaço⁷⁷. Ela ocupa um forte papel na escolha sobre quem pode e quem não pode residir na comunidade, quando de um casamento com alguém de fora, por exemplo. Há, nesse sentido, “regras” de afinidade que regem a pertença ao grupo e, de forma bastante evidente, Dona Erocilda representa um canal aglutinador da execução dessas regras. Sua residência e arredores atuam como um ponto preferencial dos encontros da comunidade, um centro de decisões para o qual convergem as pessoas nas diferentes atividades do grupo.

Quando começam as movimentações em torno do reconhecimento do grupo enquanto “remanescentes de quilombo”⁷⁸, Dona Erocilda aponta Sebastião Cardoso, marido de sua neta Andréa dos Santos Cardoso, como responsável pela interlocução com os agentes externos à comunidade que se interpuseram durante o percurso de reconhecimento. Dona Erocilda justifica sua escolha no fato de nenhum de seus filhos saberem ler ou escrever, apontando para a dificuldade de lidar com o “mundo dos papéis”. Sabedora da necessidade da criação de um elo entre o quilombo e o universo que emerge em função do pleito atual, realiza tal escolha com o objetivo de promover um acesso ao “mundo dos letrados” pelo mundo dos “não letrados”.

⁷⁷ Como visto anteriormente, a negociação destinada ao aumento do espaço agriculturável da comunidade, que contou com a presença da Procuradoria da República de Cruz Alta, Quilombo do Rincão dos Caixões e o atual proprietário das terras que divisam com a comunidade, tomou a casa de Dona Erocilda como “ponto zero” da nova marcação. Dona Erocilda, figura central à comunidade em questão, foi reconhecida pelos “agentes externos”.

⁷⁸ Como visto em outra seção, o relatório sócio-histórico-antropológico em questão, realizado na condução do processo administrativo 54220.001415/2006-39 da 11ª Superintendência do INCRA, é resultado de um percurso mais longo do reconhecimento político da comunidade que vem sendo realizado por “agentes externos” de diferentes instâncias.

O que interessa aqui, nesse momento, é resgatar o potencial que a trajetória de Dona Erocilda – e suas repercussões na memória coletiva e nas práticas do grupo – produzem no atual “quadro de lutas” no qual o grupo quilombola se insere.

Ao narrar sua chegada no “Rincão dos Caixões”, Dona Erocilda sempre aponta para o fato de ter “rolado muito por aí”, de ter sempre trabalhado “pros outros” como “escrava”. Como já referido, quando de sua chegada ao Rincão dos Caixões, com o seu primeiro marido, ela conheceu Régis Fiúza, o então proprietário do conjunto de terras nos quais se encontra atualmente o grupo negro. Narra que, já residente “pro lado de lá do rio”, onde construí sua primeira moradia – “era tudo mato”, recebe uma doação do dono das terras:

“Erocilda: Vim rodando e vim vindo, que daí que eu me encontrei aqui e aqui eu fiquei, mas eu fiquei não... Não absolutamente, né, eu entrei aqui com concessão dos donos e fui ficando, ele disse, “tu fica aí e quando nascer o negrinho tu cria aí, nasce outro tu cria aí”, ele dizia pra mim, “e vai ficando aí”, daí quando ele vendeu pro João Carlos, daí eu vim pra cá e o João Carlos já morava, tinha a propriedade dele, né, tinha a mãe dele e daí eu trabalhava lá pra eles, quando eu não tava em casa trabalhando em volta da casa, a plantar alguma coisa, eu ia trabalhar lá pra pegar alguma coisa pra trazer pros filhos comerem, eu tinha a menina pequena e eu tinha uma criadinha pra cuidar pequena, fui ficando e foi nascendo negro aí e eu fui criando e to aqui. (Risada). Vocês vão dizer assim, “que velha louca aquela, estúpida!”.⁷⁹

É muito importante ressaltar uma categoria que recorrentemente aparece nas falas de Dona Erocilda, ao narrar sua própria trajetória pessoal, a categoria “escravo” vem a integrar diferentes temporalidades por ela vividas naquele território.

⁷⁹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinícius Pereira de Oliveira com Erocilda dos Santos em 2008.

O “ser escravo”, que ela utiliza como condição explicativa desde a sua chegada ao local, evidenciando uma condição de se “estar rolando por aí” é atualizada para explicar situações posteriores de sua vivência pessoal na região.

Do ponto de vista analítico, este elemento é extremamente importante, pois ele repercute de forma mais generalizada na maneira como as demais pessoas da comunidade acabam interpretando as situações locais. O “trabalhar por um quilo de banha” – expressão freqüentemente trazida pela comunidade quilombola – apresenta-se como a própria metáfora que expressa as relações historicamente vivenciadas pelo grupo:

“Erocilda: Mas ele disse, ele disse pra mim, “eu vou te de dar um pedacinho pra ti deixar de ser escrava, trabalhar de graça, bem dizer, pros outros”. Escrava, que eles queriam dizer, sabe o que era? Se eu plantasse aí um saco de feijão na terra do (Bolonho?) ali, né, plantava em “sucia” [“sociedade”], se colhia cinco sacos, eu tinha saco e meio só, o resto era do dono da terra, né, e trabalhava assim, por isso que ele dizia que a gente é escravo, que vivia só... Saía dali ia pra outro, saía dali pra outro, né, até que eu cheguei aqui e aqui eu “despalanquei”... O senhor vê, a gente plantar uma lavoura aí, de “sucia”, não íamos longe. E assim aconteceu pra mim... E nunca a gente arrumava nada, nada mais do que uma comidinha, pra ter pra comer e às vezes passava fome ainda, às vezes passava fome.”⁸⁰

O que cabe ressaltar aqui é o fato dessa visão retrospectiva do passado, organizada por Dona Erocilda, remeter a uma série de juízos sobre o presente. “Ser escravo” não faz parte de um tipo de memória recalcada pelo grupo, uma memória dificilmente alcançável pelo pesquisador. Ao contrário, a condição de “escravo” é

⁸⁰ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinícius Pereira de Oliveira com Erocilda dos Santos em 2008.

algo que se reproduz pelas condições vividas pelas gerações sucessórias de Dona Erocilda:

“Cristian: E tu lembras alguma história que talvez a D. Erocilda ou as pessoas lá Sítio falavam da época da escravidão?

Gino: Não. Daquela época ali nós era tudo pequeno, às vezes contavam, Deus o livre... O meu pai, a mãe contava, no tempo que eles moravam lá ele trabalhavam... Bom, um quilo de banha por dia, trabalhar de cedo até escurecer por causa de um quilo de banha, isso aí é pior que escravidão, não tem, né... Daí eles moravam lá na época, daí eles vieram pra cá, aí dava pra ganhar um pouquinho mais, nós nos mudamos, nos mandamos de lá, bastante assim, por exemplo, a crioulada, era uma região só de crioulo e cada um tinha um pedacinho de terra, daí os “piranhas” entraram, né, foram tomando e davam umas coisinhas pra um, uns troquinhos... Tomaram... É esse cara que tá (?) também lá, o Libinho lá...

Cristian: Lá no Sítio?

Gino: Ham, ham. O Libinho esse... Ele tem terra na frente da casa da minha irmã que mora na frente ali... O cara tomou terra, tomou tudo dos miseráveis... E ainda além de pegar ele pegava e fechava as terras e fazia fechar pra eles, fazia fazer cerca pra eles ainda, sabe...

Gino: Não, eu não vou dizer que na época ali, emprego era mais difícil, né, que nem a nossa raça, eu já digo a nossa raça, no caso, era mais difícil, que era o tempo, bem dizer, dos escravos que trabalhavam. O meu pai, eu me lembro que trabalhava um dia pro um quilo de banha, um quilo de banha... Um quilo de banha, o que dá um quilo de banha aí pro... Pros outros, pra tratar 5, 6 pra pagar.”⁸¹

Pode-se dizer que a trajetória social de Erocilda dos Santos funciona como um canal de entendimento de categorias-chave da comunidade quilombola. Sua

⁸¹ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Vinícius Pereira de Oliveira com Erocilda dos Santos e seu filho Gino em 2008.

figura de destaque é produto e produtora de um modo particular de existência e reprodução de conhecimentos compartilhados pelo grupo. Pode-se dizer que há arranjos calcados no modelo da família extensa que toma Erocilda dos Santos como um “nó” e canal aglutinador. Ainda, sua trajetória particular expressa elementos de um quadro mais geral encontrado no pós-abolição: a sucessiva imposição social de territorializações e desterritorializações de grupos negros nesse momento da história. Ou seja, a impossibilidade de concretização da liberdade. Daí sua percepção de ter sido sempre “escrava” – algo que se reproduz pelo grupo de forma ampla.

O que permite sua fixação naquele espaço é resultado de uma série de cruzamentos históricos locais. O encontro com tal doador apresenta-se como elemento dotado de uma especificidade histórico-cultural fundamental para a consecução da trajetória de Dona Erocilda nos termos em que ela se deu. Ainda, sua vinda de outra comunidade negra – que hoje também desenvolve pleito por reconhecimento étnico-fundiário, a comunidade do Sítio/Linha Fão – deve ser ressaltada. Erocilda, no encontro com sua comunidade do Sítio/Linha Fão, realiza novos ajustes entre o pleito atual e o seu “passado escravo”. Ela faz questão de produzir este encontro com as pessoas da comunidade do Sítio, a fim de “aprender mais sobre os escravos”.

**Fotografia 49 – Comunidade Quilombola do Sítio. Edoilde Xavier da Silva (Dona Funé),
Oralina Fernandes da Silva (Dona Pretinha) e Erocilda dos Santos.
Arroio do Tigre, em 2008.**



Fonte: Cristian Jobi Salaini

O que ocorre nesse longo percurso que levou Erocilda dos Santos do Sítio ao Rincão dos Caixões releva muito mais que um simples deslocamento físico. Fala-se aqui do transplante de um modelo de vivência tradicional de um local para outro. Nesse sentido, o que deve estar em mente, por parte do leitor, é o aspecto de resistência cultural contido nessa trajetória. Ela carrega consigo parte da força que explicita uma forma de se colocar num espaço que se distingue de seu entorno.

4.6 “Carambola” ou quilombola? As categorias em diálogo intercultural.

Dona Erocilda e outros integrantes do Rincão dos Caixões, no início da pesquisa, falavam muito da nova condição dos “carambolas” – “Nós somos todos carambolas agora!” (em alusão a quilombolas) – adotada pelo seu grupo social. Este termo mesmo, “carambola”, ouvido em tantas outras situações de campo, já foi motivo de repressão por ouvintes mais especializados. Afinal, “carambola” poderia ser interpretado como o próprio atestado da ignorância do grupo social face ao pleito em curso. O trabalho de campo, porém, acaba por demonstrar uma via mais longa onde o grupo social produz uma relação de “conversação” com as categorias por ele apreendidas. Não se trata apenas de “vestir a roupa” das categorias jurídicas e administrativas (neste caso assumir de uma vez por todas uma “identidade quilombola” seria bastante razoável).

O que ocorre é um processo de negociação contínua com a categoria, onde os sujeitos interpelados pela nova condição precisam refletir acerca de suas condições existenciais que façam sentido ao pleito atual. Não se trata de uma invenção irrestrita, e sim de um diálogo seletivo. Ora, toda seleção implica em perdas relativas. A identidade do grupo – sua “cultura” – acaba por viver como por entre “dois mundos”. Um de sua cultura “para fora” e outro de sua cultura “para dentro”. De uma “cultura” mais ou menos demonstrável àqueles que os interpelam. Cabe notar que não se trata de um “mundo” mais verdadeiro que o outro; o que está em jogo são mundos que se comunicam no sentido de uma possível estabilização comunicativa.

Bensa mostra como durante o século XIX os missionários e viajantes que passavam pelo povo Kanak, da Nova Caledônia, não poderiam imaginar que um dia este grupo social poderia alçar o status de pertencente à “cultura”. Mas foi preciso o declínio do imperialismo francês, através da implantação de instituições culturais específicas (órgãos ministeriais e escritórios), para que ocorresse o advento da “cultura kanak”, enquanto resultado de projetos republicanos com a intenção de promover a “cultura melanésia”. O que ocorre, conforme argumenta o autor, é um tipo de cálculo nacionalista acerca dos ganhos que o governo francês poderia contabilizar em função desta “propaganda” da cultura Kanak enquanto elemento distintivo da cultura nacional.

Deste modo, o debate sobre o lugar da cultura kanak no futuro da Nova Caledônia somente pôde ser levantado, por ambos os lados, em termos de uma redundância ou de uma distinção entre o cultural e o político, quando o domínio da cultura já estava constituído em entidade institucional, distinta da vida comum das populações. Uma tal dissociação está completamente carregada de conseqüências para aqueles que se considera encarnarem naturalmente esta cultura, ou seja, os próprios Kanak. Com efeito, como se pode viver sem tensões a ruptura entre a continuidade da vida social habitual e a transformação em espetáculo, aos olhos de todos, das formas (esculturas, danças, livros e arquitetura) consideradas capazes de representá-la? (Bensa, 2001. p. 76).

O centro da argumentação de Bensa (2001) gira em torno das iniciativas de um Centro Cultural Tjibaou e dos recortes e tensões existentes entre uma “cultura para si” – dos próprios Kanak – e dessa cultura “para fora” que resulta do processo de descolonização da Nova Caledônia. Esta tensão, apresentada pelo autor, revela-

se oriunda das distintas apropriações da “cultura”. Existem níveis de apreensão desta “cultura” que trabalham com um arcabouço de elementos diferenciados, dependendo do interlocutor em questão.

O processo reflexivo que envolve a seleção de elementos a serem negociados para fins de demonstração neste novo mundo dos pleitos promove um certo percurso entre o “ser carambola” e o “ser quilombola”. Neste sentido, a existência de registros diferenciados acaba sendo demonstrativa de uma defasagem categórica entre o campo intelectual e os setores do Estado, movimentos sociais e agentes locais. Se, por um lado, a reflexão acadêmica procura ampliar os sentidos desta “cultura quilombola” em uma tentativa de não reificação de categorias, por outro, os agentes acabam por se apropriarem destas mesmas categorias – “cultura” e “historia” – enquanto elementos concretizadores das lutas por reconhecimento. Esta apropriação, contudo, é consciente da necessidade de constituição de um processo de verossimilhança neste processo de “conversão” das categorias, sem o qual se incorre no risco acusatório da falsidade identitária.

Logo, a adesão do grupo às categorias “vindas de cima” se dá sempre de maneira problemática. Não se trata nem de uma aceitação prévia dos conteúdos formais e nem de uma rejeição dos mesmos. O que está em jogo é um tipo de relação dialética que tende a encontrar algum tipo de estabilização categórica no horizonte das dinâmicas conceituais do próprio grupo quilombola.

4.7 Memória e noções de justiça. Mapas e territorialidades.

Argumenta-se, nesse momento, sobre a existência de noções de justiça que caminham, dialeticamente, para uma certa estabilização do mapa quilombola apresentado no relatório técnico. O mapa quilombola acaba sendo uma “versão simplificada” dos complexos arranjos territoriais compostos pelo grupo, devido à própria interpretação, por parte do grupo, dos limites possíveis e justos do pleito territorial. O mapa, em sua versão geométrica, acaba aparecendo enquanto o resultado de recortes e ajustes que levam em consideração noções de justiça “do passado” e limites sobre o justo “no presente”.

A memória demarca um espaço que, hoje, não pode ser mais trafegado pela comunidade quilombola devido à ação arrebatadora dos sistemas de propriedade ali constituídos. Este fato, porém, não desconstitui a natureza primeira da ocupação quilombola naquele espaço. Aliás, pode-se afirmar que é a própria ação social desse grupo coletivo que constitui aquele espaço; temos ali uma territorialidade negra sobrevivendo à chegada de outros grupos sociais e não o inverso. Mas o que importa ressaltar aqui, de forma bastante intensa, é a conexão direta entre este espaço vivido e a constituição do atual pleito do quilombo em ação, onde o próprio mapa é resultado de uma dialética nas noções de justiça que compõe o horizonte de experiências morais do grupo.

Fotografia 50 – Discussão acerca dos limites da área quilombola.



Fonte: Vinícius Pereira de Oliveira.

O atual contexto de demanda que toma o universo possível na atual legislação brasileira sobre o assunto (art. 68 da Constituição Federal, Decreto Presidencial 4.887 e Instrução Normativa 20) dialoga com passados de lutas travados pela comunidade e seu entorno por um estilo de vida e por uma forma de resistência de sua tradição cultural. O resultado disso é uma interpretação, por parte do grupo, que evidencia o atual processo como uma luta por direitos. Isso revela o papel ocupado pela comunidade nas relações de trabalho local. Ao mesmo tempo em que evidencia o papel da reprodução de seu modo de vida local, o grupo retoma essa identidade para reivindicar uma realocação nas relações que sempre

colocaram o grupo numa situação de desvantagem e de exploração da força de trabalho. Encontra-se, portanto, uma noção de justiça que dialoga com o histórico de vida do grupo:

“Licindo: Esse aqui é o milhinho do (?) que eu plantei.

Querli: Uma dor no coração do velho, do Darlei, desse pedaço de terra, de dá esse pedacinho de terra, porque aqui tirava inteira, né, era tudo soja.

Cristian: Como é que é Licindo?

Licindo: Não é dá, aqui é direito que a mãe tem, né.

Cristian: É um direito que a tua mãe tem?

Licindo: Mas claro que é. Tu não acha que eu to certo também?

Cristian: Eu acho.

Licindo: É um direito que a mãe tem, não é que ele vai dá.

Almeri: Até hoje (?) que a mãe trabalhou pra essa gente miserável, chegava em casa dava comida pros filhos.

Licindo: Imagina, coitada da velha sustentar 17 filhos.”⁸²

Como já mencionado anteriormente no corpo desse texto, lida-se com uma modalidade de convivência da comunidade negra com os sucessivos proprietários que fazem e fizeram parte das relações históricas da comunidade. Muitas vezes, a concessão de um pedaço de terras, por parte dos proprietários, destinadas à gerência interna do grupo, pode significar uma estratégia de manutenção das fronteiras territoriais dos “proprietários oficiais”. Uma leitura das relações paternalistas envolvidas coloca esse fato no registro do “favor” e da “benevolência”. Porém, do ponto de vista dos atores sociais aqui envolvidos no pleito fundiário – a

⁸² Entrevista com Almeri e Licindo, enquanto este último realizava a colheita do milho em 2008.

comunidade quilombola do Rincão dos Caixões – esta conjuntura privilegia a própria possibilidade de manutenção dos laços societários comuns ao grupo.

Mesmo que de forma reduzida, o cultivo de uma pequena horta ou mesmo a possibilidade de plantio em espaços onde a “máquina não alcança” possibilita, em meio a relações verticalizadas de emprego da mão-de-obra local, um tipo de sobrevivência simbólica que age nos meandros desse próprio sistema excludente. Esse espaço conjuntural vivenciado hoje pela comunidade quilombola encontra correlatos nas narrativas históricas resgatadas pelas reflexões de uma nova historiografia social da escravidão e do pós-abolição.

Essa noção de direito processada pela comunidade comporta, porém, os próprios limites da demanda quilombola. Não se trata apenas de uma busca por direitos, mas também de compor um quadro de limites dessa mesma demanda. O processo reflexivo, no interior do grupo, procura resolver em que sentido o mapa apresentado no relatório final deve ou não ser “recortado”.

Mas afinal, o que seria, hoje, esse território quilombola? Baseado em quais elementos é possível a construção desse mapa que procura expressar o histórico desse grupo? E, um elemento chave dessa construção: Quais são os limites dessa territorialidade quilombola a serem expressos no relatório?

Neste sentido, deve-se dizer que o mapa da área quilombola expressa no relatório técnico foi o resultado de uma sucessiva luta por estabilizações de sentido. Antigos espaços, constituintes da historicidade do grupo, não são elencados como pontos do mapa. O grupo resolve deixá-los de fora, pois entende que “não seria justo”, já que acarretaria na intervenção de domínios do espaço que interferiria negativamente em certos padrões da vida local.

A tradição do grupo se expressa naquele espaço físico e mais que isso: ela apresenta-se como a própria definidora daquele espaço. Ainda, a memória coletiva do grupo apresenta uma coletividade fortemente “amarrada” em torno daquele território. A localização de espaços de memória delinea essa territorialidade quilombola. Deve-se, porém, ressaltar um elemento muito evidente ao trabalho de campo realizado em tal comunidade. Trata-se de suas noções de justiça que marcam fortemente a atual demanda por direitos étnico-territoriais em que as noções de justiça vêm a compor de forma bastante intensa os próprios limites dessa territorialidade quilombola que se expressa no presente. Isto quer dizer que o grupo articula este diálogo com sua história com aquilo que – nas próprias palavras quilombolas – entende-se como o que é “necessário para viver”.

Fotografia 51 – Seu Gino colhendo os produtos de seu trabalho no Rincão dos Caixões.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

Não pretendo lidar aqui com uma noção de necessidade como algo oposto a outros elementos que estariam contidos no âmbito da cultura ou na memória do grupo. De fato, essa noção de necessidade está completamente imiscuída aos modelos simbólicos compartilhados pelo grupo e que abarcam formas de saber-fazer e gerência do território e dos recursos naturais. O “necessário para viver” funciona como um ponto de encontro entre a rica trajetória social deste grupo e aquilo que o grupo entende como sendo possível como substrato da atual demanda territorial.

O que se procura evidenciar é o fato do grupo tomar a memória coletiva e o seu *modus vivendi* enquanto elementos fundantes de seu território, e dali retirar os elementos de uma “forma de pensar” que acaba por apontar limites para seu território. Poder-se-ia dizer que o território quilombola estabiliza-se nesse jogo dialético entre passado e futuro, entre memória e pleito coletivo. O resultado disso traduz-se em noções de justiça que dialogam com a atual demanda.

5 O TRABALHO DE CAMPO EM SERGIPE. AMPLIANDO DIÁLOGOS.

Minha inserção em campo em Sergipe se deu através de uma parceria realizada entre INCRA do Estado do Sergipe e empresa PROAGI⁸³. A finalidade de tal parceria era a realização de relatórios técnicos em comunidades quilombolas no estado do Sergipe, e o trabalho de campo foi realizado durante os anos de 2009 e 2011⁸⁴.

Creio que a experiência etnográfica em comunidades quilombolas no Estado do Sergipe veio a alargar o escopo de minhas experiências anteriores. Não se trata de uma comparação entre campos etnográficos. Trata-se da construção de lentes com um alcance mais profundo ao novo universo de pesquisa: as etnografias colocam-se a conversar. Se no quilombo dos Alpes e no Rincão dos Caixões já havia me deparado com as complexas formas de (re)construção territorial através dos saberes-fazer destes grupos, encontro situações que apresentavam desafios semelhantes nos quilombos sergipanos. Ainda, o contexto colocado pela Instrução Normativa de número 57 – e as possíveis leituras acerca do mesmo – colocavam desafios ao complexo espectro que ia se desenhando durante o trabalho de campo.

O diálogo com o espectro mitológico do grupo e as formas complexas que acabam por desenhar um território nem sempre de “bordas” e limites muito claros levaram a discutir certas narrativas subversivas inteligentemente “criptografadas” por alguns grupos. A presença do elemento sobrenatural nestas comunidades, longe de

⁸³ Neste trabalho no estado do Sergipe contei com equipe constituída pelo antropólogo Aderval da Costa, pela antropóloga Mariana Balen Fernandes e pelo historiador Vinicius Pereira de Oliveira.

⁸⁴ Obra emblemática que explora a questão quilombola em Sergipe é o livro “Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola”. O livro fala sobre a complexidade do processo de etnogênese da comunidade quilombola conhecida como “Mocambo”, apontando para as relações entre história e memória e as teias identitárias no processo de gênese quilombola que, de forma bastante intensa, dialogam com uma “identidade indígena”.

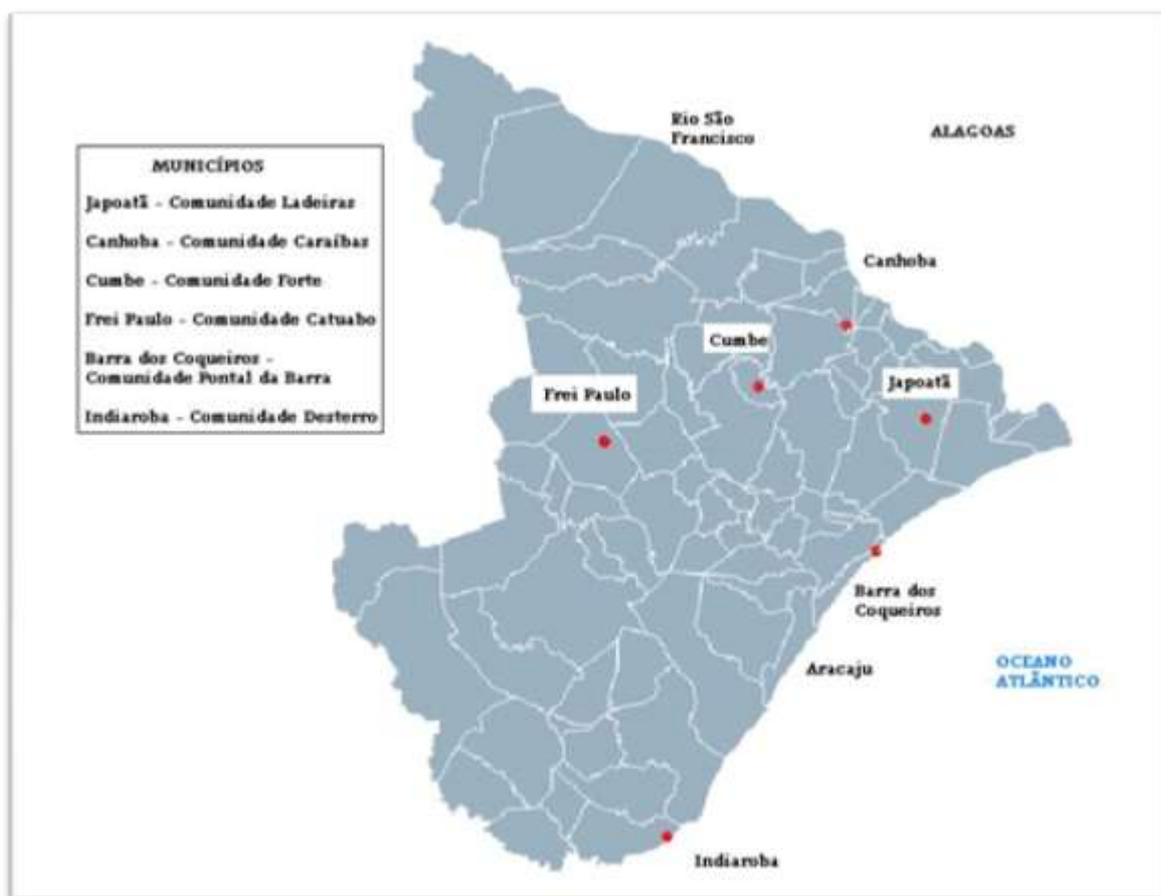
ser interpretada como um elemento constituinte do aparato museológico do grupo, transforma-se na própria chave de entendimento de um espaço territorial diferenciado. A presença das caiporas e dos negros d'água – espíritos da natureza – leva ao entendimento de algo que pertence, no plano temporal do grupo, ao passado e ao presente simultaneamente. Certas diferenças qualitativas entre o passado e o futuro, no entanto, são alçadas no plano dos juízos morais realizados pelos grupos. Um território mediado pelo domínio do fantástico coloca o observador frente aos diferentes níveis narrativos e semânticos na análise da territorialidade quilombola.

O Pontal da Barra, quilombo de Sergipe, foi trazido à análise por alargar determinados elementos acerca da construção e da dinâmica da memória quilombola. O trabalho de campo no Pontal da Barra, imerso em um contexto de desconfiança acerca da legitimidade do pleito quilombola, coloca em evidência a dificuldade de uma identidade que se encontra em pleno processo de diálogos semânticos. Diálogos que, como destacado até o momento no corpo desta análise, possuem limites quanto à sua plasticidade, pois dependem dos *frameworks* disponíveis no espectro simbólico do próprio grupo.

As “fraturas” encontradas no trabalho de campo no Pontal, apresentadas na forma de uma memória coletiva aparentemente descontínua, revelaram as formas veladas de enlace da memória. As tensões entre o dito e o não dito revelam uma forma disjuntiva de acesso à memória, mas que está profundamente enraizada nas possibilidades simbólicas desenvolvidas pelo grupo. O silêncio, comumente associado à ausência, constitui-se em importante ferramenta de manutenção identitária. O “dizível” se concretiza na medida em que o grupo alça novas possibilidades de construção identitária que, do ponto de vista narrativo, resultam

em noções e juízos acerca de situações do passado e do presente vivenciados pelo grupo.

Fotografia 51 – Comunidades quilombolas do Sergipe.



Fonte: Relatório sócio-histórico-antropológico da comunidade do Pontal da Barra.

5.1 Narrativas subversivas e a mitologia do sobrenatural.

O trabalho de construção dos relatórios de campo em Sergipe foi realizado tendo como parâmetro a Instrução Normativa de número 57. O artigo 10 da IN traz, entre outras coisas, a fundamentação do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) baseado em “elementos objetivos” no que diz respeito às informações

antropológicas e etnográficas. A atmosfera geral de construção do RTID apresentava preocupações, claro, sobre o tamanho das áreas quilombolas, sobre cadeias dominiais e a necessidade de verificar possíveis “não-quilombolas” dentro da área dos grupos sociais. O “clima” de construção de um relatório se dá, muitas vezes, sob essas percepções mais ou menos veladas acerca da “objetividade” dos dados do relatório – “Narrativas, por si só, comprovariam algo?”. A operação administrativa precisa efetuar um recorte da vida quilombola que seja tangível aos processos de classificação de controle.

No entanto, ao entrar em contato com três comunidades quilombolas do Sergipe – Ladeiras, Caraíbas e Forte –, encontrei um elemento que, ao longo da pesquisa, se apresentaria como incontornável: a forte presença de encantados, imagens sobrenaturais e figuras mitológicas “povoando” o território. Seria este tipo de “dado” um “elemento objetivo”? À medida que o tempo do trabalho de campo ia transcorrendo, certas imagens do passado iam aparecendo através de um hibridismo de elementos, entre eles, essas figuras fantásticas.

Estas imagens, que pareciam estar esperando o momento de “libertação”, falavam sobre situações do passado relativas ao território, noções de justiça e sobre uma forma intensamente enraizada nas práticas territoriais, pois o sobrenatural, mesmo que mais escasso nos dias atuais, está “por aí, assoviando entre uma casa e outra”. As caiporas – “protetoras da natureza” – e o negro d’água – uma criatura do “mundo inferior” que “vive” numa lagoa que leva seu nome – estão ainda vivos no território, “à espreita”. Borges (2008), em “O Livro dos Seres Imaginários”, faz um compêndio mitológico de figuras e entes fantásticos fruto do imaginário humano. Existe uma imagem, contida em seus “animais do espelho” que fala sobre a relação entre o “mundo dos espelhos” e o “mundo dos homens”:

Os dois reinos, o especular e o humano, viviam em paz; entrava-se e saía-se pelos espelhos. Uma noite o povo do espelho invadiu a Terra. Sua força era grande, mas ao cabo de sangrentas batalhas as artes mágicas do Imperador Amarelo prevaleceram. Ele repeliu os invasores, encarcerou-os nos espelhos e lhes impôs a tarefa de repetir, como numa espécie de sonho, todos os atos dos homens. Privou-os de sua força e de seu aspecto e reduziu-os a meros reflexos servis. Um dia, contudo, eles se livrarão dessa letargia mágica. O primeiro a despertar será o Peixe. No fundo do espelho perceberemos uma linha muito tênue, e a cor dessa linha será uma cor que não se parece com nenhuma outra. Depois, irão despertando as outras formas (Borges, 2008, p. 26-27).

Esta narrativa fantástica produzida por Borges me inspira a refletir sobre estes seres das “profundezas” ou do “mundo interior” que foram sendo “despertados” durante a construção do relatório antropológico. Estas outras formas de vida, que se negam a serem capturadas, apontam, hoje, para uma perspectiva sobre os territórios repletos de significação e juízos de valor sobre a condição quilombola.

Pretendo neste capítulo demonstrar a relação entre leituras míticas e territoriais de três comunidades do estado do Sergipe: Ladeiras (localizada no município de Japoatã, Caraíbas (localizada no município de Canhoba) e Forte (localizada no município de Cumbe). Estas três comunidades apresentaram formas muito semelhantes no que diz respeito ao seu contato com o sobrenatural e sua dimensão territorial expressiva. O objetivo é trazer à tona uma forma subversiva de localização no espaço, de produção de juízos morais que não dialogam imediatamente com um “desenho acabado” do mapa quilombola. Esta linguagem mitológica e sobrenatural desenha uma territorialidade quilombola altamente reflexiva e dinâmica, desafiando a produção de um recorte apressado do território

quilombola. Esta mitologia do sobrenatural que aqui segue é expressa pela presença dos “encantados”, objeto de estudos antropológicos e de historiadores que produziram significados distintos para as práticas, muitas vezes através de um viés folclorista. O objetivo, contudo é entender o dinamismo destas práticas que produzem mais do que uma relação meramente associativa com o território. Neste encontro entre os “vivos” e o sobrenatural, encontra-se a produção de um território que sobrevive, não obstante as atuais configurações físicas e espaciais compostas pelas novas fazendas e pelo agronegócio da região. Neste sentido, a tentativa é a fuga de qualquer leitura de tom folclorista, apontando para os potenciais criativos desta iminente ação quilombola.

Os olhares diversos colocados sobre o tema das práticas religiosas nativas e da “pajelança”, por exemplo, têm sido tema de diferentes disciplinas, como folclore, literatura, história e antropologia. O olhar conceitual proposto sobre o tema é fundamental, pois acaba por precipitar diferentes possibilidades explicativas. Dependendo do olhar proposto, pode-se lançar novas interpretações sobre “antigos documentos” e falas nativas. É nessa perspectiva que Figueiredo (1996)⁸⁵ procura mostrar como os encantados (o foco neste momento) e as pajelanças no contexto afro-amazônico de uma maneira geral dependiam de uma importante rede protagonizada por intelectuais que definiam as leituras possíveis para as práticas “fantásticas” da Amazônia dos finais do século XIX até metade do século XX. O autor demonstra como diferentes pensadores contribuíram para leituras mais ou menos folclorizadas do fenômeno. Autores como Eduardo Galvão e Oneyda

⁸⁵ Há discussão correlata acerca da participação dos intelectuais, políticos e demais agentes na construção de legitimidades religiosas e políticas em “Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil” (Dantas, 1988).

Alvarenga, entre outros, fazem parte desta teia construída entre intelectuais, pajés e feiticeiros.

Mas a atuação dos pajés e, por extensão, da pajelança, que deveria aparecer em segundo plano em relação ao papel da intelectualidade construtora do tema, assume um outro local. Como demonstra o autor, a variedade de fontes e os diferentes ângulos de análise demonstraram uma relação complexa na formulação do “objeto pajelança” das práticas amazônicas. Ao “confrontar” documentos da época, como boletins de ocorrência policial, o historiador demonstra como os próprios pajés acabavam por se apropriar das “leituras científicas” da época, contribuindo, estrategicamente, na moldagem das leituras sobre a pajelança e sobre os “encantados”.

Os intelectuais visitavam os pajés e sobre eles escreviam crônicas nos jornais. Por seu turno, a polícia muitas vezes chegava aos pajés e feiticeiros a partir dos comentários saídos das redações das gazetas. Ampliando a teia, muitos médicos interessados em etnologia e literatos apaixonados pelo folclore punham-se a analisar o mesmo problema emitindo suas opiniões, lavrados sob o selo da ciência. E os pajés? Em vez de um papel secundário, apropriavam-se muitas vezes dos instrumentos de combate da intelectualidade, reelaborando significados e respondendo às críticas dos homens de *letra e de ciência* (Figueiredo, 1996, p.357)

As leituras de viés cientificista privilegiavam uma visão folclorista sobre a prática xamã.. A riqueza do trabalho do historiador consistiu em “resgatar” figuras intelectuais que atuaram firmemente na construção do sobrenatural, do ponto de vista acadêmico, nas relações existentes nas práticas amazônicas. Como o autor demonstra, até a década de 50, grande parte destes autores estavam

desconhecidos, sendo que a pedra fundacional deste tipo de estudo estaria remetida à obra do antropólogo Eduardo Galvão, “Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”, publicado em 1955 – o “mito de origem” dos estudos em questão. Como Figueiredo (1996) demonstra, o autor (Galvão) dá um primeiro passo importante no entendimento das transformações ocorridas nas práticas sobrenaturais amazônicas e, apesar de seu enfoque culturalista⁸⁶, amplia o conhecimento do fenômeno através de perspectiva metodológica fundamentalmente sincrônica, algo que contribuiu em muito para a fuga de leituras de fundo folclorista (Figueiredo, 1996). Os “encantados” aqui tomam corpo no sentido de proporcionar um elemento mais profundo acerca da territorialidade dos grupos:

Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem certamente origem européia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos (Maués, 2005, p.262).

A importância do mito enquanto categoria analítica reside no fato dele comportar camadas históricas. Interessa esta multiplicidade de verdades asseguradas pela leitura mítica, que para além de uma oposição simples em relação à história, revela diferentes possibilidades de leituras históricas (Veyne, 1983). Se é verdade que um documento “tipo escritura” assegura direitos de um proprietário em

⁸⁶ Eduardo Galvão foi orientando do antropólogo americano Charles Wagley, outro estudioso do fenômeno.

relação a um determinado imóvel, é também verdadeiro o fato que aponta o mito, no caso das comunidades, como um canal expressor de modelos de relação com o espaço: a territorialidade. O mito revela camadas e dialoga com a memória. Ao mesmo tempo em que a memória coletiva aponta para certos consensos do grupo e, em consequência, para uma comunidade de sentido, ela também se constrói através de outras camadas e mediações que revelam uma natureza fragmentada e descontínua da memória.

Logo, a dimensão mitológica existentes num território revela uma certa imanência vivida pelos grupos que nem sempre está imediatamente acessível ao "leitor desavisado". Não se trata de reduzir a territorialidade apenas à dimensão dos fatos míticos. Trata-se, sobretudo, de atentar para uma "escritura mítica" que acaba por instaurar uma "ética espacial" que já "estava lá" (retirando qualquer tendência metafísica deste argumento, claro). Mas, alinhando meu pensamento com a dissertação do Marcelo Moura, digo que a memória não está atendendo apenas a fins políticos do momento. Os "nativos" não são meros respondentes de antropólogos. Eles desenvolvem as narrativas através de percepções muito particulares. O que está em jogo aqui é um processo de retroalimentação entre o *background* de possibilidades simbólicas do grupo e processos de memorização. Este "lembrar atual", que ocupa a temporalidade do relatório técnico, apenas aloca um outro jogo de escala da lembrança quilombola: uma das engrenagens do jogo memorativo.

Se o mito possui camadas, então ele é bom pra entender as coisas, pois revela diferentes níveis do problema que fornecem certas "chaves de entrada" para a história. Essa existência mitológica acaba apresentando um "mapa quilombola"

que muito transcende as expectativas apresentadas pelo mapa do relatório técnico destinado à operação administrativa.

Neste sentido, compreendo essa relação mitológica no presente como corolária da noção apresentada por Gonçalves (2001) como cosmologia-ação. O autor pontua os alcances e limites do conceito de cosmologia enquanto potencial explicativo. Aponta para o fato de, ao ter aparecido como um tipo de substituto para “sociedade”, “cultura” ou “organização social”, transformou-se numa espécie de “superconceito” que perdeu relativa capacidade explicativa ao abranger fenômenos muito heterogêneos. Neste sentido, o autor procura definir, de forma clara, o sentido que emprega ao conceito de cosmologia como “o conjunto de princípios, conceitos e categorias que orientam os pirahã na interpretação modelar de seu universo” (Gonçalves, 2001, p.24). É neste sentido que o autor entende a cosmologia enquanto dotada de ação sobre o mundo social:

A ação pressupõe reação, possibilita ligar e religar coisas e seres, aprofundando, a partir do momento em que entra em operação, a diferença. Para uma interpretação da sociedade Pirahã, essa definição de ação é operacional porque cria um novo plano, ao estabelecer uma ponte entre o “pensamento” e a “ação”, entre o “metafísico” e o “sociológico”. Nesse plano, a ação revela a importância do ato (no discurso do xamã, em um sonho, na construção das relações sociais ou na interação com os demais seres e elementos do Cosmos) na constituição da cosmologia (Gonçalves, 2001, p.32).

Os "nativos" não estão apenas respondendo às demandas do relatório técnico. Neste sentido, algo deve ser dito acerca da leitura dos dados míticos

quando incorporada à apreensão metodológica. Ginzburg (1990) evidencia como o paradigma indiciário, metodologicamente, acaba por traduzir certos elementos do micro, da ordem do simbólico, em esquemas que estão fora daqueles perfeitamente perceptíveis. Ginzburg demonstra como o pintor Giovanni Morelli utiliza-se do método indiciário no sentido de distinguir obras falsas das originais. Ele demonstra também como a possibilidade calcada em certos detalhes da obra, a forma de “pintar uma orelha”, por exemplo, pode revelar certas vocações pictóricas que estão para além dos esquemas conceituais colocados pelo contexto artístico de determinado período histórico. A utilização de determinado elemento pictórico dialoga com certos paradigmas mais amplos que fazem que o “detalhe”, ou a apreciação da relação de um conjunto de detalhes, levem a espaços contextuais mais amplos. Bensa (1998) mostra como esse elemento é transmitido para a micro-história, fazendo com que elementos aparentemente anedóticos revelem realidades mais profundas que seriam impossíveis de serem alcançadas de outra maneira: “Alcançar esse objetivo implica fornecer-se os meios documentais e metodológicos de vincular um acontecimento histórico singular a sistemas mais abrangentes de dados e significações” (Bensa, 1998, p.43).

Neste sentido, o revisitar dos elementos colocados no arcabouço mitológico dos grupos traz um pouco mais que imagens “anedóticas”. Ao mesmo tempo em que indica certas “narrativas subversivas” sobre as relações de poder colocadas no modelo escravocrata – e suas conseqüências no tempo e no espaço –, indica, durante o trabalho de campo, a construção de contextos mais amplos e o desvelar de uma relação dinâmica entre mito e história. As narrativas fantásticas, ao longo do trabalho de campo, quando colocadas ao curso do exame preciso, também levam à reconstituição de contextos mais amplos das atuações históricas constituídas pelos

grupos. Os fragmentos, pequenos pedaços mitológicos, os “restos” da casa grande onde os fantasmas ainda habitam, essas narrativas todas, acabam por revelar, em seus interstícios, alguns dados estruturais de uma “história de longa duração”. Os antigos senhores, os antigos engenhos, os nomes dos antigos escravos fazem-se aparecer em meio ao percurso narrativo do fantástico.

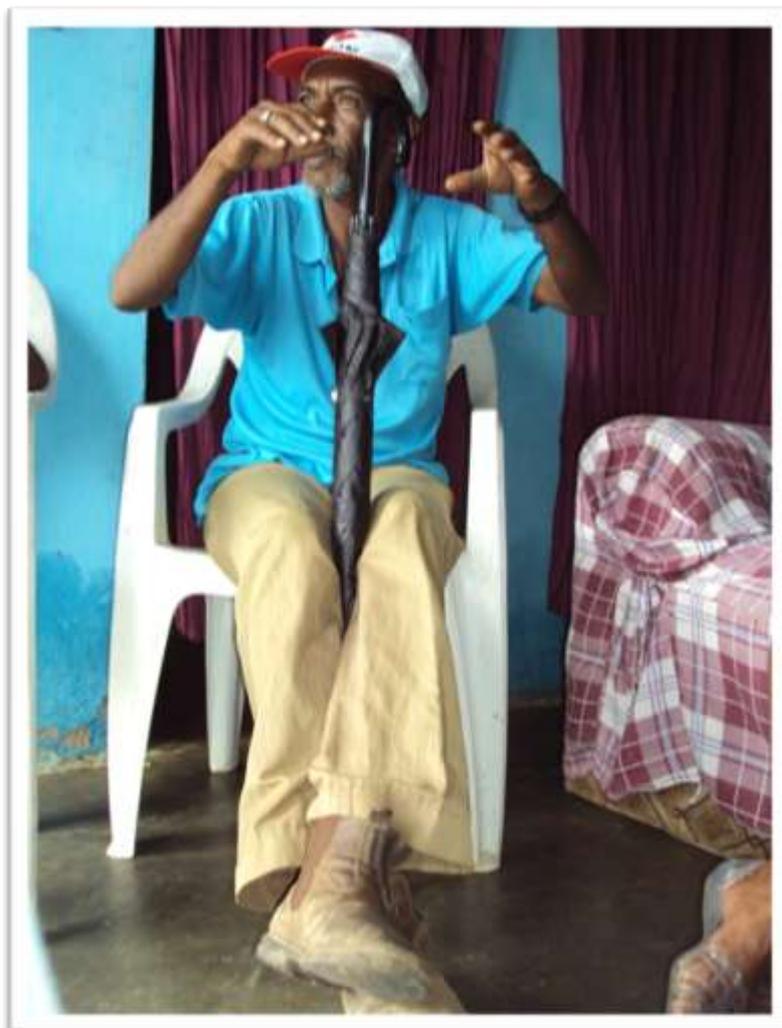
Meu intento aqui, claro, não é recair numa leitura que coloca o mitológico enquanto suporte para a chegada ao ponto final de uma “realidade histórica”. Interessa-me evidenciar o fato comunicativo que faz a vida mitológica colocar luz sobre a história e vice-versa: “Não lemos a memória como ‘texto’, mas como perspectiva da qual é possível *dertextualizar* os documentos escritos, tomando-os como ‘falas’ passíveis da análise antropológica” (Arruti, 2006).

Sempre chamou a atenção, durante o trabalho de campo, a maneira viva com a qual a sobrenatural caipora aparecia no relato dos moradores de Caraíbas. Normalmente, quando esse tema aparecia nas conversas informais, ou, quando perguntados de forma direta sobre a existência da caipora, instaurava-se um clima de jocosidade e certa desconfiança, sempre seguido de algumas risadas. As risadas pareciam transparecer uma desconfiança ou vergonha por parte do sujeito interpelado (“Afinal, porque que diabos este pesquisador quer saber dessas maluquices da caipora?”). Sempre que procurava alguém mais velho com a intenção de tocar no assunto, algum jovem da comunidade acompanhava, tentando “traduzir” os objetivos de minhas perguntas malucas. De forma muito freqüente, depois de um tempo de conversa, as risadas cediam espaço a um tipo de seriedade (o que não quer dizer que as pessoas não continuassem narrando os eventos vividos com a caipora de maneira divertida). Esta “corporalidade”, produzida no ato narrativo, leva um pouco além as funções lingüísticas colocadas no ato de interlocução. Os gestos

jocosos, os pequenos sorrisos, as risadas veladas e até mesmo os silêncios não deveriam ser levados em consideração apenas como um artefato “artístico etnográfico” a ser levado em conta pelo analista. Eles revelam sentidos que nem sempre são imediatos ao “leitor desavisado”. Do ponto de vista metodológico, destaca-se esta posição do etnógrafo na reconstituição de certas camadas de sentido sem deixar de lado os espaços contextuais de produção da fala. Bensa (1998) coloca essas “ginásticas” do ato da fala, que ensinam um pouco mais sobre as relações entre mito e narrativa:

É possível então mostrar, por exemplo, que as narrativas que os antropólogos se comprazeram em chamar de “mitos”, muito aquém das meditações transculturais que podem inspirar, participam de maneira inteiramente pragmática de uma micro-história social conhecida pelo narrador e por seus ouvintes. Esse “saber compartilhado” é incessantemente solicitado no interior da narrativa por um rico sistema de alusões, de piscadelas de olhos e de subentendidos que aquele que é estranho “às falas da tribo” não consegue entender. O sentido não é perceptível do exterior; ele só se mostra ao observador se este último é capaz de situar as narrativas no campo das interlocuções que a precedem e a seguem. Os efeitos lúdicos e tácticos, as construções circunstanciais, o recurso à citação e à alusão disfarçada, sob a cobertura de uma sucessão de imagens aparentemente fantasistas, remetem a um saber implícito, a uma moral e a uma história comuns. A arte retórica liga a forma ao fundo, a natureza da narrativa ao seu contexto de enunciação e à identidade do narrador. O tipo de enunciado escolhido, sua fatura, suas figuras e os nomes próprios que ele exhibe são largamente dominados pela conjuntura (Bensa, 1998, p. 52).

Fotografia 52 – “Seu Luis” narrando as histórias da Caipora.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

O território de Ladeiras, do ponto de vista da apreensão antropológica, foi reconhecido através da ação de circular pelo território. Detentores da memória coletiva do grupo levaram os pesquisadores a muitos dos locais – aqueles possíveis de entrada sem nenhum tipo de notificação –, possibilitando, assim, do ponto de vista metodológico e conceitual, uma conexão entre antigos espaços e a memória coletiva revelada pelo grupo.

Fotografia 53 – Trilha para a Gruta de Santa Bárbara.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 54 – Tanque nas imediações da Fazenda Santa Bárbara.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 55 – Gruta Santa Bárbara.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

O ato de caminhar pelo espaço revela um sentido que está contido tanto na memória como na vivência diária dos quilombolas de Ladeiras. Do ponto de vista da memória, posso citar, de forma breve, alguns locais que fazem parte do elenco territorial da comunidade quilombola de Ladeiras: o antigo lago, o antigo engenho e a “solta” são alguns desses locais. Há, porém, uma forma de visualização desse território, por parte dos quilombolas, que não necessariamente coincide com as formas mais atuais de apreensão desse espaço, principalmente no que diz respeito à configuração apresentada pelas fazendas locais. Podemos dizer que há uma apreensão do território que é ativada por camadas, já que os modelos anteriormente compartilhados pelo grupo no passado existem do ponto de vista da memória, porém, foram como que “recalcados” pela expansão do agronegócio local. É o caso da solta. Espaço tradicionalmente utilizado pela comunidade na constituição de pequenas roças domésticas, assim como de coleta de frutas locais, foi sendo “apagado” pela falta de permissão por parte dos proprietários mais atuais. Através

da sucessão dominial das terras denominadas por “solta”, houve uma decrescente possibilidade de acesso àquele espaço, desde um momento quando ela era totalmente ocupada pelo grupo, até um momento em que esta possibilidade tornou-se completamente vetada. Pode-se dizer, de forma bastante exata, que a solta constitui-se num dos principais núcleos do quilombo de Ladeiras, devido ao seu uso tradicional e pelo significado coletivamente compartilhado que possui nesta comunidade. A solta, na forma como é denominada pelo grupo, pertence, hoje, à propriedade da Fazenda Santa Bárbara.

Não obstante esta pressão histórica, o grupo “sobrevive” através de canais extremamente expressivos. Pode-se dizer que a antiga lagoa, o antigo engenho e o local onde ficava o tronco destinado ao castigo dos escravos pertencem a um mesmo núcleo territorial em Ladeiras. O lago é povoado pela figura mítica do “negro d’água”. O negro d’água, conforme revelam inúmeras narrativas dos quilombolas de Ladeiras, pode se apresentar de diferentes formas; meio homem, meio peixe, ou até mesmo através da representação de uma criança. Seja como for, o lago apresenta-se como um local de forte densidade histórica ao grupo, funcionando como um dos “corações” do território quilombola. O mesmo pode ser dito em relação ao antigo tronco e ao antigo engenho. Esta parte do território quilombola sempre foi utilizada para a caça, no passado, devido à forte densidade de matas, como também à coleta de frutas tipicamente locais.

O negro d’água tem aparição freqüente numa lagoa que leva o seu nome: “a lagoa do negro d’água”. Esta lagoa localiza-se nas proximidades de uma antiga casa grande existente no entorno da comunidade quilombola, assim como nas proximidades de um antigo tronco destinado aos castigos empregados aos antigos escravos que ali habitavam. O negro d’água, segundo as narrativas locais, acaba

envolvendo e levando para o fundo das águas aqueles sujeitos que se aventuram de forma desmedida pela lagoa.

O negro d'água possui uma capacidade de transmutar-se em figuras. Para alguns, ele aparece na figura de “meio homem-meio peixe”. Para outros, ele chama na forma infantil – pode ser uma criança ou duas crianças. Outras narrativas dizem que o negro d'água pode aparecer em uma forma feminina que, segundo alguns, trata-se de uma mulher negra, de corpo escultural e cabelos compridos. Fica-se frente a um elemento sobrenatural dotado de uma ambiguidade:

Essa ambiguidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem se manifestar sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns – apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos (Maués, 2006, p. 266).

Esta plasticidade do negro d'água, contudo, sempre me remeteu a estas metáforas acerca das relações entre a história e memória. O “neguinho d'água” não pode ser capturado pelo jogo civilizacional (Chagas, 2005) transformando uma das mais poderosas linguagens de resistência do grupo quilombola. O negro d'água não foi capturado pelo tempo, ela dialoga de forma incansável com as novas formas sociais com as quais o grupo vem articulando, produzindo, simultaneamente, um jogo de inovação e permanência sobre o qual as pressões externas não puderam atuar eficazmente.

A imagem do negro d'água – e a lagoa – atua como uma dimensão expressiva do território (um tipo de coração do mapa quilombola) que acaba sempre por evocar imagens e narrativas da escravidão; um ponto de origem que toma como elemento central as situações do passado vivenciadas pelo grupo naquele espaço ou em outros. Conforme Chagas (2005):

Por exemplo, durante o período em que estive fazendo campo foram muitas as situações sociais, no sentido de tomar a narração como um evento social, em que pude ouvir histórias, como a do “neguinho d'água” ou, mais tarde, o “nego que matou o senhor”, de tal modo a dimensioná-la como expressão oral de uma sensibilidade jurídica do grupo, de seus sentimentos de justiça que remontam sua relação com a história da escravidão, e que os une sob uma cosmovisão compartilhada – uma memória coletiva social – que toma expressão independentemente das diversas situações jurídicas em que se encontram as terras, das segmentações que marcam os grupos domésticos, ramos familiares e parentagens, bem como do uso de um discurso normativo de âmbito comunitário que não atém a privilegiar unicamente a relação com a esfera legal estatal (Chagas, 2005, p. 121).

Fotografia 56 – Quilombolas de Ladeiras procurando vestígios de uma antiga “casa grande”.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 57 – Quilombolas de Ladeiras junto ao local de antiga “casa grande”.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

O negro d'água se transmuta em um “encantado” de sentido muito peculiar. A lagoa da qual faz parte e sua localização privilegiadamente colocada ao lado das “antigas ruínas” e dos troncos servem como a mola da comunicação produzida pela memória coletiva do grupo. (Re)visitar estes espaços, porém, implica em mais do que um ato de memoração. Implica, antes de tudo, em uma atualização sobre a percepção de uma correlação de forças que se estende ao presente: os negros não foram simplesmente “rendidos” ou capturados. A apropriação sistemática destes espaços mitológicos carrega uma densidade histórica que revela aquele que persistiu no tempo apesar das contundentes reconfigurações políticas e econômicas do espaço. O negro d'água, figura mitológica comum àqueles que conhecem as “margens do São Francisco”, transforma-se, na “boca quilombola”, em mais que memória: evidencia a própria ação social do grupo perante o espaço: implica numa leitura mitológica sobre a qual se evidencia uma “captura incompleta”, pois, não obstante a passagem do tempo, o grupo continua a produzir sentido, mesmo que de maneira subversiva e relativamente velada.

Durante as discussões que envolviam o “mapa final” da comunidade quilombola, muitos questionamentos e discordâncias foram apresentados em relação aos espaços a serem “reivindicados” na área a ser apresentada ao INCRA. As relações de trabalho locais, as relações de vizinhança e solidariedades com os não quilombolas, além de certo “receio” com relação aos desdobramentos do processo faziam parte do esquema de negociações. No entanto, vale ressaltar, para além das discussões negociativas sobre a configuração final do mapa quilombola – objeto de polêmicas durante o processo de construção do relatório técnico –, a equipe de pesquisa cada vez mais se deparava com camadas profundas de sentido calcadas na memória e na mitologia subversiva do grupo. As noções de justiça do

presente realizam um processo seletivo com o passado. Antigos espaços, como o “antigo tronco”, são lembrados através de noções que evocam a possibilidade de justiça no presente. Todavia, não se trata de uma “conversa” unilinear com o passado. Não significa que os antigos espaços, portadores de sentidos profundos, devam necessariamente ser incorporados no pleito atual, pois, segundo a lógica argumentativa do grupo, “não seria justo”. Neste sentido, a perspectiva do justo é algo negociado com o passado e que envolve um diálogo criativo com as imagens e ressonâncias do passado, muito presentes na perspectiva simbólica do grupo.

Na comunidade quilombola de Caraíbas, de maneira bastante similar, têm-se canais expressivos da territorialidade do grupo que se encontram, hoje, extremamente vivos em seu *modus vivendi*. Deve-se ter em mente que, apesar do acesso dificultado aos antigos territórios, ocasionado pela pressão maciça dos novos mecanismos de plantio agrícola empregados pelo entorno, o grupo vive em seu território através da atualização de seus marcos memoriais e temporais. Mesmo que não seja única, a memória coletiva do grupo quilombola apresenta-se enquanto canal preferencial de acesso aos processos relativos à etnicidade do grupo. Do ponto de vista analítico e conceitual, entende-se que o acesso à memória coletiva conduz à visualização de um território dotado de diferentes camadas; estas, contudo, ao emergirem ao grupo através de suas categorias próprias de pertencimento ao local, revelam, simultaneamente, o processo de perda territorial ao qual o grupo foi e é submetido.

Podemos dizer que, do ponto de vista da memória coletiva, o grupo produz uma fronteira nítida entre os “tempos do mato” e os “tempos atuais”. Os tempos do mato são traduzidos como um tempo de relativa estabilidade do grupo no que diz respeito ao acesso aos bens naturais, às roças produzidas coletivamente e aos

antigos locais de lazer. O grupo aponta, contudo, através de sua memória coletiva, a consciência do processo que acarretou em suas perdas territoriais. Foram as estratégias de compras e vendas de terras, e seus decorrentes mecanismos de exclusão que, em grande medida, desarticularam os antigos territórios das famílias negras ali residentes, como a “família Piloto” e a “Família Sertão”. O senhor Manoel Luis dos Santos exemplifica em sua narrativa:

“Foi vendendo porque não tinha [os negros], né. Precisava de dinheiro para comer ou para comprar qualquer coisa... aí tinha que vender. Naquele tempo, quem tinha, vamos supor: o senhor tinha trezentas tarefas de terra, eu tinha quinhentas; quem encostava o seu, o senhor tinha trezentas, quem encostava o eu, não, o senhor é mais esperto do que eu! Eu comprava: “rapaz, quer me vender cinco tarefas de terra?”. Vende; você tava precisando do dinheiro. Eu lhe comprava aquelas cinco, mas quando eu for cercar, eu cercava dez! Tá entendendo como é?! Porque o senhor era mais esperto que eu! Eu tinha quinhentas tarefas de terra e o senhor tinha trezentos. Aí o senhor se apertava e “rapaz, me compra cinco tarefa de terra, que eu tô apertado?”. Aí eu “compro”, aí já fechava negócio e já marcava cinco tarefa de terra, mas na hora de fechar a terra, eu fechava com dez!!! Eu pagava cinco e pegava mais cinco sua! E assim o barco foi andando, e assim o barco tá afundado aqui, reaver as terras para se trabalhar (...) Não... Olhe, nossa família [referindo-se à família Piloto], nós todos... a família dela mesmo aí... da família dela, quem mais tinha terra era a família dela. Mas quando os troncos se acabou, ela só ficou com os fundos de casa, [só lataria]. Da família dela como da família de Nézia, ela sendo mais velha, Nézia sendo das mais novas, né... mas é tudo uma família só. É a família que tinha mais terras aqui dentro das Caraíbas era eles. Mas, repare, hoje o que é que eles têm?! Não foi eles que venderam. Quem vendeu foi os pais deles, pra trás, o avôs. Porque acabaram com a terra e eles ficaram em nada aí. (...) E tudo de boca. Nada de papel. Agora, porque eles fizeram isso em cima dos pobres, aí eles mesmos fizeram o

documento! Eles tudo hoje têm! Não tem um desses fazendeiros aí que não tenha o documento dessas terras! Todos eles tem! Agora, foi feito por eles mesmos, mas depois. Porque eles compraram de boca! Enquanto eles compravam cinco tarefa, cercava dez. E ia fazer documento?! Eles são sabido! Ia fazer documento?! Agora, depois que eles pegaram e encheram o cachimbo de carracheira aí foi fazer a escritura pra dizer que era deles! E eles não tava, hoje tão certo.”

87

Contudo, cabe destacar que, apesar do processo de expropriação sofrido pela comunidade quilombola, existe um território que ainda é vivido pelo grupo: se isso, muitas vezes, não ocorre do ponto de vista do acesso físico ao espaço, ocorre através das operações no campo da memória, que acabam por revelar um território submerso – e latente – pelas configurações contemporâneas da região. Há um elemento que aparece de forma bastante intensa nas narrativas do grupo: o mito e sua dimensão expressiva territorial. Cabe notar a operação, realizada no seio do grupo quilombola, que aloca no campo da memória essa dimensão mitológica com vistas a estabelecer as "origens" do grupo: um tipo de ontologia que funciona como base de operações criativas em face às articulações políticas do presente. Além disso, essa mitologia atualizada pelo grupo dialoga com definições de um espaço físico que vai tomando forma pela força narrativa. Portanto, aos fins que se dirigem o argumento dessa tese, é importante ressaltar que não interessa a "realidade dos mitos", como se existisse algo a ser descortinado por detrás de determinadas narrativas fantásticas. O que interessa, contudo, é a conexão que tais mitos apresentam com a "realidade histórica", na forma como foi e é vivenciada pelos agentes que evocam o atual pleito quilombola. Portanto, não cabe aos antropólogos

⁸⁷ Entrevista realizada por Cristian Salaini e Mariana Balen Fernandes com Manoel Luis dos Santos, em 2010.

ocupar o papel de "censores", e sim a tarefa de seguir os passos propostos pela memória do grupo.

Entende-se aqui, portanto, o mito enquanto uma dimensão expressiva da territorialidade do grupo. O mito traduz-se enquanto metáfora possível que agrupa diferentes camadas históricas, servindo como um tipo de visualizador de fronteiras simbólico-territoriais do grupo em questão. A apreensão da dimensão mítica do grupo remete a uma série de eventos pretéritos que ajudam a entender a lógica de ocupação do grupo. Eles também expressam noções de perigo existentes nas fronteiras territoriais. Certos contornos sobre o vínculo do grupo com uma dimensão cosmológica expressiva de seu contato com a natureza, de uma maneira bastante intensa, fazem parte do arsenal interpretativo do grupo sobre sua vivência no espaço.

Veja-se o caso do mito da Caipora. A figura da Caipora é conhecida do cabedal folclórico brasileiro. Segundo narrativa recorrente, ela é um tipo de "encantado", uma força sobrenatural que, não raramente, confunde os caçadores mais desavisados. É possível "sentir" que a Caipora está presente através de seus longos assobios que indicam a necessidade de certo cuidado ao adentrar na mata. Ela tem o poder de confundir o caçador, fazendo-o perder a noção de referência geográfica, "invertendo" o norte e o sul, o leste e o oeste, o que, não fosse a atuação da Caipora, seria algo completamente comum e corriqueiro ao caçador acostumado com o espaço.

Fora do caso desses encantados mais famosos, como se dá o processo de encantamento? Como disse antes, os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se

encantaram. Neste processo não interfere nenhum mérito moral, como no caso dos santos, que são freqüentemente pensados como pessoas que praticaram o bem enquanto eram vivas. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este “se agrade” da pessoa, por alguma razão. É comum a idéia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a idéia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança. É muito forte, na região do Salgado, a idéia dessas entidades como encantados ou bichos do fundo. Mas não está ausente a referência constante aos “encantados da mata”, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar mau-olhado nas pessoas, ou “mundiálas”, isto é, fazê-las perder-se na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem “abusos”, sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça. (Maués, 2006, p.264).

Parece ser auto-evidente o fato de esse mito dialogar com perspectivas sobre a natureza, servindo como uma espécie de tabu e limite àquele que se embrenha na mata. O que interessa aqui, todavia, é referenciar o espaço que esse mito ocupa, no quilombo de Caraíbas, enquanto veículo da identidade. O mito, contudo, faz parte de um universo imaginário muito maior que faz parte dessa forma de “ser” e “estar” no mundo. Portanto, isolá-lo não faz parte da estratégia última de análise. O que importa notar é que, no caso em questão, o mito da Caipora realiza uma operação que engloba um tempo pretérito e um tempo presente. Mesmo que a Caipora não

seja mais tão facilmente encontrada nos dias de hoje – em função da menor densificação das matas, segundo os relatos locais – basta “dar umas voltas por aí no mato para encontrá-la”.

Essa forma “fantástica” encontrada em Caraíbas de narrar os fatos importantes da vida social deixa transparecer um território quilombola que está ali latente, não obstante as pressões externas no sentido de sua desarticulação. Mesmo que o território físico esteja hoje limitado, em função da sucessiva perda territorial e das reconfigurações espaciais derivadas dos processos e avanços dos proprietários maiores, a narrativa mítica ajuda a acessar esse território que se corporifica nos espaços através da ação mítica. Os “tempos do mato” e o “cuidado” com a natureza:

“Não, mas aí só mata [o caçador] assim se ela quiser! A caça, tanto um veado como outra coisa... qualquer caça... até o próprio passarinhozinho que tá fazendo... Se ela permitir, você mata até o nambu (...) É um passarinhozinho... bem assim, né... Eu já dei até oito tiros no nambu e não acertava... Eu via o chumbo bater nas penas dela, que as penas delas fazia..e ia-se embora! E não foi só... Aqui várias pessoas já atiraram no nambu desse jeito! Porque se ela tiver com uma caça, não tem cachorro que pegue, nem tem chumbo que mate, nada assegura aquela caça. Você pode ficar areado umas duas horas pra dentro do mato, sem saber o caminho de casa (...) Um homem (...) nessa estrada aí que vocês vieram. E nesses tempos o mato era grande, não tinha aquelas capineiras, tinha os mato, né... Já era rodagem... Agora, rodagem só passava bem carro baixo. Caminhão não passava. Eu ia caçar e meu pai dizia que dia de sexta-feira não era dia de caçar, mas eu era... pra caçar dia de sexta... e nunca me dei mal. Nesse dia ela [a Caipora] mostrou-me pra eu não caçar, mas eu teimei e cacei. Me dei mal. Cacei até com um defunto! Eu cacei até junto com um defunto nessa noite! Esse

defunto desse cara era meu amigo de caçada. Aí ele morreu... uns três ou quatro anos, eu fui caçar... o caçador conhece. Aí eu fui caçar... na chegada do mato, esse cara apareceu. Esse cara, o cachorro dele tava correndo para um tatu. (...) Quando cheguei lá na frente... bem ali, eu tava sentado na beira da estrada e o cachorro do meu parceiro que já tinha morrido há seis anos atrás me assustou... eu não conheci a fala, né... era daquele parceiro meu que tinha caçado junto comigo e já tinha morrido há seis anos. Arrancou o tatu e depois passou com aquele jeitinho por mim... aí me lembrei dele. E era ele.”⁸⁸

Durante o processo de discussão do mapa quilombola de Caraíbas uma das principais relações semânticas produzidas, ao (re)conhecer o território, diz respeito aos espaços potencialmente “habitados” pela caipora. De forma independente à entrada de um espaço específico no desenho final do mapa – fruto das discussões políticas do presente – o “mapa mental”, aquele que age de forma relativamente “livre” das aspirações do momento, aponta o sobrenatural como um lócus possível de apreensão territorial.

⁸⁸ Entrevista realizada com Seu Luis na comunidade de Caraíbas, localizada na cidade de Canhoba/SE.

Fotografia 58 – Quilombolas de Caraíbas discutindo o território.



Fonte: Cristian Jobi Salaini.

Sem dúvida alguma, o ato de reconhecer esse mito confere ao seu narrador a capacidade de pertencimento a uma comunidade de sentido fortemente delineada pela memória coletiva. O ato narrativo conforma uma identidade coletiva a seus narradores. Em Caraíbas, mesmo aqueles que nunca se defrontaram “de forma direta” com a Caipora, ou seja, nunca foram ludibriados por ela durante um ato de caça, conhecem e sabem da possibilidade de encontro com a mesma em circunstâncias específicas. Meu intuito aqui, nesse olhar firmado ao campo mitológico do grupo, encontra fundamento no sentido do reencontro da escrita do grupo que não está baseada num aparato documental. Logo, esse encontro com o

fantástico, coloca o pesquisador frente a frente com essa historicidade do grupo que atualiza, nos dias de hoje, via mito, os seus esquemas de pertencimentos territoriais.

Ainda, vale notar que o espaço mítico conta também sobre as transformações do espaço. Os lugares antigamente habitados pela Caipora são, nos dias de hoje, exatamente aqueles que cederam lugar ao plantio da soja e da pecuária extensiva. Nesses lugares torna-se difícil encontrar a Caipora, já que o mato e a natureza não mais lhe fornecessem o “habitat”.

A caipora articula com uma temporalidade que dialoga, simultaneamente, com um passado e um presente do grupo. As peripécias da caipora, segundo os relatos quilombolas, levam a uma dimensão expressiva que narra tempos passados de domínio territorial por parte do grupo. Fica evidente, através da apreensão dos relatos, que a caipora, outrora, articulava-se integralmente com os limites físicos, simbólicos e territoriais do grupo. Se hoje ela é encontrada na forma narrativa, é porque o encontro com o sobrenatural ficou escasso. Escasso, entretanto, não significa inexistente. As traquinagens e as mal-criadagens da caipora continuam em um espaço que, do ponto de vista quilombola, encontra-se fragmentado. Vez por outra, conforme relatam os moradores de Caraíba, a Caipora assovia por entre as casas, ou, ainda, algum jovem caçador é surpreendido pelo desnorteio trazido pela caipora. Em certa ocasião, pude participar de um momento onde um jovem caçador da comunidade encontrava-se “tonto”, saindo da mata, depois de um momento de caça. Ao ser perguntado o motivo de sua situação, a resposta foi imediata: “a caipora me confundiu”.

A caipora, claro, nunca aparece “do nada” durante as conversas com as pessoas da comunidade. A imagem da caipora surge muito comumente em meio

aos assuntos que versam sobre o território, sobre as antigas matas e sobre as antigas conformações do espaço. O inverso também é verdadeiro. “Caipora” pode ser uma chave de memória para o início de narrativas que tomam como espaço conjuntural imagens do passado territorial e, sem dúvida, antigas situações de violência e situações de desrespeito vividas pelo grupo. O fato de as narrativas evidenciarem que essa figura sobrenatural, apesar de não muito aparecer nos dias de hoje, ainda “estar por aí”, funciona como uma metáfora dos diálogos existentes entre história e memória. Se a caipora foi desaparecendo de forma concomitante com o desaparecimento das matas e, mais, que isso, se esse espaço temporal coincide com o momento em que os “brancos começaram a passar os negros para trás”, tem-se um espaço que coloca em juízo as antigas situações vivenciadas, revelando apreciações morais acerca das antigas situações de injustiça. Ao mesmo tempo, a permanência da caipora, dessa criatura que pode ainda estar assoviando em um “pequeno capão” ou ainda por entre casas dos moradores, revela essa noção de continuidade que vem apresentar as noções mais implícitas de resistência elaboradas no grupo. Seguindo o eixo da argumentação da presente tese, que versa sobre essa possibilidade de apreender “diferentes camadas” dessas construções da justiça e de reconhecimento, encontra-se aqui um terreno fértil para pensar essas relações. Não se está frente apenas ao reconhecimento efetuado pelos espaços públicos em relação aos grupos. São encarados processos de reconhecimento que se dão nessas mobilizações entre sujeitos e territórios e entre territórios e sujeitos. Se os sujeitos mobilizam o sobrenatural através desta memória-ação, o inverso também é verdadeiro. Os sujeitos são mobilizados por esta base simbólica incontornável ao grupo.

A caipora, assim como o negro d'água, está sujeita a transmutações. Na comunidade quilombola do Forte (Cumbe/SE) ela também pode ser entendida como “a” saci. Muitos narradores fazem questão de frisar que não há uma relação com o saci reconhecido pelo cabedal folclórico brasileiro e, enquanto diferença principal, temos uma figura feminina protagonizando a imagem da saci – ou da caipora. Também, conforme o relato de alguns, “a” saci tem duas pernas e não uma, distanciando-se assim da imagem mais universalmente aceita do “saci”. Estas transmutações da caipora, evocadas pela memória local, levam ao entendimento de uma relação visceral desta com o meio territorial. O território, do ponto de vista quilombola, precisa ser mediado. Não é possível alçar à sua dimensão iminente dinâmica sem se dar conta das camadas que encobrem o sobrenatural. Interessante notar que existem diferentes percepções e versões acerca da caipora, que estão depositadas em sua “forma física”, por exemplo. Esta possibilidade transitiva da caipora, contudo, apresenta uma relação simbiótica com o espaço, também sujeito a mudanças físicas e espaciais que ocorreram de forma alheia à vontade do grupo. A mudança representacional na imagem do sobrenatural, porém, informa novas relações com o mesmo espaço de outrora, não obstante as limitações impostas pelas novas condições de acesso aos antigos espaços.

Este elemento abre, portanto, a possibilidade de entendermos um aspecto que está colocado na linguagem mais subversiva do grupo. Esta ligação ainda importante com esse elemento sobrenatural do passado, mesmo que de forma velada, demonstra um laço com o território que não foi possível de ser “apagado”. As noções de justiça expressas pelo grupo através de sua interpretação territorial aparecem de uma forma relativamente criptografada pela linguagem do sobrenatural.

Nas discussões finais acerca do formato da área quilombola, algo muito recorrente durante as falas dos moradores era o posicionamento no mapa dos locais onde havia mais caipora – “Aqui tinha caipora!”. Em meio ao apontamento de atuais proprietários e, por conseguinte, antigos espaços elencados pelo grupo enquanto pertencentes aos antigos, os quilombolas sempre evidenciavam, em meio à nomenclatura dos nomes próprios, a existência do elemento sobrenatural. Neste sentido, ao rememorar o território, o grupo parece trabalhar em contato com dois registros: aquele mais recente no plano temporal, que evidencia a lógica das expropriações territoriais e das mudanças físicas no espaço, e aquele que informa uma mensagem criptografada do território quilombola a ser entendido como que nas “entrelinhas”; e que toma como centro narrativo o elemento do sobrenatural e sua mediação com o território.

Fotografia 59 – Quilombolas do Forte discutindo sobre o mapa da área.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

“Maria: Sei que aqui a lenda do saci pererê ainda permanece. A lenda do saci pererê permanece é porque sempre, infelizmente com certeza hoje... mas tinha aqui na comunidade aqui, mais adiante lá, partes mais de mata, e gente ouve ele assoviando e mexendo por cima da casa, quebra prato, panela, você volta, chega dentro de casa e tá tudo no mesmo lugar.

Cristian: É mesmo?

Maria: verdade verdadeira.

Cristian: mas por que será que ele faz isso?

Maria: Perversidade, né? Ela contava muito, muitas vezes ela contava muito essa história do Saci-Pererê, e permanece, até hoje permanece. Tinha um rapaz que mora no fundo da minha casa que ela assoviava, tinha um assovio bem forte ela, se onde ele tiver ele fica, ele não vai pra casa, ele tem medo, porque ela já bateu nele, pegou ele, deu um coro em muitas pessoas aqui da comunidade, na roça, ela engana e bate, o saci pererê.

Vinicius: pega as pessoas?

Aderval: É ela ou ele?

Maria: ou ele, ou ela, porque ele se transforma em duas coisas, tanto nele quanto nela.

Aderval: Sério? Como?

Zuleide: me perdi, não teve jeito.

Aderval: Ficou confundida?

Zuleide: me confundia todo. Outro dia eu quase não cheguei lá.

Aderval: Mas então não é só daqui?

Maria: Ele já enganou na saída de casa, ele engana ela já na saída daqui.

Cristian: Ah... foi na saída daqui já?

Zuleide: Quando eu cheguei lá, não sabia mais pra onde eu ia. E onde estava. Só via coqueiro e mato.

Aderval: Ficou perdida lá?

Zuleide: o dia todo.

Aderval: vocês tratam mais o saci pererê como ela ou como ele?

Maria: Mais como ela. Porque teve uma senhora aqui, que faleceu há pouco tempo, que ela tava na roça e outro senhor, aqui da comunidade também, tava na roça, ela trabalhando, e ela o saci

pererê bateu nela, bateu, bateu, e ela gritava que era outro homem, ela tava no corpo de outra pessoa. Ele não estava aqui na comunidade, ele estava trabalhando lá em...

Cristian: mas será que o saci pererê aparece mais na roça ou mais em...

Maria: na roça, ele só aparece mais a noite assim

Cristian: E na roça?

Maria: nas roças. No mato engana os caçador, ainda tem bastante caçador aqui, engana o caçador e os cachorros.”⁸⁹

Caso curioso, vivenciado durante o trabalho de campo no Forte, foi o de um senhor que tinha um “namoro com a caipora”, algo que, conforme ele narra, provocou o ciúme de sua esposa. Seu Genilson narra que em diversas ocasiões a caipora surgia, em meio à madrugada, assoviando de cima de seu telhado. Seu Genilson chama esse chamado da Caipora de um “namoro” e, quando isso acontece, ele sabe que é necessário ir para a mata para acender um charuto para “acalmá-la”. Seu Genilson remete esse tipo de relação ao fato de não poder se distanciar da mata e conta que, algumas vezes por ano, sai de sua casa e dorme algumas noites no meio do mato, pois tem uma relação muito forte com a caipora. Seu Genilson é conhecido na comunidade pelos seus poderes de cura e pelos seus conhecimentos acerca do funcionamento dos seres sobrenaturais que habitam o território.

“Genilson: ai também se um dia o cara fracassar ai pode apanhar no mato

Cristian: fracassar em que sentido?

Genilson: se não cumpriu...

⁸⁹ Entrevista realizada em 2010 por Cristian Salaini, Aderval da Costa e Vinicius P. de Oliveira na comunidade do Forte. Participaram desta entrevista Maria e Zuleide.

Maria: a determinada regra que ela exige

Cristian: e como é que você sabe o que ela exige?

Genilson: ela exige, a gente leva fumo leva comida, se a pessoa levar uma comida apimentada ou com alho ela não encosta... senão você é perseguido, você se perde no lugar mais aberto do mundo parece coisa de cinema viu, você se perde no lugar mais limpo mais aberto que existir que existir não tem lanterna, não tem nada, você não acha saída pra canto nenhum do mundo, ai você vai recorrer a ela tira a camisa avessa a camisa joga no chão e vira três vezes por cima da camisa se chama cambalhota, né... ai ela abre o caminho novamente no mesmo lugar que você se encontrava sem saída ai ilumina o seu caminho sai você se arrepende, né... e tem que se humilhar a ela a noite você acerta, eu canso de ver aqui ela assoviar a minha mulher chega a ter ciúmes elas vem chamar aqui na porta de noite ela chega e assovia aqui na porta vem encima da casa mesmo aquela noite eu tinha que ir.”⁹⁰

É Porque no caso das caiporas e seres fantásticos, temos um encontro de “vozes subversivas” com os atuais enquadramentos possíveis. Uma cosmologia da ação, pensando nos termos de Gonçalves (2001).

Estas imagens subversivas, de domínio de um espaço restrito das narrativas mais “escondidas” do grupo, acabam por aflorar em outros campos sociais em momentos específicos. Essas narrativas que sobrevivem no seio do grupo, mas guardadas como um elemento “não muito sério” (ou, pelo menos, presumidamente não sério a um “leitor externo”) e outrora tidas como imagens pálidas acabam por traduzir um novo confronto no plano das representações territoriais.

É por isso que se tem, muitas vezes, o mapa final do relatório técnico enquanto uma “dobra” – para utilizar o termo de Ramos (2009). Os conflitos, as

⁹⁰ Entrevista realizado por Cristian Salaini, Aderval da Costa e Vinicius de Oliveira com seu Genilson Gonçalves da comunidade do Forte, localizada em Cumbe/SE.

negociações, o processo agonístico de produção de um relatório que acaba por dialogar com as imagens vivas da comunidade acaba ganhando uma estabilização e um corte de sentido – o mapa. Neste sentido, o mapa acaba se tornando uma versão pasteurizada do território que, nos processos consecutivos de negociação entre agentes públicos e comunidade quilombola, precisa de um estado final, uma forma geométrica. As discussões contidas no interior dos grupos quilombolas não deixam, contudo, de avaliar a sobre a possibilidade de recortes do mapa que atendam às “necessidades” do presente.

O sobrenatural não está mais vivo hoje do que antes. O que ocorre é que as lógicas coletivas encontraram mecanismos de manter o sobrenatural num local de acesso limitado. Estas narrativas mitológicas não se apresentam apenas como um “truque” que os vivos apresentam aos mortos:

Então, o mito não pode ser meramente um conjunto de truques que os vivos aplicam aos mortos, como pensava Malinowski [antropólogo funcionalista]: uma "carta magna" que justifica os arranjos práticos do presente por meio de sua projeção ideológica do passado. O maori, como diz Johansen, "revive a história". Incidentes míticos constituem situações arquetípicas. As experiências dos protagonistas míticos celebrados são reexperienciadas pelos vivos em circunstâncias análogas. Mais ainda, os vivos se transformam em heróis míticos (Sahlins, 2008. p. 38).

Se os pleitos atuais comportam uma série de dimensões e momentos políticos, cabe também atentar para certas "cosmopolíticas" que não foquem necessariamente para o momento do "fervor étnico": a territorialidade está para além

do ordenamento técnico jurídico, apesar de servir como elemento fundamental dos pleitos atuais.

Este espaço, apesar de ocupar uma camada mais “profunda” da vida social do grupo ainda assim acaba sendo desenhado por um tipo de narrativa-ação perpetrada pelo grupo. Os agentes sobrenaturais, “escondidos” em função das estratégias de sobrevivência social e física elaboradas pelos grupos, entram hoje em um espaço de negociação com os demais agentes preocupados na definição de um espaço. Neste sentido, há um esquema onde não apenas os sujeitos acionam o sobrenatural, mas o sobrenatural, como à espera de uma evocação, acaba por mobilizar a ação coletiva dos grupos quilombolas.

5.2 Quilombo do Pontal da Barra: Contexto inicial de pesquisa.

A comunidade quilombola Pontal da Barra pode ser caracterizada, num primeiro momento, pelos fortes atravessamentos identitários, étnicos e históricos aos quais está sujeita. Situada no município de Barra dos Coqueiros, nas proximidades da cidade de Aracaju (Sergipe), esta comunidade possui uma série de problemas de ordem estrutural (saúde, alimentação, saneamento, ausência de rede elétrica, etc.) e, através do atual pleito quilombola, procura alcançar o olhar dos setores públicos por seu caráter etnicamente marcado. Grande parte das famílias reside às margens do rio Japarutuba, onde vivem, através de suas práticas de pesca artesanal, em situação de extrema precariedade e vulnerabilidade social.

O Pontal apresenta hoje um alto grau de conflito fundiário frente às ameaças de uma empresa hoteleira que almeja construir um *resort* no local hoje ocupado pela

comunidade. Isto faz com que os atuais ocupantes do território ampliem em velocidade suas reivindicações com relação ao processo de delimitação e demarcação de seu território. Sem dúvida, a construção de tal *resort* não se trata da única ameaça sofrida pelo grupo em seu período de ocupação no local. Além disto, há conflito de sobreposição da área quilombola com unidade de conservação ambiental - IBAMA.

O contexto geral, pouco favorável, apresenta uma “bateria de testes” sobre a identidade quilombola. O fato das apreensões externas interpretarem o a comunidade como um “grupo do MST” ou um “grupo de pescadores”, apresenta certas modulações e possibilidades de evocações identitárias, com as quais o grupo quilombola vem dialogando intensamente através deste contexto.

Meu objetivo aqui é problematizar a construção de um relatório técnico quando imerso em um contexto de extrema “desconfiança da identidade” por parte de diferentes domínios extralocais à comunidade. As evocações da memória, sempre envolvidas em um “clima de medo”, desafiam o pesquisador a estabelecer alguns nexos e montar certos “quebra-cabeças” da identidade. A “pouca continuidade histórica” e “falta de contrastividade cultural” (O’Dwyer, 2010), como apontada por muitos, nos leva a um constante processo de “argumentação sobre a identidade”. Por outro lado, como pretendo discutir, essa mesma apreensão apresenta ao grupo uma possibilidade criativa de discussão acerca de suas próprias categorias de pertencimento. Se é necessário um “discurso para fora”, no que tange a produção de legitimidades, outros processos evocativos são desenhados no interior do grupo, alavancando um potencial (re)conhecimento e criação de novos elos do ponto de vista da memória, da identidade e de um “reconhecimento de si”. O “discurso para fora”, neste sentido, não se apresenta como falso. Ele se apresenta

como uma das possibilidades narrativas do grupo que vai se construindo de maneira mais complexa nos “fóruns da comunidade”

Pretendo demonstrar como as memórias, muitas vezes, não se convertem em falas. O silêncio deve ser entendido enquanto uma prática que pode se converter no narrado ao longo de um percurso mais longo de “redescobertas”. Procurarei evidenciar o potencial eminentemente criativo do “ser quilombola”, que, ao dialogar de forma tensional com aos olhares externos, produz “imagens possíveis de si”, em jogos identitários que lembram imagens refletidas em espelhos (Novaes, 1983). Ao longo do trabalho etnográfico foi possível apreender um alargamento semântico do “ser quilombola”, que negocia constantemente com as possibilidades e constrangimentos sociais internos e externos ao grupo. Entre tensões sobre o “dito” e o “não-dito” e constrangimentos sobre a assunção da identidade constrói-se uma luta por reconhecimento no interior do quilombo do Pontal da Barra.

Fotografia 60 – Retrato de “Seu Piroca”.



Fonte: Lucia, ex-esposa.

5.2.1 Entre o “dito” e o “não-dito”. As desconfianças da identidade.

O trabalho de campo no Estado do Sergipe revelou uma série de elementos que enriqueceram a minha trajetória enquanto pesquisador. Os diferenciados contextos de trabalho de campo, quando imersos em uma “perícia”, colocam questões que vão além, claro, dos problemas típicos à reflexão antropológica. Está-se sempre às voltas com esquemas argumentativos, pressões de diferentes setores (administrativos, movimentos sociais) e, como não poderia ser diferente, o antropólogo acaba por ser interpelado na condição da produção de um dado concreto e um aval objetivo sobre o grupo em questão. Isto acaba gerando um campo repleto de perplexidades onde o discurso do antropólogo ecoa com diferentes pesos pelo espaço social. Por um lado, a “fala” do antropólogo possui um relativo poder no papel das definições, já que é esperada dele uma objetificação da cultura que permita preencher os requisitos constituintes das técnicas administrativas – a instrução normativa.

Por outro lado, em outros contextos de disputa, o discurso antropológico acaba se encontrando em uma relativa desvantagem, pois se trata de um discurso onde se faz necessário “explicar-se demais”. Uma etnografia, que se caracteriza pela densidade e pela apreensão de diferentes camadas dos grupos pesquisados, acaba saindo com certa desvantagem na corrida das definições, já que definições mais comunalizadas acerca da noção de quilombo circulam mais livremente pelo espaço social. Versões acerca da “cultura quilombola”, mesmo que em defasagem com o atual cabedal analítico antropológico, possuem um valor operacional no campo das definições.

A comunidade do Pontal da Barra, localizada na cidade de Pirambu (SE), revelou um caso emblemático para pensar certos limites e possibilidades conceituais e éticas do trabalho de campo. Digo isto porque no caso do Pontal da Barra as “desconfianças” acerca da idoneidade do pleito quilombola apresentaram-se sempre enquanto um subtexto do trabalho de campo. Estava frente a um grupo pesquisado repleto de “não-ditos” e silenciamentos. Ao contrário de outros grupos, inclusive discutidos no corpo desta tese, onde a memória aparece enquanto um dado mais sensível e “auto-evidente” em suas formas evocativas, estava frente a um grupo repleto de silenciamentos.

Os questionamentos, oriundos tanto de setores administrativos e técnicos, como de outros elementos do entorno do Pontal da Barra sempre produziam a pergunta: Mas seria o Pontal realmente um quilombo? As respostas, sempre mais ou menos prontas, e vindas no calor de alguma interpelação, giravam em torno da legislação vigente que versa sobre o tema, como a OIT 169.

Ainda, a resposta sempre contém elementos que procuram contextualizar o papel do relatório e do antropólogo nesse jogo de definições, onde o relatório não encontra em seu quadro interpretativo a postura de um “detector cultural”: o pesquisador aqui não toma um papel de “censor” capaz de detectar “características quilombolas”. O antropólogo, envolvido com as premissas éticas básicas de sua comunidade de sentido acadêmica, não tem qualquer poder na definição das identidades *a priori*. Existem, porém, outras relações éticas que se dão na própria lógica do contato com os grupos pesquisados, e que tomam forma durante o desenvolver da atuação etnográfica. No caso do Pontal da Barra, lida-se com um grupo que em função de seus “acidentes históricos” acabou por produzir uma lógica

do “não-dito” e do silenciamento. Neste sentido, o trabalho de pesquisa acaba por incorporar a característica de um encaixe das peças de um quebra-cabeças.

É claro que esse clima de desconfiança não se apresenta enquanto uma característica do quadro contextual do Pontal da Barra apenas. Em outras experiências de campo por mim vivenciadas este elemento sempre se apresentou através de formas bastante violentas ou mais veladas. No caso do quilombo urbano da Família Silva, no Rio Grande do Sul, esta questão acompanhou toda a produção do laudo pericial e momentos seguintes.

Cabe notar que parcelas do movimento negro argumentavam sobre uma origem da Família Silva calcada na antiga Colônia Africana de Porto Alegre. O laudo pericial, entretanto, mostrou outros laços históricos do grupo resultantes de fluxos migratórios típicos do pós-abolição. Neste caso específico havia, do ponto de vista representacional, interpretações extremas que colocavam os Silva ou como herdeiros de um antigo contingente africano de Porto Alegre, ou, como apontavam muitos críticos, como uma vila “comum” de Porto Alegre não dotada de qualquer especificidade. Não haveria, neste último sentido, nenhum sinal evidente que colocasse a família Silva na condição de pleiteantes quilombolas, pois lhes faltariam “traços evidentes” de uma origem africana ou escrava. Este tipo de preocupação fica bastante evidente no texto que constituiu o corpo da contestação ao laudo antropológico da Família Silva:

A área particular ocupada NÃO FOI UTILIZADA NO PASSADO COMO LOCAL, EM QUE NEGROS LUTARAM CONTRA A ESCRAVIDÃO, seja na concepção de quilombo travada do Brasil Colonial, como quilombo-ruptura, para onde os negros fugiam das submissões, dos arbítrios de seus donos, seja como quilombo-

aboliconista, em que os negros e simpatizantes das idéias aboliconistas se reuniam para defendê-las e, até mesmo, no mirabolante conceito ressignificado pelo laudo. Em todos eles quando se tutela constitucionalmente “os quilombos”, que se preservam a história desse país, portanto, as comunidades ao pleitearem o seu reconhecimento como remanescentes de quilombolas, devem necessariamente guardar vínculos com o passado, com a luta travada contra a escravidão. Nesse ponto, sequer os integrantes da família possuem memória do seu passado, a qual tem a função de ser preservada não para eles individualmente, mas para a sociedade brasileira, como um todo, a fim de que a identidade desse povo, que contribuiu para o processo civilizatório seja mantida (Contestação ao laudo da família Silva, p. 26-27, grifos do autor).

A Procuradoria da República do Estado do Sergipe envia um ofício com o objetivo de averiguação de eventual irregularidade em convênio referente ao Projeto Quilombos Urbanos, no município de Barra dos Coqueiros. A Câmara Municipal responde:

Por desconhecermos a existência de algum grupo remanescentes de quilombos aqui no município ficamos intrigados com a existência da palavra “quilombos” no título do mencionado projeto. Em vista disso, apresentamos o requerimento n. 39/2007, de 26 de junho de 2007, (DOC 05), onde solicitamos informações sobre o Projeto Quilombos Urbanos. Tal requerimento foi rejeitado pelos votos da bancada situacionista, na sessão realizada naquela mesma data. Vale destacar que, durante o processo de discussão do citado requerimento, o vereador Haroldo Batista ocupou a tribuna e indagou a seus pares se estes tinham conhecimento da existência de alguma comunidade remanescente de quilombo no município de Barra dos Coqueiros. A resposta foi o SILÊNCIO, estando presentes os nove

vereadores que compõem a Câmara Municipal. (...) Lamentavelmente, entendemos que todas as evidências apontam no sentido de que não exista nenhuma comunidade remanescente de quilombo em nosso município. Aliás, dadas as suas características físicas: área de apenas 91 Km², terreno baixo e plano, comprido e estreito – próximo ao continente, circundado por oceanos e rios— onde trafegavam embarcações; imaginamos a Ilha de Santa Luzia como um dos locais mais improváveis para o estabelecimento de escravos fugidos.⁹¹

No caso do quilombo do Pontal, às situações historicamente vivenciadas pelo grupo, que incluem deslocamentos forçados e apreciações externas que sempre colocaram a mesma no campo do “selvagem”, soma-se a atual situação de pleito que se desenvolve no “clima de desconfiança”. Em função disto, o grupo acaba rearranjando, através de seu atual quadro histórico, uma política de controle do ato memorativo. Encontra-se, no caso do Pontal da Barra, um tipo de ação da memória que procura controlar o jogo lembrar-esquecer (processo de seleção de eventos). Os sucessivos processos de expropriações, o “medo de falar” e as estratégias sociais de sobrevivência coletiva impunham ao grupo uma forma de lembrar-se dos fatos que não se apresenta como auto-evidente. Os atos de violência simbólica impingidos ao grupo levam a essas descontinuidades da memória que apresentam a um leitor desavisado uma certa cortina entre as questões do pesquisador e a memória do grupo quilombola. Não se deve, portanto, esperar um acesso repentino e imediato às “histórias da escravidão” e às “histórias do cativo”. Esta memória, aparentemente repleta de lacunas, só pode ser acessada pelo ajuste mais detalhado e minucioso da lente antropológica a partir das histórias de vida narradas, vistas

⁹¹ Este documento me foi cedido por Robério Manoel da Silva, atual presidente da associação quilombola.

enquanto locais em que a trajetória da comunidade se manifesta e se atualiza em contextos diversos. A relação com os processos da escravidão, apesar de relativamente difusos do ponto de vista da memória coletiva, revela uma relação de continuidade com referência aos juízos morais realizados sobre os tempos pretéritos. A relação, porém, entre as histórias do cativo e a identidade do grupo não se dá de uma maneira sincronizada. As “histórias de escravos”, mesmo que muito lentamente, começam a emergir. Porém, a forma de nominativa sempre se dá como algo “muito distante”, pertencente ao domínio do passado. Seria necessário acompanhar o desvelar do trabalho de campo para que outras conexões fossem realizadas.

Histórias sobre os “tempos do cativo” encontram um relativo respaldo no Pontal da Barra. Mas, ao contrário de outros mitos de origem encontrados em outras comunidades (casos descritos na presente tese), em que a relação com um “passado escravo” se dá de uma maneira mais ou menos precisa, há, no caso do Pontal, um processo “em andamento”. Isto não significa que não exista aqui um tipo de relação possível: trata-se de uma relação memorativa ainda condicionada a um jogo de escolhas que tem como base a avaliação sistemática dos interlocutores e dos riscos envolvidos na relação. Ela se encontra num certo horizonte de possibilidades interpretativas do grupo, mas, não raramente, esta modalidade de relação com o passado aparece como sendo algo de “fora da comunidade”. Os juízos de ordem moral sobre os “tempos do cativo” são presentes. Mas a conexão com a identidade do grupo aparece, pelos menos durante certo tempo da pesquisa, silenciada ou de uma forma bastante difusa.

“Wilson: Não, não posso falar dos escravos não, quem passou por escravidão foi minha avó.

Mariana: Como assim?

Wilson. Eu era bem pequenininho e minha bisavó chamava Gini, a mãe da minha vó, e a minha avó chamava Maria de Gini. A minha bisavó dizia “Roliço meu fio vá me comprar um pedacinho de pão pra sua vizinha”. E aí eu ia pequeno, chegava lá e dizia, minha avó quer um pedaço de pão. Ele dizia cadê o dinheiro? Ela me dava uma moedinha desse tamanho que eu não sabia quanto é que era, que eu não sabia mesmo, chegava lá ele me dava um pedacinho assim. A minha bisavó morreu com 154 anos.

Wilson: Nunca teve um dente podre na boca, e a minha vó mesmo morreu com 146.

Mariana: E o que elas contavam dessa época?

Wilson. Ela dizia que acabo o tempo do cativo, os nego arrastando carroças pra gradiar as terra pra lá e pra cá, os cachorros amarrados de lingüiça, entendeu, arrastando aquela parreras de lingüiças no tempo do cativo.

Mariana. E onde eram esses cativos?

Wilson. Lá em Maruim, lá em Maruí, sim senhora. (...) É aqui depois de Rosário.”⁹²

Com o tempo, através de pequenos fragmentos e imagens cifradas, o grupo realiza a conexão de “Seu Piroca” com a área local conhecida como Porto Grande. Este elemento auxiliou fortemente na argumentação do relatório técnico, já que Porto Grande traduz-se, no passado, conforme foi demonstrado no relatório técnico, enquanto um importante entreposto situado às margens do Rio Japarutuba (rio no qual a comunidade ainda hoje realiza atividades pesqueiras). Este rio tinha um papel estratégico no transporte de mercadorias e pessoas e sua dinâmica se relacionava com uma área bem mais ampla que envolvia Aracaju, Maruim e Laranjeiras. Esta

⁹² Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Wilson de Andrade em 2010.

área articulada pelo Porto Grande foi, durante o século XIX, alvo do estabelecimento da monocultura da cana-de-açúcar de diversos engenhos que povoavam a região.

Foi necessária uma quantia relativamente grande do trabalho de campo para que outras relações conectivas fossem realizadas. Isto não quer dizer que a memória não produza um aspecto determinante da coesão do grupo. O que está em jogo aqui é uma tensão sempre avaliativa entre a lembrança e o “dizível”, e esta possibilidade de conexão é dada pelo próprio esquema simbólico do grupo que apresenta, incorporado em seu cabedal de escolhas, a possibilidade conjuntural da fala.

Pensando com Pollak (1986), o que se tem é um processo baseado em certo tipo de “memória recalçada” pelo grupo. Todavia, como já foi apontado por Arruti (1985), isto não se traduz num tipo de “esquecimento coletivo”. Isto quer dizer que foi adotado, por parte do grupo, uma maneira mais “defensiva” de acesso à memória que faz bastante sentido quando visualizadas as lógicas próprias de sobrevivência culturais, assim como suas estratégias.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória Oficial”, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de

pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes (Pollak, 1989, p.4).

Contudo, não obstante esse “ethos do silenciamento” (Arruti, 1985) encontrado na comunidade quilombola do Pontal da Barra, não se pode deixar de evidenciar o caráter evocativo da memória coletiva do grupo:

Os registros memoriais podem estar indisponíveis imediatamente, podem ser interditados por certos tabus, ou, ainda, podem estar associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado em que a transmissão das informações, não é um valor, é um risco (Arruti, 2005, p. 212).

Não se trata de um processo unívoco de “resgate histórico” da memória, e sim de um jogo que se dá no atual embate político existente que atua como uma espécie de “estopim” do ato de (re)memoração. O intuito é evidenciar a existência de elos conectivos entre as memórias dos participantes do grupo que se moldam através da construção dos limites do que pode ser falado ou, ainda de maneira mais radical, daquilo que pode ou deve ser lembrado. Porém, deve-se destacar que esse jogo encontra alguns parâmetros relativamente incontornáveis. Apesar da existência de certos elementos conjunturais do processo memorativo, há, no território, uma base relativamente segura do processo evocativo da memória. O ato de lembrar-se de seu mito fundador, o “Seu Piroca”, revela um processo de construção subversivo da memória que, ao mesmo tempo em que garante certa fixidez ao grupo em termos simbólicos, não garante que “toda a história seja contada”. O “Seu Piroca”, um sujeito de “poucas palavras” – exemplar da própria lógica do grupo na forma de lidar

com as palavras – como costumam narrar muitos moradores do Pontal, aparece enquanto o grande aglutinador daquele espaço. Interessante notar como ao longo do trabalho etnográfico ele começa a aparecer, de maneira quase criptografada em meio às narrativas (normalmente conversas informais), como alguém do “tempo dos escravos” ou do “tempo dos cativeiros”. Não obstante este elemento contingencial das narrativas, a relação com o território e com o “Seu Piroca” apresenta-se de forma incontornável, através da apreensão do território.

Se o território é mais evidentemente suporte e matéria da memória, respondendo aos interesses sociais e políticos da recordação, ele também acaba por operar como um condicionante sociocultural dos *modos de lembrar*, um meio de convencionalização da memória, isto é, de modelagem que a situação evocada sofre nos contextos das idéias e valores que a evocam. Nesse, e em outros casos, portanto, os *modos de produção e transmissão da memória social* surgem indissociados de outros aspectos sociais, nos quais estariam embutidos (Arruti, 2005, p.238).

Encontra-se, nas lembranças das pessoas do Pontal da Barra, a figura de “Seu Piroca” como o sujeito fundador de tal comunidade. Segundo os relatos, “Seu Piroca” chegou às margens do Pirambú, onde construiu sua moradia e desenvolveu atividades relacionadas à pesca e ao extrativismo. Ainda, segundo o narrado pelos moradores do Pontal da Barra, “Seu Piroca” tratava-se de um sujeito um tanto quanto “fechado” e “sisudo”. Ele era “fechado” mas “ajudou muita gente”, “ajudava a todos que pediam seu auxílio”.

De qualquer forma, “Seu Piroca”, através de sua figura fundadora do Pontal da Barra, aparece como o pioneiro de um conjunto de práticas que se estendem no

tempo da comunidade e que se relacionam diretamente com os esquemas do que chamarei aqui de “rede de auxílio mútuos”. As pessoas mais antigas relatam, ainda hoje, a forma como chegaram à comunidade e foram recepcionadas por “Seu Piroca”: era preciso pedir a ele permissão para a construção de uma moradia e para estabelecer-se no local. A figura de “Seu Piroca” faz parte, portanto, do mito de fundação da comunidade. Esse mito, contudo, ecoa no tempo, promovendo modelos de sociabilidade que até hoje são utilizados pelo grupo, reproduzindo modelos coletivos de solidariedade e permanência naquele espaço.

“Me ajudava tudo que eu precisava de comida, ele passava oito dia no mar meu marido, né, ele cá me ajudava. (...) Porque o que ele arrumava acho que ele... Vamos supor, se você tem um pão aqui se tá comendo aí chega um com fome... você não vai dividi seu pão não com aquele? (...) Eu mesmo divido porque eu sei o que eu já passei, né, eu divido.(...) Ajudava, qualquer um ele ajudava, me ajudou bastante também. E quando eu cheguei daí só tinha ele e a mulé dele, ele não tinha nenhum filho ainda, aí o Airton perguntou se nós podia fazer uma casa ali e ele disse que podia que ali, ele disse assim que aqui é da Marinha, bem assim aqui é da Marinha. Aí, meu marido fez uma barraquinha de palha pequenininha, aí nós ficou. Aí depois foi chegando a cumadre Rosa, depois chego a Gildete e muita gente. Já existia ele.”⁹³

É preciso entender o mito de fundação enquanto portador de camadas de história. O esquema interpretativo desafiador colocado pelo Pontal da Barra leva a pensar não apenas a memória, mas a própria estrutura dos jogos memorativos. “Seu Piroca”, principalmente através de conversas informais e sem o uso de gravador,

⁹³ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Maria das Graças Santos em 2010.

transparece como alguém “negro” e que certamente tem uma “origem no tempo dos escravos”. O mito fundador, que normalmente aparece nas “narrativas formais” como o grande propiciador da atual solidariedade encontrada no grupo, parece revelar outras relações com o passado. Mesmo que isso ocorra de maneira bastante tímida, histórias sobre a escravidão e derivadas situações de violência, que antes apareciam em um horizonte muito longínquo nas narrativas do grupo, encontram novas conexões e possibilidades. Certas “faíscas” narrativas foram se conformando, ao longo do contato com a comunidade, de forma mais ou menos esparsa – “Converse com a Dona Maria Louca! Ela já contou para a gente histórias dessas pra gente!”. Dona Maria, sempre muito calada (nunca foi gravada uma entrevista com ela) foi revelando, durante o processo, alguns elementos bastante esparsos sobre a “história negra” da região, relatando inclusive algumas memórias sobre antigos engenhos da região. Passei a me dar conta durante o processo etnográfico que não se tratava de uma questão de evocação da memória. Estávamos frente a possíveis disjunções entre a memória e o “dizível”.

Histórias, antes completamente veladas, alçam outros níveis de representação e possibilidades. O ato memorativo encontra outros limites através de um alargamento relativo das técnicas de memoração que foram “esquentadas” pelo contexto provocado pelo relatório técnico. Lida-se, no Pontal, com o fato deste grupo social realocar os sentidos do lembrar, convertendo, de forma seletiva, o silêncio em ação.

No quilombo do Pontal da Barra o que existe é um coletivo que vem se repensando enquanto grupo social. Os estoques étnicos que hoje compõem o Pontal da Barra se encontram num processo de repensar o passado, incorporando-o à atual demanda. Os processos de silenciamentos perpetrados no passado encontram

algumas possibilidades de libertação quando a memória retoma o diálogo com a atual condição do grupo reivindicadora do pleito. Esta aparente “falta de contrastividade cultural” (O’Dwyer, 2010) do quilombo do Pontal da Barra aponta, por outro lado, no interior do grupo, para um processo de reestabelecimento de nexos com o passado, encontrando os pontos comuns e as conexões possíveis. De fato, cabe evidenciar, o trabalho de campo entrou em contato com uma série de narrativas e situações que, apesar de oriundas de diferentes pontos evocativos, encontravam sempre amarras e pontos em comum. As situações migratórias vivenciadas pela maioria dos moradores, as antigas e novas situações de desrespeito, e o “dar-se conta” de certos elementos diferenciais com relação à sociedade envolvente, fizeram elementos aparentemente tão fragmentados encontrarem um sentido comum.

Podemos dizer que, ao contrário de outros grupos relativamente já consolidados em um espaço físico, o Pontal da Barra passa por um processo de construção de consolidação de territorialidades, memórias e experiências. Estamos frente a um grupo que se encontra na luta por definições étnicas e culturais, estado este que pode revelar, a um leitor desavisado, a impressão de um grupo fragilmente constituído e sem “raízes históricas”.

5.2.2 O quilombo “em aberto”. Sentidos possíveis no espaço do relatório técnico.

Procurarei problematizar o jogo semântico das categorias empregadas que envolvem o “ser quilombo” no Pontal da Barra. Pretendo remeter ao complexo jogo

identitário que se constrói através de um jogo de espelhos desenhado pelos “olhares externos”, mas também pelas “hipóteses” produzidas sobre o “olhar do outro”.

São exatamente essas imagens refletidas a partir do outro que permitem alterações, tanto na minha autoimagem como na minha conduta, e este termo deve ser aqui tomado em seu sentido literal, alter/ações – as ações que assumem função do outro (Novaes, 1983, p.108).

As noções sobre o “ser quilombo” foram se alargando durante o processo do trabalho de campo, indicando o complexo jogo semântico resultado das interações sociais. Neste percurso de produção sobre um “discurso de si” encontra-se uma série de rupturas e continuidades com o passado que remetem aos sentidos em disputa no pleito.

Durante os primeiros momentos do trabalho de campo junto à comunidade do Pontal da barra sempre aparecia, mas conversas informais, uma versão sobre a percepção do grupo acerca da identidade quilombola. As assertivas, normalmente produzidas em um tom simultâneo de indagação e afirmação, remetiam esta tão recente “coisa de quilombo” ao fato de se enxergarem enquanto um grupo que “está sempre reunido” e, desde sempre, “vive em solidariedade, desde os tempos do Seu Piroca”. Algumas pessoas chegavam a produzir uma relação metafórica entre a situação atual do Pontal da Barra e os antigos quilombos, relatando que eles vivem numa “junção como nesses quilombos antigos por aí”. O fato do Pontal da Barra ser um espaço que vai “recebendo quem precisa” também faz parte da retórica do “ser quilombola”. O “viver todos meio juntos, meio como bicho”, aponta para a forte conexão com os laços de solidariedade social do grupo, como pude evidenciar

durante o trabalho de campo. O foco, contudo, é demonstrar como certas categorias foram se atualizando e tomando novos pesos durante o trabalho de campo.

Como dito anteriormente, o Pontal da Barra, antes conhecido com a “Ilha dos Ratos”, era conhecido pelo entorno como um local de “pobres”, “marginais” e “prostitutas”. O “quilombo” para o grupo era visto como um aglomerado de pessoas pobres que deveriam ficar juntas através de suas redes de auxílio mútuo. Duas categorias apareciam derivadas do “ser pobre”, e provocariam um forte papel evocativo nos esquemas identitários do grupo: o “ser caboclo” e o “preto/negro”. Esta última fortemente trabalhada em função das necessárias demonstrações “para fora”, para as quais o quilombo seria invariavelmente uma coisa de negro/escravo.

O “ser caboclo” sempre foi algo muito recorrente nas narrativas. Apesar do sempre presente problema dos silenciamentos perpetrados no grupo, certos narradores preferenciais sempre ressaltavam o fato de terem uma origem “cabocla”:

“Mariana: Seus pais eram daonde?”

Gildete: Não, a família pelos troncos velhos da minha família é cabloco, tem índio de Alagoas, de Alagoas, no Bonito. Ainda tem local onde tem as panelas antigas dos índios de, desse povo. Vixê, nem gosto de fala que me arrepiá. (...) mais índios. Que é tudo, é uns tipos de um índios, assim, barbeado. Gente moreno, gente branco, gente dos olhos azuis, gente dos olhos verdes, castanhos (...)

Robério: Tem a pele morena

Gildete: É, tem pele morena. É sobrinha do meu avô e é sobrinha do meu tio e da minha mãe. É a família assim tudo misturada, né.

Cristian: Cabloco são esses assim, dona Gildete?

Gildete: É, é, esses aí são caboclos.

Cristian: Heim, dona Gildete, mas me explica então direitinho o que que são os tronco velho.

Gildete: Troncos velhos... é as famílias antigas. Aí vai reformando, né. Vão os velhos, vão chegando os outros mais novos, vão chegando os outros, vão chegando outros, aí vai morrendo aqueles, sabe? Aí vai se reformando. Outra família, daquela família morre os mais velhos, vai outra família e aí onde vai começando.

Cristian: A senhora vem dos troncos velhos lá desses que a senhora fala, lá de Alagoas.

Gildete: Não, tronco velho mesmo é das famílias velhas, antigas, que foi formando família. Por exemplo, meu pai já é filho natural do Bonito, a minha vó, mãe de meu pai, é do Bonito, dos olhos azuis. Bom, essa menina, minha neta, Fernanda, é do mesmo jeito que minha vó. Esse pessoal tudinho é do Bonito.

Mariana: Onde é?

Gildete: Em Alagoas, perto do Pontal do Peba, no sul de Alagoas.”⁹⁴

Oliveira Filho (1998) demonstra como se constrói um objeto que toma como tema os “índios do nordeste”. O autor problematiza – através da introdução de uma análise contrastiva da identidade étnica – o argumento das agências classificatórias que versava sobre o “problema da mistura” e da pouca contrastividade cultural do índio nordestino. Para fins presentes, pretendo reter o papel destas categorias – já cristalizadas nos espaços institucionais – no processo que constrói os jogos de tendências evocativas do grupo. Esse “ser caboclo”, articulado pelas referências identitárias do grupo, no entanto, entra numa espécie de rota de colisão com a apreensão externa sobre a necessidade de uma evidência do tempo dos escravos. Este discurso externo era moldado por setores do campo administrativo e inclusive pela rede política local da cidade de Barra dos Coqueiros, que dizia nunca ter visto uma comunidade descendente de escravos na região.

⁹⁴ Entrevista realizada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes com Robério e Gildete em 2010.

No Pontal da Barra, o “ser caboclo” é não raramente visitado pela comunidade enquanto um argumento de origem, nunca se constituindo, pelo menos nos momentos mais iniciais do pleito, enquanto um “problema”. Mais que isso, o “ser caboclo” sempre se traduziu na possibilidade conectiva, do ponto de vista da memória, com outras localidades do percurso do grupo no próprio estado do Sergipe, em Alagoas (em Alagoas a localidade sempre referenciada foi Palmeira dos Índios) e em Pernambuco. Este elemento, na “fala nativa”, atualiza certas representações sobre práticas do grupo como “coisa de índio”.

Porém, o problema emergente de uma identidade negra e/ou escrava realizava um movimento, no seio da comunidade, de “atualização das origens”. Este elemento realizou uma dinâmica no grupo que lançou mão da atuação de novos protagonistas. As “origens negras” de “Seu Piroca” tomavam uma importância sem igual. Outras “origens negras” da comunidade começaram ser submetidas a um processo de escavação da memória. Havia um “estopim” que buscava um tipo de argumentação sobre essa face do “ser quilombola”. É claro que essa relação com os protagonistas não se dava de maneira simples. Os silenciamentos, como antes trabalhado, geravam certos problemas de acessibilidade por parte do grupo de pesquisa. Alguns canais, no entanto, eram abertos em função de certos porta-vozes da comunidade, como o presidente da associação quilombola, Robério. Não se tratava, claro, apenas de produzir um argumento consistente ao relatório técnico. Tratava-se da produção de um argumento consistente com relação ao entorno e aos demais agentes. Era necessário encontrar os antigos engenhos e reconstituir genealogias.

Este “ser quilombola” ia ganhando sentidos mais amplos e complexos ao longo da produção do relatório técnico. Não se trata de uma simples “busca por

identidade”, mas de dar conta da possibilidade, do ponto de vista quilombola, de uma reflexão sobre a identidade. Esta identidade quilombola deveria alargar certos sentidos e produzir um tipo de guarda-chuva categórico sobre possibilidades encontradas no grupo. Não se trata, portanto, de uma invenção. O processo aqui narrado tem a ver com um processo de colocar em destaque certas possibilidades simbólicas que circulam no universo do grupo, ampliando-as. A questão que estava em jogo era dupla e eminentemente criativa: ao mesmo tempo em que se produzia uma retórica da identidade quilombola, tendo em vista as apreensões externas – ou as expectativas em torno disto – havia um processo criativo quanto às rememorações e atuações de camadas de sentido no seio do grupo. Era como se fossem se produzindo dois discursos. Um que precisava dividir certas misturas, clareando uma distintividade cultural, e outro que acabava por complexificar possibilidades narrativas, histórias e conexões. Novos problemas, oriundos das categorias classificatórias, vão emergindo ao longo do processo.

Tais brechas abertas nos discursos instituídos permitem-nos colocar em suspenso a evidência desse recorte que se institucionalizou na dualidade *étnico/racial*, obrigando-nos a reconhecer que as diferentes instâncias de poder (estatais, religiosas, empresariais, privadas...), assim como as populações submetidas ou rebeladas contra elas, tenderam a ser bastante flexíveis no uso das classificações que os cientistas sociais e/ou a militância política mais tarde cristalizariam como realidades não discutidas e sobre as quais construiriam verdadeiros castelos interpretativos e conceituais. Os exemplos que evocamos têm o valor de nos chamar a atenção para o antigo (mas sempre atualizado) problema de enfrentar a documentação histórica ou os discursos no campo etnográfico sob a ilusão de que as mesmas palavras correspondem às mesmas coisas. Assim que nos apropriarmos rigorosamente dessas flutuações

semânticas, que dermos inteligibilidade às suas sucessivas formas de variação, avançando na desnaturalização das categorias sociais, nos desobrigaremos também da estrita obediência aos ditames fundados sobre elas (Arruti, 1997, p. 19).

Este argumento de origem acaba por entrar num processo de “reciclagem” com outras categorias, como a de quilombo. “Seu Piroca”, entre outros, como “Maria Louca”, são entendidos pela comunidade como originários dos “tempos do cativoiro”. Como citado anteriormente, inclusive, a região da qual o Pontal da Barra hoje faz parte funcionou durante o século XIX como um importante entreposto marítimo que se relacionava com a cultura local da cana-de-açúcar. O argumento de “origem negra”, neste sentido, fica resguardado pela certeza desta origem do “tempo dos escravos”. De qualquer maneira, o fato de caboclo, conforme o próprio grupo evidencia, ser a mistura de índios com negros também processa esta possibilidade conectiva com a identidade quilombola. O fato de “Seu Piroca” produzir a fundação de uma lógica de acolhimento no local é vista por muitos como resultado do auxílio mútuo entre os “pobres”. A categoria “pobre”, neste caso, abarca aqueles que poderiam de alguma maneira ser classificados como “não brancos” ou “brancos empobrecidos”.

Do ponto de vista do território, foram se estabelecendo conexões com este diálogo negro-indígena que hoje fazem parte do Pontal da Barra. Durante o trabalho de pesquisa, grande parte das desconfianças com relação à identidade quilombola do grupo diziam respeito à esta “mistura” que pareceria descaracterizar o “elemento negro”. Do ponto de vista interno ao grupo, o quilombo passava a ser uma categoria posta à reflexão. Neste sentido, o fato de agora o grupo possuir um elemento reconhecidamente diferencial com relação ao seu entorno social produziu um

processo reflexivo que procurava conectar as trajetórias individuais e familiares ao pleito coletivo, de maneira coerente.

Não se tem, novamente, um processo irrestrito de construção das memórias locais. As noções de injustiça sofridas, interiorizadas de maneira mais ou menos particular pelos núcleos familiares, encontram conexões em círculos maiores do grupo, demonstrando nexos e trajetórias semelhantes. Os sujeitos são ao mesmo tempo mobilizados e mobilizadores das novas categorias que lhes são apresentadas; é preciso saber o que há de negro no “ser caboclo” e o que há de caboclo no “ser negro”.

Estas categorias, que possuem um caráter instituído pelas diferentes instâncias classificatórias (Arruti, 1997; Oliveira Filho, 1998), vão sendo colocadas à prova e ficando cada vez mais inebriadas quando olhadas sob a lente do discurso local quilombola. Se o passado escravo faz parte do campo de argumentação quilombola, isso não significa que ele seja uniformemente compartilhado por todo o campo social do Pontal da Barra. Faz parte de um código que também deve ser aprendido e revisitado por todos. Ao mesmo tempo, o “passado indígena” e “caboclo” são colocados à revisão, promovendo pontes semânticas pelo grupo. Desvenda-se a “porção negra” do Pontal ao mesmo tempo em que as conexões com o passado caboclo/indígena são processadas, mesmo que, do ponto de vista da “identidade para fora”, o elemento negro/escravo ganhe em evidência.

O “ser pobre” e “marginal” acaba funcionando, em certa medida, enquanto alavanca das lutas por reconhecimento moral devido ao sentimento de desrespeito social incorporado pelo grupo. O “ser quilombola” funciona enquanto essa vocação

aglutinadora do grupo que processa uma relação de conversação entre as diferentes categorias dispostas, que são postas à revisão.

O fato é que, como venho tentando demonstrar, este diálogo apresenta conseqüências de ordem bastante prática na história do grupo. O elemento mais evidente diz respeito ao efeito territorializante que esse processo produz. Se desde o “tempo do Seu Piroca” o território foi se constituindo por essa lógica do espaço de acolhimento, hoje, pela ação mais evidente das categorias estatais, o grupo se vê “esquentado” pela necessidade de encontrar novos nexos e possibilidades interpretativas à sua própria história. O grupo, que antes apenas vivia a sua história, agora é colocado frente ao jogo de produção de narrativas que tem como fundamento a argumentação sobre o seu próprio passado. A própria palavra, neste sentido, tem um poder. A memória coletiva ganha um valor operatório argumentativo neste jogo de inter-relações entre outras instâncias que são dispostas neste campo.

O trabalho etnográfico na comunidade quilombola do Pontal da Barra vem revelar um espaço de acolhimento. Esta característica pode ser encontrada desde os “tempos do Seu Piroca” (revelada pela memória coletiva do grupo) e se atualiza hoje nos mecanismos locais de inclusão e exclusão do grupo. Mesmo que o espaço seja mediado por uma lógica de acolhimento, cabe relevar que existem códigos próprios de inclusão, o que confere a esse grupo social características bastante peculiares. Cabe notar que o grupo que existe hoje é resultado de processos históricos mais amplos que contaram com a lógica de fluxos migratórios de diferentes locais não só do estado do Sergipe. Porém, foi exatamente essa complexidade na constituição migratória do grupo que lhe concede, nos dias atuais, uma relativa estabilidade enquanto grupo com um passado comum e com uma noção de futuro compartilhado. Neste sentido, o “ser negro” e o “ser caboclo”

acabam sendo abarcados, hoje, pela categoria englobante “quilombola”, que tenciona um elo aglutinador e um espaço reflexivo das identidades sociais.

Os sentidos sobre o ser “quilombo” vão se ampliando nos processos de redefinições. Em função desta operação com relação ao olhar externo, o grupo articula novos elementos que ganham em profundidade. Um espaço de solidariedade e acolhimento, um quilombo caboclo e um quilombo escravo se apresentam enquanto algumas das possibilidades criativas deste processo.

Se os quilombolas, por vezes, também aprendem a liturgia social dos estereótipos ou das expectativas da identidade, apresentando certos domínios de suas vidas sociais como mais “culturalizáveis”, é também verdadeiro que essas categorias acionam um universo semântico – via memória – que evoca outras questões da vida social do grupo. Este jogo tensional entre o “ser quilombola” e as presunções colocadas pelos olhares externos, constroem um jogo memorativo que vai “preenchendo” lacunas da memória coletiva do grupo.

Fotografia 61 – Dona Gildete no trabalho com o camarão.



Fonte: Cristian Jobi Salaini

Fotografia 62 – Equipe de pesquisa.



Fonte Cristian Jobi Salaini

5.2.3 O reconhecimento como ato moral.

Como se traduz, hoje, a demanda territorial enquanto “remanescentes de quilombo” aos atuais integrantes do quilombo do Pontal da Barra? Certamente não se trata de uma pergunta com resposta inequívoca. Porém, está claro que o grupo se auto-define e é definido como portador de um diferencial com relação ao seu entorno. Uma das formas que pode ser utilizada, na visualização dessa particularidade histórica do grupo, reside nas categorias com as quais o mesmo tem sido reconhecido pelo entorno e que, de uma forma inversa, acabam sendo acionadas com a intenção de alavancar o reconhecimento quilombola. Conforme muitos moradores do Pontal da Barra narraram, a comunidade, “desde sempre”, é reconhecida como um local repleto de “marginais, maconheiros, vagabundos” e uma série de características pejorativas. Conforme conta Robério Manoel da Silva – atual líder e presidente da associação quilombola – muitas pessoas alertaram para não se mudar para um local tão repleto de pessoas da “pior qualidade”, constituindo-se, inclusive, enquanto perigosas à sociedade local. Robério conta que em diversos momentos acabou entrando em algumas discussões locais, já que não via refletido em sua experiência junto ao grupo aquela série de características pejorativas que lhes eram imputadas. Logo, na opinião de Robério, o Pontal da Barra constitui-se num quilombo, até os dias de hoje, exatamente por isso: porque, não obstante sua condição de marginalidade com relação ao entorno, conseguiu sobreviver naquele local, alimentado modelos próprios de convivência social e também de inclusão e exclusão de “novos membros” do quilombo.

O grupo é alavancado, em grande medida, pela necessidade de reconhecimento moral, por um tipo de eclodir de uma historicidade que se traduz, de forma contemporânea, num pleito político. Todavia, o atual pleito não se apresenta como um simples ato com fins instrumentais do momento do “fervor político”. É preciso visualizar, através dos processos de consolidação da vida comunitária e de sua memória coletiva, um eco que vem de longe – dos “tempos de Seu Piroca” e que aparece hoje como uma necessidade de reconhecimento de cunho moral (Honneth, 2003).

Portanto, de acordo com o campo semântico contemporâneo no que diz respeito ao “quilombo”, pode-se dizer que essa representação de um “grupo marginal” conjuga-se com a noção de resistência cultural, indicando alguns dos contornos que perfazem o Pontal da Barra. Esse ponto é notável: se as interpretações subjetivas do grupo dialogam com as categorias históricas que sempre serviram como referência na produção de interpretações sobre o grupo, cabe dizer que as mesmas também produzem certa objetificação do espaço, mesmo que essas fronteiras não sejam nitidamente claras. O que importa, ao presente argumento, é reter a idéia de que o Pontal da Barra sempre se constitui enquanto grupo dotado de determinados diferenciais com relação ao seu entorno, e que esses diferenciais também indicam algumas formas de “resposta” do grupo com relação à sociedade envolvente. Portanto, a atual demanda quilombola não deve ser entendida enquanto resultado único dos fluxos políticos vividos pela comunidade hoje. O que ocorre é que as narrativas que incorporam as memórias e noções de justiça encontram o ponto de ajuste concreto para a efetivação da demanda. Assim, o pleito apresenta-se enquanto resultado de um processo:

“Robério: Olha, antigamente o pessoal, os negros quando se reuniam em comunidades afastadas era com medo da chibata e viva corrida. Hoje é o que a mesma coisa que antigamente, tanto que vocês estão aqui. Vocês correram de lá da fome, da miséria, de tudo que vocês estavam passando. Chegaram aqui encontraram um lugar bom de vocês morarem e também isso origina um quilombo. Também é a mesma coisa que acontecia antigamente. Eu digo: Bom já que é assim, vocês estão fazendo façam pra depois não dá problema pra ninguém. Esse tempo eu também não estava muito interessado na coisa não. Foi, quando fui por acaso eu tava em casa ai disse: Oi senhor Roberio, ta aqui reconhecido como Comunidade Quilombola. Fui chamado lá no INCRA (...) fizemos já varias reuniões e ai também já fui incentivando a outras pessoas de outras comunidades, venham aqui, dá palestra diz como foi, diz como é. Vieram de outras comunidades e falando sobre o que é e o que não é ser quilombolas, quando o pessoal na atribuição a primeira pergunta que faz é: Faz parte do quilombo? Participo, ai a pessoa se auto-declara, né. Ai foi quando começou, graças a Deus. Na minha, não só na concepção, em tudo os aspectos dessa comunidade, porque a comunidade daqui da Barra dos Coqueiros a mais perseguida é essa. Existe perseguição tanto política como também... Discriminação total, que aqui nós somos discriminados de tudo que é jeito. Tanto agora, em aqui a política da Barra dos Coqueiros pra você ter uma idéia, desde que eu cheguei aqui tinha projeto pra botar energia, botar água e hoje nós ver é isso. A energia passar e nenhuma casa dessa tem energia. Aqui o solo é ótimo pra exploração da água, mas nenhuma casa tem água encanada. O saneamento básico todo o projeto, todo o dinheiro pra fazer os projetos aqui, o dinheiro se some e nunca acontece nenhum projeto aqui. Então eu vejo que a discriminação aqui é até demais, muito discriminada. Se o senhor chegar ali em Pirambu ou então na Barra dos Coqueiros e dizer: ói tive na Ilha do Rato... Ai já vão começar a dizer... se o senhor fizer uma pesquisa aqui em Pirambu mesmo, agora não que o pessoal já ta bem ligado, mas antigamente aqui, aqui era olhado como se fosse uns bicho do mato. Essa não era gente de cultura nenhuma, a discriminação aqui sempre foi pesada. Então a gente vê o que acontecia antes com os

outros povos, como o povo da floresta quilombola mesmo. Até hoje mesmo não existe uma comunidade quilombola que ninguém goste, há discriminação em cima disso. Mas aí a gente tem fé em Deus que a gente... antes que saia alguma decisão aí da justiça que não seja boa e nem favorável pra gente (...) Discriminação e também que aqui ninguém dá o menor valor, sem prestígio, sem nada. Aqui o pessoal vê como se fosse um lugar de pobre, miserável... que quando sai da miséria fica ali mesmo e acabou. (...) Não só de agora como quando eu cheguei aqui, eu tinha uma coroa que tomava conta de mim quando minha mãe ia trabalhar, aí o nome dela era Mirim. Ela disse: Meu filho você vai ficar morando onde? Eu disse: Olha, eu tô lá na Ilha do Rato. Ela disse: Meu filho, saia dali que ali só tem ladrão, vagabundo, maconheiro, ali não mora quem preste no. Então eu vou morar ali até eu morrer. Porque é nesse povo que eu vou ficar. Mas quando eu chegava pra cá eu via que o povo era diferente, você julgar, e tá lá com o pessoal... mas quem mora aqui já vê que as coisas são diferentes, que as coisas não são como as pessoas pensam. E a mesma coisa essa discriminação, não é de agora é de muito tempo, desde que quando nós chegamos aqui. Você tá morando onde? Lá em Pirambu. Em qual local? Na Ilha do Rato. Vixe Maria, rapaz você é doido tá morando ali. Era a fama que tem nessa região todinha essa Ilha do Rato. Que aqui só tem o que não presta. Isso daí já tem não é de agora, já é de muito tempo mesmo. Desde os primeiros moradores até agora...

Cristian: Desde os primeiros, o senhor diz Seu Piroca naquela época? Será que naquela época já tinha?

Robério: Já tinha

Cristian: Mas lá no início já. Como é que chamava na época de Seu Piroca como é que diziam daqui?

Robério: A mesma coisa, e até hoje ainda impera, maconheiro, ladrão, criminoso, as mulheres elas são safadas, são tudo umas putas, o adjetivo melhor que eles arranjam dão tudo pra aqui. Aí tem muita gente que já é de Pirambu que vem praqui curtir aí já conhece aí diz: Olha o que falam daqui é... é isso que a pessoa pra ver tem que primeiro ir... pro senhor ter uma ideia dois vereadores e o

prefeito atual daqui disse que aqui só morava vigarista, um grupo de vigarista, a discriminação não vem de fora , vem daqui perto.”⁹⁵

Do ponto de vista das representações atuais do grupo acerca de seu relativamente novo pleito enquanto quilombola, tem-se uma apreensão que leva a pensar as relações com o Estado de uma forma contingencial. Categorias como “marginais”, “maconheiros”, ou “vigaristas” fazem parte do aparato classificatório externo que sempre existiu à revelia das categorias produzidas pelo próprio grupo. Portanto, há aqui uma articulação que é construída localmente e que encontra um local de escuta em alguns canais administrativos consolidados contemporaneamente a este tipo de diálogo. O grupo, que articulou formas de resistência e sobrevivências sociais de forma relativamente autônoma com relação ao Estado, demonstra que suas demandas vão para além do resultado de um projeto centralizado.

A própria polêmica em torno de ser um produto coetâneo das políticas neoliberais ou um corolário do planejamento centralizado mostra-se distante e não passa por essas situações designadas como quilombo, porque elas já estavam fora dessa órbita de decisões bem antes do advento da polêmica, e o reconhecimento formal é mais um resultado de mobilizações organizadas pelos próprios agentes sociais em jogo. Neste sentido, também não são fruto da recente categoria “excluídos”, porquanto desde o século XVIII já estão definidas juridicamente como “marginais” e de “fora” da civilização. Tal classificação é uma questão de estruturas de poder, não é questão de intrínseca a esses grupos sociais (Almeida, 2002, p.78).

⁹⁵ Entrevista realizada com Robério da Silva (presidente da associação quilombola) em 2010 por Cristian Jobi Salaini e Vinicius Pereira de Oliveira.

Logo, o atual pleito consolida-se muito mais como um resultado do que como um princípio. O atual ordenamento jurídico apenas encontra reflexo numa historicidade que já se encontrava diacriticamente diferenciada com relação ao seu campo social e ao seu entorno. Neste sentido, há a construção do quilombo enquanto uma experiência social. Para além dos enquadramentos possíveis gerativos das novas demandas que dialogam com os quadros administrativos, acontece, em primeiro lugar, uma busca por reconhecimento social. Este “estopim do reconhecimento”, que ganha poder através da atual situação vivenciada pelo grupo perante os agentes públicos, revela um quadro de “bateria de testes” dirigido ao grupo quilombola.

Se o reconhecimento externo – por parte do aparato público – abre a possibilidade de um encontro relativo com a positivação de certas categorias excludentes já reconhecidas da historicidade do grupo, há, por outro lado, o ônus da prova da capacidade coletiva do mesmo. A nova condição quilombola, ao alçar um dos níveis de reconhecimento moral, apresenta um quadro de visibilidade por parte do grupo que diz respeito à prova de gerência de suas capacidades associativas. A visibilidade do reconhecimento, entendida aqui como positiva do ponto de vista do Estado, acaba por gerar novas dificuldades do ponto de vista local. O grupo antes visto pelo entorno como um “espaço do perigo” precisa agora suprir a necessidade local por uma justificativa da identidade. O que é medido, em nível local, não é apenas a capacidade do grupo em “ser um quilombo”. O que está em jogo são relações nem sempre visíveis ao contexto extra-local e que colocam dificuldades eminentes à reprodução do grupo: a busca por trabalho, a participação em antigos espaços de sociabilidade da região e a própria apreensão externa local que passa a enxergar o Pontal da Barra como um espaço dotado de uma unidade autônoma.

Ocorre um tipo de reificação de um espaço, multiplicando e ampliando a característica já diferencial com relação ao seu entorno.

Apesar de central neste momento da vida social do Pontal da Barra, pode-se dizer que o esquema estatal não abrange o complexo de relações locais que perfazem o circuito do Pontal da Barra. As lutas por reconhecimento, em função das situações de desrespeito vivenciadas, encontram-se, hoje, alocadas em diferentes níveis de apreensões e escalas sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese foi lidar com as atualizações processadas pelos esquemas de reconhecimento quilombola. Foram utilizadas diferentes “janelas” e enquadramentos no intuito de demonstrar como é possível visualizar elementos que acabam por constituir diferentes escalas da construção do reconhecimento. A idéia é que o processo de reconhecimento social, por definição político, sempre foi e é articulado pelo grupo.

Há uma tensão de saberes. O Estado, em seu movimento definidor de categorias, possui um papel fundamental de estabelecimento de critérios sobre o “ser quilombo”. As Instruções Normativas que procuram estabelecer alguns critérios objetivos acerca da natureza das comunidades quilombolas são centrais nesse quesito. Isto fica bastante claro com a construção da última Instrução Normativa que procurou definir critérios mais “objetivos” de definição da identidade quilombola. Por outro lado, o saber antropológico, através de sua característica eminentemente teórico-empírica, acaba por promover uma defasagem entre a complexidade das realidades concretas e aquelas que seriam possíveis pelas categorias, *a priori*, definidoras.

Quando o antropólogo, em sua condição de especialista, é chamado à produção de um relatório técnico, fica-se frente a um processo de classificação de um grupo supostamente diferenciado em categorias específicas: um quilombo. Parte do drama do especialista parece consistir no fato de que ao tratar com um grupo dotado de características singulares, este deve lançar mão de um aparato argumentativo que sustente tal premissa. Afinal, encara-se acesso de recursos

através do aparato diferencial da identidade. Ao mesmo tempo, as realidades empíricas são múltiplas e dotadas de complexidade, algo que faz com que a premissa de uma “alteridade radical” fique borrada. Como toda etnografia é capaz de demonstrar, lida-se com jogos de tensões diferenciais, e não necessariamente com uma alteridade radical, sob pena de uma “recaída etnocêntrica”.

Não se trata de um mero encaixe da vida nativa às categorias de enquadramento que são dadas *a priori*. Tampouco se deve esperar encontrar uma simples situação de aprendizado, por parte dos quilombolas, das características colocadas pelas categorias antropológicas e estatais. A aceitação desta instabilidade conceitual, deste risco mesmo dado pelo contato dos mundos, é o que baliza os processos de pesquisa junto às comunidades quilombolas. Essa “jurisprudência quilombola” se dá mais pelo acúmulo de experiências e processos do que pelo catalogamento de “traços quilombolas”. Tentar resolver o problema *a priori* pode incorrer num risco de folclorização. Os jogos são complexos e dependem de diferentes forças. O trabalho do antropólogo, porém, deve estar resguardado a um papel que leve a apreensão destas tensões diferenciais até as últimas consequências.

Procurou-se problematizar nesta tese os profundos sentidos desencadeados pela ação dos setores públicos quando em contato com grupos sociais que se autoatribuem enquanto “remanescentes de quilombo”. A demonstração procurou versar sobre um “excedente” de significados e uma “complexidade” nativa nem sempre apreensível pelos operadores estatais. Focou-se no fato de que produções simbólicas da memória não necessariamente “respondem” apenas ao momento do desencadeamento de uma política pública de reconhecimento.

O reconhecimento acaba respondendo a outros níveis de apreensão do universo quilombola, em que os sujeitos buscam outras justiças que não necessariamente estão orientadas por perspectivas multiculturalistas que tendem a estabilizar unidades sociais como forma de estabelecer previsibilidade na interlocução com alteridades. Não se trata, contudo, de minimizar os efeitos profundamente positivos acarretados pelo artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. O próprio espaço de produção do relatório técnico se constituiu enquanto uma “janela” que procurou alcançar outros horizontes. O objetivo da presente tese foi procurar ampliar e alargar os significados imanentes deste diálogo, atentando nuances do processo.

Desta forma, temos um espaço largamente atualizado pelas variações semânticas apresentadas no trabalho de campo, que nem sempre afetam, na mesma medida, as categorias do espaço institucional. Apesar da contaminação dos setores públicos pela linguagem antropológica, há sempre uma defasagem conceitual entre os casos concretos e o primeiro. Este excedente da “linguagem” nativa não é apreensível pelos recortes realizados no processo de definição quilombola enquanto um “povo” dotado de particularidades com relação ao seu entorno.

Procurou-se levar adiante esta discussão apreendendo sentidos múltiplos para os reconhecimentos sociais, para as diferentes possibilidades de construção das memórias dos grupos sociais e para as mediações com as territorialidades. Ressaltou-se também o papel de “porta-vozes” das comunidades que funcionam como amplificadores e canalizadores simbólicos dos grupos. O elemento central da tese focou no alcance de camadas do reconhecimento que vão além de um diálogo unilinear entre Estado e comunidades quilombolas, evidenciando o potencial

altamente criativo deste embate. Ao focar sobre as diferentes possibilidades configurativas desta relação, construiu-se um universo empírico baseado na “reavaliação” de certas situações vivenciadas em perícia, apontando para a variabilidade como um lócus privilegiado para a produção da análise. Nesta linha, buscou-se evidenciar situações e possibilidades que, apesar de em certos momentos terem sido produzidas no espaço do relatório técnico, em outro sentido, estavam para além dele.

Ao colocar a minha própria trajetória de pesquisa como “produtor de relatórios técnicos na análise”, procurei explicitar algumas nuances do processo de construção etnográfica, em que certos papéis são negociados no próprio curso do trabalho de pesquisa, transcendendo em muito um papel único de “antropólogo em situação” pericial. Desta forma, procurei demonstrar que, apesar das características específicas de um contexto pericial, o antropólogo deve – ou deveria – seguir até as últimas consequências as premissas fundamentais de um trabalho de natureza etnográfica sob risco de sofrer um “achatamento” e uma pasteurização do “outro”. Isto significa poder problematizar as contradições, conflitos e o terreno não raramente irregular do trabalho de campo.

Em decorrência da experiência junto ao quilombo dos Alpes, em Porto Alegre, trabalhou-se com uma memória coletiva que denuncia uma tensão entre a coesão e fragmentação. Ao mesmo tempo em que a memória atualiza certas funções aglutinadoras que definem o quilombo enquanto um grupo social, existem dinâmicas que trabalham através do tensionamento e da discordância sobre certos eventos. Nesta relação com o atual enquadramento identitário do pleito fundiário, o grupo sofre o “risco” de ter que dialogar e reinterpretar o seu passado. Esta reinterpretação, como se procurou demonstrar, apresenta limites que estão

colocados no próprio horizonte cognitivo e moral prévio do grupo (Honneth, 2003). Neste sentido, para além do espaço do pleito quilombola, apresentam-se situações que versam sobre a robustez da “manutenção da identidade” que desafia uma perspectiva da identidade calcada em uma interpretação de cunho instrumentalista. As motivações do grupo estão para além da busca de recursos e dividendos materiais alcançáveis em função do pleito fundiário e têm, paradoxalmente, o próprio pleito como canal central de diálogo com o Estado.

Neste sentido, a identidade quilombola não se constrói apenas em situações de conflitos sociais – apesar de ganhar velocidade e intensidade muito importantes nestes momentos. Existem elementos que são resultantes de outras possibilidades históricas vivenciadas pelo grupo e/ou pelo contato com outros grupos sociais. Isto resulta na idéia de uma “consciência de si” que se constrói, portanto, de maneira complexa, desafiando uma apreensão única da etnicidade como resultado dos apelos políticos do momento.

Na experiência relativa ao trabalho no Rincão dos Negros, na cidade de Rio Pardo, apreendeu-se a construção de um território “simbolicamente denso”, apesar de geograficamente esparso. O objetivo foi evidenciar como o grupo construiu arranjos que promovem a sobrevivência de suas relações com o espaço não obstante as pressões sociais que desarticularam o espaço social de interações mais cotidianas. A leitura mitológica forneceu um ponto de partida para o entendimento das densidades e particularidades históricas do grupo, que apresenta formas diferenciadas de diálogo com o passado: ora pela figura do “bom senhor, ora pela figura do “quilombola indomável”. Leituras, diga-se de passagem, apenas acessíveis no curso do trabalho etnográfico, através do aprofundamento das lentes e olhares. Portanto, é o diálogo que provoca a “troca de lentes” do antropólogo.

As noções territoriais, no Rincão dos Negros, foram construídas através de um diálogo criativo entre o testemunho de Jacinta Souza e situações práticas que têm como referência antigos espaços e situações vivenciados pela comunidade negra. Este processo inventivo é sempre realizado com base em uma base consensual, onde a “invenção” da cultura aparece em uma extensão metafórica possível (Wagner, 1983). A tradução da vivência nativa ao relatório técnico, através de seu produto final – o mapa – não pode dar conta do excesso de significados que é veiculado pelas memórias, vivências e sentidos de justiça perpetrados pelo grupo: os “mapas mentais” operam com relações que estão para além do mapa técnico e de seus pontos georreferenciados. Ainda, foi trabalhada a ideia que coloca o espaço de produção do relatório enquanto um “espaço do prestígio”. Em função da arena de interlocutores privilegiada pelo momento da perícia, certas versões locais são “confirmadas”, multiplicando os potenciais evocativos da memória. Se é verdade que a memória possui um potencial produtor de coesão social, não deve-se negar a dinâmica embativa e fragmentada da mesma (Pollak, 1989; 1992; 200).

Os planos do reconhecimento possíveis na mediação com um “outro” são múltiplos. Neste sentido, alinhando-se com a perspectiva da teoria do reconhecimento, visualiza-se um intrincado sistema no que diz respeito ao reconhecimento social, e que articula como amor, a estima e o Estado (Honneth, 2003). No contexto de produção do relatório do Rincão dos Caixões, foi ressaltada a presença de micro processos do reconhecimento social. Se é verdade que hoje o grupo busca reconhecimento em planos mais altos de representação – o Estado –, também é verdadeiro o fato de que o reconhecimento almejado não se dá apenas nas esferas extra-locais. Aqui também se lidou com a ideia de um território como patrimônio do grupo quilombola que desafia uma leitura de propriedade restrita à

modalidade cartorial do “tipo escritura”. As relações específicas produzidas com um espaço físico dominado pelo plantio da soja “escondem” um tipo de territorialidade que, com o atual pleito, alcançou outras dimensões. Os caminhos tomados pela memória não são simples. As possibilidades são múltiplas e o “transitar” pelo espaço acaba desencadeando um complexo processo de memorações e produções de juízo. Porém, procurou-se demonstrar como estas dimensões alcançadas são resultantes de um fluxo dialógico com um *background* simbólico do grupo. Nesta direção, a distância semântica existente entre um “ser carambola” e um “ser quilombola” é repleta de mediações e criações possíveis no espectro de possibilidades interpretativas do grupo, não obedecendo, novamente, aos fluxos do momento. As conexões possíveis deste processo estão dadas pela elasticidade do *background* do grupo. A fluidez das nomeações alarga-se no fluxo dialógico.

Em meu trabalho de campo no estado do Sergipe pude alargar elementos importantes das experiências etnográficas anteriores, através de novos desafios. Portanto, se a tese não se pretende comparativa, em todo o caso ela usufruiu dos contrastes para repensar situações. No caso do Pontal da Barra, o “clima” de desconfiança oriundo de diferentes setores ajudou a ampliar uma aparente “lógica do esquecimento” no interior do grupo. Seria necessário um esforço no quebra-cabeça da memória para conectar pontos distantes e aparentemente incoerentes da memória. Este grupo, em situação de extrema desvantagem social, acaba por produzir novos diálogos criativos com a história, promovendo novos sentidos e conexões categóricas no próprio curso da ação do pleito. Foi objetivo aqui apontar também para os limites “inventivos” desta memória, que dialogam fortemente com aspirações morais e lutas por “justiça”. Ainda, os sentidos produzidos sobre o “ser quilombola” tomam o formato de um jogo complexo, em que um diálogo se dá entre

certas continuidades no seio do próprio grupo e uma atitude social que presume os possíveis olhares externos. Os sentidos identitários neste sentido são múltiplos, não versando apenas sobre um “eu” *versus* um “outro”, mas também sobre jogos criativos que produzem hipóteses sobre olhares e sobre possibilidades conectivas com o passado.

A “linguagem do sobrenatural” no caso de três comunidades quilombolas do estado do Sergipe (Ladeiras, Caraíbas e Forte) foi apresentada em sua potencialidade “subversiva”, uma capacidade de apropriar novos sentidos, que dialoga com dimensões morais e territoriais dos grupos. Trata-se de um código de inscrição no espaço. Os negros d’águas e as caiporas se atualizam através de relações mitológicas que não atuam apenas no plano de uma memória, são provocadores de uma ação ativa sobre o território que desenha um “mapa quilombola” que nem sempre coincide com o “mapa técnico”. À medida que o percurso de pesquisa em comunidades quilombolas se apresentava por caminhos criativos, as discussões nas arenas técnicas, administrativas e legais pareciam estar cada vez mais às voltas com a objetividade dos procedimentos.

A presente reflexão lidou com as atualizações processadas pelos esquemas de reconhecimento quilombola. Procurou-se delinear processos de reconhecimento social que são por definição políticos, independente da escala ou do enquadramento impostos ao olhar. A idéia foi, contudo, demonstrar uma relação de retroalimentação entre as diferentes camadas desse pertencimento. Os “ecos” do passado, que falam de antigas situações de injustiça e de condições de desrespeito perpetradas no passado, não têm menor importância analítica do que os atuais esquemas de eclosão política que obedecem ao cruzamento dos agentes estatais, administrativos, dos movimentos sociais e dos grupos quilombolas.

Os esquemas de reconhecimento se (re)atualizam através do diálogo com os enquadramentos possíveis, produzindo processos identitários que respeitam um tipo de “jogo de espelhos” e novas possibilidades reflexivas. Não se trata de reduzir toda a questão identitária à clássica oposição, de certa forma consagrada na antropologia, de um “nós” opondo-se a um “eles”. O desafio é a construção de quadros onde os sujeitos não estão apenas se construindo em relação a um outro, mas admitir a própria possibilidade de um “nós-imaginativo” em relação a um “eles-imaginativo”, onde tanto os “nativos” estão em movimento como os demais agentes estão em movimento. Trata-se, portanto, de uma apreensão em que todas as pontas do sistema estão “em risco”.

Nesse sentido, o antropólogo não está apenas às voltas com a possibilidade de apreensão das categorias nativas de justiça. Encara a possibilidade de apreender como as categorias de justiça são (re)desenhadas em um diálogo criativo com o mundo social que se apresenta. Diálogo, claro, que não se dá de maneira livre, já que o poder classificatório das categorias sempre está em jogo; isso não retira, porém, o elemento inovador que diz respeito à criatividade simbólica dos grupos em questão.

Finalmente, entendo que um dos desafios postos aos antropólogos seja a “reinvenção” da etnografia em um espaço político onde se possa contar a “história quilombola” sem temer a acusação culturalista, onde o grupo estudado seja apenas um “povo” ou uma “cultura”, plotado em um mapa esquadrinhado em sua substancialidade. Levar a diferença até as últimas consequências significa rearranjar as relações para que o “outro” possa ser enxergado em sua complexidade, através de suas contradições e de elementos aparentemente irrelevantes ou inúteis à “cartilha do reconhecimento” e das Instruções Normativas.

Sabe-se que os mecanismos de definição e controle colocados pelas lógicas estatais e administrativas impõem constrangimentos e limitações ao trabalho do antropólogo. As leituras e discussões apresentadas nas Instruções Normativas do INCRA através de definições estranhas à disciplina – como aquela relativa à “área ocupada” da comunidade – colocam problemas conceituais no que tange as categorias a serem apreendidas pelos antropólogos no ofício do fazer etnográfico. No entanto, a integridade da natureza etnográfica pode ser preservada neste tipo de arena. O fazer ético da disciplina passa indubitavelmente por essas formas de apreender o outro que buscam a fuga das categorias totalizadoras – o “bom” ou o “mau” selvagem contemporâneo. Portanto, a abordagem etnográfica deve continuar – e ampliar – as possibilidades de alcançar este “outro” em suas complexidades e contradições, e através de suas práticas e narrativas subversivas, não obstante a pressão dos operadores no sentido da definição e da delimitação de um mapa final quilombola. Não se trata de recair em um empirismo ingênuo, em que a pura “observação de casos” daria conta do processo de interpretação social. A idéia é aceitar o “risco” de ser contaminado pelas teorias nativas, borrando categorias *a priori*. Tentativas de meros encaixes da vida nativa nas categorias “de cima” apresentam mais do que uma simples redução conceitual, traduzindo-se em problemas de ordem ética para o trabalho do antropólogo, apresentando sempre o “fantasma da folclorização”.

REFERÊNCIAS

Livros, artigos e teses

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito*. In: HÁBETTE, J; CASTRO, Edna (org.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA, 1989, p.163-196.

_____. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: SMDDH; CCN (org.). *Frexal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luis: SMDDH/CCN, 1996.p.11-19.

_____. *Quilombos: tema e problema*. In: SECRETARIA MARANHANSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS. *Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*. [Projeto Vida de Negro]. 1998.

_____. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DYWER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista de Estudos Urbanos e Regionais*. V.6, n.1 p.9-32, maio 2004.

ANJOS, José C. G. dos. *O TERRITÓRIO DA LINHA CRUZADA: Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha – Porto Alegre (1992-93)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

_____. SILVA, Sergio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos. Territorialidade e ancestralidade negra*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/FCP, 2004.

_____. *O tribunal dos tribunais: onde se julga àqueles que julgam raças*. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, 2005.

_____. *Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas*. In: Ilka Boaventura. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nova Letra Gráfica e Editora, 2005, v. 1, p. 89-112.

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

ARRUTI, José Mauricio Andion. “*A Emergência dos Remanescentes*”: *Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas*. Rio de Janeiro, In: *Revista Mana*, nº 2, Vol. 3, Museu Nacional, Outubro de 1997, (pp.7-38).

_____. *Agenciamentos políticos da 'mistura': identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó*. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 02, p. 211-395, 2002.

_____. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-São Paulo Edusc, 2006.

_____. *Quilombos*. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BANTON, Michael. *Etnogênese*. In: *A idéia de raça*. Cap. VIII. São Paulo: Edições 70. Martins Fontes, 1977.

BARTH, Fredrik. *A análise da cultura em sociedades complexas*. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: contracapa, 2000.

_____. *A Identidade Pathan e sua Manutenção*. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: contracapa, 2000b. p.69-94.

_____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp.

_____. *Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade* In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans (orgs). *Antropologia da Etnicidade Para Além de "Ethnic Groups and Boundaries"*. Lisboa, Fim de Século, 2003 (1994). p. 19-44.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. *O fantasma de Dona Branca: assombrações e ameaças num assentamento rural*. *Revista Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n.12, p. 41-52, 2000.

BARCELLOS, Daisy (et.alli). *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2004.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: brasiliense, 1996.

BENSA, A. *Da micro-história a uma antropologia crítica*. In: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____. *Resistência e Inovações Culturais Kanak*. In: *Revista Tempo*. N.12 ,p.73-92.

BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*.Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2002.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.

BITENCOURT JR., Iosvaldir Carvalho. *Maçambique de Osório entre a devoção e o espetáculo: nada se cala na batida do tambor e da maçaquaia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2006.

BORBA, Carolina dos Anjos de. *Territorialidade Quilombola: o direito étnico sobre a terra na comunidade de Rincão dos Martimianos – RS*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural/UFRGS. Porto Alegre, 2008.

BORGES, Jorge Luis. *O Livro dos Seres Imaginários*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008.

BOYER, Véronique. *A construção do objeto quilombo. Da categoria colonial ao conceito antropológico*. *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 27, p. 131-153

_____. *Os quilombolas no Brasil: Pesquisa antropológica ou perícia político-legal?* *Nuevo Mundo Mundos Neuvos, Cuestiones Del tiempo presente*, 2011. URL: <http://nuevomundo.revues.org/61721>

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos*. Brasília: ed. Unb, 1977.

CAIUBY NOVAES, S. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si Através dos Outros*. São Paulo: EDUSP, 1993. 263 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: livraria pioneira editora, 1976.

_____. *Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo. Editora Unesp, 2006

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "*Parecer sobre os critérios de identificação étnica*"; "*Etnicidade, da cultura residual, mas irreduzível*". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARREIRA, Elaine de Amorim. *O lugar da Antropologia no Campo Multidisciplinar do Laudo Pericial*. In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2 Pod005.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. *O espaço da diferença no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país*. Tese de Doutorado. Programa em Antropologia Social do Rio Grande do Sul, 2008.

CARVALHO, José Jorge de (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições, lutas*. Salvador: Edufba, 1996.

_____. *Poder e silenciamento na representação etnográfica*. Série Antropologia UNB, Brasília: UNB, n.316, p. 2-20, 2002.

CENTENO, Lucio. *Multiculturalismo em ação: Lógicas de ação dos agentes operadores das políticas públicas quilombolas no Rio Grande do Sul*, 2010. Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFRGS).

CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento das comunidades de quilombos*. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 15, 1999. pp.209-235.

_____. *Estudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombo: sinais que ampliam a luta por uma vida histórica, vida jurídica*. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/NUER, 2005. pp.71-79.

_____. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2005.

CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: GONÇALVES, José Reginaldo S. (Org.) *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.

_____. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997. ("Traveling Cultures". pp. 17-46).

COHEN, Abner (Org.). *The Lesson of Ethnicity*. In: *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974.

CRUIKSHANK, Julie. *Tradição oral e história oral: revendo algumas questões*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco, 2010.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FAVRET-SAADA, *Ser Afetado* – trad. Paula Siqueira. In: *Cadernos de Campo*, nº13. São Paulo: FFLCH/USP, 2005, p.155-161

FABIAN, Johannes. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. *Remembering the other: knowledge and recognition*. In: *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford University Press, 2001

FIABANI, Adelmir. *O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções*. In: *XXIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo*. XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo : Editora Oikos Ltda, 2007.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp, 1996.

FONSECA, Claudia. 2000. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Brás. De Laura Fraga Sampaio. 7ª ed. São Paulo; Loyola, 2001.

FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A politicalphilosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal (51ªed.)*. São Paulo: Global, 2006 [1933].

FRY, Peter. *Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Nacional, 1955 (Coleção Brasileira).

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1998.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Obras e Vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário* In: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GILROY, Paul. *O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001 [1993].

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia Moderna*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

GOFFMANN, Erving. *Estigma. Nota sobre a manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GOMES, Flávio dos Santos. *O "Campo negro" de Iguaçu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)*. In: *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 25, pp. 43-72, 1993.

_____. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, M. A. T. *O mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. 421 p.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *O patrimônio como categoria de pensamento*. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e patrimônio*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

_____. *Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios*. Horizontes Antropológicos, vol.11, no. 23, Porto Alegre, Jan/June 2005.

GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. *From political mobilization to the politics of consciousness*. In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans (ed). *The politics of ethnic consciousness*. New York: St. Martins Press, 1997. p.1-30.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A dimensão política da cultura negro no campo: uma luta, muitas lutas*. Tese (Doutorado em antropologia social). São Paulo: Usp, 1990.

HALL, Stuart. *A questão multicultural*. In: *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Tempo Universitário, 1989 [1950].

_____. *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer. Paris, Albin Michel, 1997. [Première édition 1950], p. 236.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.

HOBSBWAN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *Introdução*. In: *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KYMLICKA, W. 1996. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, ED. 34, 1994.

_____. *A ciência em ação: como seguir engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

LEITÃO, Leonardo Rafael Santos. *Abrindo a "caixa-preta" do território: um estudo sociológico sobre a produção de relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. *Quilombos: cidadania ou folclorização?* In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n°13, 1999.

_____. *O legado do testamento. A comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2003.

_____. LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2005. pp. 89-112.

LEVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Mito e esquecimento*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986 [1983]

_____. Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LITTLE, P. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais do Brasil. Por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia, Brasília, n.322, 2002.

LÓPEZ, Laura. *Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente?: Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

MAIA, Rousiley C.M; GARCÊZ, Regiane Lucas. *Vergonha de ser surdo? Dos sentimentos às lutas por reconhecimento na internet*. Trabalho apresentado na XXI Compós, Juiz de Fora, MG, 2012.

MAUÉS, Raymundo Herald. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião* ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005.

MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história. Territórios da memória em uma comunidade negra rural* 2008 (Dissertação de mestrado). Campinas. Universidade Estadual de Campinas, 2008.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

MULLER, Cíntia Beatriz. *Comunidade remanescente de quilombo de Morro Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídico-política de "remanescentes de quilombo"*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. (org.) *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002. 268p.

_____. *Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?* In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2005. pp. 214-238

_____. *O Papel Social do Antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2010.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. *De Manoel Congo a Manoel de Paula: um africano ladino em terras meridionais*. Porto Alegre/RS: EST Edições, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *MANA - Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

OLIVEN, Ruben George. *A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul*. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*. Porto Alegre: letras contemporâneas, 1996. p.13-32.

ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. Ed. UFRGS: Porto Alegre, RS, 1994.

PINTO, Celi Regina Jardim. *Notas sobre a controvérsia Fraseer-Honneth informada pelo cenário brasileiro*. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, v. 74, p. 35-58, 2008.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Estudos Históricos*, vol.2, nº3, 1989. p.3-15.

_____. *Memória e identidade social*. In: *Estudos Históricos*, nº10, 1992. pp.200-212.

_____. *L'expérience concentrationnaire. Essai sur Le maintien de l'identité sociale*. Editions Métailié, Paris, 2000.

PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

RAMOS, Ieda C. *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*, Ano de Obtenção: 2009. Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural (UFRGS)

RUBERT, Rosane. *Comunidades negras rurais do RS: um levantamento sócio-antropológico preliminar*. Porto Alegre: ILCA/RS Rural, 2005.

_____. *A construção da territorialidade: um estudo em comunidades negras rurais da região central do RS*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural). Porto Alegre: PGDR/UFRGS, 2007.

RORTY, Richard. Introdução. *Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz*. In: *Objetivismo, relativismo, verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 13-33.

SAHLINS, Marshall. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em vias de extinção (parte I)*. In: *Mana – Estudos em antropologia social*, ano 3, volume 1. Rio de Janeiro: 1997. p.41-73.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003 [1987].

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SALAINI, Cristian Jobi. *‘Nossos Heróis não Morreram’: um estudo antropológico sobre formas de ‘ser negro’ e de ‘ser gaúcho’ no estado do Rio Grande do Sul*. 2006 (Dissertação de Mestrado).

_____. Cristian Jobi; Arnt, Mônica de Andrade. *Propriedade Intelectual e conhecimentos tradicionais no contexto das políticas públicas patrimoniais*. In: SOUZA, Rebeca Henneman Vergara de.; LEAL, Ondina Fachel. (Org.). *Estudos de Propriedade Intelectual*. Porto Alegre. 1 ed. Porto Alegre: Tomo Editorial Ltda., 2010, v. , p. 223-241.

_____. Cristian Jobi; Mello, Marcelo de Moura. *Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade*. *Revista Identidade*, v. 15, p. 33-50, 2010.

SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador, Bahia, Pallas, 2003.

_____. *O Olhar Estrangeiro sobre as Relações Raciais*. In: *Brasil um País de Negros?*. In: BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (Org.) Rio de Janeiro, RJ, Pallas, Salvador, Bahia, CEAO, 1999.

SANTOS, Rui. *Festa de Nossa Senhora Imaculada Conceição: Articulação, Sociabilidade e Etnicidade dos Negros do Rincão dos pretos no Município de Rio Pardo – RS*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, RS, 2001.

SEYFERTH, Giralda. *A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos*. *Anuário Antropológico*, (93): 175-204, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. *“Da gente da Barragem” a “Quilombo da Anastácia”*: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

SOVIK, L. *A branquitude e o estudo da mídia brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos*. In: *Congresso brasileiro de ciências da comunicação*, 25, 2002, Salvador. Anais... São Paulo: Intercom, 2002. CD-ROM.

STEYN, Melissa. *Novos Matizes da “Branquidade”: A Identidade Branca numa África do Sul Multicultural e Democrática*. In: _____WARE, Vron (Org.). *Branquidade – Identidade Branca e Multiculturalismo*. Rio de Janeiro. Garamond Universitária/Centro de Estudos Afro-Brasileiros. 2004. pp. 115-138.

STREIFF-FENART, Jocelyne; POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.

TAYLOR, Charles. *A política do reconhecimento*. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 200.

THOMPSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. *Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George W. *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Winsconsin Press, 1986. p.285-313.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1983.

VILLAR, Diego. *Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth*. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*, nº10(1), 2004. pp.165-192.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O “Nativo Relativo”*. *Mana*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, abr.2002.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó. A África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WAGLEY, Charles (ed.). *Class and race in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952.

WAGNER, Roy. *The invention of culture* (2ªed.). Chicago: Chicago University Press, 1981.

WEBER, Max. *Economía e Sociedade*. São Paulo, Universidade de Brasília, 2000.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Os nomes da liberdade. Ex-escravos na serra gaúcha no pós-abolição*. 1. ed. São Leopoldo: Oikos/Editora Unisinos, 2008.

ZARTH, Paulo Afonso. *História agrária do planalto gaúcho (1850-1920)*. Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.

Relatórios Técnicos

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola de Ladeiras – Japoatã /SE

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola de Caraíbas – Canhoba /SE

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola do Forte –Cumbe /SE

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola do Rincão dos Caixões – Jacuizinho/RS

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola Rincão dos Negros – Rio Pardo/RS

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola dos Alpes – Porto Alegre/RS

Relatório sócio-histórico-antropológico da Comunidade Quilombola da Mormaça – Sertão/RS