

**ORGANIZADORES: GILBERTO FERREIRA DA SILVA
JOSÉ ANTÔNIO DOS SANTOS
LUIZ CARLOS CUNHA CARNEIRO**

RS NEGRO

**CARTOGRAFIAS SOBRE A
PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO**



RS
NEGRO
CARTOGRAFIAS SOBRE A
PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO





PUCRS

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler:

Dom Dadeus Grings

Reitor:

Joaquim Clotet

Vice-Reitor:

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial:

Antônio Carlos Hohlfeldt
Elaine Turk Faria
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Jaderson Costa da Costa
Jane Rita Caetano da Silveira
Jerônimo Carlos Santos Braga
Jorge Campos da Costa
Jorge Luis Nicolas Audy (Presidente)
José Antônio Poli de Figueiredo
Jussara Maria Rosa Mendes
Lauro Kopper Filho
Maria Eunice Moreira
Maria Lúcia Tiellet Nunes
Marília Costa Morosini
Ney Laert Vilar Calazans
René Ernaini Gertz
Ricardo Timm de Souza
Ruth Maria Chittó Gauer

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor
Jorge Campos da Costa – Editor-chefe



RS NEGRO

Cartografias sobre a produção do conhecimento

ORGANIZADORES:

Gilberto Ferreira da Silva
José Antônio dos Santos
Luiz Carlos da Cunha Carneiro

REALIZAÇÃO:

Coordenadoria das Políticas de Igualdade Racial
Departamento de Cidadania e Direitos Humanos
Secretaria da Justiça e do Desenvolvimento Social
Governo do Estado do Rio Grande do Sul



Porto Alegre
2009



© EDIPUCRS, 200;

CAPA:

Vinícius Xavier

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS:

Francisco Leal Moreira

REVISÃO:

Leônidas Taschetto

REVISÃO TÉCNICA:

Liziane Zanotto Staevie

EDITORAÇÃO:

Supernova Editora

APOIO TÉCNICO:

Camila Provenzi

Vera Lúcia Mendonça

(Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul)

Vivian Bertuol (SJDf)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R585 RS negro [recurso eletrônico] : cartografias sobre a produção do conhecimento / organizadores Gilberto Ferreira da Silva, José Antônio dos Santos. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2009.
352 p.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de Acesso: World Wide Web:

<<http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/>>

ISBN 978-85-7430-861-6 (on-line)

1. Negros – Rio Grande do Sul – História. 2. Cultura Afro-Brasileira. 3. Identidade Cultural. 4. Negros – Brasil – Educação.
I. Silva, Gilberto Ferreira da. II. Santos, José Antônio dos.

CDD 981.650541

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.



Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33

Caixa Postal 1429

CEP 90619-900 Porto Alegre, RS – BRASIL

Fone/Fax: (51) 3320-3523

E-mail: edipucrs@pucrs.br





GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
Governadora: **Yeda Rorato Crusius**
www.estado.rs.gov.br

SECRETARIA DA JUSTIÇA E DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL
Secretário de Estado: **Fernando Luís Schüller**
www.sjds.rs.gov.br

Departamento de Direitos Humanos
Diretor: **Maurício Jorge D'Augustin Cruz**
Coordenadoria das Políticas de Igualdade Racial (Copir)
Coordenadora: **Sátira Machado**
copir@sjds.rs.gov.br

**CONSELHO ESTADUAL DE PARTICIPAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA
COMUNIDADE NEGRA (CODENE)**
Presidente: **José Antônio dos Santos da Silva**
codene@sjds.rs.gov.br

SECRETARIA DA CULTURA
Secretária de Estado: **Mônica Leal**
www.cultura.rs.gov.br

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul
Diretor: **Luiz Carlos da Cunha Carneiro**
ahrs@cultura.rs.gov.br

BANCO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
Presidente: **Fernando Guerreiro de Lemos**
Vice-Presidente: **Rubens Salvador Bordini**
www.banrisul.com.br



APRESENTAÇÃO

Indivíduos têm direitos. Não sabemos exatamente qual a extensão desses direitos, pois eles são *históricos*. Sabemos que sua fundamentação reside na idéia de que somos *iguais na diferença*. A modernidade tem assistido à evolução gradativa desta idéia: somos iguais em nossas diferenças de religião, de riqueza, de gênero, de etnia e escolhas comportamentais.

O livro que ora apresentamos é um esforço no sentido de dar efetividade à idéia de uma igualdade quanto à memória histórica e à cultura. A partir do trabalho dos professores Gilberto Ferreira da Silva, José Antônio dos Santos e Luiz Carlos da Cunha Carneiro, foram reunidos artigos de intelectuais gaúchos acerca da contribuição e da experiência social negra no Rio Grande do Sul. Trata-se de um livro destinado aos nossos professores, aos jornalistas e a todos os que desejam aprender um pouco mais sobre a vida social no Estado. Em particular, é uma publicação que pretende estimular aos professores da rede pública e privada de ensino a incorporar cada vez mais a história das comunidades afrodescendentes em seu trabalho de sala de aula.

As fontes e os dados sobre os negros no Estado são muitas. O estudo exaustivo sobre a contribuição econômica dos africanos e seus descendentes ao país; as comunidades quilombolas; a imprensa negra; as artes afro-brasileiras; os clubes sociais negros; a espiritualidade de matriz negro africana; as escolas de samba; os movimentos sociais; as mulheres negras; as rodas de capoeira; as nações Hip Hop; as frentes políticas; e os centros de tradições gaúchas criados por negros renovam as identidades dos brasileiros no Séc. XXI.

Sob um prisma cultural, *RS Negro: cartografias sobre a produção do conhecimento* traz aos leitores um pouco desses estudos. A obra é um convite à reflexão e à descoberta, constituindo-se em um resultado positivo da decisão tomada pela Gover-



nadora, Yeda Rorato Crusius, de afirmar com o vigor necessário o papel do Estado do Rio Grande do Sul como garantidor de direitos e promotor da igualdade. Para isto foi criada, em 2007, a Secretaria da Justiça e do Desenvolvimento Social e, no seu âmbito, a *Coordenadoria das Políticas de Igualdade Racial*.

Fernando Luís Schüler

Secretário de Estado da Justiça e do
Desenvolvimento Social



SUMÁRIO

Introdução	11
------------------	----

I – HISTORIOGRAFIAS

1 A escravidão no Brasil Meridional e os desafios historiográficos	15
<i>Regina Célia Lima Xavier</i>	
2 A inserção do negro na sociedade branca	32
<i>Raul Róis Schefer Cardoso</i>	
3 Joana Mina, Marcelo Angola e Laura Crioula: os parentes contra o cativo	46
<i>Paulo Roberto Staudt Moreira</i>	
4 Os lanceiros Francisco Cabinda, João Aleijado, preto Antonio e outros personagens negros na guerra dos Farrapos	63
<i>Vinicius Pereira de Oliveira, Daniela Vallandro de Carvalho</i>	
5 Intelectuais negros e imprensa no Rio Grande do Sul: uma contribuição ao pensamento social brasileiro.....	83
<i>José Antônio dos Santos</i>	
6 Carnavais de Porto Alegre: etnicidade e territorialidades negras no Sul do Brasil	100
<i>Íris Germano</i>	

II – RELIGIOSIDADES

7 As religiões afro-gaúchas	123
<i>Ari Pedro Oro</i>	
8 O sagrado na tradição africana e os cultos afro-brasileiros	134
<i>Elsa Gonçalves Avancini</i>	
9 “O negro no campo artístico”: uma possibilidade analítica de espaços de solidariedade étnica em Porto Alegre/RS	148
<i>Cristian Jobi Salaini</i>	

III – COMUNIDADES QUILOMBOLAS

10 Comunidades negras no RS: o redesenho do mapa estadual ..	165
<i>Rosane Aparecida Rubert</i>	



11	Mediação social e políticas públicas nas comunidades remanescentes de quilombos do Rio Grande do Sul	182
	<i>Paulo Sérgio da Silva</i>	
12	Espaços possíveis por onde cartografar quilombos	197
	<i>Georgina Helena Lima Nunes</i>	
13	Do “Planeta dos Macacos” a “Chácara das Rosas”: de um território negro a um quilombo urbano	220
	<i>Ana Paula Comin de Carvalho</i>	

IV – MOVIMENTOS NEGROS

14	A resignificação de Palmares: uma história de resistência ...	231
	<i>Deivison Moacir Cezar de Campos</i>	
15	A rede associativa negra em Pelotas e Rio Grande	246
	<i>Beatriz Ana Loner</i>	
16	“As contas do meu Rosário são balas de artilharia”	262
	<i>Liane Susan Muller</i>	
17	Sport Club Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho: associativismo e visibilidade negra em terras de imigração européia no RS ...	272
	<i>Fabricio Romani Gomes, Magna Lima Magalhães</i>	

V – PRÁTICAS EDUCATIVAS: ALTERNATIVAS PARA O COMBATE AO PRECONCEITO RACIAL

18	Caminhos para uma educação anti-racista: experiências que falam	285
	<i>Gilberto Ferreira da Silva</i>	
19	Diversidade cultural, relações étnico-raciais e práticas pedagógicas: a Lei 10.639 como possibilidade de diálogo	294
	<i>Jacira Reis da Silva</i>	
20	A Cor da Cultura: crianças, televisão e negritude na escola ..	304
	<i>Sátira Pereira Machado</i>	

VI – AÇÕES AFIRMATIVAS E UNIVERSIDADE

21	Ações afirmativas em educação: políticas de cotas em universidades públicas	317
	<i>Jorge Manoel Adão</i>	
22	Ação afirmativa na sociedade porto-alegrense	334
	<i>Dircenara dos Santos Sanger</i>	
	Nota sobre os autores	348



INTRODUÇÃO

Os temas ligados à história e cultura afro-brasileira, como as políticas de ações afirmativas, comunidades remanescentes de quilombos, educação para a diversidade étnico-racial e educação anti-racista, têm tido voz corrente nos meios de comunicação e no cotidiano de todo o país. No caso do Rio Grande do Sul, a experiência de implementação das políticas de ação afirmativas no acesso às universidades e nos concursos públicos, bem como as discussões sobre o feriado de 20 de Novembro – Dia Nacional da Consciência Negra – têm levantado a questão da participação do negro na história do Estado.

Desta forma, as questões da educação anti-racista e do respeito à diversidade no ambiente escolar, dirigido ao contingente negro, passaram a ter espaço obrigatório na escola. Principalmente a partir da Lei Federal 10.639 de 09 de janeiro de 2003, que alterou a Lei 9.394/1996 das Diretrizes e Bases da Educação Nacional, o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira passou a ser obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio de todo o país. Segundo a Lei, o conteúdo programático deverá incluir “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”.

Nesse sentido, o livro *RS Negro: cartografias sobre a produção do conhecimento* se insere naquelas temáticas propostas pela Lei 10.639/03 com a perspectiva e o recorte regionais. A proposta dos organizadores é compor um mosaico ou um mapa da presença e participação dos negros na história do Estado que contempla as tendências das pesquisas produzidas nos últimos anos nas Universidades gaúchas. São professores e pesquisadores dos temas mais variados tais como: o carnaval, a religião, a educação, a intelectualidade, os quilombos, jornais, clubes, festas, abarcando diversos períodos históricos – da fundação da Colônia de Sacramento e ocupação da Pro-



víncia de São Pedro, passando pela escravidão nas charqueadas, resistência nos quilombos e trabalho nas cidades, até as cotas nas universidades e a demarcação das terras dos remanescentes. O que pode, por sua vez, nos fornecer um quadro aproximado do que foi a organização social, política e cultural da comunidade negra gaúcha para superar as condições adversas em que se encontrou no passado e que ainda busca superar no presente.

O *RS Negro* chega em boa hora, pois ainda há pouca disponibilidade de bibliografia sobre a temática da história, cultura e educação do negro no Rio Grande do Sul. Também há relativa dificuldade no acesso a pesquisas e publicações especializadas – dissertações e teses acadêmicas – para o público em geral, principalmente os professores do ensino básico, embora muitos reconheçam a importância fundamental dos negros na construção socioeconômica e cultural do Estado.

Desta forma, o amplo panorama da contribuição negra aqui reunido se propõe a circular entre um público o mais diverso possível: professores de Ensino Básico e Educação de Jovens e Adultos, universitários, pesquisadores e demais interessados.

Gilberto Ferreira da Silva
José Antônio dos Santos



I HISTORIOGRAFIAS



1

A escravidão no Brasil Meridional e os desafios historiográficos

Regina Célia Lima Xavier

Já houve tempo em que se afirmou que no Rio Grande do Sul a escravidão havia sido numericamente insignificante, que sua sociedade havia sido, desde sempre, predominantemente branca (GOULART, 1927). Imagens como esta tem sido sistematicamente refutada pelos estudiosos e a escravidão tem sido objeto de muitas pesquisas. Para que possamos ter uma idéia da vitalidade dos trabalhos sobre este tema, assinalamos o crescimento de publicações. Na década de 1980, por exemplo, contabilizou-se 114 títulos publicados, na década seguinte, já seriam 196 e este número saltaria para 416 referências¹ de 2000 a 2006 (XAVIER, 2007). Estes indicativos apontam a riqueza do tema e o crescimento das pesquisas desenvolvidas no âmbito das universidades. Analisar esta produção mais recente não é, pois, uma tarefa simples. É necessário fazer algumas escolhas. Neste artigo, que tem justamente como objetivo refletir sobre a história da escravidão no Rio Grande do Sul tendo, tanto quanto possível, as experiências do Paraná e de Santa Catarina como contraponto, alguns recortes foram feitos. Em primeiro lugar, privilegiei apenas alguns daqueles trabalhos publicados nos anos 2000. Escolhi aqueles que versam sobre aspectos relativamente pouco trabalhados que trouxeram, portanto, grandes contribuições. Este artigo busca chamar a atenção para aqueles que se desenvolveram ancorados em uma sólida pesquisa empírica. Entre as diversas fontes, destaca-se a leitura de testamentos, inventários, processos crimes, cartas de alforrias, documentação policial, periódicos, entre muitos outros. A pesquisa destas fontes abriu espaço para novas perspectivas analíticas, incrementado o debate teórico-metodológico. Foi preciso, no entanto, deixar fora de minha análise outros trabalhos importantes referentes, por exemplo, aos crimes, quilombos,

¹ Estes números são baseados no Guia Bibliográfico e referem-se aos livros, artigos, teses, dissertações e resumos publicados sobre o Brasil Meridional.



fugas, família escrava, entre outros. O pequeno espaço deste artigo limita suas ambições. Por isso, não se pretende aqui esgotar o tema nem citar todos os trabalhos publicados neste período.

Um dos primeiros aspectos que gostaria de citar refere-se ao processo de formação das fortunas no Rio Grande do Sul e no Paraná. Helen Osório (2000), centralizando sua análise na constituição do grupo mercantil sul rio-grandense, analisou o final do século XVIII e início do século XIX. Leandro (2003), por sua vez, em seu estudo sobre Paranaguá, no Paraná, estendeu sua análise do século XVIII até a década de 1880, investigando a formação das fortunas das famílias mais influentes econômica e politicamente naquela área. Franco Netto (2001), para o período de 1850/1900, analisou outra região do Paraná, centrando-se em Guarapuava. Estes trabalhos, os quais citamos a seguir, relacionam a formação das elites e das fortunas à presença da escravidão.

No Rio Grande do Sul, segundo Osório (2000), destacavam-se entre os mais afortunados, aqueles que eram comerciantes e que ao mesmo tempo atuavam nas charqueadas; os estancieiros que se dedicavam, primordialmente, a agro-pecuária e os comerciantes lavradores, que atuavam tanto na área rural quanto possuíam imóveis urbanos. Apesar de se dedicarem a atividades diferentes, suas fortunas eram constituídas, em grande parte, pela propriedade de escravos. Estes marcavam, inequivocamente, a hierarquia social.

Já na região de Paranaguá, no Paraná, segundo Leandro (2003), entre os mais afortunados, estavam os proprietários negociantes e os proprietários fazendeiros. As maiores fortunas se constituíram, no entanto, a partir de uma múltipla atuação. Ao mesmo tempo em que estavam envolvidos com o tráfico de escravos, exportavam a erva mate; outros tinham propriedades agrícolas, possuíam embarcações e companhias de navegação. Em ambos os casos, a escravaria correspondia a uma parcela fundamental de suas fortunas. Apesar de ter havido uma queda do número de escravos em 1870 nesta área, os escravos nunca deixaram de significar um parâmetro importante desta fortuna senhorial, um dos principais elementos de sua segurança patrimonial, sinal de distinção e garantia de um afastamento da pobreza. Em Guarapuava, por fim, tal como afirmou Franco Netto (2001), a grande concentração da fortuna dos senhores estava



concentrada nos bens de raiz (campos, fazendas, invernadas e capoeiras), nos animais de transporte e criação e nos escravos. Sua estrutura econômica era baseada no trabalho servil. Em 1850, por exemplo, os proprietários de escravos detinham 90,3% da riqueza local, em 1860, 98% e em 1870, 87,9%.

Parece-me importante assinalar a relevância de trabalhos como estes citados acima. Eles refutam aquela idéia de que a escravidão só foi importante nas charqueadas ou que tivesse tido um peso secundário na estrutura social. Embora não se possa ter ainda uma análise comparativa mais abrangente englobando as várias áreas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, pode-se inferir, a partir destes trabalhos, que este processo de formação da fortuna das elites e o desenvolvimento de suas atividades econômicas não podem ser pensados sem uma investigação aprimorada sobre o impacto da escravidão no Brasil meridional.

Já faz algum tempo que a historiografia tem ressaltado a importância da elite, dos comerciantes de grosso trato, no comércio internacional de escravos. Tendo em vista a importância desta atividade na constituição das fortunas coloniais, novas investigações foram empreendidas sobre o tráfico transatlântico de escravos no Brasil meridional. Nestas pesquisas, interrogou-se sobre suas rotas, sobre como se realizaram estas transações comerciais e seu impacto na economia local, além de levantar questões sobre as características dos escravos para ali deslocados. Após 1830, com a proibição deste comércio, o tráfico continuaria intenso mesmo na ilegalidade. O sul do Brasil continuou a receber africanos. Para compreender melhor este período, desenvolveram-se trabalhos sobre o porto de Paranaguá além de se ter também estudos sobre o desembarque clandestino no litoral do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Ao final da década 1850, no entanto, a repressão a este tráfico se tornaria mais efetiva, restando a possibilidade de se transacionar escravos em um tráfico interno às províncias brasileiras. Os trabalhos sobre esta temática são bastante recentes e auxiliam a um maior detalhamento deste processo abrindo um novo leque de questões.

Gabriel Berute (2006) analisou a questão do tráfico para o Rio Grande do Sul em um momento em que ele estava em plena vigência. Esta localidade para se abastecer de escravos participava indireta-



mente do tráfico transatlântico, na medida em que os cativos vindos da África eram desembarcados, inicialmente, no porto do Rio de Janeiro, sendo posteriormente deslocados para o porto de Rio Grande. Não se pode esquecer que os comerciantes sul-rio-grandenses tinham uma grande dependência comercial da corte. O autor considerou que o fluxo deste comércio acompanhou a conjuntura observada para o Rio de Janeiro que passou de um período de estabilidade, entre 1790 e 1807, para um momento de aceleração, de 1810 a 1825. Este período coincide com a expansão econômica do Rio Grande do Sul, com a estruturação das charqueadas, tendo crescido 112% o volume de escravos aqui desembarcados de um período para o outro. O tráfico teve um caráter fortemente especulativo, tendo se realizado por um grande número de agentes mercantis. O Rio de Janeiro recebeu principalmente escravos da região de Congo-Angola no século XVIII e XIX. Dos escravos africanos que aqui chegavam, portanto, via Rio de Janeiro, segundo os dados compulsados pelo autor, 71% vinham da África Centro Ocidental, com predomínio de escravos Benguela e Angola; 26% da África Ocidental e o restante da África Oriental. A maioria dos escravos que desembarcava no porto de Rio Grande era africana recém chegada ao Brasil. A maioria deles era do sexo masculino e em idade adulta, embora tivesse um significativo percentual de crianças importadas.

Estes dados abrem novas possibilidades de pesquisa, tendo em vista que, na população escrava do Rio Grande do Sul neste período, os crioulos (escravos nascidos no Brasil) tinham uma ligeira vantagem numérica em relação aos africanos. Como explicar esta diferença do perfil do tráfico com os dados da população da província? O autor pondera que isto talvez indique a possibilidade de reprodução natural dos escravos. Esta é uma hipótese plausível, mas, para ser realmente confirmada, necessita de estudos demográficos que investiguem o tema da família escrava e suas formas de reprodução endógena. Outra questão interessante refere-se à maioria de escravos masculinos importados, em um perfil que não era muito diferente daquele observado em outros lugares no Brasil. Sendo os homens a maioria dos escravos que chegava à província, não é de se estranhar que fosse também maioria em sua população escrava, principalmente entre os africanos. Esta vinculação entre os dados do tráfico e seu impacto na



população ao longo deste período fica assim destacada. Caso diferente, por exemplo, parece ter vivido o Paraná (até 1830). Lá, a participação regular no tráfico atlântico parece não ter ocorrido. Os escravos ali importados foram transacionados em um tráfico interno àquela província, em rotas utilizadas por tropeiros e negociantes de gado. Não havia ali uma diferença muito acentuada entre os sexos, proporcionando uma reprodução natural (GUTIERREZ apud BERUTE, 2006). Formas diferentes de importar escravos implicam, neste caso, em um perfil escravo diferenciado destas regiões. Mas o que concluir sobre o percentual de crianças africanas importadas no Rio Grande do Sul? Este dado contrasta com aqueles de outros portos como o do Rio de Janeiro e da Bahia. Berute (2006) considera que isto possa ser explicado por um cálculo racional dos senhores que, entre outras razões, importariam escravos em idades adequadas ao aprendizado de algumas tarefas, como aquelas exigidas pela pecuária.

Como o Rio de Janeiro era o principal fornecedor de escravos para o porto de Rio Grande, esta rota tem sido privilegiada nas análises. No entanto, outra parcela de escravos vinha dos portos da Bahia e de Pernambuco. No final do século XVIII, consta que havia certo fluxo de escravos novos que partiam dos portos de Salvador em direção ao Rio Grande do Sul, desempenhando um papel complementar neste comércio. Não se tinha muitos escravos crioulos, indicando uma dependência do tráfico atlântico. Eram majoritários os africanos em idade adulta e de sexo masculino. A maior parte deste comércio da Bahia com o Rio Grande do Sul era de pequena monta, entrando os escravos em pequenas levas (RIBEIRO, 2007). Embora já se tenha alguma pesquisa sobre esta relação entre os portos de Salvador e Rio Grande, quase nada se conhece em relação a Pernambuco, apesar de já existirem alguns trabalhos sobre este porto (STABEN, 2007). Muito ainda resta, portanto, a ser pesquisado para que se possa ter uma idéia mais aproximada das características deste tráfico e do perfil dos escravos para que se possa avaliar seu impacto na população sul-rio-grandense. Afinal, estes portos poderiam transacionar africanos de diferentes procedências, trazendo para o Rio Grande do Sul uma maior diversidade étnica. Para concluir, quero destacar que se faz necessário novas pesquisas que investiguem a



distribuição destes escravos desembarcados no porto de Rio Grande para o interior da província do Rio Grande do Sul.

Com a proibição do tráfico atlântico em 1830, este comércio passou por grandes transformações, tornando-se mais ágil no intuito de burlar as proibições e os riscos decorrentes da apreensão de navios. São necessárias, ainda, maiores investigações sobre este período para que possamos melhor entender a participação da região sul neste comércio e a importância dele na constituição das fortunas e na definição do perfil demográfico da região. No caso de Santa Catarina, temos o artigo de Pires (2005) que descreve um caso interessante de um navio, denominado *Asseiceira*, apresado pelos ingleses em 1840. Nele embarcaram 332 escravos em um porto da África Oriental (Quelimane). No caso, parece que a ilha de Santa Catarina havia servido de subterfúgio para despistar as autoridades do contrabando que se efetuava. No Rio Grande do Sul tem-se o caso de um desembarque de africanos nas praias de Tramandaí, em 1852 (MOREIRA, 2007; OLIVEIRA, 2006). As autoridades, a partir deste período, tomariam várias medidas para impedir este comércio, considerado como contrabando, patrulhando estas e outras praias. Mas, de fato, os trabalhos sobre este comércio clandestino ainda são bem pontuais.

Outro ponto importante no sul, assinalado por Leandro (2003) no trabalho que citamos a seguir, parece ter sido o porto de Paranaguá. Sua articulação econômica com o Atlântico Sul se deu, justamente, entre 1831 e 1850. Vimos que ali os grandes comerciantes formaram suas fortunas participando também do comércio de escravos. Alguns traficantes que atuavam no Paraná relacionavam-se com a praça comercial do Rio de Janeiro, embora tivessem autonomia para consignar navios negreiros e bancar diretamente a empreitada do tráfico transatlântico. Após 1830, sendo o tráfico ilegal, os importantes portos do Rio de Janeiro e de Salvador seriam mais vigiados, forçando a utilização de novas rotas. O porto de Paranaguá seria escolhido e nele desembarcaria um grande número de africanos. Qual a importância destes desembarques na constituição da população escrava do Paraná a partir deste momento? Teria sido suficiente para mudar seu perfil? Ou parte destes escravos africanos foi, por sua vez, revendida para outras regiões? Enfim, as questões aqui levantadas apontam para a necessidade de novas pesquisas.



Com a proibição do tráfico atlântico em 1850, reduziram-se as possibilidades de reposição dos plantéis escravos que se tornaram cada vez mais caros. Algumas áreas, em expansão econômica, como o caso do sudeste cafeeiro, atrairiam parte dos cativos daquelas regiões menos capitalizadas ou em crise. Foi o caso do nordeste que sofria com a seca e do Rio Grande do Sul que sofria com a queda do preço do charque. Vale ressaltar que consta que o Rio Grande do Sul foi uma das províncias que mais perdeu escravos neste tráfico interprovincial. Não há ali, no entanto, muitas pesquisas sobre este tipo de comércio de escravos.

Cunha (2006), analisando o caso de Santa Catarina, pondera que o tráfico interno parece ter tido ali, também, um impacto importante, sendo citado como uma explicação possível para a diminuição da população escrava naquela província. Inicialmente acreditou-se que este deslocamento dos escravos para outras províncias tivesse ocorrido principalmente por terra, mas em seu recente estudo o autor levanta a possibilidade de ele ter se efetuado por mar, tendo em vista as vantagens deste tipo de transporte que, além de ser mais rápido, significava um menor custo de manutenção dos escravos. A utilização do vapor tinha ainda outras características. Ao melhorar a comunicação, facilitando os contatos comerciais, abria a possibilidade de participação de comerciantes diversos neste comércio de escravos. De fato, seus dados parecem indicar que muitos dos comerciantes listados atuavam também em outras atividades, tais como as funções públicas, e eram parte integrante da elite econômica e política local.

Enfim, o tema do tráfico de escravos tem despertado pesquisas inovadoras, mas muito ainda resta para ser conhecido, tanto em relação à participação do sul no tráfico atlântico quanto em relação às transações de compra e venda efetuadas entre as várias localidades no interior do Rio Grande do Sul, do Paraná e de Santa Catarina neste período. Interrogar-se sobre o impacto deste comércio na constituição da sociedade pode vir a esclarecer questões, tais como as relações étnicas, sua influência na formação dos plantéis e a forma como experimentaram a escravidão, entre outros aspectos.

Durante algum tempo, os estudiosos destacaram a centralidade de algumas atividades para explicar o papel desempenhado pela escravidão no desenvolvimento social. Sublinharam-se, para o caso



do Rio Grande do Sul, as charqueadas que, com seu incremento, teriam impulsionado a formação de uma sociedade escravista. A importância das charqueadas terminou por obscurecer a presença dos escravos em outros lugares e atividades. Para mudar este quadro, Zarth (2002) chamou a atenção em seu trabalho para a relevância de se estudar locais que não tiveram charqueadas ou que eram pouco urbanizados. Estudos como o seu demonstraram o quanto a escravidão esteve inserida em praticamente todas as atividades econômicas. Afinal, como concluiu o autor, se os escravos em termos absolutos podiam não ser muito numerosos em alguns destes locais, principalmente se comparados com outras regiões, sua importância relativa não deixou de ser comprovada. Na região das missões, por exemplo, sua presença foi encontrada nas atividades das pequenas indústrias artesanais e no fabrico da farinha de mandioca. Os escravos estavam presentes também nas áreas coloniais ligadas a pequenas indústrias e ao comércio, como em São Leopoldo. O estudo do trabalho escravo no espaço urbano, por vezes, tem sido destacado em pesquisas voltadas às cidades de Porto Alegre e Pelotas, por exemplo, como veremos mais adiante. Mas, sem dúvida, os maiores avanços nos estudos se destacam nas atividades pastoris.

Para compreender melhor a importância da escravidão, os estudiosos têm tentado investigar, de forma mais detalhada, o trabalho dos escravos. Se nas charqueadas, por exemplo, havia uma gama considerável de funções especializadas, como seriam em outras atividades como nas estâncias, por exemplo?

Farinatti (2003; 2005) já afirmou que é preciso ter cuidado com as classificações, pois diferenças como o tamanho das propriedades e suas características terminavam por influenciar o tipo de trabalho escravo ali desenvolvido e o perfil destes trabalhadores. Osório (1999; 2003; 2005), construindo uma visão mais global do Rio Grande do Sul, no período entre 1765 e 1825, demonstrou que em várias grandes estâncias o número de escravos campeiros supria as necessidades de mão-de-obra permanente para a criação de gado. Assinalou, ainda, que mais da metade das estâncias era constituída de estabelecimentos mistos, e os escravos, nestes casos, dedicavam-se, tanto à agricultura quanto à pecuária. Zarth (2002), por sua vez, vai pontuar a dificuldade de se definir de forma estreita estas atividades, tendo em vista que os



escravos podiam ser encarregados de funções diversas. Um escravo podia se dedicar a produção de mandioca, mas não descuidar da lida pecuária. Apesar desta dificuldade apontada por estes autores, Zarth (2002) termina por destacar três atividades básicas. A do escravo roceiro – dedicado primordialmente à agricultura; o campeiro – responsável pelos trabalhos pastoris, e os escravos domésticos. Zarth valorizou em seu trabalho os escravos roceiros. Farinatti (2005), no entanto, trabalhando com um período posterior (1831/1870) na região de Alegrete, vai encontrar um perfil diferente, tendo em vista que lá ele não encontrou tantos escravos roceiros. Principalmente entre os grandes produtores, os escravos campeiros era a maioria, não sendo a agricultura relevante nesta região estudada. Nestas grandes estâncias, pondera o autor, os escravos tinham uma grande variedade de ofícios. O tamanho da propriedade influía também no perfil destes escravos. Assim, os grandes criadores (com mais de 2000 reses) tinham um alto índice de escravos africanos do sexo masculino. Já os médios e pequenos produtores (500 a 1000 reses) tinham um maior número de crioulos, mulheres e crianças. Para ele, é importante estudar a composição das escravarias porque este era outro parâmetro que marcava as diferenças e as desigualdades entre os criadores de gado.

No Paraná também se tem investigado a região pecuária, como é o caso da região de Castro e Guarapuava. Nesta primeira localidade, Lima (2004; 2007) afirma que havia unidades produtivas dedicadas à agricultura, à pecuária e unidades que combinavam estas atividades, sendo mistas, como no caso do Rio Grande do Sul. Uma boa parte (32%) destas propriedades em Castro, em 1835, tinha escravos. Este número não se deve apenas ao crescimento vegetativo, pois, na década de 1830, houve uma participação da região no comércio de escravos. Muitos senhores migraram também para ali levando suas escravarias. Conforme a bibliografia já havia apontado, sua população escrava era eminentemente crioula, com alta proporção de crianças e equilíbrio entre os sexos. Este perfil não seria diferente para Guarapuava (FRANCO NETTO, 2001). Entre 1850 e 1880, predominava, em sua população escrava, homens crioulos. Os africanos não chegavam a 9% da população cativa da região.

Estes trabalhos, como assinalou Osório (2007), contestam a visão tradicional de uma paisagem agrária conformada por grandes



latifúndios pecuários manejados por poucos peões livres. Ao destacar o trabalho escravo no interior das estâncias estes autores abrem um novo campo de pesquisa. Afinal, ainda é preciso se conhecer melhor a formação dos plantéis escravos e seus perfis, as atividades em que eram empregados, os conflitos nos quais estiveram envolvidos e as diferentes formas de controle social.

Na tentativa de melhor compreender a experiência da escravidão, o espaço urbano também foi objeto de algumas análises. Destaco aqui aquelas referentes às cidades de Porto Alegre e Pelotas.

O estudo de Zanetti (2002) já ressaltava o crescimento de Porto Alegre em meados do século XIX. Ali havia uma representativa presença dos escravos que tinham ocupações variadas e também atuavam como trabalhadores ao ganho (quando tinham uma relativa autonomia para contratar seus serviços devendo parte do valor ganho a seus senhores), como trabalhadores alugados (quando o senhor alugava seus serviços a terceiros) ou como lavradores e roceiros, trabalhando em serviços agrícolas nos arredores da cidade. Apesar de mostrar esta diversidade dos trabalhos urbanos, a autora vai questionar que este fosse um espaço de maior mobilidade, destacando a cidade como um lugar de confronto dos escravos com seus senhores e autoridades públicas. O trabalho ao ganho em Porto Alegre, por exemplo, longe de proporcionar melhores condições de vida, era, essencialmente, uma forma de o senhor angariar maiores lucros na exploração do trabalho compulsório. Com ganhos insuficientes para prover as necessidades básicas, os escravos na cidade se viam impelidos a contrair dívidas com lojistas, a cometer roubos e furtos. Diante de suas péssimas condições de vida e de trabalho, restava a eles resistir ao cativoiro cometendo variados crimes contra a ordem pública, a propriedade ou contra indivíduos. Na cidade, os escravos estavam submetidos não apenas à repressão senhorial, mas a diversos mecanismos de controle, tais como a vigilância policial, as posturas municipais, entre outras. Os crimes escravos, no entanto, indicam sua insubordinação e revolta. O quadro em Pelotas, revelado pela pesquisa de Simão (2002), tende a não ser muito diferente do verificado em Porto Alegre. Ali os escravos também desempenharam atividades diversas e recorreram a variados crimes como forma de resistir ao sistema escravista.



Esta ênfase na cidade como um lugar propício para se investigar a resistência dos escravos também foi verificada no trabalho de Moreira (2003), relativo igualmente a Porto Alegre. Este autor vai destacar a complexidade do espaço urbano, no qual conflitavam expectativas diversas relativas à experiência da escravidão. Por um lado, os senhores desejavam extrair além do lucro relativo ao trabalho do escravo, sua fidelidade e obediência, enquanto os cativos buscavam maiores espaços de atuação e de liberdade. Neste sentido, embora a questão central seja a resistência escrava, o autor vai estar preocupado em revelar não apenas aquelas mais radicais, mas também as mais cotidianas. Para ele, muitos casos de desordens, embriaguez, imoralidades, roubos e vadiagem, tão combatidos pelas autoridades, tinham um efeito mais danoso do que ataques mais radicais, como os crimes contra os senhores e seus familiares. Era uma resistência mais corrosiva porque incidia nas formas adotadas de controle social. O aumento deste tipo de resistência, na década de 1880, coincidia com a resistência dos cativos aos contratos de prestação de serviços.

Outro ponto a destacar é a possibilidade dos escravos de alugarem quartos ou pequenos imóveis para viver. Estes locais possibilitavam uma maior sociabilidade, integrando-os a diferentes grupos étnicos e à população pobre livre. Esta era uma prerrogativa importante para o desenvolvimento de seus relacionamentos amorosos ou familiares; era, também, objeto de firme vigilância policial. Destaca-se, neste sentido, o bairro Cidade Baixa como local em que redes de solidariedade poderiam ser construídas pela comunidade negra. Em Porto Alegre havia, portanto, espaço para se desenvolver uma “cidade negra” à revelia dos esforços repressivos das autoridades.

Se a cidade era um lugar de conflitos e de resistência para os escravos, era, ao mesmo tempo, um lugar que propiciava espaços de convivência à comunidade negra, importante na construção de estratégias variadas na busca de melhores condições de vida. Assim, a imagem da cidade projetada pelo trabalho de Moreira (2003) tende a ser mais matizada do que aquela do “calabouço urbano” conferida por Zanetti (2002).

Estas diferenças interpretativas também são significativas quando estes autores analisam a questão das alforrias no Rio Grande do Sul. Zanetti (2002) considerava um exagero postular-se a facilidade



dos escravos em obter alforrias. Para ela, a historiografia atribuía ao escravo, de forma demasiada, a possibilidade de negociar sua liberdade. Em sua opinião, esta ênfase na negociação criava a imagem de um escravo passivo e acomodado ao sistema. Esta autora, assim como Simão (2002), em suas análises respectivas a Porto Alegre e Pelotas, preferiu enfatizar os horrores de se viver na escravidão e a contundente resistência dos cativos a esta situação. Moreira (2007), por sua vez, analisa as alforrias dentro do quadro da relação estabelecida entre senhores e escravos e a partir de suas diferentes estratégias e perspectivas. Ele compreende as cartas de alforrias como um elemento “cênico”, no qual “os senhores buscavam através delas negar, anular, esvaziar a luta de classes (e étnica)” presentes no contexto escravista. Daí a ênfase senhorial na alforria como concessão e a utilização de um vocabulário que sublinhava a imagem de escravos submissos. As cartas, muitas vezes, tinham a intenção de “obliterar a existência da ação escrava”. As alforrias, segundo Moreira (2007), devem ser compreendidas dentro deste “jogo estratégico” no qual os escravos contrapunham às expectativas senhoriais, suas diversas ações. Neste sentido, estabelecia-se uma tensa negociação. Este termo, define este autor, não deve ser encarado como apaziguamento do mundo escravista, mas como a explicitação de um confronto destas diferentes perspectivas.

O debate sobre a resistência ou a acomodação dos escravos esteve, portanto, presente nestes recentes estudos aqui citados. Contudo, com a publicação de novos instrumentos de pesquisa (Arquivo Público do Paraná, 2005; Rio Grande do Sul, 2006) e análises mais recentes sobre as cartas de alforrias (MOREIRA, 2007), o interesse dos estudiosos tende a se deslocar um pouco, buscando aprofundar as pesquisas sobre as formas de sociabilidade dos escravos e o significado de suas alforrias.

Uma questão importante, por exemplo, incide sobre as variadas formas de obtenção da liberdade. Zanetti (2002), ao analisar as difíceis condições de vida do escravo em Porto Alegre, considerou que o pecúlio angariado mensalmente por um escravo ao ganho era suficiente apenas para comprar o equivalente a um quartilho de aguardente, uma réstia de cebolas ou um quilo de charque. Ela calculou que em 1840 seriam necessários 11 anos de trabalho ao ganho



para que um escravo pudesse comprar sua alforria, concluindo que esta possibilidade era insignificante numericamente, uma verdadeira exceção. Em 2007, no entanto, foi publicado um levantamento exaustivo das alforrias registradas em Porto Alegre (MOREIRA, 2007), totalizando 10.055 cartas. É interessante notar que 37,20% delas foram pagas pelos escravos. Portanto, nem tão insignificante assim. Resta-nos, então, refletir um pouco melhor sobre estas diferentes formas de obtenção da alforria e seus significados.

Inicialmente é necessário compreendermos que as alforrias pagas, como afirma Moreira (2007), foram aquelas que tiveram o valor do cativo restituído ao senhor por ele próprio, por seus familiares ou por terceiros. Isto significa que a dificuldade real apontada por Zanetti (2002) para o acúmulo do pecúlio era, muitas vezes, contornada por algumas prerrogativas adotadas pelos escravos. Em seu trabalho, Moreira (2007) aponta a existência de redes de mútuo apoio entre a comunidade negra. Em muitos casos, o pecúlio não se referia ao esforço individual, mas de um grupo composto por afinidades étnicas, religiosas ou afetivas. Vale ressaltar, também, a presença de algumas associações abolicionistas que libertaram alguns escravos mediante o pagamento de seus valores (MOREIRA, 2003; REBELATTO, 2006). Por fim, muitos cativos estabeleciam contratos com terceiros comprometendo-se a servi-los durante um determinado tempo contra suas alforrias.

Ainda segundo Moreira (2007), as alforrias concedidas sob condição (que correspondiam a 35,28% do total) previam a obrigação do escravo de cumprir certas obrigações que eram designadas nas cartas. Algumas, por exemplo, previam que o cativo só seria livre quando o senhor morresse. E em muitos destes casos alforriavam-se crianças obrigando-as, portanto, a viver uma boa parte de suas vidas sob a escravidão. Outra condição, bastante recorrente em Porto Alegre, referia-se aos casos em que os escravos deveriam prestar seus serviços durante certo tempo, suficiente para indenizar o senhor do valor por ele investido no escravo. Este tipo de condição tendia a criar laços de dependência dificultando a autonomia do libertando. Na última década da escravidão este tipo de alforria atingiu o seu auge. Aquele foi um período de intenso movimento abolicionista e de resistência escrava. Alforriar os escravos, condicionando sua plena



liberdade ao cumprimento de contratos de serviços, foi o que Moreira (2007) chamou de “escravidão disfarçada”.

As alforrias gratuitas (19,23% do total), por fim, foram àquelas obtidas sem pagamento ou condição. Elas certamente não apontam para a benevolência dos senhores e devem ser analisadas dentro do contexto da política de domínio senhorial. Muitas destas cartas, por exemplo, assinalavam o agradecimento dos senhores em relação aos serviços prestados por seus escravos, criando, por outro lado, pedagogicamente, a idéia de que aqueles escravos que trabalhassem duramente poderiam obter a liberdade. Outros casos eram aqueles nos quais os senhores libertavam escravos doentes ou inválidos para o trabalho.

Analisando o total destas cartas, Moreira (2007) percebe que as mulheres foram mais bem sucedidas do que os homens na obtenção das alforrias. Este dado não é muito diferente de outras localidades no Rio Grande do Sul e no restante do Brasil. Mas análises pormenorizadas destas cartas compulsadas, no contexto sul rio-grandense, podem esclarecer melhor a relação entre a escravidão e as relações de gênero, a importância da formação de famílias e as condições de vida dos cativos. Percebe-se, também, que os africanos se alforriaram mais que os crioulos. A maior parte deles era procedente da África Central Atlântica, seguidos por aqueles vindos da África Ocidental e, por último, da África Oriental. Os dados das alforrias tendem a corroborar a procedência dos escravos apontados pelo tráfico atlântico. A capacidade destes africanos de estabelecer laços entre si, de construir afinidades étnicas imprescindíveis para a compra de suas liberdades, aponta, cada vez mais, para a importância de estudos sobre etnicidade como forma de compreender as diferentes formas de sociabilidade e de cultura construída pelos escravos na formação do Rio Grande do Sul e do Brasil meridional.

Quando se contabiliza mais de 400 trabalhos produzidos nos últimos seis anos sobre a escravidão no Brasil meridional tem-se uma idéia do quanto a pesquisa se expandiu. No entanto, pelo menos no que se refere ao Rio Grande do Sul, muito ainda resta para ser feito. Raros são os trabalhos demográficos, conhece-se relativamente pouco o perfil dos escravos nas suas diferentes áreas e suas formas de vida. Trabalhos comparativos de fôlego que relacionem a experiência



histórica do Rio Grande do Sul com aquela do Paraná e de Santa Catarina ainda precisam ser feitos. Os autores aqui citados e seus trabalhos sobre a escravidão demonstram a riqueza da empreitada e abrem novas perspectivas de pesquisa.

O campo de investigação tem se modificado muito também. São notáveis os esforços empregados na confecção de instrumentos de pesquisa. Digno de nota são os levantamentos das cartas de alforrias do Rio Grande do Sul, o guia de fontes do Paraná, assim como o guia bibliográfico para o Brasil meridional. Tem-se, ainda, organizado vários eventos nos quais se apresentam trabalhos concluídos ou em andamento, fomentando um saudável espaço de discussão, imprescindível à construção de novos conhecimentos.² Estas são iniciativas importantes que devem incentivar os novos pesquisadores e qualificar os debates. Afinal, muito ainda resta para ser feito para que se revele de forma cada vez mais límpida que o Rio Grande do Sul nunca foi tão branco quanto erroneamente já se apregoou, para que se demonstre a importância dos africanos e seus descendentes na formação deste Brasil meridional.

Referências

ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. *Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afro-descendentes livres e escravos*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2005.

BERUTE, Gabriel Santos. *Dos escravos que partem para os portos do sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790-c.1825*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CUNHA, Rafael Scheffer. *Tráfico interprovincial e comerciante de escravos em Desterro, 1849-1888*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. Nos rodeios, nas roças e em tudo o mais: trabalhadores escravos na Campanha Rio-grandense, (1831-1870). *Anais eletrônicos do II Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional*. 2005. 1 CD-ROM.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. Um campo de possibilidades: notas sobre as formas de mão-de-obra na pecuária (Rio Grande do Sul, século XIX). *História Unisinos*, v. 7, n. 8, p. 253-276, jul./dez. 2003.

² É o caso, por exemplo, dos três Encontros de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, realizados em Castro, Porto Alegre e Florianópolis, respectivamente em 2003, 2005 e 2007; é também o caso dos inúmeros eventos realizados no Rio Grande do Sul pelo GT Negros, vinculado a ANPUHRs.



FRANCO NETTO, F. Senhores e escravos no Paraná provincial: os padrões de riqueza em Guarapuava – 1850/1880. *Anacleto*, Guarapuava, v. 2, n. 1, p. 155-169, jan./jun. 2001.

GOULART, Jorge Salis. *A formação do Rio Grande do Sul*. Pelotas: Livraria do Globo, 1927.

LEANDRO, José Augusto. *Gentes do Grande Mar Redondo: riqueza e pobreza na comarca de Paranaguá – 1850/1888*. 2003. 338f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

LIMA, Carlos A. M.; MELO, Kátia. A distante voz do dono: a família escrava em fazendas de absenteístas de Curitiba (1797) e Castro (1835). *Afro-Ásia*, v. 31, p. 127-162, 2004.

LIMA, Carlos A. M. Sobre as posses de cativos e o mercado de escravos em Castro (1824-1835): perspectivas a partir da análise de listas nominativas. [online] Disponível na Internet. URL: <http://www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_77.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2007.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano – Porto Alegre 1858-1888*. Porto Alegre: EST, 2003.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Que com seu trabalho nos sustenta: as cartas de alforria de Porto Alegre (1748-1888)*. Porto Alegre: Est, 2007.

OLIVEIRA, Vinícius Pereira de. *De Manoel Congo a Manoel de Paula: um africano ladino em terras meridionais*. Porto Alegre: EST, 2006.

OSÓRIO, Helen. Campeiros e domadores: escravos da pecuária sulista, séc. XVIII. *Anais eletrônicos do II Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional*, 2005. 1 CD-ROM.

OSÓRIO, Helen. Comerciantes do Rio Grande de São Pedro: formação, recrutamento e negócios de um grupo mercantil da América Portuguesa. *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 115-134, 2000.

OSÓRIO, Helen. Para além das charqueadas: estudo do padrão de posse dos escravos do Rio Grande do Sul, segunda metade do século XVIII. *Anais eletrônicos do III Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional*, 2007. 1 CD-ROM.

OSÓRIO, Helen. *Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América: Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. 1999. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1999.

PIRES, Ana Flávia Cicchelli. Subterfúgios e novos padrões de organização no tráfico ilegal de escravos: o caso do brigue Asseiceira. *Anais eletrônicos do II Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, 2005. 1 CD-ROM.

REBELATTO, Martha. *Fugas escravas e quilombos na Ilha de Santa Catarina, século XIX*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. Padrão e perfil do comércio de escravos da Bahia para o Rio Grande do Sul e Colônia do Sacramento, 1760-70/1811-20. *Anais eletrônicos do III Encontro de Escravidão e de Liberdade no Brasil Meridional*, 2007. 1 CD-ROM.



RIO GRANDE DO SUL. Secretaria de administração e dos recursos humanos. Departamento de arquivo público. *Documentos da escravidão*: catálogo seletivo de cartas de liberdade acervo dos tabelionatos do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Corag, 2006. 2 v.

SIMÃO, Ana Regina Falkembach. *Resistência e acomodação*: a escravidão urbana em Pelotas, RS, (1812-1850). Passo Fundo: UPF, 2002.

STABEN, Ana Emília. Comércio de almas: a participação de mercadores do Recife no tráfico de escravos durante a primeira metade do século XVIII. *Anais eletrônicos do III Encontro de Escravidão e de Liberdade no Brasil Meridional*, 2007. 1 CD-ROM.

XAVIER, Regina Célia Lima (Org.). *História da escravidão e da liberdade no Brasil Meridional*: guia bibliográfico. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

ZANETTI, Valéria. *Calabouço urbano*: escravos e libertos em Porto Alegre (1840-1860). Passo Fundo: UPF, 2002.

ZARTH, Paulo A. (2002). *Do arcaico ao moderno*: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.



2

A inserção do negro na sociedade branca

Raul Róis Schefer Cardoso

Pesquisas historiográficas, por um longo tempo, estiveram direcionadas para a análise das ações de grandes indivíduos, reis ou heróis. Intimamente ligada ao poder, a narrativa desses grandes feitos objetivava valorizar Impérios, Monarquias e Repúblicas que, destacando uma concepção de processo evolutivo, buscava demonstrar o sentido unívoco do progresso da humanidade. Opondo-se a uma história factualista, historiadores europeus partiram da valorização dos excluídos como objeto de estudo. Assim, camponeses, operários, o negro, a mulher, ou aquilo que genericamente denominamos de “populares” ganharam voz e vez.

A micro-história nasceu a partir dessa proposta. Vinculada à história social, ela possibilita ao pesquisador estudar determinadas sociedades através de uma redução de escala e a partir desse microcosmo determinar um ponto de partida para uma abordagem mais ampla, direcionando-se para uma generalização.³

Entretanto, trabalhar com a história dos excluídos torna-se difícil. Diferentemente dos grandes personagens – governantes e lideranças políticas – que sempre foram foco dos relatos, dos registros históricos e da documentação oficial, o homem comum não produz documentos. Estudar essa realidade resulta para o pesquisador reconhecer o reduzido número de fontes disponíveis. Contudo, foi a partir desse obstáculo que a história oral encontrou um vasto campo a ser trabalhado e utilizado como metodologia de pesquisa.⁴

Este artigo busca interpretar como se processou a inserção do homem negro na sociedade branca ao longo do tempo, acompanhando a trajetória da comunidade e através da descrição e análise das relações estabelecidas entre o homem branco e o homem negro no cotidiano, examinando as múltiplas interações informais e formais, os

³ Para uma visão aprofundada do tema, ver Revel (1998).

⁴ Para uma visão aprofundada do tema, ver Penna (2005).



significados simbólicos, as redes de relações e os conflitos cotidianos que se constroem dentro das relações sociais que, numa escala reduzida, permite ao pesquisador fazer uma abordagem mais precisa de como os agentes sociais percebem-se.

Morretes: da “vila de cima” e da “vila de baixo”

Apoiado na micro-história e na história oral, esse artigo busca dar voz e destacar o destino de homens e mulheres comuns de uma comunidade em especial. Os habitantes do bairro Morretes, município de Nova Santa Rita, na região metropolitana de Porto Alegre, constituíram-se como fontes de pesquisa para estabelecer os processos históricos que explicam a inserção do negro na sociedade brasileira, bem como sua autodefinição como indivíduo e a formatação de sua identidade interagindo numa sociedade inter-racial.⁵

Com foco neste pequeno universo, selecionamos um ponto inicial de pesquisa: a divisão social e racial que determinava a separação dos habitantes da localidade: de um lado a comunidade negra e de outro a comunidade branca. E também uma subdivisão explícita pelos moradores ao se referirem aos da “vila de cima” e da “vila de baixo”. Nessa subdivisão, os interesses de uma parte da comunidade branca confundiam-se com os interesses da comunidade negra, principalmente a partir da instalação de uma fábrica de cimento no bairro, no início da década de 1950. Com as comodidades que subjaziam a isto, moradores brancos não incorporados no quadro funcional acabaram por sofrer a segregação dos funcionários da fábrica.

No mundo contemporâneo, o indivíduo sofre a influência de uma sociedade globalizada e de rápidas transformações. Aquele sentimento de uma identidade unificada é suplantado por uma multiplicidade de representações culturais. O sujeito acaba, temporariamente, se identificando com uma dessas variantes e a incorpora. Essa assimilação de novas culturas é fruto do mundo globalizado, em contraste com sociedades anteriores que tinham como característica viver num

⁵ Este Artigo é parte da Monografia “A inserção do negro na sociedade branca” apresentada no programa de pós-graduação da Unilasalle no ano 2002. As entrevistas foram produzidas com os moradores locais relatando suas lembranças vividas entre os anos de 1950 – 1980.



tempo mais compassado e bucólico. Essas assimilações ocasionais terminam por provocar rupturas e fragmentações, que estão em constante movimento, resultando num pluralismo cultural.⁶

No bairro Morretes essa pluralidade se manifestava quando brancos da “vila de baixo” incorporavam o sentimento de exclusão que os negros carregavam consigo mesmo antes da instalação da fábrica. Emergia o sentimento de pertencimento a esse grupo e o convívio cotidiano influenciava na constituição de uma identidade. Contudo, quando a “prática formal” oferecia a oportunidade de reunir ambos os grupos, o da “vila de baixo” e o da “vila de cima”, novamente fazia surgir o fenômeno do deslocamento. A comunidade branca da “vila de baixo” acabava por assumir a identidade que estava submersa no seu subconsciente, mas que nunca fora renegada, a de ser branco. Esse fenômeno é o que Norbert Elias (2000, p. 21) denomina, de coesão grupal: “[...] a identificação coletiva e as normas comuns capazes de induzir à euforia gratificante que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos”.

Quando a comunidade se encontrava para festejar a padroeira do local, sempre havia uma festa de congraçamento com almoço campeiro, seguido de um concorrido baile. O modelo hierarquizante da sociedade brasileira se manifestava quando o grupo dos brancos se dirigia para dançar na pista reservada a eles, e os negros se dirigiam para a outra pista também já reservada a eles. Não havia nenhuma expressão de indignação por parte dos negros, eles simplesmente dançavam felizes e integrados. Brancos e negros pareciam viver harmoniosamente, cada um com seu espaço, sabendo bem qual era o seu lugar e a linha que dividia seus mundos bem delimitados.

Por ser um município novo e periférico, não dispomos de muitas fontes documentais que pudessem embasar nossa pesquisa, sendo mais um elemento para optarmos pela história oral. Assim, buscamos reconstruir o passado dessa comunidade através de depoimentos e lembranças dos moradores e de seu cotidiano. Segundo Etienne François (1998, p.4), “a história oral seria inovadora primeiramente por seus objetos, pois dá atenção especial aos “dominados”, aos

⁶ Para uma visão aprofundada do tema, ver Hall (2001).



silenciosos e aos excluídos da história [...] numa perspectiva decididamente “micro-histórica.”

É através desses relatos de histórias de vida que se projetam as relações de um determinado grupo, cabendo ao pesquisador identificar, nos interstícios das entrevistas, o que realmente a pesquisa procura desvendar.

Morretes é um antigo bairro do município que tinha por característica, até o início do século XX, a presença de grandes fazendas nas quais a mão-de-obra utilizada era o homem negro escravo.⁷ A instalação de uma fábrica de cimento acabou por provocar dentro da comunidade uma relação de aproximações e interesses análogos entre a comunidade negra e os moradores brancos, não aproveitados como mão-de-obra da fábrica. No cotidiano os interesses flutuavam, ora pendendo para um lado, ora para outro, provocando deslocamentos e fragmentações no grupo social dos habitantes da “vila de baixo” constituídos por pessoas da raça branca.

Dentro daquilo que denominamos “práticas informais” (práticas do cotidiano sem um compromisso formal, despidas de um simbolismo cerimonioso, profundo ou marcado), observamos que o grupo de moradores brancos da “vila de baixo” se identificavam com os negros, compartilhando o sentimento de exclusão. No cotidiano do grupo da “vila de baixo” manifestava-se um conagraçamento diário. Encontramos isso nas mais simples tarefas, como lavar roupa na beira do rio em grupos. Esse sentimento de pertencimento e de igualdade também era manifestado pelos negros da “vila de baixo”. Uma maneira de expressar essa condição de igualdade remete ao que ocorria quando nascia uma criança negra: era convidado para padrinho um morador do grupo branco da mesma vila.

Entretanto, quando entravam em cena as “práticas formais” – aquelas revestidas de um caráter oficial, cerimonioso e que acabam por confrontar e distinguir a comunidade da “vila de baixo” e a da “vila de cima” – esse sentimento de pertencimento da comunidade branca da “vila de baixo” acabava se deslocando e se identificando com a comunidade branca da “vila de cima”.

⁷ Para uma visão aprofundada do tema, ver, Cardoso (2007).



Encontramos, então, um sujeito social que transita entre rupturas e fragmentações. Entretanto, não se fixando num pólo central, mas a partir da pluralidade, os antagonismos sociais acabam por produzir identidades.⁸ A sociedade moderna se caracteriza mais pelas diferenças, fazendo surgir um sujeito articulado e em constantes deslocamentos. Partindo, ainda, dessa premissa, constatamos nas entrevistas os antagonismos e os deslocamentos a que estava sujeita à comunidade do bairro de Morretes. Respondendo a uma pergunta de como era o dia-a-dia na “vila de baixo”, a senhora Lourdes vem corroborar essa lógica:

Eu nunca me esqueço! Um dia teve ali perto da minha casa, na minha casa eu e a minha cunhada, teve um baile de uns embarcadistas, que eram nossos vizinhos, vizinho de porta ali tinha uma vilazinha né, então brancos, brancos e tinha embarcadistas moreno, trabalhava nos barco antigamente lá e eles foram comer um churrasco. Moravam assim que nem aqui porta com porta e nos convidaram né, e ai o que aconteceu? Nós dançamos lá eu e a Lora....

A convivência entre todos e os grupos, inclusive dos negros, ia ao encontro de seus interesses momentâneos: compartilhar uma boa conversa à beira do rio, possuir o status de padrinho das crianças nascidas e derrotar o inimigo momentâneo no futebol, nesse caso, os jogadores e torcedores da “vila de cima”. E, finalmente, numa “prática informal” com seus vizinhos “*morenos*”, dançar com um “*moreno*”, o que poderia ser considerado inimaginável antes.

Eram nas “práticas formais” que ocorria a transmutação. Quando das festividades que celebravam o dia de São Benedito e Nossa Senhora da Conceição, todos os significados das “práticas informais” eram suplantados por uma motivação mais forte que é intrínseca a toda a sociedade, por aquele sentimento que num determinado momento aflora e fala mais alto no indivíduo. Para uns ele é a nacionalidade, para outros é a religião. Mas, no caso de Morretes, o que fazia emergir um sentimento de pertencimento mais significativo era a condição de negro ou de branco.

⁸ Para uma visão aprofundada do tema, ver Giddens (2002).



Através dos contatos com os moradores percebemos que os casais escolhidos para “festeiros” sempre eram brancos. Perguntado aos habitantes sobre se havia alguma restrição à participação do negro como “festeiro” eles diziam que “não, era só eles serem convidados”. A questão é que eles não eram convidados.

O Brasil trabalhista dos anos 50

Na década de cinquenta, o Brasil se inseriu num modelo econômico que poderia ser classificado como correspondendo aos primeiros passos de uma política globalizante. Nova Santa Rita absorveu os reflexos dessa política. Embora a fábrica de cimento não fosse identificada como uma empresa multinacional, tinha as características de uma empresa nacional de grande porte. Parte integrante do complexo industrial Matarazzo, essa empresa acabou por refletir no ambiente local as mesmas características que fundamentavam as políticas das multinacionais. Ela garimpava mão-de-obra qualificada e, na falta dela, importava estrangeiros para suprir as necessidades de um mercado altamente especializado. Simultaneamente, formava um exército de reserva de mão-de-obra não especializada sedento por um emprego estável e com o status de empregado com carteira assinada, com todos os benefícios que dela advinham.

Contudo, apesar dos muitos benefícios que essa nova modalidade de trabalho fazia emergir, outras tantas mazelas a acompanhavam. No contexto nacional, a mão-de-obra excedente e não absorvida por esse novo mercado, sentia-se excluída. Não raras vezes, essas políticas acabavam por penalizar a sociedade negra que, na sua maioria desqualificada e semi-analfabeta, tinha como última saída se deslocar dos grandes centros para a periferia ou para as favelas.

Quando da instalação da fábrica de cimento em Nova Santa Rita, uma das preocupações da equipe diretiva era propiciar aos seus colaboradores o mínimo de conforto, ensejando várias comodidades da vida moderna. A concretização de tais idéias se verificou com a construção de casas de alvenaria para os trabalhadores da fábrica, desde o mais alto cargo até o mais simples operário, diferenciando o seu status pela comodidade e pela área de que cada grupo desfrutava. Assim, a fábrica agregava aos trabalhadores a residência e os



benefícios que ela propiciava, como a energia elétrica produzida pela fábrica e a água encanada, estendidas até o núcleo habitacional operário.

Em contraposição, encontramos outro grupo que se sente excluído desse mercado de trabalho local, que torna desnecessário, para alguns, se deslocar para os arrabaldes ou criar uma nova favela, visto que não existia nesse lugar uma super valorização urbana ou uma inflação imobiliária. Mas as condições de vida do grupo excluído refletem características de uma zona suburbana: inexistência de energia elétrica e tampouco água encanada, conforto que somente será conhecido no fim da década de setenta e início da de oitenta.

Essa condição social do ser trabalhador da fábrica ou não acabou introjetando nos moradores excluídos do processo seletivo de admissão uma noção de não pertencimento, expressando através da linguagem esse não pertencimento, denominando os moradores do núcleo habitacional da fábrica de “moradores da vila de cima” e a eles próprios de “moradores da vila de baixo”. Essa qualificação se aplica por questões geográficas: a fábrica se localiza num ponto mais alto que a vila dos moradores nativos.

O cotidiano

A estrutura social e econômica da comunidade de Morretes esteve intimamente dependente da fábrica de cimento desde a sua instalação, no final da década de 1950. Como já foi dito, na tentativa de atrair empregados, a fábrica acabou por construir um núcleo habitacional circunvizinho à planta industrial. Zara Schroeter comenta: “Engenheiros já eram em casas separadas, e os pobres nas casas geminadas e além dos mais ou menos ainda tinha os alojamentos, que eram quartos”.

A mesma opinião tem Maria Luiza Machado, ou – como é conhecida a antiga moradora pertencente ao grupo da “vila de baixo” – Dona Moça: “É lá tinha casas boa, aquele funcionário que ganhava melhor morava em casas separada, aqueles que ganhava já menos...”

Entretanto, da construção da vila operária derivou um clima de hostilidade tácita. O grupo de moradores que não trabalhava na fábrica, ou que trabalhava, mas tinha sua residência fora da vila dos operários, acabava por se sentir excluído ou rejeitado pelo grupo “de



cima”. Sobre os moradores “de cima”, Dona Moça afirma: “Eles nunca se deram bem, é que eram mais orgulhoso”. Doraci Silva (Lorena) tem a mesma opinião: “Porque que existia não sei se eles se achavam rico ou se achavam melhor que os outros porque tinham morada na vila, porque a vila de primeiro tinha muita fama a vila: – A vila lá, Deus o livre! O pessoal da vila era da vila”.

Com a fundação da fábrica, iniciou-se uma relação de antagonismo entre os nativos, moradores da “vila de baixo”, e os funcionários da fábrica, denominados pelos “nativos” de moradores da “vila de cima”. Enquanto a população do núcleo fabril usufruía das comodidades da vida moderna como água, luz e casas de alvenaria, o grupo de moradores da “vila de baixo” somente bem mais tarde foi conhecer a luz elétrica em suas residências. Maria Schultz lembra: “Eles achava que o pessoal lá de cima era... como se diz? Mais da elite; pessoal lá de baixo, pessoal de baixo não tinha água encanada, não tinha luz”.

A maneira encontrada pelos moradores de baixo para superar as vicissitudes baseava-se sempre num modelo coletivo, assim, se não havia água encanada, as moradoras se reuniam no rio que margeia a vila para lavarem suas roupas. Elenita Machado dos Santos (filha de Dona Moça) relembra: “Todo mundo lavava roupa no rio... não se usava tanque, não tinha essas arrumação que a gente tem hoje, era no rio”.

Quanto à convivência do grupo de moradores da “vila de baixo” parecia haver, num primeiro momento, uma grande harmonia. Vejamos o que afirma Maria Schultz: “Era compadre, era comadre, eram vizinhos se visitavam, iam tudo nas festas de famílias. Eram convidados e tudo mais”.

Havia um momento de grande conagração da comunidade no qual todos se uniam no intuito de reverenciar Nossa Senhora da Conceição e São Benedito. A festa tomava tamanha proporção que os pais que tinham seus filhos nascidos no transcorrer do ano deixavam para batizá-los no dia 8 de dezembro, dia da festa de Nossa Senhora da Conceição. Maria Schultz comenta: “Então nesse dia todo mundo batizava as crianças, esperava pra batizar”. E continua: “Dava umas festas macanuda, como se diz, umas festa bonita, com banda, com churrasco, com muito melhor que as de Santa Rita. Mas aqui vinha



pessoal de lancha, vinha naquele dia de Nossa Senhora da Conceição, era sagrado, guardavam as crianças o ano todo pra batizar nesse dia”.

Entretanto, justamente nessas festas religiosas emergia um sentimento que, para um observador menos atento, não era sintomático no dia-a-dia da comunidade: a discriminação que sofria o negro. Conforme relata Zara Schroeter:

Então isso aí era uma coisa que marcava, porque o meu pai (inaudível) e a gente foi criada branco e preto nos seus lugares. E quando chegava nas festas como norma tinha que se separar. Então vinha aquelas bandas de Porto Alegre, a banda do exército normalmente, e tocava nas festas, então tinha uma corda no meio da pista, naquele tempo não se chamava de pista, era, era um tipo de terreiro né, se fazia um tabuleiro, e aí os pretos dançavam de um lado e os brancos do outro.

Maria Schultz apresenta outra versão:

Nem tinha fábrica neste tempo, como era assim, depois que a fábrica veio pra cá não tinha esse negócio de separação, não. Isso é bem de primeiro. Depois não tinha mais separação, até ali diz né, que no outro coisa, no outro livro [se referindo à obra *Nova Santa Rita Memória e Documentação*], diz assim, que aqui nesse salão houve uma separação de branco e preto. Nunca houve isso.

Morretes dispunha de dois salões para bailes: um que se localizava na fábrica, e nos dias de baile era aberto à comunidade da “vila de baixo”; e outro na “vila de baixo” que hoje tem por denominação *Internacionalzinho*. Esse clube pertenceu primeiro à sogra da senhora Maria Luiza Machado (Dona Moça), posteriormente foi vendido ao esposo da senhora Maria Schultz, hoje administrado pelo seu genro.

Nos bailes do clube *Internacionalzinho*, Doraci Silva relata que havia outra forma de segregar os negros: “*Internacionalzinho*, agora os preto os negro aí não entravam, não entravam, logo que vieram pra cá nem na copa eles entravam, se entravam eram tirado”. Encontramos em outras entrevistas opiniões que discordavam da existência da referida corda que separava brancos e negros, mas confirmavam a



existência de duas pistas e a proibição de brancos e negros dançarem juntos. Vejamos o que fala Lourdes Sant’Ana:

Aquele capão, não ali onde é hoje, aquilo que tu viu tapado, tem hoje aquelas coisas, mas era lá em cima no meio do mato né. Então no meio desse bar, galpão vamos supor galpão né, que era um tablado de tábua ali ficava os músicos. Branco pra cá e preto pra lá, todo mundo era amigo mas dançá não né [...].

Igual lembrança tem Dona Moça: “É, era proibido, não podia. Se a janela tava aberta eles iam lá e fechavam a janela. Já fechavam a janela e já sabiam que não era pra olhar”.

É do interior desse contexto que procuramos, dentro dos seus limites, trazer à luz a inserção do negro na sociedade branca, buscando encontrar a forma como negros e brancos edificaram a identidade do negro no Brasil. As relações sociais fortemente hierarquizadas, como se apresentam no Brasil, acabam por dissimular a segregação ou a discriminação, sem que os próprios protagonistas percebam que discriminam ou que são discriminados.

Vejamos no caso de Morretes o que afirma Doraci Silva (Dona Lorena), que é matriarca de uma das famílias de negros das mais numerosas e antigas da vila:

Graças a Deus, muito bem, isso aí nós agradecemos porque nós semos muito bem querido aqui. Porque eu perdi olha nós moremo esse tempo aqui, nós fizemo 50 ano de casado esse ano, cinqüenta que eu sou casada né, graças a Deus criemo todo nossos filho, criemo todo nosso filho aqui dentro, temo neto e bisneto aqui dentro, dentro de Morretes. Não discriminação, aqui não, não tinha discriminação. Até a gente é uma pessoas que se dá muito bem com a vizinhança, todo vizinho aqui é bom. Todo vizinho graças a Deus, isso aí a gente não pode dize que tem vizinho ruim, o vizinho daqui da frente aqui ó, [inaudível] só aqui nessa aqui eu moro há 47 anos.

Para Da Matta (1993, p.75), “numa sociedade fortemente hierarquizada, onde as pessoas se ligam entre si e essas ligações são consideradas como fundamentais [...] as relações entre senhores e escravos podiam se realizar com muito mais *intimidade confiança e consideração*”. Perguntada se nunca havia ocorrido um movimento



que questionasse a discriminação dos negros nas festas religiosas e nos bailes da vila, Lourdes Sant'Ana responde: "Um movimento contra assim não, não".

A respeito dessa atitude de não se rebelar contra a discriminação, Da Matta (1993, p.83) afirma que "um sistema de fato profundamente anti-igualitário, baseado na lógica de "um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar", que faz parte de nossa herança portuguesa, mas que nunca foi realmente sacudido por nossas transformações sociais."

Morretes e a micro-história

A partir das conclusões apontadas nessa análise, havia no bairro Morretes uma rede de ligações e interesses que tornava os grupos ali residentes interdependentes. São essas relações de interdependência dos grupos que faziam oscilar esses interesses de um determinado grupo para um lado e para o outro. Chamou a atenção que os deslocamentos sempre ocorriam no grupo branco da "vila de baixo"; esses deslocamentos não foram notados no grupo de moradores negros da "vila de baixo", nem nos moradores brancos da "vila de cima". Mas qual é a explicação para esse fenômeno? Para explicar esse desdobramento que ocorria no bairro é necessário retomar aquilo que denominei de "práticas formais" e "práticas informais".

Os atores coletivos se confrontavam em determinadas situações, e em outras se aliavam, estando em constante mutação. As multiplicidades e complexidades dos interesses em jogo resultavam, por um lado, nos moradores brancos da "vila de baixo" conviverem harmoniosamente com os negros no dia-a-dia, e nas datas festivas religiosas se incorporarem aos moradores brancos da "vila de cima". E, por outro lado, essas mesmas multiplicidades e complexidades faziam com que os moradores negros da "vila de baixo" não se rebelassem contra os moradores brancos da "vila de baixo" que os desconsideravam totalmente quando ocorriam as festividades religiosas. Os moradores da "vila de baixo", negros ou brancos, conviviam em comunidade e necessitavam constituir relações amistosas e respeitadas. A relação de interdependência que se estabelecia no seu cotidiano acabava por desembocar numa unidade comunitária. Seria difícil para todos os moradores da "vila de baixo" o convívio diário num ambiente de hostilidades e desrespeito. Assim,



encontramos traços dessa relação amistosa no percurso de toda a pesquisa; os entrevistados brancos sempre enaltecendo e elogiando os moradores negros da “vila de baixo”.

Quando havia baile no Clube Internacionalzinho, emergiam os problemas. Os moradores negros da vila desejavam participar desse momento de conagração coletivo, visto que, no dia-a-dia, negros e brancos conviviam harmoniosamente. Entretanto, os negros eram barrados, simplesmente lhes eram cerradas as janelas que davam acesso, pelo lado de fora, ao bar que vendia bebida. Para a comunidade branca, isso era um problema, a linha imaginária que dividia os dois mundos estava posta a partir do momento em que se iniciavam as “práticas formais”, e o baile no Clube Internacionalzinho era uma dessas práticas. A forma como os moradores brancos resolviam o problema tinha que ser alcançada de uma maneira que não colocasse em cheque a unidade social e não tornasse impossível o convívio, que na sua maioria baseava-se nas “práticas informais”, ou seja, no cotidiano. Assim, este “problema” era resolvido de forma tácita, uma vez que nada era resolvido pela via direta, cara a cara.

Essas relações nas quais se configuram os meios implícitos fazem parte de um modelo hierarquizante brasileiro em que o preconceito é dissimulado, e colocá-lo aberto e explicitamente quebraria um pacto nunca assinado, mas sempre bem executado.⁹ Uma forte preocupação que a sociedade branca tem quando a discriminação passa da forma velada para a discriminação aberta ou escancarada, essa forma mais aberta termina desestabilizando toda a estrutura vigente e coloca em perigo a ordem social.

Em Morretes, não era diferente. A predominância das “práticas informais” serviam para estabelecer um bom convívio diário entre os moradores brancos e negros, formando uma unidade. Entretanto, quando as “práticas formais” entravam em cena, todo esse quadro era desfeito e se iniciava uma reorganização e uma re-alocação de interesses. Para que não fosse quebrada a ordem social vigente nos momentos das “práticas informais” (ali no momento do baile, no Clube Internacionalzinho), nas “práticas formais”, simplesmente cerravam-se as janelas do bar, ao invés de colocar uma placa com os

⁹ Para uma visão aprofundada do tema, ver Sodré (1999).



dizeres “proibido o acesso de pessoas negras”. Uma atitude mais direta e franca quebraria o pacto social implícito.

Como não havia a possibilidade de extirpar os moradores negros da vila, os moradores brancos buscavam conviver de uma forma harmoniosa. Por exemplo, quando os moradores brancos lavavam roupa junto com os negros, batizavam seus filhos ou jogavam uma partida de futebol juntos, estavam, na realidade, assumindo a identidade desse grupo formado pelos moradores da “vila de baixo”.

Nas entrevistas, ficou claro o sentimento de exclusão que os brancos manifestavam quando se referiam aos moradores da “vila de cima”: “parece que eles eram uns ricos”, “se achavam melhor que os outros” era a forma como os moradores brancos se referiam aos moradores de cima. Sentindo-se excluídos e necessitando conviverem integrados aos moradores negros, acabaram criando uma unidade que se refletia numa identidade, a de moradores “da vila de baixo”.

Há, portanto, uma conveniência por parte de todos os membros que compõem a sociedade. Estes deslocamentos, fragmentações, mutações é que possibilitavam o convívio social. Quando os membros negros da comunidade, mesmo percebendo a segregação, continuaram interagindo com todos os membros da sociedade local, possibilitando o livre trânsito, optaram pela convivência pacífica e harmoniosa, desprezando o radicalismo e o isolamento. Nas entrevistas, os moradores afirmaram saber que eram alvo de discriminação, mas imediatamente afirmavam sentirem-se felizes em morar no bairro, destacando que todos os moradores eram muito queridos e que até batizavam seus filhos.

Os moradores negros tinham um sentimento que falava mais alto. Entre radicalizar e se isolar, optaram pelo bom convívio social e, com esse convívio, buscaram criar uma relação de pertencimento.

Referências

CARDOSO, Raul Róis Schefer. *Escravidão rural: formação de um território negro no Vale do Cai, RS (1870-1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.



FRANÇOIS, Etienne. *A fecundidade da história oral*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

PENNA, Rejane Silva. *Fontes orais e historiografia: avanços e perspectivas*. Porto Alegre: Edipuc, 2005.

REVEL, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Lista de entrevistados e fontes orais

DORACI LAUREANA COSTA SILVA. Nascimento em 28/07/34, no bairro Morretes, em Nova Santa Rita. Moradora há 51 anos. Viúva, com 12 filhos, 35 netos e 11 bisnetos.

LOURDES SANTA'ANA DA SILVA. Nascimento em 24/12/33, em Bom Jesus de Triunfo.

MARIA BLOEDOW SCHULTZ. Nascimento em 21/08/21, no bairro Morretes, em Nova Santa Rita. Viúva e com 2 filhos.

MARIA LUIZA MACHADO (DONA MOÇA). Nascimento em 03/04/1921, no bairro Berto Círio, em Nova Santa Rita.

ZARA LUBING MORAIS SCHROETER. Nascimento em 03/07/1945, no bairro Morretes, em Nova Santa Rita.



3

Joana Mina, Marcelo Angola e Laura Crioula: os parentes contra o cativoiro

Paulo Roberto Staudt Moreira

Durante a elaboração deste artigo, muitas horas foram gastas pensando em como construir a narrativa dos vestígios documentais que encontramos e que falava de nossa personagem principal, uma negra africana chamada Joana. Por tratar-se de uma trajetória individual, deveríamos contemplar sua existência de uma forma linear, cronológica, seguindo uma linha do nascimento na África até seu enterro no cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre? Será que assim tratada, ela apareceria de forma mais definitiva? Pensamos que não. Resolvemos dividir com os eventuais leitores um pouco do prazer que tivemos em tomar contato pouco a pouco com esta mulher africana, escravizada ainda criança, afastada da família e de sua comunidade, transportada em uma fétida embarcação junto a outros malungos (parceiros do mesmo infortúnio), tornada empregada doméstica em uma charqueada, que pouco a pouco reorganizou como podia sua existência, firmou laços afetivos duradouros com um companheiro africano como ela e viveu como liberta pelas ruas da capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul por 25 anos.

A primeira vez que tomamos conhecimento de Joana foi através de um ato que exteriorizava autonomia e autoconfiança. Aconteceu com da leitura de um processo criminal que tratava de um caso corriqueiro ocorrido em Porto Alegre, em 1869. Joana Guedes de Jesus (40 anos, solteira, filha de pais incógnitos, naturalidade nação mina, quitandeira, analfabeta), fez uma queixa em 30 de abril de 1869 na 1ª subdelegacia de polícia, com o seguinte teor:

[...] achando-se mansa e pacificamente em sua casa, foi espancada dentro da mesma sua casa por José dos Passos, por mandato de Mathias de Tal, capataz ou encarregado da cocheira do Dr. Heinzelmann, ontem pelas três horas da tarde e como este procedimento é criminoso, e a suplicante queira que seu agressor e mandatário sejam punidos, vem perante V. Sa. dar sua queixa [...] (APERS. Cartório Júri, maço 41, Processo 1193, Porto Alegre, 1870).



Em três de maio do mesmo ano, presente pessoalmente na casa do subdelegado, Joana explicou o ocorrido com mais detalhes:

Respondeu que dias antes dela [...] ser ferida, um menino de casa do réu Mathias, queria arrebentar uma corda que ela queixosa tinha amarrado no quintal de sua casa, e como o menino se mostrasse [insistente] ela [...] dirigiu-se para dentro e queixou-se a mãe do menino que é mulher de Mathias, e ela no lugar de atender ou providenciar pôs-se de altercações com ela respondente, até que ela [...] retirou-se para dentro e continuou em boa paz com os vizinhos, o dito Mathias e outros, até que no dia 29.04, indo ela ao quintal, principiou o preto Manoel dos Passos a provocá-la e ela [...] a única palavra que disse foi que se deixasse de valentia, que o nosso governo precisava muito de homens valentes para a Campanha, e nisto ela respondente retirara-se para dentro, que o dito Mathias, que ela [...] supõe que estivesse escondido em casa varejou-lhe como uma tranca (pau), que se a apanha matara-a; a vista do que ela resolveu sair e convidar pessoas para testemunhar esse atentado de Mathias, é quando nessa ocasião o referido José dos Passos, saiu atrás dela respondente e caiu-lhe de vergalho, fazendo-lhe diversas ofensas no pescoço.

Esta alteração ocorreu na rua do Arvoredo, atual Fernando Machado, centro de Porto Alegre, sendo os principais envolvidos os vizinhos e moradores em típicas residências do período, onde habitavam setores populares e remediados em extrema proximidade, unidos por pátios comuns ou de divisão incerta através de frágeis cercas. Em residências como estas, as privacidades eram divididas, sendo o atrito entre vizinhos algo que precisava ser resolvido urgentemente. Segundo o cronista Coruja (1983, p.101-102), a rua do Arvoredo: “Bem merecia este nome, porque até certo tempo só havia nela árvores e casas de capim, contando-se as de telhas por unidade [...]”.

Naquele ano de 1869, Joana residia na rua do Arvoredo, nº 261, junto com seu amásio Marcelo Henrique da Silva. Uma das testemunhas indicadas por ela, o negociante Antonio André Henrique de Carvalho, informou que ouviu uma “gritaria muito grande” e saiu à porta de sua venda e vendo o preto José dos Passos agredir Joana gritou “que não desse na preta que era forra”.



Esta frase de Antonio André aponta para a consideração da alforria como uma espécie de carta de recomendações por bons serviços, fidelidade etc. dos ex-senhores. Frederico Bier, acusado em 1866 de ter assassinado o seu escravo Lourenço de Nação Cabinda, teve como principal acusadora a preta forra Romana, a qual tentou desmerecer dizendo que tudo não passava de futilidades, “de mexericos de uma preta forra, ébria e miserável”. Entretanto, o Promotor Público da 2ª Vara Crime da Comarca da Capital Luiz Inácio de Melo Barreto, decidiu que o homicídio estava provado e que o depoimento de Romana deveria ser considerado, pois “as boas qualidades, a moralidade mesma desta preta, mereceram-lhe a alforria gratuita de seu ex-senhor” (APERS – Sumários – Júri, maço 38, processo 1128).

Pelos documentos coletados, Joana e Marcelo moravam em uma “casa de porta e janela” na rua do Arvoredo, provavelmente entre as ruas General Auto (na época chamada Rua de Belas) e o beco da Casa da Câmara (hoje pequeno trecho fechado ao trânsito da Rua General João Manoel). A alcunha dada pela população a este beco justificava-se pela existência, quase na esquina da Igreja (atual Duque de Caxias) com a rua de Belas, do prédio da Junta da Real Fazenda, que serviu de Casa da Câmara (SPALDING, 1967, p. 54).¹⁰

Joana e Marcelo eram cúmplices de várias experiências comuns – eram ambos africanos e haviam conseguido se alforriar há poucos anos. Marcelo, preto de Angola, com 50 anos comprou sua carta de alforria a Antero Henrique da Silva, por um conto de réis, em 23 de maio de 1865.¹¹ Já Joana, com 40 anos conseguiu alforria sem ônus ou condição de sua senhora Maria Guedes de Menezes, através de carta passada em 10 de janeiro de 1862. Maria Guedes justificava a liberdade que dava a sua cativa africana por ela “ter servido durante

¹⁰ A casa deste casal de africanos ficava muito próxima – uma quadra talvez – do açougue onde em 1863 e 1864 ocorreram brutais assassinatos, e que deram a rua do Arvoredo uma lúgubre imagem, pois suspeitava-se que os cadáveres haviam sido transformados em lingüiça e consumidos pela população da capital. Sobre o *caso do lingüiceiro* e a sua ficcionalização, ver ELMIR (2004).

¹¹ Carta registrada em 26.05.1865. APERS. 1º TPA, RD nº 18, f.49 v.



seu cativo com todo o zelo e dedicação” e também porque Joana estava “doente”.¹²

Ambos assumiram como seus os sobrenomes de seus ex-senhores e exemplificam algumas trajetórias dos escravos em busca de reaver a liberdade perdida com o tráfico transatlântico. Como diz Schwartz (1988, p.327), muitos senhores deviam permitir e incentivar que seus ex-escravos portassem seus sobrenomes numa demonstração de poder paternal e clientelístico, mas alguns não apreciavam muito tal costume com os escravos agindo com uma forma de “direito adquirido” ao somarem ao seu nome de batismo o sobrenome do ex-senhor, para assim compartilhar um pouco do seu capital simbólico, principalmente de um notável. É a idéia do “você sabe com quem está falando?”, com o liberto usando o nome (a “projeção social”) de seu antigo senhor em momentos de necessária afirmação perante outros de igual ou maior status socioeconômico (DA MATTA, 1983).

Diversas pistas documentais apontam, porém, que os libertos manipulavam vários nomes (ou identidades). Provavelmente o sobrenome do senhor servia como uma *identidade pública* usado na interação destes indivíduos negros com a sociedade branca, enquanto entre os seus *parceiros* usavam indicativos nominais diferenciados, como referenciais étnicos, de procedência, profissional etc.

Quanto à forma pela qual Marcelo e Joana romperam os vínculos com a escravidão – a obtenção de carta de alforria –, devemos salientar que era uma via bastante comum no Brasil Colonial e Imperial, já bastante mencionada pela historiografia nacional. Na pesquisa que realizamos nos livros de cartório de Porto Alegre, entre 1748 e 1888, encontramos 10.055 cartas de alforria. Deste total, 60,95 % (ou 6.128 cartas) foram concedidas no período em que Joana e Marcelo se alforriaram, entre 1849 e 1888. No levantamento estatístico do cômputo geral, Marcelo insere-se entre os 3.740 cativos (cerca de 37,20%) que conseguiram de volta sua liberdade através do pagamento aos seus senhores (MOREIRA, 2003). Os percalços que tinham que passar para acumular este capital são praticamente inimagináveis – trabalhos em qualquer período *livre*, principalmente

¹² Carta registrada em 19.02.1862, passada na Costa da Charqueada, 3º distrito de São Jerônimo. APERS. 1º TPA, RD nº 4, f.115.



domingos e dias santos, mas certamente o que mais contava – e que ficará demonstrado mais adiante – era o auxílio solidário de familiares, parentes, patrícios.

Já Joana fazia parte dos 19,23 % (equivalente a 1.934) de escravos que conseguiram alforria *sem ônus ou condição*. Parte destes cativos era libertada, pois não apresentavam mais condições físicas de continuar prestando serviços aos seus senhores (pela avançada idade ou enfermidade). Seus *bondosos* senhores, então, livravam-se do ônus de sustentá-los e concediam alforria para que fossem morrer na miséria, sustentados precariamente pela caridade pública. Mas no caso de Joana, cuja carta de alforria traz explicitamente no texto uma referência à sua *doença*, supomos que sua senhora tenha calculado mal sua incapacidade em continuar prestando serviços. Chamamos a atenção que além do sobrenome Guedes, de sua ex-senhora, Joana incorporou também a alcunha “de Jesus”, o que pode nos fazer pensar que talvez isso tenha ocorrido em função de uma promessa feita por ela. Será que, sentindo-se gravemente doente, Joana recorreu a um poderoso *orixá católico* e ao ser atendida tratou de homenageá-lo carregando-o como sobrenome indicativo de agradecimento, fé e submissão?¹³

Pensamos ser interessante separarmos apenas as cartas de alforria emitidas para escravos africanos. Assim, dos 2.764 africanos alforriados, temos:

Tipo	Africanos		Total	
	Nº	%	Nº	%
Pagas	1.381	49,96	3.740	37,20
Condicionais	667	24,13	3.547	35,28
Gratuitas	573	20,73	1.934	19,23
Nada Consta	143	5,18	834	8,29
Total	2.764	100,00	10.055	100,00

¹³ Lembremos que Cristo é relacionado no candomblé à figura de Oxalá, a quem talvez Joana tenha se dirigido em busca de saúde. (CORREA, 1994, p. 27.) Infelizmente, em nossas pesquisas nos livros de pacientes internados na Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, de janeiro de 1858 a dezembro de 1864, Joana não foi encontrada.



Procurando densificar ainda mais a análise e aproximá-la dos personagens que nos interessam, devemos considerar que, dos africanos acima, 33,8 % eram da Costa Ocidental africana, destacando-se os Minas e Nagôs, grupos próximos entre si.

Tipos	África Ocidental (Mina)				África Ocidental (Nagô)			
	Homens		Mulheres		Homens		Mulheres	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Pagas	117	65,73	123	63,73	174	79,09	134	77,90
Condicionais	20	11,24	25	12,96	22	10,00	11	6,40
Gratuitas	30	16,85	37	19,17	17	7,73	20	11,64
Desconhecido	11	6,18	8	4,14	7	3,18	7	4,06
Subtotal	178		193		220		172	
Total	371				392			

Como percebemos na tabela, a alforria gratuita obtida por Joana enquadra-se na porcentagem do grupo de mulheres Minas ao qual pertencia. As breves referências que fazemos às *nações* africanas que foram trazidas para o Brasil Meridional servem, em parte pelo menos, para dissipar o *miasma* que encobre a presença negra no Rio Grande do Sul. A riqueza (e diversidade) cultural fica evidente na pluralidade das – mesmo imprecisas – classificações. Minas e Nagôs juntos configuravam 763 alforrias ou 82% do total das libertações de africanos da Costa Ocidental.

Voltando para as alforrias concedidas a escravos africanos e pensando nos procedentes da África Central Atlântica, região do angolano Marcelo, temos 39,76% do total. Subdividindo esta área pelas regiões apontadas pela historiadora Mary Karasch (2000) temos:

	Angola Norte				Angola Sul				Congo Norte			
	H		M		H		M		H		M	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Paga	30	38,46	54	47,37	66	36,46	88	39,64	96	43,44	71	48,30
Cond	29	37,18	29	25,44	85	46,97	82	36,94	58	26,25	25	17,00
SOC	17	21,80	21	18,42	22	12,16	41	18,47	59	26,70	44	29,94
Desc	2	2,56	10	8,77	8	4,41	11	4,95	8	3,61	7	4,76
Sub	78		114		181		222		221		147	
Total	192				403				368			



Por uma daquelas vicissitudes biográficas, conseguimos algumas informações preciosas sobre Joana e Marcelo. Sua ex-senhora Maria Guedes de Menezes passou por problemas judiciais, pois seu falecido marido – Bernardino Martins de Menezes, morto em 1838 – deixou dívidas oriundas de uma sociedade que tinha com Francisco de Lemos Pinto.

Não sabemos desde quando a família Menezes possuía estabelecimento charqueador na Costa das Charqueadas, distrito de São Jerônimo. Mas em 1826, quando se processava o inventário da falecida Simiana Joaquina de Menezes, alguns parentes se reuniram e formaram uma sociedade, arrendando alguns bens que estavam sendo avaliados. A sociedade foi formada por Bernardino Martins de Menezes e Camilla Martins de Menezes, filhos de Simiana, acompanhados de seus respectivos cônjuges, Maria Guedes de Menezes e Francisco de Lemos Pinto.

Os dois casais tornaram-se então sócios em uma charqueada que começou com uma canoa grande, um terreno de campo de 250 braças de frente e uma légua de fundo, uma morada de casas de vivenda, charqueada e manguieira, 3 caldeiras, um terreno na Ilha da Paciência (fronteira à propriedade) e 8 escravos.¹⁴ Gradualmente, o empreendimento aumentou com a compra de mais escravos e terras. Pelo que conseguimos perceber, Bernardino de Menezes tratava da administração da charqueada, enquanto Francisco Pinto residia em Porto Alegre. Em uma correspondência de 1836, Bernardino Menezes escreveu a Francisco Pinto que no momento não tinha “encomenda de negros”, o que nos leva a pensar que talvez Porto Alegre fosse o ponto fornecedor de escravos para a charqueada.

Anos após, na luta que travaram pelo ressarcimento do dinheiro investido na charqueada, Francisco Pinto e sua mulher Camila alegaram que ao contraírem esta sociedade “não tiveram tanto em vista a percepção de lucro ou ganho próprio, como beneficiar, pela grande amizade que lhe consagravam a seu irmão e cunhado, cujas circunstâncias eram então bem desfavoráveis”.¹⁵ Apesar desta aparente benevolência com os parentes, o empreendimento charqueador foi

¹⁴ APERS. Cartório Cível, São Jerônimo, Liquidação, maço 17, auto 689, 1852.

¹⁵ APERS. Cartório Cível, Ordinárias, Triunfo, maço 15, auto 414, 1846.



logo aumentado com a compra de escravos e terras, mostrando real interesse dos sócios em otimizá-lo. Logo no mesmo ano da sociedade foram comprados 18 cativos, sendo o plantel engrossado em 1827 com a chegada de mais 16 escravos. Incluídos nesta segunda leva de trabalhadores escravizados vieram quatro *moleques*, sendo um deles o futuro amásio e marido de Joana, Marcelo, avaliado por 224 mil réis.

Bernardino faleceu em 1838 e, apesar da Guerra Farroupilha, os sócios Francisco Pinto e Camila tomaram conta de todos os bens sociais e os administraram até 1843, “promovendo, apesar do estado crítico da época, os interesses da sociedade, expondo-se com risco de vida a todos os perigos da Campanha, e conseguindo pagar os credores da mesma a enorme soma de quase 80 contos de réis, afora os suprimentos”. Sem aviso, em 7 de novembro de 1843, Maria Guedes saiu de Porto Alegre com seu cunhado Antonio Rodrigues da Fonseca Araújo e assumiu o controle da charqueada, avisando aos capatazes que só ela tinha doravante a posse e mando daquela sociedade.

As informações que temos sobre Marcelo e Joana, em sua vida de cativos na charqueada de Maria Guedes de Menezes, provêm das pendengas judiciais entre os ex-sócios e alguns credores do mesmo. Numa destas ações, que correu pelo fórum da vila do Triunfo,¹⁶ a autoridade judicial mandou que se procedesse ao arrolamento dos bens da sociedade, a fim de se verificar o pagamento da dívida, o que foi feito em 27 de outubro de 1852, na Costa da Charqueada (3º distrito de São Jerônimo), distante cerca de 70 a 80 quilômetros de Porto Alegre. Na estância denominada Itacorubi – nome do tupi-guarani que significa *rio das pedras esparsas* –, onde era capataz Jerônimo Ferreira de Oliveira, existiam os seguintes escravos pertencentes à sociedade: Serino (campeiro), Francisco Crioulo (campeiro), Antonio (campeiro) e Cosme (salgador e servidor na Estância). Existiam ainda as escravas Antonia (com dois filhos) e Joana (com uma filha crioula), que Maria Guedes afirmava enfaticamente serem “de sua legítima propriedade, e não da sociedade”. Na charqueada existiam vários escravos da sociedade: Carneadores: José Gregório, Lino, Florêncio, Valente, Manoel dos Passos, Cipriano, Agostinho e Antonio (também piloto);

¹⁶ APERS – Cartório do Cível – maço 9, auto 287, Triunfo (São Jerônimo), 1852.



Salgadores: Jacob, Martinho e Marcos; Carpinteiros: Antonio e Miguel; Pedreiro: João; Campeiro: Marcelo; Gracheiros: José e Januário Congo; Cozinheiras: Vitória e Joaquina da Costa (também lavadeira).

Como percebemos, Joana já aparece com uma filha, provavelmente chamada Laura. Pelos dados que revelaremos mais adiante sabemos que o parceiro de Joana, já naquela ocasião, era o campeiro africano Marcelo. Entre os espaços da charqueada e da estância, e da cozinha ao campo, estes africanos conseguiram *entreter relações* e formar um núcleo familiar que durou décadas e que fomentou a quebra dos laços do cativo.

Sabemos pelos registros da sociedade de Menezes e Pinto que o *moleque* Marcelo começou a trabalhar na charqueada em 1827, com aproximadamente 11 anos, e que Joana foi para a cozinha da estância em 1834, com 12 anos de idade. A infância escrava encerrava pelos 7/8 anos e daí em diante iniciava uma fase intermediária em que aos *moleques* e as *negrinhas* eram ensinados ofícios ou tarefas, ao mesmo tempo em que trabalhavam *efetivamente* em ocupações de adultos.

O processo de desvanecimento da invisibilidade dos cativos no RS é gradual; em um primeiro momento, a historiografia aceitou a existência de escravos, mas em pequeno número. Depois, o uso das estatísticas provou que sempre existiram amplos contingentes demográficos de cativos, mas a historiografia defendeu que existiam, mas estavam concentrados em pequenas propriedades e nas cidades, e eram mais bem tratados do que no restante do país. Finalmente, nos últimos anos, a historiografia regional tem aceitado o fato da abundante presença de escravos no RS e do seu uso em praticamente todos os ofícios, incluindo os rurais, como campeiros, peões etc.

O caso de Joana e Marcelo mostra como mesmo em um “estabelecimento penitenciário” como a charqueada, a família escrava esteve presente e que é impossível compreender a sociedade escravista sem uma compreensão clara de seu papel.

[...] acreditamos que a família escrava era, ao mesmo tempo, fator de manutenção e de limitação do domínio senhorial. Se, de um lado, ela ‘pacificou’ os escravos dentro das senzalas, de outro ela cobrou respeito aos seus laços de parentesco e amizade, trazendo, muitas vezes, transtornos e prejuízos tanto para quem os comprava como para quem os vendia (ROCHA, 2004, p.51).



A proximidade de idade e de procedência (eram ambos africanos) fomentou afetividades e permitiu que naquele *purgatório* (onde certamente os descendentes de Cam purgavam os pecados bíblicos de seus antepassados), Joana e Marcelo *entretivessem relações* e gerassem sua filha Laura, nos últimos anos da década de 1830.

O fato de Marcelo ocupar-se como campeiro, talvez tenha facilitado o estabelecimento de laços familiares. Como exercia um ofício que exige mobilidade, os laços familiares serviam, na ótica senhorial, como uma segurança, ou pelo menos como uma variável que dificultava os planos de fuga (FARIA, 1998, p.327). No plantel escravo da charqueada apenas Marcelo aparece como campeiro, compartilhando o ofício com mais quatro cativos ocupados na estância do Itacorubi (Joaquim pardo, Sirino, Francisco crioulo e Antonio). Assim, talvez as tarefas de Marcelo integrassem idas seguidas à sede da estância, de onde conduzia tropas de gado para a charqueada, e arranjava tempo para seduzir ou ser seduzido por sua parceira Joana.

Voltemos para os acirrados *entreveros* jurídicos do início da década de 1850. O que ocorre a seguir provocou um enorme atropelo à senhora Maria Guedes de Menezes, mas uma série de fontes documentais preciosas para os historiadores. Apesar da afirmação de Maria Guedes de que Joana era de sua propriedade particular e não da sociedade de seu finado marido, ela acabou sendo depositada junto a outros escravos para o pagamento dos bens e enviada para Porto Alegre.

Maria Guedes de Menezes apresentou documentos provando que em 1834 foram enviados para a charqueada, pelo sócio Lemos Pinto, 16 escravos pertencentes à sociedade e mais duas escravas (Joana e Antonia), de propriedade particular de seu finado marido. Assim, com aproximadamente 12 anos, Joana chegou nesta charqueada, não sabemos se vinda diretamente da África ou de outro ponto do território brasileiro, talvez do Rio de Janeiro, Salvador, Pernambuco.¹⁷

O certo é que de 1852 até pelo menos 1860, Joana esteve depositada em Porto Alegre, enquanto seu futuro era decidido pelas

¹⁷ Junto com Joana e Antonia foi uma carta de Lemos Pinto, datada de 07.05.1834, que dizia: “Pelo Vitorino vão duas negras de sua conta oitocentos mil réis”.



salas dos tribunais em intermináveis pilhas de requerimentos, petições e despachos. Terá sido esta a primeira vez que Joana chegou a Porto Alegre e tomou contato com a comunidade negra local? Não sabemos, mas possivelmente Joana deve ter se sentido a vontade em um centro urbano com forte presença de elementos africanos, de diversas procedências (e nações), mas que agiam em um processo constante de reinvenção da identidade étnica e de composição de auto-representações que possibilitassem convivência comum e ações solidárias. Considerando os dados do censo de 1872, temos:

	Livres				Escravos	
	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Pardos	Pretos
Homens	11.951	2.987	2.339	954	1.418	2.663
Mulheres	10.879	3.032	2.396	1.140	1.512	2.477
Total	35.678				8.070	

A Tabela acima mostra que a capital da Província de São Pedro, em 1872, tinha uma população total de 43.748 almas, sendo 18,45% escravos e 81,55% livres. Dentre os habitantes *livres*, 22.830 eram *efetivamente* descritos como *brancos*. Assim, a cidade possuía uma população não-branca de 20.918 pessoas – quase a metade do total –, sendo 18.824 negros (43%).

Como vimos, Joana era Mina e Marcelo Angola, ou seja, eram africanos, porém não iguais. Suas auto-representações e visões que tinham dos demais eram resultado de um amplo processo de reinvenção étnica começado na África e continuado persistentemente em suas experiências diaspóricas. As “célebres ‘nações’ africanas do cativoiro”, transformadas pelo dinamismo do tráfico e da vida no Novo Mundo, produziram “outras ‘nações’ e ‘misturas’ identitárias” (SOARES e outros, 2005, p. 8; 25; 28).

Os Minas, por exemplo, eram uma referência à fortaleza de São Jorge da Mina – construída pelos portugueses em 1481 e tomada pelos holandeses em 1637. Como Minas foram designados, a partir do século XVII, “todos os que provinham da Costa do Ouro, mas também os da Costa dos Escravos e do golfo de Benim, ou seja, indivíduos oriundos de povos muitas vezes diferentes, mas que possuíam traços



culturais, crenças e um panteão religioso muito próximo” (PORTUGAL, 1999, p.73).

Estes personagens que estamos pesquisando, portanto, eram portadores de “identidades atlânticas africanas reinventadas”. Em termos de uma perspectiva “trans-étnica”, podemos considerar nações como Angola, Moçambique, Cabinda, Benguela, Congo, Mina, excessivamente genéricas, mas “[...] algumas podem ter sido consideradas como identidades de abrangência mais ampla – nos termos do ‘guarda-chuva’ étnico proposto por João José Reis – sob as quais algumas comunidades africanas se moveram” (SOARES e outros, 2005, p.28 e 50).

Às 9 da manhã de 12 de fevereiro de 1870, os africanos Joana Guedes de Jesus e Marcelino Henrique da Silva casaram na Catedral Metropolitana de Porto Alegre, oficializando perante a Igreja Católica uma relação que já durava cerca de 30 anos. A cerimônia foi celebrada pelo Padre Hildebrando de Freitas Pedroso e teve como padrinhos Bernardo Ferreira Gomes e o vendeiro Antonio André Henrique de Carvalho, vizinho dos noivos e que serviu de testemunha no processo de 1869.¹⁸

Em agosto do mesmo ano, o angolano Marcelo Henrique da Silva viajou à Costa das Charqueadas, e entregou para a senhora Maria Guedes de Menezes a substancial quantia de um conto e cem mil réis. Essa quantia, resultado das economias de não sabemos quanto tempo, permitiu que Joana e Marcelo libertassem sua filha Laura do cativo e a trouxessem para Porto Alegre. A carta foi confeccionada em São Jerônimo, mas registrada no livro 19 de Registros Diversos do 2º Tabelionato de Porto Alegre, pelo próprio Marcelo, certamente como uma garantia que sua filha não seria molestada pela polícia por suspeita de escrava fugida. Laura, uma das 8 cativas com este nome cuja alforria foi registrada em Porto Alegre (das 10.055 cartas pesquisadas) tinha então 30 anos de idade.

As pesquisas sobre Laura, a filha da Mina Joana e do Angola Marcelo continuam. Não sabemos quando morreu e se teve filhos, mas temos conhecimento que depois de livre casou *oficialmente* duas vezes. As escolhas dos dois parceiros com quem casou mostra que ela

¹⁸ AHCMPA. Casamentos da Catedral nº 7, f.135v.



optou por indivíduos próximos de seu grupo familiar, composto de africanos e seus descendentes imediatos.

Às 16 horas do dia 2 de setembro de 1871, pouco mais de um ano após ter obtido a alforria, Laura Guedes de Jesus casou, na Catedral da Capital da província, com Pedro Luiz Bernardo, em uma cerimônia realizada pelo mesmo padre Hildebrando que casou Marcelo e Joana. Pedro era filho de Bernardo Gomes, de nação africana.¹⁹ Viúva, Laura voltou a casar em 7 de abril de 1880. Apesar de muito se falar sobre os antagonismos e diferenciações entre crioulos e africanos, ela escolheu como parceiro um africano como seus pais. Seu nome era Emilio Joaquim de Moraes (filho de pais incógnitos, natural da Costa da África, maior de 50 anos de idade) e o casamento ocorreu na Catedral de Porto Alegre, sendo a cerimônia celebrada pelo Monsenhor João Pedro de Miranda e Souza.²⁰

Assim como a maioria de seus *compatriotas* – conforme pode ser verificado em tabela mostrada anteriormente – o Nagô Emílio, quando tinha por volta de 45 anos de idade, livrou-se do cativo resarcindo seu senhor pela mercadoria perdida. Corria o ano de 1865, quando o cativo Emilio e seu senhor Joaquim Francisco de Moraes redigiram um “papel de obrigação” estipulando como se daria o pagamento pelo resgate da liberdade deste Nagô:

[...] recebendo eu nesta data somente a quantia de 1:000\$, e ficando o mesmo escravo obrigado a dar a quantia de 800\$ dentro do prazo de 1 ano a contar desta data, cuja quantia fica vencendo desde agora o prêmio de 1% ao mês e que será pago mensalmente, e no fim do prazo de 1 ano não pagar a dita quantia de 800\$ ficará a mesma vencendo o prêmio de 2% ao mês (APERS – 1º TPA nº 18, f.60).

Devemos ainda chamar a atenção que Laura, apesar de ser citada por Marcelo em seu testamento como filha, ostentava como seu nome de liberta apenas o sobrenome da mãe Joana. Seu nome *de papel*, ou seja, aquele que ela usava nos registros, era Laura Guedes de Jesus. Seria respeito a uma tradição matrilinear africana ou indicativo de que

¹⁹ Foram padrinhos deste casamento: Gaspar Batista de Carvalho e Clara Batista de Carvalho, provavelmente membros da família de Antonio André Henrique de Carvalho, vizinho e aliado dos pais da noiva. AHCMPA. Casamentos da Catedral nº 7, f.157.

²⁰ AHCMPA. Casamentos da Catedral, nº 8, f.62.



ela não era filha biológica de Marcelo? Talvez nunca venhamos a saber, mas ao casar pela segunda vez Laura escolheu Emilio, um africano da Costa da África, mais próximo cultural ou etnicamente de sua mãe Mina do que de seu pai Angola. Ainda carecemos de estudos sobre as práticas de autonomação dos ex-escravos no Brasil. A escolha de seus nomes quando livres é um indicativo poderoso das estratégias que pensavam usar (quando, por exemplo, incorporavam a sua denominação o sobrenome dos ex-senhores) e da importância das relações familiares e de parentesco, quando homenageavam antepassados, muitas vezes referenciados pelo primeiro nome (WEIMER, 2007; BARCELLOS, 2004; RIOS, 2005).

O primeiro marido de Laura, por exemplo, chamava-se Pedro Luiz Bernardo, sendo seu pai o africano Bernardo Gomes. Supomos que Pedro tenha nascido escravo e ao alforriar-se assumiu como sobrenome o primeiro nome do pai. Já Laura, como dissemos, incorporou ao seu nome os sobrenomes da mãe e, quando casou pela segunda vez, assinou como Laura *Luiza* Guedes de Jesus, homenageando seu defunto marido.

Joana Guedes de Jesus morreu em 25 de junho de 1887, com 65 anos de idade, de “lesão orgânica do coração” e foi enterrada no dia seguinte, conduzida “a mão” para o cemitério.²¹ Já Marcelo sobreviveu dois anos a ausência de sua companheira, falecendo às 21 horas de 27 de abril de 1889, com 73 anos de idade. Um ano antes de falecer, em 2 de março de 1888, Marcelo, provavelmente sentindo que sua vida estava no fim, pediu que lhe escrevessem o testamento.

Sou natural da África, cuja filiação desconheço. [...] Declaro que minha filha Laura Guedes de Jesus é minha herdeira necessária, com exceção da terça dos meus bens. Instituo herdeiro da referida minha terça ao meu afilhado Marcelino, filho de meu compadre Raymundo Ignácio de Azevedo. [...] Desejo que meu enterro seja feito com decência, porém pobremente, sendo aplicado as despesas do mesmo, alguns trastes que possuo e são conhecidos.

O texto do testamento é uma prova (ou indicativo poderoso) das relações da comunidade negra local. Marcelo indicou três testamenteiros, sendo o primeiro seu *compadre* Raimundo Inácio de

²¹ AHCMPA. Óbitos nº 18, nº de ordem 31869.



Azevedo, em segundo lugar Aureliano de Oliveira (“meu bom amigo”) e em terceiro Frutuoso Vicente Vaz (“meu particular amigo”).

Marcelo era irmão da Irmandade do Rosário, de onde provavelmente conhecia o sacristão da Igreja, Frutuoso Vicente Vaz, seu “particular amigo”. Frutuoso, que supomos que fosse negro (mas não temos certeza), casou em 01.02.1858 com Maria Joaquina da Conceição (natural de Porto Alegre, filha de Ana Maria da Conceição), às 18 horas na Igreja do Rosário.²² Vaz era sacristão da Igreja que congregava boa parte da população negra de Porto Alegre (NASCIMENTO, 2006).

O congo Raimundo Inácio de Azevedo, quando tinha cerca de 44 anos, em 13.12. 1858, conseguiu que sua senhora Tereza Antonia de Azevedo lhe concedesse carta de alforria em troca de um conto e trezentos mil réis.²³ Tão logo liberto, Raimundo tratou de acumular pecúlio para libertar sua família ainda em cativeiro: em 01.11.1859 ele entregou para sua ex-senhora uma quantia suficiente para que ela comprasse a crioula Maria Rosa, e assim libertasse sua filha Maria Bernardina, de 15 anos.²⁴ As afetividades e identidades de Joana, Marcelo e Raimundo foram consagradas através do estabelecimento de um parentesco simbólico. Em 06.10.1877, Joana e Marcelo batizaram o ingênuo Marcelino (nascido em 8 de setembro daquele ano), filho da crioula Maria (escrava de Alexandrina Bernardes da Silva).²⁵ O nome de Raimundo não aparece no registro deste batismo, feito pelo Reverendo Padre Leonardo Felipe Fortunato, provavelmente porque sua relação com a mãe do inocente era *meramente* consensual. De qualquer maneira, este apadrinhamento demarcou e fortaleceu simbolicamente os laços entre estes africanos, ficando o padrinho homenageado no nome do batizando. Assim, o batismo estabelece parentescos fictícios e mapeia aliados.²⁶

²² AHCMPA. Casamentos do Rosário nº 2, f.76.

²³ Provavelmente o pagamento foi feito em prestações, pois a carta foi registrada somente em 02.03.1864. APERS. 1o TPA, RD nº 17, f.206.

²⁴ APERS. 1º TPA, RD nº 27, f.51v. Carta registrada em 04.11.1859.

²⁵ A mãe de Marcelino conseguiu liberdade em 21.02.1883, pagando 600 mil réis a sua senhora, talvez auxiliada por seu amásio liberto. AHCMPA. Batismo de Libertos da Catedral, f.25 / APERS. 1º TPA, RD nº 16, f.117v.

²⁶ Idêntico caso ocorreu em 18.08.1873, quando o casal Laura Luiza Guedes de Jesus e Pedro Luiz Bernardo batizaram uma ingênua de seis meses, filha da escrava parda Clarinda (propriedade de Brisida Calderon Vieira), a qual foi nomeada de Laura. AHCMPA. Batismo de Livres das Dores nº 3.



Como dissemos quando tratamos da relação consensual entretida pelos escravos africanos Joana e Marcelo na charqueada de Maria Guedes de Menezes, não podemos entender a sociedade escravista sem reservar um espaço fundamental para a questão dos laços familiares e de parentesco. Como transparece com clareza nesta rede de parentesco que estamos apontando, foi essencial para a sobrevivência de escravos e libertos, para a manutenção de suas identidades étnicas (reinventadas) e, também, para a potencialização de variadas formas de resistência (incluindo a alforria) o uso estratégico dos apadrinhamentos e dos casamentos (sejam consensuais ou oficializados pela Igreja) (SCHWARTZ, 2001).

Na ausência de uma rede familiar consanguínea, a identificação étnica – fundamentalmente aquela reinventada – ganha feições de uma grande família simbólica, podendo mesmo ser um dos principais canais de solidariedade e organização social dos africanos que aqui viviam. Estes *parentes* entreteceram uma luta surda contra o cativo, fragmentada, difícil de vencer pela quantidade de fronts onde se devia lutar; batalha da qual não se saía vitorioso sem que fosse empreendida uma ação coletiva.

Abreviaturas

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

AHCMPA – Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

APERS – Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul.

RD – Registros Diversos.

TPA – Tabelionato de Porto Alegre.

Referências

BARCELLOS, Daisy et al. *Comunidade negra de Morro Alto*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

CORREA, Norton. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

CORUJA, Antônio Álvares Pereira. *Antigualhas: reminiscências de Porto Alegre*. Porto Alegre: Cia. União de Seguros Gerais, 1983.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ELMIR, Cláudio Pereira. *A história devorada*. Porto Alegre: Escritos, 2004.



- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1991.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808/1850*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- LANGAARD, Theodoro J. H. *Dicionário de medicina doméstica e popular*. 2. ed. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia., 1872.
- MATTOSO, Kátia de Queiros. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem*. Porto Alegre: EST, 2003.
- NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades leigas em Porto Alegre*. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- PORTUGAL, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. *Os negros em Portugal: séculos XV-XIX*. Lisboa: Mosteiro dos Jerônimos, 1999.
- RIOS, Ana; MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ROCHA, Cristiany Miranda. *Histórias de famílias escravas*. Campinas: UNICAMP, 2004.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- _____. *Escravos, roceiros e rebelde*. Bauru: EDUSC, 2001.
- SOARES, Carlos; GOMES, Flavio; GOMES, Juliana. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SPALDING, Walter. *Pequena história de Porto Alegre*. Porto Alegre: Sulina, 1967.
- WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Livres pela lei: um estudo sobre a transição da escravidão ao trabalho livre em dois municípios do Rio Grande do Sul: Conceição do Arroio e São Francisco de Paula, 1880-1900*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.



Os lanceiros Francisco Cabinda, João aleijado, preto Antonio e outros personagens negros da Guerra dos Farrapos

Vinicius Pereira de Oliveira
Daniela Vallandro de Carvalho

Quando o lanceiro Francisco Cabinda adentrou a *Casa de Correição* do Rio de Janeiro, em fevereiro de 1839, para prestar depoimento sobre sua *existência* na Corte ninguém imaginava que suas poucas palavras iriam pôr em relevo experiências às quais esteve sujeito no curso dos longos dez anos de guerra civil na Província de São Pedro.

Francisco residia em Piratini e, como muitos outros escravos das redondezas, serviu na guerra como soldado, aliás, lanceiro. Nada de novo transcorreria na vida de Francisco se não fosse a guerra a afetar o dia-a-dia da província sulina há alguns anos. Enquanto as tropas de Antonio de Souza Netto e do Major Teixeira Nunes se aproximavam da localidade, rumo a mais uma das tantas batalhas ocorridas no decênio belicoso e à procura de pessoas dispostas (ou não!) a lutarem nas fileiras rebeldes, Francisco trabalhava nas lavouras de seu amo, proprietário de algumas terras na cidade de Canguçu. Foi assim que a história de Francisco, da guerra farrapa e dos lanceiros negros se cruzaram gerando uma rica história que apresentaremos aqui alguns fragmentos.

Neste dia, Francisco foi cedido por seu amo aos chefes farrapos para integrar um dos muitos corpos de infantaria e artilharia das forças rebeldes. Junto com ele foi também *cedido* o escravo Antônio, de nação Benguela. Incorporados às tropas, os africanos foram levados à casa de um irmão de Bento Gonçalves, onde lhe disseram que se lutassem no exército farroupilha receberiam liberdade. Desta forma, tomaram conhecimento da proposta dos Farroupilhas de conceder liberdade a todos os escravos que lutassem em suas fileiras, ficando esta liberdade condicionada ao término da guerra.



Ou seja, mesmo *cedido* por seu amo, que certamente fora coagido pelos farroupilhas a entregá-lo, Francisco ainda foi *convencido* pelos rebeldes a auxiliá-los na contenda contra o Império. Não interessava aos farroupilhas um soldado apenas, mas um indivíduo que lutasse motivado – e nada motivava mais do que a promessa de liberdade! Há que ser ressaltado o fato de que Francisco se encontrava alugado para este senhor, ou seja, no jogo de coação em que estava envolto, acabou por ceder algo que não lhe pertencia, minimizando suas possíveis perdas advindas da passagem dos farrapos por suas terras.²⁷

Alistado, Francisco passou a fazer parte de um dos corpos de lanceiros e em uma das incursões dos mesmos a Montevideú o oficial responsável pelas tropas dispensou todos os negros por não possuir dinheiro para pagar seus soldos. Em função disso, disse a todos os escravos que “*estavam livres*”, tendo os mesmos recebidos “*papéis*” individuais.

Já na condição de homem livre, Francisco trabalhou por um tempo em uma estância no Estado Oriental.²⁸ Depois fora recrutado pelas forças do General Oribe, tendo lutado nas contendas uruguaias e assim, mais uma vez, experimentado as agruras dos campos de batalha. É possível que seu conhecimento do território uruguaio – já que sua senhora lá residia – o tornasse um soldado importante e que sua luta ao lado de Oribe não fosse apenas fruto de uma imposição do recrutamento compulsório e sim um ato de barganha e negociação, já que soldados experientes eram raros à medida que a deserção era uma dura realidade que se apresentava nas contendas que envolviam os territórios fronteiriços.

Estranho seria se nosso personagem depois de tantas guerras não saísse lesado física ou espiritualmente. Por ocasião de seu engajamento nas tropas rebeldes, Francisco já contava 60 anos. É possível que seu amo o tenha cedido por considerá-lo um escravo

²⁷ Sua senhora residia no Uruguai à época de sua incorporação às tropas, encontrando-se Francisco alugado a este senhor de Canguçu. É possível que sua senhora fosse uma das muitas proprietárias de terras e escravos em ambos os lados da região fronteiriça entre Brasil e Uruguai e que parte de sua escravaria transitasse entre suas posses.

²⁸ A região compreendida entre o Estado Oriental e o Brasil tem se mostrado um espaço bastante permeável que ainda carece de análises específicas no tocante às possíveis trocas e experiências que este local propiciava aos cativos e libertos. Ver: BORUCKI; CHAGAS; STALLA (2004).



pouco útil para o trabalho e imprestável fisicamente por conta de sua idade avançada. Contudo, seus cálculos estavam errados, ao menos naquele momento. Somente depois de alguns anos lutando que Francisco adoeceu, tendo sido internado no hospital da capital uruguaia, momento no qual o cônsul brasileiro toma conhecimento de sua presença e o remete para a Corte do Rio de Janeiro como escravo, sendo recolhido à Casa de Correição onde prestou o depoimento que nos possibilitou conhecer um pouco de sua vida.

Impossível não ficarmos encantados com a história deste africano que sobreviveu ao tráfico atlântico, viveu por alguns anos como escravo em uma estância da campanha sulina, possivelmente desempenhando funções vinculadas à lida do campo, tornou-se soldado lanceiro aos 60 anos de idade (sabe-se que para a população cativa a expectativa de vida era curta), lutou por 2 anos e meio entre tropas farrapas e uruguaia e sobreviveu às contingências de duas sangrentas guerras.

De tudo isso lhe restou a experiência de soldado (que pretenciosamente resumimos aqui), as marcas pelo corpo (estava inválido quando chegou ao Rio de Janeiro) e um pedaço de papel que conservou consigo junto ao corpo qual um relicário: sua carta de alforria. Por ocasião de seu interrogatório às autoridades imperiais, Francisco apresentou a carta de liberdade dada pelo oficial farroupilha em Montevidéu.²⁹

Ao mesmo tempo em que o documento citado nos fornece *poucos* vislumbres da experiência de vida de Francisco antes da guerra – nada sabemos de sua chegada no Brasil através do tráfico atlântico, dos laços familiares que mantinha e daqueles que fora obrigado a abdicar, de suas opções religiosas, etc. –, *muito* nos é revelado.³⁰ Mesmo que a documentação se mostre arredia, é possível perseguir algumas trajetórias de vida destes indivíduos, dimensionando sua participação, importância e contribuição na conformação sócio-étnico-cultural do belicoso Rio Grande de São Pedro oitocentista.

²⁹ Carta de liberdade recebida por Francisco Cabinda em Montevidéu: “*Vai tratar da sua vida o preto forro de nome Francisco [sic] pelo qual rogo as autoridades Republicanas não lhe ponham embaraço no seu trânsito sem justa causa. Campo na Conceição 4 de junio [sic] de 1837. [ass.] Francisco Carnero Sarmento. 1º Ten. De Laçadores d’pª Lª*”. AHRs, Fundo Justiça, Maço 101, Ano de 1839, Processo 0913.

³⁰ De forma geral, tem sido os documentos produzidos por fontes repressivas que tem permitido os historiadores acessar a vida dos indivíduos subalternos. Ver: GINZBURG (1987; 1989).



A história do africano cabinda é um caso elucidativo do que Michel Foucault descreveu como personagens obscuros que faziam “parte de milhares de existências destinadas a não deixarem rastros” e que só pareciam se materializar através do encontro com o poder: “sem este choque nenhuma palavra sem dúvida haveria permanecido para recordar-nos sua fugaz trajetória” (FOUCAULT, 1992, p.180-181).

A trajetória do lanceiro Francisco talvez seja uma daquelas histórias que de tanto procurarmos apareça para nos premiar pela insistência e para que possamos recordar sua fugaz trajetória. Ilustra também os esforços presente hoje em alguns historiadores: o de retirar da invisibilidade um grupo significativo de indivíduos que fizeram (e fazem!) parte da formação sócio-histórico-cultural do Rio Grande do Sul:

Se existe uma palavra que ainda nos dias de hoje parece acompanhar como uma assombração a questão do negro em geral (e do escravo em particular) na historiografia produzida no Rio Grande do Sul, esta é – *invisibilidade*. Esta é a histórica realidade de uma porção sempre considerável da população do Brasil meridional que *ambiguamente* estava presente nas estatísticas coloniais e imperiais, porém encontrava-se em situação ironicamente transparente para os historiadores (MOREIRA; TASSONI, 2007, p. 11).

A Revolução Farroupilha foi possivelmente o assunto mais trabalhado pela historiografia gaúcha, entretanto, a relevância e a dimensão da participação do negro neste conflito foram parcamente analisadas. Tal temática tem sido apenas tangencialmente tocada por historiadores e os trabalhos que existem contemplando a união da temática escravidão com o momento da guerra farrapa já podem ser considerados clássicos.³¹

Nos últimos anos, assistimos a um processo de releitura da história do Rio Grande do Sul, especialmente no sentido de ressaltar a diversidade de sua composição étnica através da incorporação de índios, negros e mestiços à produção historiográfica, como integrantes e importantes contribuintes à formação social da região. Especial

³¹ Referimos-nos aqui às produções de LEITMAN (1979 e 1997); BAKOS (1997); FLORES (1978, 1984 e 2004); CARRION (2003).



destaque tem sido conferido ao papel dos lanceiros negros na Revolução Farroupilha e ao polêmico Combate de Porongos, ocorrido em 14/11/1844.

Já não se trata de novidade o fato de que os negros desempenharam papel fundamental nas forças militares rebeldes durante a Guerra dos Farrapos. Em troca da promessa de liberdade ao final do conflito, muitos escravos lutaram nos Corpos de Lanceiros do exército farroupilha, criados em 12/09/1836 e 31/08/1838. Estima-se que, em alguns momentos, eles tenham composto de um terço à metade das tropas revoltosas (LEITMAN, 1985).

Antes mesmo da criação oficial dos destacamentos de lanceiros, os negros já haviam desempenhado papel de destaque no confronto, como na tomada das cidades de Porto Alegre e Pelotas, ocorridas em setembro de 1835 e abril de 1836. O relato de João Daniel Hillebrand, imigrante alemão e Diretor Geral da Colônia de São Leopoldo, é revelador da composição étnica da tropa que tomou Porto Alegre no dia 20/09/1835. Em depoimento da época, informava aos seus “patrícios alemães que uma partida, pela maior parte composto de negros e índios” estaria ameaçando as autoridades da Província (BENTO, 1975, p. 172). Afirmou ainda que a “força dos revoltosos que se apresentaram próximo à Azenha e que depois entraram na Cidade de Porto Alegre, não excedia de 80 a 90 pessoas, índios, negros e mulatos, a maior parte armadas de lanças” (CARRION, 2003, p. 5).

Da mesma forma, em abril de 1836, por ocasião da primeira invasão das tropas rebeldes a Pelotas – a maior cidade charqueadora da época –, tem-se a informação de que cerca de 400 a 500 escravos tenham seguido as forças rebeldes. Meses depois, em setembro de 1836, surge o primeiro corpo de lanceiros, provavelmente composto destes cativos. Assim, é possível que o decreto tenha sido uma consequência do sucesso e eficiência empreendida por este primeiro grupo de negros armados.³²

Além de contribuírem como soldados à causa farroupilha, negros livres e alforriados, juntamente com índios, mestiços e escravos

³² Fonte: Relatório do Ministro da Guerra-Justiça, 1836. Brasil, Ministério da Justiça, Ministro (Gustavo Adolfo de Aguillar Pantoja, Relatório do Anno de 1836, apresentado a Assembléia Legislativa na Sessão Ordinária de 1837 (publicado em 1837); p. 09 In: <<http://www.crl.edu/content/brazil/mina.htm>>.



fugidos do Uruguai também trabalharam em outros setores cruciais da economia de guerra: foram tropeiros de gado, mensageiros, peões e campeiros nas estâncias, trabalhadores na fabricação de pólvora, nas plantações de fumo e erva-mate implantadas pelos rebeldes (LEITMAN, 1985). Em 17/10/1838, por exemplo, o jornal *O Povo* publicou um expediente tratando da criação, pelo Estado farroupilha, de fazendas para produção de erva-mate com uso do trabalho escravo em Taquari, Distrito das Dores e Missões.

Esses escravos eram na sua maioria recrutados entre os negros campeiros e domadores da região sul do Estado, especialmente nas proximidades da Serra dos Tapes e do Herval, e nas localidades de Piratini, Caçapava do Sul, Encruzilhada do Sul, Arroio Grande e Canguçu, como podemos perceber na história do africano Francisco.³³ A arregimentação se dava de várias formas: através da solicitação de escravos a senhores simpáticos à causa farrapa, pela captura forçada de negros pertencentes a proprietários leais ao Império e via sedução com a promessa de alforria, o que acabava por ocasionar o engajamento voluntário de cativos que fugiam de seus senhores, vislumbrando no exército farroupilha uma possibilidade de liberdade. Ou, ainda, poderiam adentrar as tropas em substituição de indivíduo livre convocado, o qual podia oferecer um escravo com carta de alforria para lutar em seu lugar.

O relato do escravo de nação angola José, que lutou como soldado farrapo e desertou em 1837, ajuda a compreender o peso dos negros na composição das tropas republicanas. Em depoimento às autoridades do Império, José informou que “a infantaria dos brancos” havia quase toda desertado e que naquele momento a mesma seria composta “de pretos, uns com armas e outros com lanças”.³⁴

³³ Muitos lanceiros eram domadores e campeiros na região de pecuária, espaço econômico tradicionalmente visto como palco privilegiado da mão-de-obra livre. Estudos recentes têm demonstrado a disseminação da presença negra, em geral, e do escravo, em particular, na campanha sulina. Tais trabalhos têm demonstrado que a idéia, por muito tempo vigente, da presença fortuita e casual de braços cativos nas lides pecuárias não é uma imagem verossímil, verificando que a área, por excelência do “gaúcho”, era também povoada por negros – africanos e crioulos – que contribuíram e partilharam juntos da construção do estado sulino. Ver: OSÓRIO (1999), ZARTH (2002), GARCIA (2005), FARINATTI (2007).

³⁴ *Anais do AHRs*, Volume 10, CV-5412, p. 67.



Lutar como lanceiro muitas vezes se mostrava como uma alternativa à vida em cativo, visto que, para além da miragem da liberdade ao final do conflito, a atuação no campo de batalha oferecia oportunidades de fuga, mesmo que a isso implicasse o temor e o medo diário da morte em batalha, situação nada anormal de uma conjuntura belicosa.

A atuação dos farroupilhas na busca por arregimentar escravos pode ser verificada ainda em documentos oficiais, como o remetido por Antônio de Souza Netto, em agosto de 1840, ao Cel. João Antônio da Silveira, recomendando que este não perdesse “oportunidade de fazer recrutar libertos para os Corpos de Lanceiros e mesmo de Infantaria, pois me consta existirem não poucos em algumas fazendas de dissidentes”.³⁵

Em 20/04/1838, o governo republicano criou um Depósito Geral de Recrutamento,³⁶ onde deveriam ser “instruídos e disciplinados os recrutas sob direção de oficiais de reconhecida inteligência e capacidade até que sejam habilitados a entrarem no serviço dos Corpos”. No artigo 28, constava que se procederia “dentro os recrutados apurada escolha dos indivíduos da melhor classe por cores, educação, bens e agilidade para o serviço da Cavalaria e Artilharia de Linha”. Determinava ainda que se fizesse “igual escolha dentro os índios e pretos libertos, fazendo seleção dos mais ágeis e capazes para o Corpo de Lanceiros da 1ª Linha, destinando os outros para os Corpos de Infantaria e Caçadores”.³⁷

Mesmo que tenhamos alguns flagrantes de experiências individuais, poucos são os relatos sobre estes corpos de lanceiros negros. Em sua maioria, são descrições feitas pelas lideranças imperiais ou farroupilhas e se restringem a questões administrativas ou logísticas.

³⁵ *Anais do AHRs*, v. 13, CV-6201, p. 28.

³⁶ *Anais do AHRs*, v. 5, CV-2830 e 2831, p. 51.

³⁷ Entretanto, é sabido que tal rigor na hora de selecionar soldados não era tão cuidadosamente cumprido, visto a urgência que tinham de preencher as fileiras em função do grande número de deserções. Tal afirmação não era uma exclusividade sobre os negros recrutados e sim uma constante entre todos que de alguma forma tinham em seus horizontes o recrutamento. Desta forma não é surpresa que a documentação nos ofereça flagrantes de indivíduos inválidos e aleijados nas tropas (AHRs, Autoridades Militares, Maço 135, AHRs, AM, M. 135B, 2550)



O conhecido depoimento do italiano Giuseppe Garibaldi, porém, merece destaque:

Este corpo de lanceiros, composto em geral de negros livres da república, e escolhidos entre os melhores domadores de cavalos da província, tinha unicamente os oficiais superiores brancos, e nunca o inimigo havia visto as costas destes filhos da liberdade. As suas lanças, que eram maiores do que as comuns, os seus rostos pretos como o azeviche, os membros robustos e a sua disciplina exemplar faziam deles o terror dos inimigos (DUMAS, 1947, p. 30).

Garibaldi pouco informa, porém, sobre as expectativas e percepções dos lanceiros negros a respeito da guerra e do trato recebido da parte dos farroupilhas. Embora a história do africano Francisco seja uma exceção documental no tocante à complexidade da experiência de vida que revela, outros canais de acesso existem e nos levam a experiências mais amplas. Um valioso relato foi prestado pelo preto Antônio, escravo de Antônio Manuel de Sampaio, residente em Porto Alegre. Este cativo foi preso pelos imperiais e interrogado em 16/10/1837, revelando que havia se engajado no exército rebelde dias antes, motivado por convite feito pelo preto José, escravo de Baresm. Pouco tempo depois, conversando com o mesmo preto, este “lhe fez ver que aquela vida não estava boa” e assim resolveu voltar para seu senhor, pois concluiu a “asneira que tinha feito”. Por motivos não relatados, as expectativas deste escravo com os possíveis ganhos advindos do engajamento voluntário ao exército farroupilha foram frustradas, resultando em cálculos que o levaram a optar pelo retorno ao cativo.³⁸

Apesar da utilização da alforria como mercadoria de troca, em nenhum momento a República Rio-Grandense libertou seus cativos. A questão da abolição era controversa entre os farroupilhas. Ao mesmo tempo em que o governo rebelde prometia liberdade aos escravos engajados e condenava a continuidade do tráfico internacional, seu jornal oficial *O Povo* estampava anúncios de fugas de cativos. Houve uma tentativa de abolição através de projeto apresentado na Assembléia Constituinte de 1842 por José Mariano de

³⁸ *Anais do AHRs*, v. 10, CV-5406, p. 63.



Mattos, que foi recusado. Diversas lideranças farrapas, anos após o final do conflito, ainda possuíam escravos, como foi o caso de Bento Gonçalves da Silva (1788-1847) que morreu deixando 53 cativos a seus herdeiros (BAKOS, 1985).

A controvérsia do Massacre de Porongos

Na madrugada de 14/11/1844, tropas imperiais comandadas pelo Coronel Francisco Pedro de Abreu – conhecido por *Moringue* – atacaram o exército farrapo, em especial o Corpo de Lanceiros Negros liderado pelo General Davi Canabarro. Tal evento ocorreu nas proximidades do Cerro de Porongos, em Pinheiro Machado, na época distrito de Piratini, na metade sul do estado. Cerca de 100 soldados farroupilhas que estavam no local foram mortos e outros tantos foram feitos prisioneiros. Eram, em maioria, escravos que lutavam para obter a liberdade.

Alguns anos depois, a divulgação de uma correspondência atribuída a este conflito deu início a uma polêmica sobre o seu caráter.³⁹ Tal documento, que ficou conhecido como “Carta de Porongos”,⁴⁰ teria sido enviado pelo Barão de Caxias (Presidente da Província do Rio Grande do Sul e Comandante-em-Chefe do Exército imperial na região) a Moringue. O seu conteúdo revelaria a existência de um acordo prévio entre o Barão e as lideranças farroupilhas, visando facilitar a ofensiva imperial contra os lanceiros acampados em Porongos e acabar com o conflito que se arrastava há quase uma década. Em determinado trecho da correspondência, Caxias informaria a Francisco Pedro o local, dia e horário para o ataque, garantindo-lhe que a infantaria farroupilha estaria desarmada pelas suas lideranças.

³⁹ A polêmica que cerca o Massacre de Porongos – Canabarro teria sido atacado de surpresa ou traído os lanceiros? – foi levantada ao final da década de 1850 pelo farroupilha Domingos José de Almeida, que afirmou ter visto o original da citada correspondência (*Anais do AHR*, v. 3, CV-673, p. 142.). A partir de então, o fato gerou uma acalorada controvérsia entre os estudiosos que se debruçaram sobre o tema. Tal evento passa a receber diversas denominações – batalha, surpresa, traição ou massacre –, cada uma delas carregando em si os significados e os entendimentos atribuídos ao evento, conforme a interpretação efetuada.

⁴⁰ Este documento encontra-se depositado no acervo da Coleção Varela, de posse do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre. Foi publicado nos *Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, 1983, v. 7, p. 30-31. Apresentamos cópia em anexo.



Com este documento, um primeiro grupo de estudiosos defende a tese de que o General farroupilha David Canabarro teria, propositalmente, desarmado e separado os lanceiros do restante das tropas acampadas nas imediações do Cerro de Porongos para que fossem aniquilados pelo exército imperial sem oferecer resistência. Ele desejaria, assim, livrar-se deles para facilitar a assinatura do tratado de paz que vinha sendo negociado, já que o Império do Brasil mostrava-se contrário à idéia de premiar com liberdade os escravos rebeldes (LEITMAN, 1979). Dar-lhes a liberdade era algo não cogitado pelas elites, pois se temia que um grande contingente de negros livres pudesse não só pôr em risco a estrutura social no qual estava assentada a sociedade escravocrata como também possibilitar que estes homens com larga experiência militar e politizados pudessem incitar outros escravos, insatisfeitos com sua condição a lutarem pela liberdade. Por outro lado, não lhes dar a liberdade também poderia levar os escravos a incitarem insurreições, bem como promoverem fugas em massa para o Uruguai, onde a escravidão havia sido recentemente abolida.

Relatos de pessoas que estiveram presentes na batalha informam ainda que o general farroupilha teria sido avisado da aproximação das tropas inimigas e não tomou providências.⁴¹ Por este enfoque interpretativo, o episódio foi considerado uma traição de Canabarro aos soldados negros a ele subordinados.

Outra corrente afirma que a Carta de Porongos foi forjada pelos imperiais com o objetivo de desmoralizar Canabarro, único chefe farroupilha que ainda teria condições de aglutinar as desgastadas forças rebeldes.⁴² Felix de Azambuja Rangel, contemporâneo do conflito, deixou relato afirmando ter tomado conhecimento do momento em que *Moringue* mostrou a citada correspondência a Caxias e este assinou e mandou tirar as cópias posteriormente divulgadas entre os farroupilhas: Manuel Patrício de Azambuja, outro contemporâneo da guerra, teria escutado do próprio Francisco Pedro de Abreu uma

⁴¹ Ver, por exemplo, relatos de Manuel Alves da Silva Caldeira, na Coleção Varela (*Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, v. 5, CV-3101, CV-3102, CV-3103 e CV-3104) e de José Custódio Alves de Souza, João Amado e José Gomes Jardim (VARELA, 1933, p. 248)

⁴² Ver esta discussão em: RODRIGUES (1899) e BENTO (s/d2).



confissão desta trama, bem como sua afirmação de que teria produzido bom efeito a “bomba” lançada entre os farrapos (WIEDERSPAHN, 1980, p.71). Nesta perspectiva, a Carta seria falsa e o ataque aos lanceiros uma “surpresa”, já que eles teriam sido pegos desprevenidos e não teria havido intenção de seus líderes em facilitar o seu extermínio.

Seja como for, parece haver consenso entre os pesquisadores de que estes guerreiros negros foram atacados em uma situação extremamente desfavorável. Eles estavam extenuados pela longa duração do conflito, em inferioridade de armamentos e de pessoal e encontravam-se desavisados do perigo iminente, sendo eliminados em quantidade considerável. Nesse sentido, a adoção do termo “massacre” não implica necessariamente em adesão à tese da traição ou da surpresa, mas sim o reconhecimento das condições severamente desiguais do conflito.

Foi a partir dos estudos de Alfredo Varela (1933) e Alfredo Ferreira Rodrigues (1899), iniciados na década de 1890, que a polêmica toma fôlego. Através da publicação de artigos e livros, estes autores estabelecem um intenso debate e pontuam argumentos, indícios e informações para corroborar suas teses: Varela defende a traição em Porongos, enquanto Ferreira Rodrigues afirma que Canabarro fora atacado de surpresa. Ambos utilizam farta documentação e depoimentos de contemporâneos ao conflito.

Analisando a produção textual posterior atinente ao tema percebe-se existirem duas matrizes historiográficas a respeito deste evento e que a discussão acerca do caráter do Combate de Porongos, até hoje não resolvida, retoma em grande medida a base argumentativa do debate originalmente travado a partir do final do século XIX entres os autores mencionados. Grosso modo, identificam-se quatro grandes períodos de gênese e reelaboração destas matrizes:

Primeiro período: debate inicial travado na virada do século XIX para o XX, com a discussão polarizada entre Alfredo Varela e Alfredo Ferreira Rodrigues. Estes estudos, mais do que proporem uma versão do que teria sido a Revolução Farroupilha, constroem uma representação a respeito da história do próprio Estado que a partir de então passou a ser amplamente difundida e aceita pelos mais variados setores do Rio Grande do Sul e do país.



Segundo período: Décadas de 1920, 1930 e 1940, tendo como referência autores como Maia (1920), Reichardt (1928), Spalding (1934), Rosa (1935) e Laytano (1936; 1984). A polêmica da surpresa ou traição aos lanceiros negros fica em segundo plano, havendo hegemonia da versão de que Canabarro foi atacado inesperadamente.

Embora Laytano seja referência para os estudos sobre o passado do negro no estado por conferir visibilidade historiográfica até então inexistente a este grupo, isto acontece pelo prisma do mito da democracia racial dos pampas, com influência clara das idéias de Gilberto Freyre. É neste momento que surgem os primeiros Centros de Tradição Gaúcha, importantes difusores de uma concepção de identidade regional, a qual não contemplava os negros. Obras como as de Goulart (1933) e Vianna (1933) difundem a idéia de que a escravidão no Rio Grande do Sul não teria tido a mesma dimensão e importância verificada em outras áreas do Brasil – como nos engenhos de açúcar do nordeste e nas lavouras de café do sudeste – e que, onde ela ocorreu, ter-se-ia caracterizado por um tratamento mais brando e igualitário dos senhores junto a seus cativos.⁴³

Terceiro período: Décadas de 1970 e 1980. Verifica-se o ressurgimento da tese da traição, tanto por pressão do movimento negro, especialmente nas figuras do poeta Oliveira Silveira e do Prof. Guarani Santos, como por desdobramentos de pesquisas acadêmicas (LEITMAN, 1985; FLORES, 1984). Como contraponto a esta perspectiva, Cláudio Moreira Bento (1975) e Ivo Caggiani (1992) aparecem como expoentes da matriz “surpresa”.

Muitos historiadores que estudaram a Guerra Farroupilha neste período, quando abordam a questão do negro, geralmente se centram na análise do caráter abolicionista ou não do ideário rebelde. Entretanto, surgem importantes questionamentos sobre a importância demográfica e social do negro na formação histórica do Rio Grande do Sul, primeiramente com a tese do sociólogo Fernando Henrique Cardoso (1962) e posteriormente com as publicações de Maestri Filho (1982) e Bakos (1982). No campo dos movimentos sociais, destaca-se a atuação de ativistas negros como Oliveira Silveira, com publicações

⁴³ A respeito da invisibilidade do negro na história do Rio Grande do Sul e do mito da democracia racial dos pampas, ver OLIVEN (1996) e GUTFREIND (1990).



de poemas muito conhecidos e até hoje declamados por integrantes dos movimentos negros do estado. Importante papel foi desempenhado também pela revista “*Tiçã*”, que em seu nº 2/1979 conta com o texto “*O Negro em Armas no Sul*”.

Quarto período: contemporaneidade. Produções audiovisuais como o filme *Netto perde sua alma*, a mini-série global *A casa das sete mulheres* e a série da RBS TV *A ferro e fogo* contribuíram para a reemergência da polêmica sobre o Massacre de Porongos e da importância dos lanceiros negros, conferindo visibilidade nunca antes alcançada à questão.

De maneiras distintas, diversos grupos do estado buscam acionar esta memória acerca de Porongos e dos Lanceiros Negros, através de produções educativas, artísticas, criação de atividades relacionadas a esta memória por piquetes de negros, entidades do movimento negro e promoção de cavalgadas alusivas ao episódio em datas significativas como a Semana Farroupilha e a Semana da Consciência Negra. A criação de um memorial aos lanceiros negros no Cerro de Porongos está também em andamento.⁴⁴

Simultaneamente, ocorre a publicação de uma série de artigos e livros versando direta ou indiretamente sobre o tema. Autores como Carrion (2005) e Flores (2004) se posicionam na defesa da idéia de “*traição*”. Antônio Augusto Fagundes, porta-voz do movimento tradicionalista, debate através da imprensa o que considera uma série de distorções históricas mal intencionadas que visam macular o passado heróico dos líderes farrapos.⁴⁵ Cláudio Moreira Bento reaparece como defensor da matriz “*surpresa*” publicando artigos via internet. É também elaborado um Inventário Nacional de Referências Culturais por uma equipe de pesquisadores vinculados a 12ª Superintendência Regional do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) visando inventariar as práticas culturais da comunidade negra residente no Cerro de Porongos, para os quais a memória do massacre e dos lanceiros representa um referencial identitário, bem como uma diversidade de grupos de outras cida-

⁴⁴ A respeito das diferentes formas como esta memória é acionada e ressignificada, ver: SALAINI (2006).

⁴⁵ Jornal *Zero Hora*, Porto Alegre/RS, 29/09/2001, p. 05 (Segundo Caderno) e 05/07/1997, p. 4 (Segundo Caderno).



des que integram um movimento contemporâneo de evocação e ressignificação do episódio de Porongos.

É o momento de afirmação de uma memória positiva sobre a participação do negro na história do Rio Grande do Sul que transcende a questão de Porongos. Verifica-se um processo de reelaboração identitária do “ser gaúcho” onde o negro passa a reivindicar seu espaço na formação histórica deste estado, construindo um sentimento de pertencimento à história do Rio Grande do Sul justamente através do principal ícone identitário regional: a Revolução Farroupilha.

O destino dos Lanceiros Negros

O destino reservado aos lanceiros negros após o término do conflito é também tema controverso e pouco conhecido. Seguindo as tratativas de paz, os escravos que permaneciam em armas foram entregues ao Barão de Caxias no dia da assinatura do armistício em Ponche Verde e deveriam ser reconhecidos livres pelo Império. Juntamente com outro grupo prisioneiro, foram enviados para a capital do Império na condição de libertos. Se de fato receberam a liberdade ao chegarem em seu destino é tema polêmico. Alguns indícios apontam para a possibilidade de que tenham sido novamente escravizados e transformados em propriedade do Estado brasileiro. Especula-se que podem ter sido enviados para a fazenda imperial de Santa Cruz no Rio de Janeiro.⁴⁶

Outros soldados negros podem, ao longo do conflito, ter buscado refúgio no Estado Oriental, formado quilombos ou ainda ter vivido como homens livres nas grandes cidades. Um número indefinido deles permaneceu na condição de escravo no próprio estado. Relatos informam ainda que uma parcela dos lanceiros teria acompanhado o General Antônio de Souza Netto após o término do conflito até sua propriedade no Uruguai, e que descendentes destes soldados viveriam

⁴⁶ A esse respeito, ver as seguintes fontes: Instruções dadas por Jerônimo Coelho a Caxias pelo Ministro da Guerra do Império para pacificar o RS em 18/12/1844 (p. 174), ofício de 15/01/1845 de Caxias a Francisco Pedro de Abreu (p. 166-167), ofício de 04/02/1845, e ofício de 02/03/1845 (p. 170), todos em MINISTÉRIO DA GUERRA (1950) No AHRs consultar: Avisos de Guerra, B-1.48 (ofício de 05/09/1845), e B-1.49 (ofícios de 05/09/1845, 02/11/1845 e 04/11/1845). Consultar ainda as seguintes obras: ARARIPE (1986, p. 178), FLORES (2004, p. 77) e FONTOURA (1984, p. 148).



até hoje nesta área rural conhecida como Estância *La Gloria*, no Departamento de Paysandu.⁴⁷

Conclusão

A historiografia sulina já discorreu demasiadamente sobre os temas polêmicos deste artigo e não é nossa intenção prolongar tal contenda, apenas situá-la historiograficamente. A discussão que propomos não se resume em habilitarmos ou desacreditarmos heróis construídos pela memória coletiva ao longo do tempo e sim pensar de que maneira este embate emblemático tem marcado a memória e a contemporaneidade, bem como pensarmos a insuficiência para o meio historiográfico do que tem sido posto em discussão. Estes debates têm se mostrado, por vezes, apaixonados demais, impedindo uma apreensão mais densa, empírica e analítica da participação do negro como integrante das forças em litígio e como indivíduos que legaram uma história aos seus descendentes, os quais hoje reivindicam um espaço na construção identitária sulina.

O importante é situar que a participação do negro na Guerra dos Farrapos e particularmente o Massacre de Porongos são episódios do passado que guardam profunda relação com o presente. O tema tem sido revivido por pesquisadores e movimentos sociais que buscam valorizar a contribuição histórica do negro para a formação histórica do estado do Rio Grande do Sul. Neste sentido, adquire importância ímpar, uma vez que se busca este reconhecimento justamente a partir do evento histórico considerado como um dos elementos fundamentais da gênese do gauchismo. A Revolução Farroupilha se constitui em um dos mitos fundadores do regionalismo gaúcho, arsenal quase inesgotável de heróis e datas comemorativas, em um contexto cultural onde a construção identitária rio-grandense passa irremediavelmente por este evento histórico, fonte de várias representações que apontam o estado sulino como portador de uma herança de combatividade e politização.

Assim, a ação de rememorar (e se apropriar) do passado em relação ao vivido no presente, reivindicando espaços para a etnia negra, tem sido desencadeada por dois conjuntos de iniciativas: a

⁴⁷ Jornal *Zero Hora*, Porto Alegre, 19/09/2003, p. 36.



primeira é a efetiva representatividade que os movimentos sociais negros da atualidade têm alcançado; e a segunda, a presença cada vez maior de pesquisadores que têm se debruçado sobre a temática da escravidão, trazendo à tona a presença significativa de cativos na composição da vida econômica e social da província sulina. Os trabalhos acadêmicos de forma geral têm percebido não só a presença desta etnia em suas pesquisas, como a disseminação destes sujeitos por todo o tecido social sulino, de maneira que tem se mostrado impossível pensar a sociedade rio-grandense dos séculos XVIII e XIX, e por a atualidade, sem contemplá-los com uma mirada mais cuidadosa.

Referências

AHRS. *Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, v. 3, 5, 7 e 10.

ARARIPE, Tristão Alencar de. *Guerra civil no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: CORAG, 1986. (Ed. fac. simile do original: Rio de Janeiro, E&H. Laemmert, 1881).

BAKOS, Margareth. *A escravidão negra e os farroupilhas*. In: DACANAL, José. (org.). *A Revolução Farroupilha: história e interpretação*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

BENTO, Cláudio Moreira. *O negro e seus descendentes na sociedade do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: IEL, 1975.

_____. *Caxias na controvérsia da surpresa de Porongos*. [s/d.]. In: <<http://www.militar.com.br/historia/militarterrestre/2003/celbento/caxiasnacontroversia>>.

BORUCKI, Alex; CHAGAS, Carla; STALLA, Natália. *Esclavitud e trabajo: un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya (1835-1855)*. Pulmón Ediciones, 2004.

CAGGIANI, Ivo. *David Canabarro: de tenente a general*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992.

CARRION, Raul K. M. Os Lanceiros Negros na Guerra dos Farrapos. In: *Ciências e Letras*, Porto Alegre: Faculdade Porto Alegrense de Educação, n. 37, jan. 2005.

DUMAS, Alexandre (Org.). Memórias de Garibaldi. *Revista Anchieta*, São Paulo: Ed. Anchieta, n. 3, p. 30-1, mar. 1947.

FARINATTI, Luis Augusto Ebling. *Nos confins meridionais: família de elite e sociedade agrária na Fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FLORES, Moacyr. *Modelo político dos farrapos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1978.



FLORES, Moacyr. *Revolução Farroupilha*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1984.

_____. *Negros na Revolução Farroupilha: traição em Porongos e farsa em Ponche Verde*. Porto Alegre: EST Edições, 2004.

FONTOURA, Antônio Vicente da. *Diário*. Porto Alegre: Sulina, Martins; Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Editorial Altamira; Montevideú: Nordan-Comunidad, 1992.

GARCIA, Graciela. *O domínio da terra: conflitos e estrutura agrária na campanha rio-grandense oitocentista*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOULART, Jorge Salis. *A formação do Rio Grande do Sul: geografia social, geografia da história, Psicologia Social e Sociologia*. Porto Alegre: Globo, 1933.

GUTFREIND, Ieda. O negro no Rio Grande do Sul: o vazio historiográfico. In: Estudos ibero-americanos. *Anais do I Simpósio Gaúcho sobre a Escravidão Negra*. Porto Alegre: EDIPUCS, 1990.

LAYTANO, Dante de. *História da República Rio-Grandense: (1835-1845)*. Porto Alegre: Globo, 1936.

_____. *Folclore do Rio Grande do Sul: levantamento dos costumes e tradições gaúchas*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EST/Martins Livreiro Editor, 1984.

LEITMAN, Spencer. *Raízes sócio-econômicas da Guerra dos Farrapos*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Negros farrapos: hipocrisia racial no sul do Brasil. In: DACANAL, José Hildebrando (Org.). *A Revolução Farroupilha: história e interpretação*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

MAESTRI, Mario. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993.

_____. Farroupilha: movimento das elites pastoris sulinas. In: *Leituras cotidianas*, n. 59, 6 de set. 2004. Disponível em: <http://br.geocities.com/mcros00/20040906a_farroupilha_movimento_das_elites_pastoris_sulinas.htm>.

MAIA, João. *História do Rio Grande do Sul para o ensino cívico*. Porto Alegre: Globo, 1920.

MINISTÉRIO DA GUERRA. *Ofícios do Barão de Caxias: 1842-1845* (Como Presidente da Província do Rio Grande do Sul e Comandante em Chefe do Exército em Operações contra os Farrapos). República dos Estados Unidos do Brasil, Imprensa Militar, 1950.



MOREIRA, Paulo R. S.; TASSONI, Tatiani. *Que com seu trabalho nos sustenta: as Cartas de Alforria de Porto Alegre (1748/1888)*. Porto Alegre: EST, 2007.

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*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

OSÓRIO, Helen. *Estancieiros, lavradores e comerciante na constituição da estremadura portuguesa na América: Rio Grande de São Pedro (1737-1922)*. 1999. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1999.

REICHARDT, H. Canabarro. *Ideais de liberdade no Rio Grande do Sul: a Guerra dos Farrapos*. Rio de Janeiro: Typog. do Jornal do Commercio, 1928.

RODRIGUES, Alfredo Ferreira. *Pacificação do Rio Grande: David Canabarro e a Surpresa de Porongos*. In: *Almanak literário e estatístico do Rio Grande do Sul para 1899*. Rio Grande: Livraria Americana, 1899.

_____. *Vultos e fatos da Revolução Farroupilha*. In: BROSSARD, Paulo (Org.). Brasília: Imprensa Nacional, 1990. (Inclui ed. fac-símile da edição de 1889. Almanaque Literário e Estatístico da Província do Rio Grande do Sul).

ROSA, Othelo. *Vultos da epopéia farroupilha: esboços biográficos*. Porto Alegre, 1935.

SALAINI, Cristian Jobi. *Nossos heróis não morreram: um estudo antropológico sobre as fomas de 'ser negro' e de 'ser gaúcho' no estado do Rio Grande do Sul*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

SANTOS, Guarani. *A violência branca sobre o negro no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Livraria Ponto Negro Brasileiro, [19--].

SPALDING, Walter. *Farrapos: história em contos da Revolução Farroupilha*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1934.

VARELA, Alfredo. *História da grande revolução: o cyclo farroupilha no Brasil*. Volume 6. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1933.

VIANNA, Francisco José Oliveira. *Populações meridionaes do Brasil: história, organização, psicologia*. São Paulo: Nacional, 1933.

WIEDERSPAHN, Henrique Oscar. *O convênio de Ponche Verde*. Porto Alegre: Sulina/EST; Caxias do Sul: UCS, 1980.

ZARTH, Paulo A. *Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do séc. XIX*. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2002.



ANEXO

CARTA DE PORONGOS

Cópia. Reservadíssimo. Ilmo. Sr. Regule V. As. Suas marchas de maneira que no dia 14 às 2 horas da madrugada possa atacar a força ao mando de Canabarro, que estará nesse dia no cerro dos Porongos. Não se descuide de mandar bombear o lugar do acampamento de dia, devendo ficar bem certo de que ele há de passar a noite nesse mesmo acampamento. Suas marchas devem ser o mais ocultas que possível seja, inclinando-se sempre sobre a sua direita, pois posso afiançar-lhe que Canabarro e Lucas ajustaram ter as suas observações sobre o lado oposto. No conflito poupe o sangue brasileiro quanto puder, particularmente da gente branca da Província ou índios, pois bem sabe que essa pobre gente ainda nos pode ser útil no futuro. A relação junta é das pessoas a quem deve dar escápula se por casualidade caírem prisioneiras. Não receie da infantaria inimiga, pois ela há de receber ordem de um Ministro e de seu General-em-chefe para entregar o cartuchame sobre [sic] pretexto de desconfiança dela. Se Canabarro ou Lucas, que são os únicos que saem de tudo, forem prisioneiros, deve dar-lhes escapula de maneira que ninguém possa nem levemente desconfiar, nem mesmo os outros que eles pedem que não sejam presos, pois V. Sa. Bem deve conhecer a gravidade deste secreto negócio que nos levará em poucos dias ao fim da revolta desta Província. Se por acaso cair prisioneiro um cirurgião ou boticário de Santa Catarina, Casado, não lhe reviste a sua bagagem e nem consinta que ninguém lhe toque, pois com ela deve estar a de Canabarro. Se por fatalidade não puder alcançar o lugar que lhe indico no dia 14, às horas marcadas, deverá diferir o ataque para o dia 15, às mesmas horas, ficando bem certo de que neste caso o acampamento estará mudado um quarto de légua mais ou menos por essas imediações em que estiverem no dia 14. Se o portador chegar a tempo de que esta importante empresa se possa efetuar, V. S. a lhe dará 6 onças, pois ele promete-me entregar em suas mãos este ofício até as 4 horas da tarde do dia 11 do corrente. Além de tudo quanto lhe digo nesta ocasião, já V. As. Deverá estar bem ao fato das coisas pelo meu ofício de 28 de outubro e por isso julgo que o bote será aproveitado desta vez. Todo o segredo é indispensável nesta



ocasião e eu confio no seu zelo e discernimento que não abusará deste importante segredo. Deus vos guarde a V. Sa. Quartel-general da Presidência e do Comando-em-chefe do Exército em marcha nas imediações de Bagé, 9 de novembro de 1844. Barão de Caxias. Sr. Coronel Francisco Pedro de Abreu, Comandante da 8ª Brigada do Exército.

Reservadíssima de Caxias

[no verso]



5

Intelectuais negros e imprensa no Rio Grande do Sul: uma contribuição ao pensamento social brasileiro

José Antônio dos Santos

Nos meios de comunicação brasileiros são recorrentes as idéias de baixa estima, desorganização familiar e pouca afeição à política e ao mundo acadêmico e intelectual que caracterizariam a população negra. Usadas geralmente para justificar as condições desiguais em que se dão as disputas no mercado de trabalho e de ingresso nas melhores universidades, muito daquelas afirmações acabaram se consolidando no imaginário nacional. A marginalização social e a precariedade econômica em que se encontram a maioria dos afro-brasileiros são problemas atribuídos exclusivamente às opções individuais e coletivas que tiveram ao longo da história. As dificuldades no acesso à educação formal, os limites legais impostos à organização social e as fronteiras raciais e econômicas reafirmadas no convívio em sociedade, que restringiram as possibilidades de ascensão social dos negros desde o período da escravidão, são omitidas ou minimizadas nos jornais, revistas e telenovelas.

Infelizmente, ainda vivemos num país que desconhece parte importante e considerável da sua própria história. Muitas crianças negras são educadas a partir de cartilhas que reforçam aqueles estereótipos. A escola não mostra exemplos de africanos que resistiram ao apresamento ou conquistaram a liberdade e voltaram para sua terra, nem de afro-brasileiros alfabetizados que se tornaram líderes e organizaram suas comunidades para enfrentar o preconceito e a discriminação. Nesse sentido, é necessário o enfrentamento das questões do nosso cotidiano, resultado de relações raciais desiguais, para se construir outra história dos negros brasileiros, o que nos encaminha para a construção de outras narrativas.

A imprensa negra como fonte de pesquisa tem nos dado a possibilidade de investir em outras perspectivas históricas. Além de se prestar à reconstrução de uma determinada coletividade que tinha



no jornal o principal meio de comunicação e reivindicação, também pode ser fonte na reconstrução de trajetórias individuais que participaram como lideranças, bem como nos ajuda a reescrever a contribuição dos intelectuais negros ao que se conhece como *pensamento social brasileiro*. Isso pode nos encaminhar para o processo de desnaturalização da imagem negativa ou de *desajustados sociais* que paira sobre as cabeças de carapinha. Nesse sentido, esse breve artigo pretende contribuir para minorar o caráter fragmentário, justificado muitas vezes pela falta de fontes de pesquisa, da historiografia sobre o negro no período posterior à abolição no Rio Grande do Sul, saga que ainda está para ser recuperada no conjunto e que reconstitua a história dessa população.

A imprensa negra é constituída por jornais publicados, a partir do final do século XIX, com a intenção de criar espaços de comunicação, informação, educação e protesto da comunidade negra. Perseguindo as datas festivas de aniversários, casamentos, batizados, festas e bailes, também os anúncios de morte e doenças, artigos assinados e reportagens, temos uma moldura aproximada dos comportamentos, anseios, esperanças e reivindicações daquelas pessoas. O protesto contra o preconceito racial e a marginalização social, poesia, teatro, música, conselhos e fofocas que tinham o objetivo de indicar regras morais e de comportamento para os leitores, bem como juízos afirmativos de uma *identidade negra*, tudo isso e muito mais se pode vislumbrar na imprensa negra.

Naquele período, as páginas dos jornais vinham recheadas de discursos reivindicativos e pedagógicos; as preocupações maiores eram com o ordenamento familiar e a formação profissional dos egressos da senzala. O processo de urbanização e industrialização do pós-abolição exigia novos sujeitos sociais, no entanto, a idéia central que nos leva a definir a imprensa negra como meio de comunicação e protesto para o povo negro chegou até nós. Ou seja, os problemas que atingiam a população negra naquele período, como a falta de visibilidade nos meios de comunicação, por exemplo, ainda são justificativas para a criação de periódicos e *tv's da gente* dirigidas ao público afro-brasileiro. Na maioria das vezes, a imprensa negra não permite o acesso a uma série ininterrupta de periódicos, o que é comum nesse tipo de publicação realizada por e para pessoas tão



sujeitas às vicissitudes da sobrevivência. No caso do Rio Grande do Sul, essa imprensa assumiu caráter diferenciado do restante do país, uma vez que houve longevidade na proposta quando da criação, em 1892, de *O Exemplo*, em Porto Alegre. Muito embora os fundadores não tenham mantido a periodicidade, pois houve anos em que não foi publicado ou foram perdidos os exemplares, o jornal sobreviveu até a década de trinta. Longevidade foi a marca do jornal *A Alvorada* que, fundado em 1907, circulou na cidade de Pelotas e região até 1965.

Os dois jornais tinham um escopo de interesse temático e circulação que não se restringia apenas à comunidade negra, discutiam questões como a necessidade de leis trabalhistas, aumento dos aluguéis e dos alimentos, política nacional, temas que diziam respeito a toda sociedade, indiscriminadamente. No entanto, os problemas abordados na imprensa negra eram aqueles que atingiam os seus principais leitores, para quem os jornais eram dirigidos. A discussão pública em torno da *questão racial*, por exemplo, era tratada de forma recorrente. O *estigma da cor preta ou parda*, estereótipo do negro como vagabundo ou marginal, era entendido por alguns articulistas dos jornais como sendo um reflexo da escravidão e permanecia como sinal da ignorância em que ainda vivia a maioria dos brasileiros. Segundo alguns articulistas, aqui reconhecidos como intelectuais negros, a sociedade branca repudiaria a todos enquanto indivíduos sem *instrução*, não enquanto homens negros, o que definia a *instrução* como o principal meio de integração racial e ascensão social para essa população.⁴⁸ Era uma estratégia possível para buscar a mobilidade social que podia variar de acordo com as experiências de cada um. No caso daqueles que fundaram e mantiveram os jornais, o acesso à educação e a proximidade com as classes médias deram-lhes condições de buscarem a igualdade de direitos e vislumbrarem a possibilidade da superação das diferenças raciais e sociais. Eles definiram não apenas para si e seus familiares a *instrução* como meta principal a ser atingida, almejavam isso para toda a comunidade negra da qual eram exemplos e lideranças.

⁴⁸ A *instrução* era entendida de uma forma abrangente que ia além do saber ler e escrever. Naquele período, era mais importante a capacidade de *saber fazer* ou possuir as condições técnicas necessárias para tornar-se um trabalhador especializado.



Os intelectuais negros são reconhecidos como a exceção e não a regra, uma vez que a maioria dos seus *irmãos* ainda estava excluída dos espaços de socialização, como a escola, e estava mais propícia a sucumbir ao *estigma da cor*. Trazer a marca da escravidão estampada na pele, ter a origem africana como herança sempre tornada negativa, numa sociedade racista, é um limite importante a ser superado. *Estigma* que era parte dos resultados dos mecanismos de dominação racial implantados pelo estado, por meio de políticas de *integração subordinada* no conjunto das classes e grupos populares, que desde as primeiras discussões sobre a libertação dos cativos se voltavam para a inclusão dos negros como grupo subalterno, excluído dos espaços decisórios. Dessa forma, os afro-brasileiros praticamente desapareceram como construtores de sua própria memória, na medida em que deixaram pouco registro de sua passagem em instâncias de poder e locais de construção do conhecimento, embora fossem atores políticos.

Não é por acaso que o editorial do primeiro número de *O Exemplo*, no dia 11 de dezembro de 1892, trazia definido: *O nosso programa é simples e podemos exarar-lo em duas palavras: a defesa de nossa classe e o aperfeiçoamento de nossos medíocres conhecimentos.*⁴⁹ A referência à *nossa classe* era entendida como a *classe dos homens de cor*, uma vez que a representação coletiva proposta pelos articulistas do jornal buscava criar e atribuir uma identidade ao grupo. A construção da identidade racial era uma das vias de integração e organização social possível naquele momento, utilizada para assegurar certa homogeneidade coletiva entre os fundadores do periódico com o objetivo que se refletisse nos leitores. Os termos *negro*, *preto*, *pardo*, *mulato*, *crioulo*, foram cunhados originalmente pelos senhores que se denominavam *brancos* e foram usados para designar os escravos e libertos. Essas expressões ainda eram utilizadas, mesmo que de forma bastante confusa, por toda a sociedade gaúcha, o que serviu para contínuas divisões e disputas em torno de uma maior legitimidade e representatividade étnico-racial. Para que os descendentes da senzala se unissem em busca de melhores condições de vida e trabalho, na compreensão daqueles intelectuais,

⁴⁹ *O Exemplo*, Porto Alegre, n. 1, 11.12.1892.



deveriam nomear e construir sua própria identidade. Por outro lado, quando afirmam o objetivo de aperfeiçoar os *nossos mediócrs conhecimentos*, adiantavam uma das principais preocupações da *imprensa negra* ao longo de boa parte do século XX: o problema da falta de instrução. Aqueles que escreveram o editorial d’*O Exemplo* admitiam a sua condição simples e recém letrada, *conhecimentos* que já lhes davam condições de destaque em relação à grande maioria da população negra analfabeta de Porto Alegre.

Espiridião Calisto, um dos 12 fundadores do jornal, barbeiro de profissão, cedeu o seu local de trabalho para o nascimento do periódico. O endereço da Rua dos Andradas, número 247, situada no centro de Porto Alegre, vinha estampado nos primeiros exemplares do jornal como *escriptório do Director de redacção*. Esse era o local privilegiado para a circulação de pessoas, manifestações públicas e reuniões cotidianas, daqueles que se lançaram à faina de construir o *valeroso órgão de imprensa*. No final do século XIX, a capital era habitada por cerca de 60.000 habitantes que davam ares movimentados ao centro urbano com maior concentração de órgãos de serviço público e administrativo do estado. A cidade se espraiava, surgiam os arraiais, os subúrbios e a necessidade de novos serviços urbanos: transportes públicos, iluminação, esgotos, segurança pública e equipamentos de educação para o povo.

Calisto havia nascido em 1864 e acompanhou aquelas mudanças, deixou registro sobre a aula primária na capital, proferida por professor público que separava as crianças negras em quarto contíguo à sala em que aprendiam os estudantes brancos. O espaço era mal iluminado, segundo ele, o que *estabelecia o preconceito escolar, tendo por base a cor, nos afugentando das aulas públicas!*⁵⁰ Desta forma, ele justificava a sua intenção de que a comunidade negra se organizasse e criasse as próprias escolas. Sua opinião não era consenso no interior do jornal, este artigo nasceu no meio de uma polêmica com Miguel Cardoso que também buscava estimular o meio negro a escolarizar seus filhos. Enquanto Calisto se utilizava de exemplos mais abrangentes que tipificavam a sociedade como racista, Cardoso citava casos individuais da ascensão social de *pessoas de cor*, o que

⁵⁰ “Pelo Dever”. *O Exemplo*, Porto Alegre, n. 32, p. 01 e 02, 1893.



justificaria a inexistência do *preconceito de raças* na sociedade gaúcha.⁵¹ A opinião de Calisto nos alerta para três aspectos da educação da comunidade negra gaúcha: o primeiro, é a educação como possibilidade de ascensão individual e as dificuldades para a representação coletiva daquela comunidade; o outro, aponta para a necessidade da comunidade negra tomar iniciativa na organização de espaços de alfabetização, e o último aspecto, é a existência do *preconceito escolar* como forma de amedrontar ou afugentar os negros do espaço escolar.

Em 1902, quando o jornal *O Exemplo* fez dez anos de existência, foi anunciada a fundação de uma escola noturna mantida pelos redatores e articulistas que circulavam ao redor do periódico. A criação da escola e os debates recorrentes sobre as questões que envolviam a educação dos negros, veiculados nas páginas do periódico, nos indicam que essas discussões passaram a ser, principalmente ao longo do século XX, a principal orientação editorial do jornal.

Debates como esses nos dão mostras de algumas outras *memórias* ou *crônicas* da cidade de Porto Alegre que possam suprir lacunas deixadas pelos escritores da elite, intelectuais centrados, sobretudo, em alguns problemas urbanos, nas questões de sua classe e focados nos espaços de sociabilidade da elite letrada do centro da capital. Calisto também pode ser considerado *cronista* ou *memorialista* da cidade, embora não tivesse tempo disponível para circular no centro da cidade ou recursos para gastar no *Chalé da Praça 15* ou nos *Cafés Suíça* e *Colombo*, pontos *chics* da época. Ele estava devidamente informado e ciente das questões do seu tempo, deixou registros que mostram, a partir do seu ponto de vista e do grupo ao qual pertencia, como intervinha, lembrava, esquecia, questionava e propunha soluções. Conforme Gramsci, todos os homens nascem filósofos porque a natureza humana é uma só, mas no correr das vidas tornam-se filósofos e *intelectuais orgânicos* de uma comunidade apenas alguns poucos que assumem posição de liderança e atuam na

⁵¹ A polêmica inicia com três artigos intitulados *Atualidade I, II e III*, escritos por Miguel Cardoso. Em seguida, Calisto se manifesta em *Pelo Dever*, reafirmado por Cardoso com *Por Coerência* e, finalmente, contestado por Calisto em *Ainda pelo Dever*. *O Exemplo*. Artigos publicados de março a abril de 1893.



defesa dos interesses da maioria a qual representam. O intelectual é um indivíduo que assume uma função na sociedade, é dotado de vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião de um grupo. Ele deve assumir e defender publicamente questões polêmicas, tomar posições e atitudes, além de confrontar e pôr à prova idéias cristalizadas na sociedade, mais do que produzi-las.

Nesse sentido, não nos é difícil caracterizar Calisto, Antonio Baobab e Rodolfo Xavier como *intelectuais negros* que atuaram em prol das suas comunidades. Entre o grupo que fundou o *hebdomadário A Alvorada*, destacamos os nomes dos dois irmãos, redatores do jornal. Ao que tudo indica, Baobab foi o inspirador para a fundação do periódico e para a luta empreendida por eles a favor da alfabetização, contra a discriminação racial e por melhores condições de sobrevivência para os operários pelotenses. Antonio nasceu escravo e comprou a liberdade no início de 1880. Nos primórdios da década de noventa, ele trocou o segundo nome de Oliveira para Baobab em substituição ao antigo sobrenome que fazia referência a um passado nada olvidável, pois, conforme sabemos, o escravo levava o nome do seu dono. Quando da troca do nome, a referência se fez explícita ao continente de origem de sua família, onde o baobá é árvore sagrada, gigantesca, que reina soberana nas savanas da África. Ele demonstrou certa consciência da sua ascendência africana e a necessidade de se voltar à África para obter forças e lutar contra o estigma da escravidão e da pobreza. A troca de nome deu-se com o amadurecimento intelectual de Baobab, ele se alfabetizou logo após ter assumido a condição de livre, pagou professores particulares e estudou à noite no curso de instrução primária da *Biblioteca Pública Pelotense* (BPP). Em 1883, aos vinte e cinco anos, juntamente com seu irmão Rodolfo Xavier que tinha dez anos, foram considerados dois dos sete estudantes mais assíduos e adiantados daquela instituição de ensino. Naquela oportunidade, receberam menção honrosa, razão pela qual apareceram nas páginas do *Correio Mercantil*, principal jornal da cidade, como exemplos a serem seguidos.

Eles foram colegas de aula dos irmãos Juvenal e Durval Morena Penny, também fundadores do jornal. Todos estudaram na *Biblioteca Pública Pelotense* que, fundada em 1875, abrigou nas suas



dependências cursos noturnos de alfabetização, a partir de 1877, ministrados durante décadas até os anos cinquenta do século XX. A iniciativa da elite pelotense de criar os cursos noturnos de instrução primária, direcionados a homens adultos e meninos pobres, tinha o intuito de disciplinar, de inculcar normas e valores sociais que reforçavam a necessidade do trabalho como forma de combater o ócio e a vagabundagem. A iniciativa da elite pelotense em assumir o papel de *iluminar, guiar, conduzir* os destinos das pessoas não foi um caso único naquela cidade, existiram muitos professores particulares e algumas iniciativas privadas; por exemplo, o *Club Abolicionista*, fundado em 1881 por negros livres e libertos com o objetivo de viabilizarem a abolição de outros, no ano seguinte criaram uma escola que seguiu os mesmos fundamentos morais definidos pela elite da cidade.⁵²

Naquela *Biblioteca Pública* foram todos classificados, hierarquizados, separados em grupos: os brancos eram considerados melhores que os negros, os imigrantes melhores que os nacionais e os adultos melhores que os menores. Apesar da classificação e separação por idade, nacionalidade, etnia e gênero, as aulas noturnas foram espaços privilegiados. Por um lado, para atingir o projeto da elite de moralizar parte do *povo* (imigrantes, operários e pobres em geral), inculcar-lhes o amor ao trabalho, disciplina e aos estudos. Por outro lado, porque através do domínio do código escrito – saber ler e escrever – tornou-se possível que Baobab, Xavier, os irmãos Penny, assim como Espiridião Calisto pudessem decifrar as suas histórias de vida e reconhecer trajetórias em comum com seus *irmãos de infortúnio*. Ou seja, todos eram trabalhadores urbanos, pobres ou remediados e estavam sujeitos às leis da cidade, como o *Código de Posturas*, padrões de moral, higiene e estética e, como parte da população, foram hierarquizados e segregados desde a escola. Sabemos que desde o final do séc. XIX as teorias científicas europeias classificavam os indivíduos de acordo com o seu biótipo – cor da pele

⁵² Cf. MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. O autor é filho de um dos antigos articulistas do jornal *A Alvorada*. Seu pai, José Facundo dos Santos Mira, aparece no início do livro em foto ao lado da bandeira do *Club Abolicionista*. O *Club* foi fundado por seus antepassados e o estandarte foi doado pela família à Biblioteca Pública Pelotense.



e dos olhos, textura do cabelo, etc. – e vinculavam o comportamento ao meio social. Aquele projeto permaneceu por toda a primeira metade do século XX, segundo anúncios de *palestras com o povo* e fundação da *Associação Brasileira de Educação*, dirigida por representantes da elite local e anunciados nos jornais.

Nesse sentido, nos parece pertinente questionar se essa segregação no espaço escolar não foi o que despertou, em Baobab, Xavier e Calisto, o sentido de identidade e pertencimento ao grupo negro, somados ao *estigma da cor* que carregavam em seus corpos. Todos eles passaram a se autodenominar *negros* a partir do início do século XX, o que foi amplamente atestado em depoimentos, reportagens e artigos assinados; também as fotos, divulgadas em datas festivas, comprovam a tez escura. Devemos considerar, no entanto, que muito embora houvesse a consciência de certa *negritude* por parte daqueles indivíduos que escreviam, muitas vezes a caracterização fenotípica dos seus leitores era motivo de discussão acalorada, alguns eram caracterizados como *mulatos*, *morenos*, *híbridos* e mesmo *negros*. A categoria *negro* era de certa forma imposta aos leitores por meio dos periódicos, depois de passar por relativo consenso entre os redatores, não sem antes terem desenvolvido estreitos laços de solidariedade e confiança com as pessoas para as quais escreviam. As posições de lideranças que assumiram ao longo das suas trajetórias estavam marcadas pela busca da superação das dificuldades sociais e raciais vividas naquele tempo.⁵³ Isso iria definir-lhes muito do papel que desempenhariam como líderes, tendo como certo que nenhum deles foi receptáculo vazio de experiências anteriores. As experiências eram compartilhadas entre seus familiares e amigos e se estendiam em direção ao passado - período da escravidão –, o que talvez tenha tornado possível uma relativa consciência das causas da situação precária em que se encontrava a maioria das *pessoas de cor*.

No artigo comemorativo dos cinquenta anos do jornal *A Alvorada*, era homenageado um dos principais fundadores do

⁵³ Antonio Baobab e Rodolfo Xavier, segundo memória do último, eram descendentes, por parte de mãe, de escravo moçambique. O avô deles fugiu da charqueada onde era cativo para lutar na *Guerra dos Farrapos* (1835-1845), talvez em busca da liberdade prometida pelos rebeldes *farrapos* aos escravos que permanecessem nas *infantarias pé no chão* até o final do armistício.



hebdomadário. Ele teria ajudado a definir o *programa* a ser veiculado no semanário: *a igualdade de raça, o bem estar do operário e a instrução obrigatória*.⁵⁴ A *igualdade de raça* a que o jornal se referia era a exigência por direitos iguais, da *raça negra* com a *raça branca*, naquela sociedade desigual que excluía os negros da maioria dos espaços de lazer, educação e os segregava na periferia da cidade. Quem reivindica a *igualdade* no interior de uma sociedade o faz em relação à outra pessoa ou grupo considerado melhor posicionado socialmente, definindo vínculos estreitos entre aqueles que escreviam, os que eram representados no semanário e a sociedade na qual estavam inseridos. A definição do *programa*, quando da fundação do jornal, traçou os objetivos a serem perseguidos e delimitou o público alvo a ser atingido pela circulação do semanário. O *programa* foi implementado por meio de informações sobre saúde, lazer, educação, comportamento, moradia, legislação trabalhista e sindicatos, constantemente veiculadas no semanário. Baobab e Xavier foram presenças constantes na organização de cursos, palestras e na fundação de sindicatos, sociedades beneficentes, teatrais, musicais, culturais, carnavalescas, esportivas e bailantes que buscavam formar redes de idéias e pessoas.

As malhas das redes, tanto em Porto Alegre como em Pelotas, foram costuradas não sem problemas por laços de identidade étnico-racial, parentesco, interesses políticos, condições econômicas, solidariedades e circulação das pessoas. Isso garantia que tivessem condições morais e éticas para se posicionarem como lideranças daquelas comunidades contra as adversidades sociais – racismo, analfabetismo, baixo estima e falta de condições materiais de todo tipo – que era comum a todos. São essas redes que nos ajudam a delimitar os contornos do que entendemos como comunidade negra, em relação ao restante da sociedade nas duas cidades, pois em que pese estarem inseridos no discurso hegemônico das relações raciais que privilegiava a *mestiçagem* e a *harmonia racial*, mantiveram espaços de circulação e formas de organização e sociabilidades que podem ser entendidas como peculiares aos negros gaúchos.

⁵⁴ O fundador homenageado era Juvenal Morena Penny que, em 1957, tinha 73 anos. Artigo de Rodolfo Xavier. “A Alvorada”. *A Alvorada*, 05.05.1957.



O processo de industrialização e urbanização que foi instaurado, no final do século XIX e início do XX, exigiu de toda a sociedade brasileira novas formas de organização social e política. Os trabalhadores negros que haviam sido os suportes da acumulação primitiva de capital nas charqueadas do Rio Grande do Sul, com o início do processo de imigração em 1824, vão ocupar cada vez mais as bordas do capitalismo emergente. Nas cidades, a maioria morava nos piores lugares nos cortiços, nos morros e zonas alagadas, no meio rural se tornaram agregados e afilhados que trabalhavam para comer e morar nas terras dos antigos senhores. No período pós-abolição o racismo anti-negro foi o componente fundamental da construção da ideologia e cultura gaúchas. O mito construído sobre os imigrantes teuto-italianos, apresentados como dotados de disciplina, iniciativa e amor ao trabalho, descaracterizou ou tornou invisível boa parte da história do africano escravizado no estado.

A sociedade gaúcha, influenciada por um imaginário europeu do século XIX, calcado sobre uma idéia de *raça* que acentuava as diferenças entre brancos e negros, definiu uma hierarquia étnica que reproduziu e manteve a ordem social do período anterior ao longo de todo o século XX. Nesse período os jornais diários eram pagos e não se mostravam dispostos a discutirem e informarem sobre os *problemas de negros*. Além disso, quase todos os grupos étnicos dispunham de periódicos próprios e a imprensa operária, da qual a maioria dos negros fazia parte, não demonstrava vontade política para discutir e divulgar as questões relativas aos *homens de cor*. Uma das formas encontradas pelos afro-gaúchos foi criarem mecanismos de comunicação e resistência cultural, da mesma maneira que hoje na periferia das grandes cidades criam rádios piratas e expressões culturais como o *funk*, *hip hop* e o *pagode*, ou seja, para terem voz corrente, ouvirem a si mesmos, o que fazem e pensam, se informarem e reivindicarem seus direitos.

Tudo indica que na primeira metade do século XX há entre os afro-brasileiros um relativo incremento da sindicalização, organização social e o aumento significativo da fundação e circulação de periódicos da *imprensa alternativa negra*. Temos informações da fundação de jornais negros em Lages-SC (*Cruz e Sousa*, 1918-1919), em Uberlândia-MG (*A Raça*, em 1935) e Curitiba-PR (*União*, 1948),



além dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. No Rio Grande do Sul temos informações da fundação de alguns jornais como: *A Cruzada* (Pelotas, 1905-?), *A Navalha* (Santana do Livramento, 1931-?), *A Revolta* (Bagé, 1925-?) e *A Hora* (Rio Grande, 1917-1934). O que nos mostra que a imprensa negra gaúcha não foi exceção no país, em termos de organização e iniciativa dessa população. O semanário *A Alvorada*, por exemplo, circulou no Rio Grande do Sul e em vários outros estados do país, era trocado por *co-irmãos* e reconhecido também como um jornal de operários. A troca de jornais da imprensa negra e operária foi uma das tantas formas que encontraram para estabelecer comunicação e buscar a organização e a solidariedade entre pessoas que procuravam formas de inserção e ascensão social no país que se urbanizava e industrializava.

Na medida em que os negros tinham seus espaços de sociabilidade segregados na cidade de Pelotas e Porto Alegre, eram proibidos de entrarem em determinados cafés, teatros, sociedades e escolas, fundaram seus próprios clubes *bailantes*, culturais, recreativos e esportivos. Por exemplo, a *Liga Nacional de Futebol Porto Alegrense*, conhecida como *Liga da Canela Preta*, foi fundada em 1915, para jogadores e times de negros que não eram aceitos em outras equipes. Do mesmo modo a *Liga José do Patrocínio* foi uma federação de times de futebol, criada em 1919, para congregar as equipes da comunidade negra pelotense que não podiam participar da *Liga de Futebol Rio Branco*, formada exclusivamente por times de *brancos*. Também a *Frente Negra Pelotense*, fundada em 1933 nos moldes da *Frente Negra Brasileira* (SP, 1931-1937), tinha como principal objetivo a *instrução* dos seus *irmãos de cor*, uma vez que o acesso à educação acenava para a possibilidade da inserção no mercado de trabalho, ascensão social e garantia de direitos. Nesse sentido, eram taxativos ao afirmar que *a emancipação dos negros tem que ser obra dos próprios negros*, fazendo com que fundassem suas instâncias de combate ao racismo e de representação política. Um aspecto fundamental da cultura afro-brasileira diz respeito à fundação de escolas nas comunidades negras abertas ao público em geral, sem distinção de nacionalidade e etnia dos estudantes. Já as chamadas *escolas étnicas*, principalmente aquelas fundadas por italianos e alemães, eram restritas aos seus patrícios, inclusive com professores e material didático vindos do país de origem.



O *espírito associativo do negro brasileiro*, que serviu de título para artigo de Arthur Ramos em 1938, ou o negro *antes de tudo um organizador*, constituiu forma perene de resistência e integração ao longo de toda a história brasileira. Desde a formação dos quilombos, a fundação de caixas de alforria e clubes abolicionistas, irmandades religiosas e confrarias, corporações e comunidades de terreiro, entidades carnavalescas e beneficentes, clubes de recreação e educação, as comunidades negras sempre se organizaram visando a integração na nação que se formava. O discurso separatista, segregacionista ou que simplesmente pregasse a volta ao continente africano, nunca foi expressivo na imprensa negra brasileira.

O jornal *O Exemplo* fazia constar no primeiro número ser *Propriedade de uma Associação*, na sua grande maioria, formada por *Irmãos de Nossa Senhora do Rosário* com trajetórias de organização social que iam, no mínimo, até a década de 1870. Nas três primeiras décadas pós-abolição, foram fundados por negros porto-alegrenses setenta e dois clubes e sociedades recreativas. Embora o caráter gregário faça parte de um *ethos* africano, hoje festejado como *africanidades*, temos ainda a influência marcante do catolicismo na cultura afro-brasileira que também incentivou a organização social e a solidariedade étnico-racial. As *sociedades mutualistas* ou de *socorros mútuos*, reconhecidas pela historiografia do movimento operário como os primórdios da organização dos trabalhadores, fundadas nas primeiras décadas da República, tinham objetivos muito aproximados com as *irmandades* e *ordens terceiras* dos séculos anteriores. O atendimento nas doenças, o auxílio financeiro nas dificuldades materiais e nas cerimônias fúnebres dos sócios, eram comuns nas *irmandades negras* e nas *mutuais operárias*. O ingresso em ambas representava o reconhecimento social, a possibilidade de estabelecer contatos, laços de solidariedade e a tentativa de contornar ou resolver aqueles problemas. As *irmandades negras* representavam a classe dos homens de cor tendo como princípio a religiosidade, as *mutuais* foram o princípio da classe operária em formação. As duas formas de organização social tiveram sempre a presença destacada da etnia negra e foram, muitas vezes, freqüentadas pelas mesmas pessoas. Dessa forma, a partir da experiência adquirida, algumas lideranças negras tiveram a preocupação de fundar os primeiros sindicatos.



No início do século XX, Calisto assume como diretor do jornal *O Exemplo*, passando o periódico a ter o subtítulo de *Jornal do Povo*, período em que o semanário mais se aproxima do movimento operário. Calisto foi também orador da comunidade negra em datas importantes, conferencista e presidente do *Centro Cívico José do Patrocínio*. O *Centro Cívico* foi fundado em 1921 para manter os ideais do homenageado e promover a cultura afro-brasileira. A reconstrução de parte de sua trajetória biográfica e de sua produção escrita é fundamental porque nos dá pistas e descortina trilhas que podem nos ajudar a entender o que ele pensava sobre a sociedade em que viveu. Roger Bastide, um dos primeiros acadêmicos a utilizar a *imprensa negra* como objeto de estudo no início da década de 1950, nos alertou que através dos jornais poder-se-ia perceber a *mentalidade de uma raça*, suas *aspirações e sentimentos coletivos*. Para buscar a *psicologia afro-brasileira*, ele se debruçou sobre cerca de duas dezenas de periódicos paulistas da primeira metade do século XX, abrindo as portas para a construção de outra narrativa da história do negro brasileiro.

É sabido que os jornalistas e lideranças negras, aqui reconhecidos como intelectuais, liam jornais, revistas e livros, emitiam opiniões sobre questões e temas polêmicos, portanto, estavam informados sobre as idéias ou o pensamento social corrente naquela época. O pensamento social, ou a matriz intelectual das discussões que se estabeleciam entre os intelectuais do final do século XIX e início do XX, era o lugar destinado aos negros na sociedade brasileira. A *questão racial* ou o *problema do negro* na sociedade brasileira dizia respeito a três discussões muito interligadas entre si: primeira – a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a história do país, no sentido da pouca capacidade técnica e moral para ocupar o mercado de trabalho, uma vez que a urbanização e a industrialização batiam à nossa porta; segunda – a constituição genética e racial do *povo brasileiro* considerado inferior pela participação negra e indígena; terceira – a vida cultural pobre e a construção política atrasada da nação que se formava. Todas essas questões eram justificadas como sendo o resultado da mistura das três *raças tristes*, mas principalmente pela preponderância do *sangue negro* na composição racial e cultural brasileira. Em todos esses três



aspectos perpassa a idéia da miscigenação do povo que se formava e sobressai a importância da temática racial no pensamento social brasileiro daquele período.

Os cientistas, intelectuais, escritores, jornalistas e políticos, ou todo aquele que tivesse meios para tornar públicas as suas idéias, levantava, enumerava e analisava os *problemas* e *questões* que impediriam ou dificultariam a absorção e a ascensão social dos negros, bem como o desenvolvimento do Brasil. A adoção de teses raciais não somente foi comum, mas profundamente vinculada ao contexto socio-político e econômico vivenciado no país, até praticamente a primeira metade do século passado.⁵⁵ A partir desse ponto de vista, concordamos com Roquette-Pinto, em texto de 1937, ao dizer que o negro sempre teve *posto ínfimo e abjeto* na construção da sociedade brasileira, pois foi dessa forma apresentado, representado e incorporado ao pensamento social brasileiro. Em termos de contribuição para construir a história e a nacionalidade, geralmente foram retratados de maneira negativa ou como um *problema* ou uma *questão* a ser resolvida.

A partir do que nos deixou a imprensa negra podemos nos questionar: os intelectuais negros poderiam definir um lugar de enunciação diferenciado que demonstrasse um outro ponto de vista sobre aquela mesma *questão*? Mesmo considerando a posição social subalterna e a localização inferiorizada que ocuparam na hierarquia étnico-racial gaúcha? Wanderley Guilherme dos Santos, um dos maiores pesquisadores do pensamento político-social brasileiro, definiu três matrizes com as quais, no campo das ciências sociais, essas idéias vêm sendo tratadas. A *matriz institucional* inicia nos anos de 1930 com a produção de trabalhos científicos na área e a criação dos cursos de ciências sociais; a *matriz sociológica* explicaria as variações dos conteúdos e preocupações dos investigadores, relacionando o pensamento social ao processo social. A terceira, chamada de *matriz ideológica*, cujo formulador foi Guerreiro Ramos, busca a caracterização conceitual própria dos textos, sem a preo-

⁵⁵ A historiografia sobre o período tem mostrado de forma copiosa que a *temática racial* foi tema relevante e variado nas publicações médicas, de direito, história e geografia, museus etnográficos, e de instituições científicas espalhadas pelo país, não se constituindo em mero reflexo ou cópia desautorizada das idéias que vinham do exterior.



cupação estrita com a conjuntura em que foram produzidos e sim que revelem a tradição a que pertencem. Guerreiro foi um crítico feroz da importação de idéias e do elitismo dos intelectuais brasileiros que, segundo ele, revestidos de cientificismo, se encontravam distantes dos problemas que afligiam o povo brasileiro.

A obra e o pensamento de Guerreiro Ramos⁵⁶ nos aproximam das idéias de Baobab, Calisto e Xavier, ajudam a perceber o negro como um lugar de onde se pode pensar e descrever o Brasil. Por exemplo, conforme colocamos anteriormente, a *imprensa negra* ressignificou as categorias *raça* e *negro* e as tornou positivas ao longo do tempo. O que tinha significado inicial negativo na sociedade racista, na medida em que foi absorvido e usado como definição identitária da população negra, passou a ter o uso positivado. A cor da pele, marca central da definição da *raça* e de identificação do *negro*, independente dos matizes mais claros ou escuros, serviu para tomar posição política em busca da organização e da solidariedade, inclusive foi o suporte maior para a manutenção dos jornais. Rodolfo Xavier deixou escrito que: *A emancipação dos negros tem que ser obra dos próprios negros.*⁵⁷ Com essa afirmação tornou explícita a necessidade de um contra discurso ao que era hegemônico. As idéias correntes naquele tempo de que a liberdade fora concedida por um ato de caridade da Princesa Isabel, os negros como coitadinhos que esperam tudo de braços cruzados por uma ação do estado. Na década de trinta, ele propõe a autonomia, a liberdade tomada em suas próprias mãos, a ação para a construção de escolas e de um indivíduo negro que toma para si as rédeas da desabalada história.

A busca pela *emancipação dos negros* foi realizada por alguns deles, quando vislumbraram a possibilidade de definir, construir e alcançar *outro lugar* aos negros como homens de ações, idéias e pensamentos, trajetórias de vida que nos indicam encruzilhadas e horizontes possíveis à superação dos preconceitos e estereótipos ainda visíveis na sociedade brasileira.

⁵⁶ Alberto Guerreiro Ramos, negro baiano que nasceu em família humilde, tornou-se sociólogo reconhecido internacionalmente. Iniciou seu trabalho intelectual na década de trinta, muito próximo e influenciado pelo movimento negro da época, do qual fez parte.

⁵⁷ *A Alvorada*. Pelotas, 21.05.1933. A frase de Xavier nos induz a pensar nas influências das leituras de Karl Marx e das experiências e debates do movimento operário nas suas idéias.



Referências

- BARIANI, Edison. Guerreiro Ramos: uma sociologia em mangas de camisa. In: *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 11, out. 2006.
- BASTIDE, Roger. A Imprensa Negra do Estado de São Paulo. São Paulo. In: *Boletim de Sociologia da FFLCH-USP*. São Paulo: Ed. USP, 1951.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- JESUS, Gilmar M. de. O futebol da canela preta: o negro e a modernidade em Porto Alegre. In: *Anos 90*. Porto Alegre, n. 11, julho de 1999.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LEITE, José Correia. *E disse o velho militante*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- MONTEIRO, Charles. Memória e esquecimento nas artes de lembrar a cidade de Porto Alegre nas crônicas de Nilo Ruschel. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 6, 2006.
- MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MOURA, Rosa Maria G. R. de. *Habitação popular em Pelotas (1880-1950): entre políticas públicas e investimentos privados*. 2006. Tese (Doutorado em História) – PPG em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- QUINTÃO, Antonia A. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002.
- RAMOS, A. G. *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1995.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- SANTOS, Joel R. dos. *A questão do negro na sala de aula*. São Paulo: Ática, 1990.
- SANTOS, José Antônio dos. *Raiou A Alvorada: intelectuais negros e imprensa (Pelotas, 1907-1957)*. Pelotas: Ed. da UFPEL, 2003.
- SANTOS, W. G. dos. *Roteiro bibliográfico do pensamento político-social brasileiro (1870-1965)*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Casa de Oswaldo Cruz, 2002.
- SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SOUZA, Márcio F. de. *A construção da concepção de desenvolvimento nacional no pensamento de Guerreiro Ramos*. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.



6

Carnavais de Porto Alegre: etnicidade e territorialidades negras no Sul do Brasil

Íris Germano

A invisibilidade do negro na história do Rio Grande do Sul

Nos dias atuais, o carnaval de rua de Porto Alegre é uma das maiores festas populares da cidade, reunindo cerca de 40.000 pessoas durante os festejos. No entanto, apesar do grande número de pessoas que se concentram em torno do carnaval de rua, Porto Alegre não é conhecida como uma cidade carnavalesca. A imagem que se tem da cidade nos dias de carnaval, geralmente no mês de fevereiro ou março, é de uma cidade “vazia”, abandonada pela maioria dos seus habitantes que rumam para o litoral. Costuma-se dizer que, no verão e, particularmente, no carnaval, a vida social e cultural da cidade “morre”, para renascer apenas após a quarta-feira de cinzas.

No entanto, esta representação da cidade contrasta com as práticas e representações de descendentes de africanos, que ficam aqui vivenciando a festa e territorializando alguns destes espaços abandonados, não por acaso num ritual que se caracteriza justamente pela inversão e que marca a trajetória e as relações dos segmentos negros no interior da cidade.

Em Porto Alegre, o carnaval de rua se caracteriza pela pouca participação da população branca. Diferentemente de outros centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, o qual é geralmente associado, não congrega indivíduos de origens étnicas diversas, mas reúne, majoritariamente, os segmentos negros da população.

Assim, o carnaval e o negro em Porto Alegre são dois elementos presentes e ativos, mas “invisíveis” na história da cidade. Se nos perguntarmos o porquê desta invisibilidade teremos como uma das respostas de que este “esquecimento” é equivalente à invisibilidade do negro na história da cidade e do estado.

A forte herança européia do Rio Grande do Sul, os intensos movimentos imigratórios acentuadamente de italianos e alemães, a



figura mítica do gaúcho que traz em sua origem o português, o índio e o espanhol, relegaram ao silêncio e ao esquecimento uma herança cultural também negra nesta construção social. Pois, a figura mítica do gaúcho foi construída em detrimento das diversas etnias que compuseram o Rio Grande do Sul. Como afirma o antropólogo Ruben Oliven (1996, p. 25): “Se a construção dessa identidade tende a exaltar a figura do gaúcho em detrimento dos descendentes dos colonos alemães e italianos, ela o faz de modo mais excludente ainda em relação ao negro e índio”.

Neste sentido, é interessante também o artigo do historiador Mário Maestri (1994), *O negro e o imaginário étnico gaúcho*, o qual tem como ponto de partida um painel da década de 1950, pintado por Aldo Locatelli, que se encontra na sala de reuniões do Palácio Piratini, sede do governo estadual. O painel referido é uma alegoria sobre a formação étnica sulina. Aparece, neste mural, o soldado lusitano, o indígena guarani, bandeirantes paulistas e lagunenses e os imigrantes teuto-italianos. O negro, significativamente, está ausente nesta representação da formação étnica do Rio Grande do Sul. O mais significativo é que nem mesmo como escravo o negro está representado nesta imagem.

Um dos fatores que colaborou nesta invisibilidade do escravo negro gaúcho foi o mito de uma “democracia racial nos pampas”, que norteou fortemente a historiografia rio-grandense, juntando-se a poucos registros reveladores, sendo a origem da dificuldade do conhecimento da trajetória e visibilidade negra na história local, percebida rapidamente por aqueles que se interessam em estudar a história do negro no Rio Grande do Sul. Além disso, os estudos publicados pela historiografia local sobre o negro no Rio Grande do Sul, em sua maioria, tratam do período escravista ou pós-abolicionista, havendo ainda poucas pesquisas sobre a história do negro, os mecanismos de exclusão ou as formas de inserção e mobilidade social na sociedade local a partir dos anos 20 do século XX.

Desta forma, os negros foram negados no tempo enquanto agentes históricos num contexto de desprivilegiamento, não apenas através do silêncio da história *oficial*, mas também através de representações que alimentaram práticas de discriminação no ima-



ginário social de Porto Alegre, contribuindo para a exclusão ou marginalização, material e simbólica, deste segmento social.⁵⁸

É interessante notar que, apesar de toda esta invisibilidade do negro na sociedade gaúcha, o Rio Grande do Sul, até vésperas da abolição, era o sexto colocado quanto ao número de escravos, ficando atrás apenas das províncias do Maranhão, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo (todos estes estados são até hoje identificados pela acentuada presença de negros e pardos, ou seja, de afro-descendentes, diferentemente do Rio Grande do Sul, considerado um estado “claro”).⁵⁹

Portanto, estudar o carnaval de rua é estudar também o grupo social nele preponderante, que são os descendentes de africanos, e as representações e práticas a eles associadas, fazendo com que permanecessem marginalizados ou “invizibilizados” no imaginário social da cidade. Assim, o que torna interessante pesquisar o carnaval de rua é justamente Porto Alegre não ser conhecida por esta festividade e nem pelo elemento negro como formador de sua identidade, dois elementos fortemente representativos da composição étnica e cultural da sociedade local.

É interessante tentar desvendar como o carnaval e o negro, dois elementos tão presentes na história da cidade, acabaram se tornando elementos estranhos à representação que a cidade ou o estado faz de si, sendo marginalizados através de representações que alimentam práticas preconceituosas e discriminatórias. O carnaval não está associado ao imaginário da cidade de Porto Alegre, nem figurou nos estudos das tradições populares do Rio Grande do Sul, mais preocupados em construir uma cultura “pura” do gaúcho dos pampas como característica única de nosso estado.

Sambódromo sim, racismo não!

Para os moradores da cidade, não é preciso relatar a enorme batalha que se travou devido à construção de uma Pista de Eventos, no Parque Marinha do Brasil, área central da cidade. O debate público estabelecido a partir da década de 1990 foi desviado rapidamente para

⁵⁸ Sobre a exclusão, marginalidade e negação do negro na história da cidade de Porto Alegre, ver PESAVENTO (1995, p. 80-89).

⁵⁹ Sobre esta questão, consultar BERND e BAKOS (1991, p. 70-81).



a construção de um “sambódromo” e não mais de uma Pista de Eventos, onde deveriam ocorrer todos os eventos públicos da cidade.

Nesse embate havia claramente uma luta simbólica e material em jogo que tomou proporções incríveis na cidade, cujos principais inimigos tornaram-se o carnaval e os carnavalescos. De Pista de Eventos, que seria uma pista para qualquer tipo de evento, inclusive para parada militar ou desfiles tradicionalistas,⁶⁰ a discussão voltou-se contra o carnaval e o “sambódromo”. Segundo aqueles que eram contra a execução da Pista de Eventos, o “sambódromo” juntaria muita gente, haveria muita bagunça, barulho, impacto ambiental e um aumento da criminalidade.

A construção de uma pista de eventos, com arquibancadas fixas, diminuiria os gastos que o poder público tem a cada ano com a montagem da infra-estrutura para o carnaval, mas por outro lado, segundo alguns, entre eles ecologistas, a construção de barracões, arquibancadas e outras estruturas materiais, gerariam impacto ambiental, além dos alegados “aumento da criminalidade” e da “bagunça” junto à área central da cidade.

⁶⁰ É interessante, neste ponto, destacar que construir uma Pista de Eventos na periferia da cidade implicaria que a parada militar de 7 de Setembro e as festividades e desfiles relacionados à Revolução Farroupilha fossem feitos também na periferia. Talvez por este motivo, até hoje não exista uma Pista de Eventos oficial na cidade. Existe apenas o “sambódromo” e os carnavalescos, que foram afastados para a periferia da cidade. Os desfiles cívicos, incluindo a Semana Farroupilha, continuam acontecendo exatamente no mesmo local de onde os carnavalescos foram retirados. E atualmente o desfile farroupilha inclui inclusive carros alegóricos aproximando-o cada vez mais da estrutura do desfile carnavalesco. O interessante é que nenhuma voz se insurgiu contra a continuidade do uso desse espaço central no desfile farroupilha ou na semana da Pátria. As críticas ao uso do espaço cessaram tão logo os carnavalescos foram afastados para a periferia. O poder público e os meios de comunicação agora passaram a se preocupar em como dar maior comodidade para o evento da Semana Farroupilha e seu público, sendo pensado inclusive na acomodação do público em arquibancadas. Já a recém construída estrutura do sambódromo, a cada carnaval vem marcada por críticas dos carnavalescos à falta de apoio do poder público à infra-estrutura do local. Sem esquecer que com a divisão entre carnaval (sambódromo) e semana farroupilha, eventos cívicos (pista de eventos), os carnavalescos têm agora que lutar por verbas e melhora da infra-estrutura como um grupo específico dentro do orçamento da cultura, que não é associado à memória da cidade nem à construção do mito do gaúcho, que recebe grande parte do apoio do poder público e dos órgãos fomentadores da cultura, por estarem associados à imagem tradicionalista do estado. Se estivessem num mesmo espaço, como uma Pista de Eventos, cada melhora feita na infra-estrutura do desfile Farroupilha, que recebe grandes investimentos do poder público e da mídia, melhoraria o espaço dos carnavalescos. Hoje cada grupo faz suas próprias reivindicações, mas é incomparavelmente maior o apoio recebido dos tradicionalistas por parte do poder público e da mídia se comparado aos carnavalescos.



Já segundo os carnavalescos, o rumo do debate teve uma argumentação claramente racista, pois desviou a questão da Pista de Eventos, que serviria para todos os eventos públicos da cidade, unicamente para o enfoque da construção do “sambódromo” e contra o suposto aumento da criminalidade que o ajuntamento dos carnavalescos acarretaria, o que foi desmentido pelas autoridades policiais, uma vez que a grande concentração de pessoas nos dias de carnaval não acarreta em aumento significativo de ocorrências policiais. Os carnavalescos e o carnaval foram claramente isolados enquanto grupo social específico, contra os quais se levantavam as vozes contrárias à construção de uma Pista de Eventos no Parque Marinha do Brasil.

Nessa discussão deixou-se de falar em “pista de eventos”, que serviria para o desfile Farroupilha ou festas cívicas. A única coisa que realmente incomodava, e que foi enfocada pelos contrários à construção da pista de eventos, era o carnaval e os carnavalescos que, no desfecho de todo debate, depois de ações judiciais, manifestações e polêmicas, foram afastados para a periferia da cidade, distante das áreas nobres e centrais de Porto Alegre, num bairro chamado Porto Seco, onde se construiu, finalmente, em 2005, o “sambódromo”, intitulado Complexo Cultural do Porto Seco. Alguns carnavalescos chegam a dizer, com ironia, que “o Porto Seco é quase lá em Santa Catarina”, de tão longe que foram parar os carnavalescos de Porto Alegre.

Essa trajetória de afastamento dos negros para a periferia da cidade é antiga na cidade. Vai desde a “limpeza” dos becos no período de urbanização e modernização de áreas centrais da cidade, no final do século XIX, até as remoções de núcleos habitacionais inteiros que formavam as favelas porto-alegrenses das décadas de 1950, como a Ilhota. A remoção desses núcleos levou à constituição de bairros periféricos como a Restinga, Vila Jardim e outros, que têm sua origem na desterritorialização de áreas negras da cidade, como Cabo Rocha, Ilhota, Colônia Africana e Areal da Baronesa, que foram analisados com maiores detalhes no capítulo de minha dissertação de mestrado intitulado *Territórios Negros em Festa* (GERMANO, 1999).

Esta luta pela construção de um sambódromo na década de 1990 expôs claramente uma situação de conflito entre a comunidade



carnavalesca e parte da comunidade que reside nas imediações do Parque, mas, muito mais do que isso, forneceu um importante retrato do imaginário social da cidade, onde se estabelecem relações de significação afirmando representações e imagens distintas da realidade e dos espaços da cidade.

Duas frases escritas em faixas durante as manifestações podem sintetizar o extremo das representações e práticas contraditórias associadas ao carnaval de rua: “Sambódromo no Parque Marinha não!”, diziam faixas estendidas em janelas de prédios do bairro Menino Deus (onde fica o Parque Marinha); “Sambódromo sim, racismo não!”, dizia a faixa estendida pelos carnavalescos na esquina democrática⁶¹ em meio às manifestações a favor da construção da pista de eventos em área central.

Dois trechos de jornais colhidos no calor dos acontecimentos dão a dimensão do conflito estabelecido em torno do “sambódromo”:

Existe uma montanha de equívocos na polêmica causada pelo projeto municipal de uma Pista de Eventos no Parque Marinha do Brasil. Em primeiro lugar, pelo reducionismo, pois na verdade, tenta-se limitar o projeto, classificando-o meramente como ‘sambódromo’. O projeto, porém, é muito mais amplo e não se destina exclusivamente à arte do samba. [...] Entretanto, além dos equívocos surgem também, na polêmica, manifestações que me parecem preconceituosas. [...] O samba de Porto Alegre – mais uma vez felizmente – permaneceu predominantemente negro. Traz no seu sangue e nos seus movimentos as raízes de um povo que durante séculos precisou se ocultar e recorrer à clandestinidade para preservar os seus valores e a sua cultura. [...] Outra maneira preconceituosa de se encarar as escolas de samba é atribuir ao carnaval um aumento de criminalidade. Isso não corresponde à realidade [...] Escolheu-se um inimigo claro: o carnaval (PILLA VARES, 1997, p. 2).

Sobre a Pista de Eventos e negros, que a comunidade do Menino Deus, Santa Tereza e periferia insiste em chamar de Sambódromo.

⁶¹ A Esquina Democrática se localiza na esquina da Av. Borges de Medeiros com a Rua dos Andradas, é o “coração” do Centro de Porto Alegre e onde, tradicionalmente, diversas manifestações políticas e públicas são feitas.



O que deve ficar claro às pessoas destas comunidades, em sua maioria que não gostam de negros, o que acontece em todo o Estado do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e, também em todo país, é o seguinte [...] Chegou a hora de haver um basta definitivo a estas agressões infundadas de mais de 350 anos, que nos é feita, diuturnamente, de que somos marginais e vagabundos [...] A pergunta que se faz a essas comunidades é a seguinte: Se por hipótese os negros desistissem da pista de eventos no local em discussão, os tradicionalistas (onde o Galpão é crioulo, mas crioulo não entra), as Forças Armadas, os colégios poderiam desfilar sem problemas? As comunidades permitiriam? [...] (DIAS, 1997, p. 4).

O carnaval de rua, em Porto Alegre, nesse momento, envolvia uma luta de representações para definir a realidade, para definir o imaginário social da cidade, onde os negros lutavam enquanto grupo social para impor sua visão da realidade dentro do espaço da cidade. Um viajante estrangeiro de passagem por aqui, certamente estranharia que um sambódromo se tornasse uma luta da comunidade negra, justamente no “país do carnaval” e da “democracia racial”. Afinal o carnaval é a festa que representa o Brasil, é um dos rituais coletivos da nação, que socializa brancos e negros, ricos e pobres, erudito e popular.

Mas o processo de apropriação pelo negro do carnaval em Porto Alegre é tão particular que inclusive a construção de um sambódromo, que sempre traz consigo a idéia de oficialidade, da intervenção do poder público no sentido de dominação e de controle das manifestações populares, na cidade representa a batalha de um grupo social específico, que luta por ter seu espaço dentro de uma sociedade que acusa de ser racista.

Assim, pensar o carnaval em Porto Alegre é buscar entender também o grupo social nele preponderante, os descendentes de africanos, e as representações e práticas a eles associadas e por eles produzidas, que possibilitam perceber significações, relações de sentido diferenciadas da realidade social e que, em constante contato, delimitam fronteiras materiais e simbólicas, culturais e étnicas, no interior da cidade.





Fonte: *Jornal Correio do Povo*, 1997, p. 7.

A relação profunda existente entre os descendentes de africanos e o carnaval de rua em Porto Alegre, no início desse século, chama logo a atenção, visto que no final do século XIX e início do XX, a participação dos descendentes de africanos no carnaval era fortemente reprimida, sendo esta uma prática até então associada à elite branca, demonstrando que houve mudanças e transformações nos significados atribuídos à festa com o passar do tempo.

Hoje, em Porto Alegre, o carnaval de rua é, indiscutivelmente, uma manifestação cultural associada aos segmentos negros da população, e sua história está relacionada à trajetória desse grupo social dentro da cidade e à popularização dos festejos, acentuadamente a partir da década de 1930. Esta apropriação do carnaval de Porto Alegre pelos descendentes de africanos imprimiu-lhe um caráter particular que articula passado e presente através de vivências e de práticas comuns que vêm sendo re-significadas, transmitidas e transformadas de geração a geração, como numa linhagem, até os dias atuais.

O carnaval e os negros em Porto Alegre

Voltando no tempo para tentar historicizar estes episódios a partir desta problemática, levei em conta, fundamentalmente, o momento em que há, por um lado a apropriação do carnaval de rua de Porto Alegre pelo elemento popular de forma mais significativa e, por outro



lado, a apropriação das manifestações populares pelo estado para definir o nacional.

É a partir das décadas de 1930 e 1940 que, por um lado, o negro se apropria do carnaval de rua da cidade delimitando uma identidade de grupo urbana e local e, por outro lado, que o carnaval se torna símbolo nacional. A reconstituição do imaginário social da cidade de Porto Alegre nas décadas de 30 e 40, através do resgate e da interpretação das representações sobre o negro construídas durante o carnaval de rua da cidade, foi parte das preocupações que envolveram minha pesquisa de mestrado (GERMANO, 1999).

Não me interessaram apenas as representações formuladas pelos jornais de maior circulação da época associadas ao carnaval de rua e aos carnavalescos, mas também a construção da identidade negra através de práticas que constituíram uma identidade de grupo, pela apropriação do carnaval de rua da cidade como uma forma de celebrar sua memória africana, suas tradições, suas relações cotidianas, seus territórios de sociabilidades, seus laços de amizade, parentesco, compadrio, solidariedade e também suas desavenças.

Neste sentido, o que tornou interessante de ter as décadas de 30 e 40 como recorte, é que neste período o carnaval de rua de Porto Alegre foi apropriado definitivamente pelas camadas populares e, particularmente, pelos descendentes de africanos oriundos de antigos territórios ligados à população negra.

Em linhas gerais, até a década de 30, o carnaval de rua de Porto Alegre segue a mesma trajetória das demais cidades brasileiras. Chega ao sul do país como o popular entrudo no século XVIII, trazido pelos casais de açorianos que se instalaram na ponta da península, área em que se iniciou o povoamento da cidade.

Com o crescimento da cidade e uma maior participação da população no jogo do entrudo, este se torna uma prática disseminada, sendo jogado nos arrabaldes e arraiais, perdendo seu caráter familiar inicial. Também a abolição da escravatura contribuiu para que o entrudo fosse praticado por negros, sem que a polícia pudesse reprimir apenas por serem negros, como acontecia na época da escravidão, onde a concepção de quilombo era a reunião de cinco escravos, o que sempre dificultou a organização negra explícita e publicamente. Assim, após se popularizar, o entrudo passou a ser controlado,



normatizado e reprimido pelas autoridades e pela imprensa no decorrer do século XIX, como um costume “bárbaro” e “selvagem” que deveria ser substituído pelo “civilizado” carnaval, a exemplo do que já ocorria no Rio de Janeiro.

No final do século XIX e início do XX, com o surgimento de uma pequena burguesia na cidade que buscava formas de sociabilidade próprias e distintas do resto da população que expressassem sua diferenciada posição socioeconômica, o carnaval foi apropriado de forma particular por esta elite que buscou se diferenciar do elemento popular e negro através da criação das grandes sociedades carnavalescas, que imitavam os bailes de máscaras à moda européia e promoviam desfiles elitizados em forma de préstitos pelas principais ruas da cidade. Esta era a forma burguesa, branca e “civilizada” de brincar o carnaval apoiado pela imprensa e pelo poder público, que auxiliava na organização das ruas, contrastando com o popular e “selvagem” entrudo que era combatido pelas forças policiais. Com a criação destas grandes sociedades carnavalescas, o entrudo deixou de ser jogado pelas famílias mais abastadas, o que permitiu uma maior repressão por parte das autoridades à diversão popular. Embora combatido, o entrudo existiu durante todo século XIX, mas passa a entrar em decadência com os desfiles organizados nas ruas da cidade.

Desta forma, com a criação das grandes sociedades carnavalescas na segunda metade do século XIX, a festa elitizada abandona as imediações das residências e passa a ocupar o espaço das ruas e salões da cidade, mas era uma festa para poucos. A maior parte da população aplaudia e jogava flores nos suntuosos desfiles das camadas altas da população, ou brincava o entrudo em territórios afastados das ruas principais.

Assim, a virada do século XIX para o XX e o crescimento econômico da cidade, modificou a realidade urbana que vê surgir as camadas médias da população, que passa a trabalhar no comércio e nas pequenas indústrias, e a mão de obra de ex-escravos, que faziam pequenos serviços urbanos e habitavam os cortiços e casebres do centro e da periferia. Durante este processo, o carnaval de rua passou a incorporar tradições populares de diferentes origens. Funde culturas e costumes de origens diversas, européias, mas também africanas, que se mesclam nos dias de festa, principalmente em meio aos bairros



populares ligados aos segmentos negros da população que se estabelecem na periferia da cidade.

Portanto, nesta virada de século, as camadas médias e altas festejam nos cafés, teatros, confeitarias, clubes e associações. Nas ruas havia jogos de confete, batalhas de flores, lança-perfume e o curso de automóveis nas ruas principais. As camadas baixas da população estavam praticamente excluídas dos festejos principais, mas havia a circulação de alguns mascarados avulsos de elementos populares que tocavam tambores e zabumbas de origem africana em diferentes pontos da cidade.

No início do século XX, começa a surgir uma série de blocos e ranchos populares que passam a ser em número superior às sociedades carnavalescas até substituí-las por completo, no final da década de 20. É neste período que surge também uma série de sociedades carnavalescas composta por descendentes de africanos.

O número de blocos e cordões populares passa a ser tão significativo que o carnaval apropriado por estas camadas da população passa a ser o principal foco do carnaval de rua da cidade. É neste momento que o carnaval passa a se caracterizar por sua descentralização, espalhado por diversos pontos da cidade, em particular naqueles territórios historicamente ligados à população negra da cidade, como Areal da Baronesa e Ilhota, que compõem o bairro Cidade Baixa, Cabo Rocha e a Colônia Africana, parte do que é, hoje, o bairro Rio Branco e Mont-Serrat. O aumento da participação da população, antes excluída dos festejos, acaba por se sobrepor aos desfiles dos blocos de clubes e corsos das camadas médias e altas da sociedade, tomando conta das ruas de Porto Alegre, inclusive daquelas ruas principais antes reservadas aos desfiles das camadas elitizadas.

Os carnavais de bairros começam a predominar nas décadas de vinte e trinta à medida que a cidade cresce. O carnaval deste momento é descentralizado, caracterizado pela espontaneidade e participação e organizado pelos próprios moradores dos bairros. Era realizado nas ruas e praças, principalmente dos bairros negros ou operários, como Ilhota, Colônia Africana, Santana, Areal da Baronesa, Navegantes, e caracterizado por inúmeros indivíduos fantasiados, blocos e cordões carnavalescos compostos, em média, de vinte a oitenta pessoas:



O arraial da Baronesa a esta altura é um bairro cem por cento carnavalesco. À noite a batucada das dezenas de blocos que lá tem sua sede, se confunde numa só. E se prolonga pela noite a dentro. Nos fundos de uma churrascaria, há um quintal que alguém pretendeu ser cancha de voleibol ou coisa que o valha. A gente das cercanias porém, não é muito do esporte. De sorte logo encontraram uma outra utilidade para o quintal e a escola X do Problema, constituída mais ou menos de veteranos, lá instalou-se sem cerimônia para fazer os seus rituais a Deus Momo (*Revista do Globo*, 1949, p. 32).

Estes territórios negros estão profundamente relacionados à cultura popular de Porto Alegre e a personalidades negras consagradas na cultura nacional, como o compositor Lupicínio Rodrigues, que viveu na Ilhota, ou o jogador de futebol Tesourinha, morador do Areal da Baronesa e jogador no Internacional, na seleção brasileira e o primeiro jogador negro contratado, em 1952, pelo Grêmio. Tesourinha tinha esse apelido porque saía no bloco carnavalesco *Os Tesouras*, localizado no Areal da Baronesa. Já a solista Horacina Correa, cantora de sucesso nacional à época, saía no bloco *Os Turunas*, pertencente ao território da Colônia Africana.



Cordão Carnavalesco *Os Turunas*, da Colônia Africana.

Fonte: *Revista do Globo*, 1931.



A festa organizada nesses espaços pelos blocos, cordões e sociedades carnavalescas negras tem um significado especial para os carnavalescos até a atualidade, pois está associada a uma história de resistência, manutenção e criação de fronteiras étnicas pelos descendentes de africanos no passado, e são continuamente evocadas no presente. Esses referenciais étnicos constituídos outrora ainda são fortes símbolos de identificação coletiva para estes segmentos da população, sendo o carnaval um importante referencial de consolidação da identidade negra em Porto Alegre.

Estes territórios ainda hoje são evocados nas lembranças de carnavalescos que neles viveram e, também, através da memória preservada e partilhada pelo grupo, que vem sendo passada de geração a geração até a atualidade, caracterizando o carnaval, bem como estes territórios, como uma importante fonte de afirmação identitária para os segmentos negros da população, ou seja, como um importante espaço de preservação da memória e da história da comunidade negra de Porto Alegre, compondo o patrimônio imaterial dessa comunidade.

Havia muita circulação dos blocos entre os vários bairros, os quais iam para desfilar e se apresentar nos coretos, concorrendo a prêmios. Cada cordão carnavalesco tinha uma banda com diversos instrumentos de percussão e sopro, inclusive muitos desses oriundos das bandas militares nas quais os músicos tocavam ou eram maestros.⁶²

⁶² É muito interessante a riqueza das trocas culturais existente entre os negros de Porto Alegre, Pelotas e Rio de Janeiro. Isto pode ser percebido desde a dança até os instrumentos musicais. Muitos instrumentos são introduzidos através de negros que vão para outras regiões e depois retornam com alguma novidade, sendo logo incorporados pelos demais músicos. Muitos negros que ingressam no exército ou na polícia passam a ser maestros ou músicos das bandas militares de Porto Alegre. Normalmente, esses músicos participavam de blocos e cordões carnavalescos nos quais tocavam. Muitos dos instrumentos dos blocos carnavalescos eram dessas bandas militares, como os instrumentos de sopro, muito caros, e os pratos, este último tipicamente de bandas militares, que eram muito usados no carnaval de rua de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40. Neste sentido, se pode *relativizar* aquela idéia da *cariocarização* do carnaval de Porto Alegre, pela entrada de determinados instrumentos típicos do Rio de Janeiro, como a cuíca. Essa troca cultural é muito anterior a qualquer tentativa de massificação cultural por parte do Estado e dos meios de comunicação de massa, como o rádio ou os jornais. Obviamente houve esforços para *abrasileirar* e *desafricanizar* o carnaval porto-alegrense, mas muitas das incorporações culturais de práticas que vinham de fora de Porto Alegre foram feitas pelos próprios negros de forma espontânea. Se pode, portanto, *relativizar* a *cariocarização* do carnaval de Porto Alegre como uma dominação, como uma imposição simplesmente aceita de forma acrítica pelos carnavalescos. Nesse sentido, seria interessante fazer uma análise sobre o carnaval de 2008 que trará jurados cariocas para os desfiles, o contexto dessa entrada, suas contradições e conseqüências para o carnaval da cidade.



Nestes bairros e territórios populares, comissões organizadoras recolhiam dinheiro junto aos comerciantes locais, moradores das redondezas e, quando possível, dos poderes públicos e da imprensa, com o qual enfeitavam e iluminavam as ruas, montavam coretos, compravam prêmios, comida e bebida para os blocos e cordões.

A elite, que via no carnaval um símbolo de distinção, passou a não querer mais ser confundida ou se misturar com as camadas populares e negras, acabando por se afastar progressivamente do carnaval. Pois o aumento do número de blocos e grupos carnavalescos negros e populares brincando o carnaval de rua foi visto por esta elite como uma decadência do carnaval.

Desta forma, em finais da década de 20 e início de 30, na medida em que a cidade foi crescendo, novos atores sociais foram entrando em cena e os carnavais dos bairros populares passaram a predominar, mas mais intensamente nos bairros caracterizados historicamente pela presença negra na cidade. Esta apropriação do carnaval de rua, que neste momento é o resultado de uma série de fusões culturais de diferentes origens, expressará a afirmação de uma identidade social urbana, associada, a partir de então, aos descendentes de africanos.

Assim, como se pode perceber, o carnaval até década de 30 seguiu, em moldes gerais, o mesmo desenvolvimento do carnaval brasileiro como um todo. Chegou como o popular entrudo trazido pelos açorianos, entrou em sua fase “burguesa” marcado por bailes e desfiles das elitizadas sociedades carnavalescas do século XIX e, no início do século, após a abolição, foi sendo apropriado pelas camadas negras e populares da cidade. Em Porto Alegre, no entanto, ao invés de ser reapropriado como uma autêntica expressão da identidade nacional, como aconteceu no restante do país, passa a ser visto com reservas e como uma manifestação não “genuinamente brasileira”.

O carnaval e o negro representados neste período como formadores de uma identidade nacional, em Porto Alegre são associados a outras representações. Aqui, neste momento, o carnaval passa a ser uma festa de negros, característica atual do carnaval da cidade. Ou seja, há uma ressemantização do carnaval, já que passa da elite para popular, mas esta ressemantização tem suas particularidades porque significará na cidade mais uma forma de afirmação da identidade negra, como no resto do país da identidade nacional.



É neste momento também que a identidade regional passa a ser construída de forma significativa pelo IHGRS e pela Comissão Gaúcha do Folclore, que surge no final da década de 1940. O impacto da construção de uma identidade regional no Rio Grande do Sul no carnaval de Porto Alegre pode ser analisado a partir, por exemplo, do carnaval de 1935, denominado Carnaval Farroupilha, ano em que surgiu uma série de blocos com nomes alusivos à cultura gaúcha (GERMANO, 2005).

Quando o negro não se apropria da forma “branca” de pensar a realidade e de representá-la é colocado imediatamente como um estranho, um “outro” que sugere representações disciplinarizadoras e branqueadoras da identidade cultural negra, africanizada. Por isso, não nos causa surpresa vermos estampada em uma revista da época trechos em que se critica o carnaval de rua de Porto Alegre, representando-o como um carnaval pouco brasileiro, desorganizado e pobre, e como ritmos africanos inferiores à música popular brasileira:

Logo uns pequenos grupos desordenados começaram a surgir nas esquinas, impelidos pela cachaça, batendo ritmos apressados, desvirtuados, diferentes da música popular brasileira [...] Um recado contra a alma do morro e do samba! Quanto mais para o sul menos brasileiro (*Revista do Globo*, 1947, p. 39).

Este tipo de crítica ao carnaval de rua é recorrente no material pesquisado, somado às críticas quanto ao som produzido, definido como “semi-africanizado”, onde a “cadência militar dos atabaques” liquidaria, segundo as fontes, “toda graça dos grupos”. O carnaval de rua de Porto Alegre aparece nas fontes como *africanizado* e *menos brasileiro*.

O carnaval, construído neste período como um autêntico símbolo da identidade nacional, na Porto Alegre dos anos 30, ganhou outras conotações, cedendo espaço à construção de uma identidade negra. Quando africanizado era representado como pobre e desordenado.

Esta particularidade do carnaval de rua de Porto Alegre fornece uma importante chave para entender a particularidade das relações sociais e étnicas na cidade, bem como das relações entre a identidade negra urbana local com a identidade regional e nacional. Pois, mesmo neste momento em que o nacionalismo incorporou o elemento negro na identidade nacional, exaltando a figura do mulato, transformando



o carnaval em uma tradição que simboliza a nacionalidade e legitima o mito da “democracia racial” no Brasil, misturando etnias e classes sociais nos dias da festa, em Porto Alegre, o carnaval tornou-se popular, mas a partir de então foi representado e estigmatizado como festa de negros, do “outro”, do elemento suspeito e perigoso. Representações estas ainda hoje no carnaval de rua da cidade, como demonstrado na luta pela construção de um sambódromo em uma área central da cidade.

O que é bom não se mistura

É claro que não nos referimos aqui ao carnaval da sociedade e aos folguedos efetuados pelos clubes carnavalescos em voga, nos salões mais notáveis da cidade. Queremos nos referir ao próprio carnaval de rua, aos festejos públicos [...]. O elemento suspeito só vinha ao centro misturar-se na multidão, com o rosto oculto em uma máscara. Por mais que isso pareça incrível, o carnaval começou a perder seu caráter exclusivamente familiar, nos últimos anos, com préstitos avulsos e no meio da multidão elementos considerados indesejáveis (*Revista do Globo*, 1938, p. 22).

Como foi demonstrado anteriormente, ainda hoje o carnaval de rua da cidade está presente no imaginário social como uma festa de negros, onde há muita “desordem”, “barulho” e “marginais”. As tentativas de transformá-lo em artigo de consumo turístico foram muito tímidas, e se deram a partir da fundação da Associação das Escolas de Samba, em 1961, de forma muito precária sendo, ao longo dos anos, mais uma luta mais dos próprios carnavalescos do que do poder público.

O negro passa a ser representado em Porto Alegre, nos dias de carnaval, como o “outro”, como um elemento que, através de sua dança, sua ginga e sua música, é remetido às culturas africanizadas. Estabelece-se uma relação étnica de fronteira simbólica que estigmatiza o negro e sua cultura enquanto o “outro”.

Como descendentes de africanos, vistos como o “outro” na sociedade, eles carregam um forte estigma desde a escravidão, partindo do próprio negro a busca por uma relação de pertencimento na sociedade em que vive, principalmente através da sua afirmação enquanto brasileiro. Parte dele a busca pelas raízes nacionais como estratégia de negociação para ser aceito numa sociedade que o vê como “outro”. Por outro lado, no contexto dos anos 30, o gaúcho



Getúlio Vargas subia ao poder central, enfocando a brasilidade do Rio Grande do Sul, mostrando que o estado possuía carnaval e mulatos, justificando assim sua *brasilidade*. Negociação estratégica porque pertencer à identidade nacional era uma forma de colocar-se como parte de uma identidade aceita e incentivada, a de *brasileiros*, em detrimento de uma identidade *africanizada*, constantemente criticada. Essa atitude garantia recursos financeiros do poder público e a possibilidade de continuar “brincando” o carnaval sem ser criticado. Portanto, uma forma de ser aceito dentro de um contexto identitário excludente que buscava *abrasileirar* ou *disciplinar* o carnaval de rua desafricanizando-o.

Por fim, a Etiópia. A mãe África sendo evocado pelo discurso do Rei Momo, um negro do Areal da Baronesa. Essa identidade, por representar a identidade negra, na época, não ficou nos registros dos jornais ou revistas. Nos jornais restaram apenas as imagens do Rei Momo oficial, branco. Mas os depoimentos de Adão de Oliveira (1991), Seu Lelé, Rei Momo negro em 1948, nos revelam a evocação de sua origem africana no carnaval negro do Areal da Baronesa e da Ilhota, quando iniciava seu discurso evocando: *Povo, povo do meu reinado, é com grande satisfação e não medindo esforço nem energia pra vir lá da minha Etiópia para abrir o carnaval aqui no Brasil...*

Rio Grande do Sul, Brasil e Etiópia: três diferentes identidades evocadas por diferentes imagens. Desvendar a trajetória negra na cidade de Porto Alegre envolve explicar as relações de significação contidas nestas imagens e idéias que povoaram o carnaval de rua da cidade e que ainda hoje estão presentes no imaginário social da cidade.

Sendo assim, a particularidade do carnaval de Porto Alegre, onde segmentos negros da população se apropriam da festa, dá início a uma série de representações e práticas que os identificou enquanto grupo, perpetuando a marginalização do carnaval de rua e dos carnavalescos, mas que também acabou mantendo sua identidade de grupo, sua *etnicidade*. Resgatar as relações de significação contidas nas representações sobre o negro durante o carnaval de rua possibilita perceber a trajetória específica destes segmentos dentro da cidade. Permite-nos entender de que forma afirmaram e perpetuaram uma identidade de grupo, traduzindo uma forma particular de vivenciar e perceber, e ser percebido, pelo local, o regional e o nacional.



Mesmo *comunicando a diferença*, a cultura negra inseriu-se, conviveu, a seu modo, com a realidade branca. Portanto, a construção da identidade negra deu-se no interior mesmo dessa realidade branca, por usos e vivências próprias da cidade e da realidade, já que a fronteira étnica constitui-se a partir da *comunicação das diferenças* e não através do isolamento de uma dada cultura (GERMANO, 2004).

A cultura negra participou e dialogou com a realidade branca, aberta ou dissimuladamente, mantendo viva sua história *particular*, que somente tem *sentido* para aquele que *compartilha* de determinados *significados atribuídos aos símbolos*, que são continuamente re-transmitidos de geração a geração e que extrapolam os limites do *regional* ou do *nacional* para se explicarem.

Redes tecidas sobre o Atlântico negro

A evocação de uma origem própria, localizada na África, faz perceber que os limites estabelecidos pela regionalidade ou pela nacionalidade são ineficazes para abarcar a riqueza da identidade dos negros porto-alegrenses. O negro afirma-se enquanto *gaúcho* e *brasileiro*, mas também, continuamente, enquanto descendente de *africano*, cujas origens não estão apenas no Rio Grande do Sul ou no Brasil, mas estão, principalmente, no além-mar, cruzando o Atlântico, cuja história na sociedade gaúcha e brasileira começou a partir da diáspora, da escravidão e da opressão dos seus ancestrais oriundos da África.

A cultura negra é uma cultura que, ao mesmo tempo, manteve tradições, adaptando-as às novas realidades, absorvendo novidades e as re-significando continuamente, o que faz dela uma cultura *viva*, porque em permanente transformação; não perdeu seu conteúdo étnico preservado pela memória compartilhada através de determinados significados que somente têm sentido e são reconhecidos por essa coletividade.

A cultura negra atravessou e atravessa o Oceano Atlântico há séculos, muito antes mesmo da existência de uma indústria cultural. Espalhada pelo mundo inteiro, ela é imensamente diversificada, mescla-se às culturas regionais e nacionais, influencia-as, é por elas influenciada, mas mantém suas fronteiras vivas, ou seja, continua *comunicando a diferença*.



Por isso, o estudo da cultura carnavalesca negra de Porto Alegre não se reduz aos limites do regional ou do nacional. A cultura negra sempre dialogou com culturas e costumes produzidos no mundo inteiro, absorvendo inúmeras tradições locais, regionais ou nacionais, ressignificando-as continuamente. A circularidade cultural aconteceu tanto entre os territórios negros, no interior da cidade, quanto com negros de Pelotas, Rio Grande, Rio de Janeiro, Bahia, África, Antilhas e América do Norte e iam desde instrumentos e ritmos musicais a atitudes, comportamentos, roupas e símbolos de afirmação da etnicidade (BAKOS e GERMANO, 2004).

Ao serem arrancados à força do continente africano, escravizados e dispersos pelo mundo inteiro, nas contínuas desterritorializações vivenciadas no interior da cidade, os negros vêm misturando-se, mesclando-se, fundindo sua cultura com diversas outras tradições e costumes. Ao invés dessa contínua circularidade cultural representar a perda de uma identidade cultural, a cultura negra, ao contrário, desenraiza-se continuamente sem deixar de ser negra, sem perder sua identidade, reforçando os elos de pertencimento a um mesmo grupo étnico-social; ela consegue ser gaúcha e brasileira, ao mesmo tempo em que consolida sua origem africana, seu *pertencimento* a uma cultura *negra* espalhada como rede pelo mundo inteiro e que se mantém devido a esse elo da ancestralidade africana, mesmo tendo que enfrentar políticas nacionalistas de branqueamento e desafricanização

É desta forma que o samba nacional se funde com o *reggae* na batida do bloco baiano Olodum, e é assim que o bloco *afro-gaúcho* Odomode produz, em sua bateria, a batida de *funk* e de *samba-reggae* acompanhadas pelo *sopapo*, um instrumento típico do negro gaúcho. Ritmos e instrumentos fundem-se continuamente, são reinterpretados e continuam, mesmo assim, reforçando a identidade negra, o *elo de pertencimento* a uma cultura específica, a um mesmo grupo social que tem seu elo amarrado pela etnicidade e pela afirmação de sua negritude.

E esta talvez seja a grande força da cultura negra no Rio Grande do Sul, no Brasil ou em qualquer parte do mundo: a capacidade de resistir, manter e recriar continuamente uma identidade cultural intercontinental, descentralizada, desenraizada, produto de uma imensa circularidade, fruto da diáspora, mas, ainda assim, reconhecidamente negra e que tem, como elo comum e sagrado, a ancestralidade africana.



Referências

- BAKOS, Margaret; GERMANO, Íris. Festas, carnaval e Egito Antigo. In: BAKOS, Margaret (Org.). *O Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004.
- BERND, Zilá; BAKOS, Margaret M. O trabalho: o negro liberto. In: *O negro: consciência e trabalho*. Porto Alegre: UFRGS, 1991.
- DIAS, Jorge. Opinião do Leitor: Sambódromo. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 26 nov. 1997. p. 4.
- GERMANO, Íris. *Rio Grande do Sul e Etiópia: os negros e o carnaval de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- _____. Os negros e o carnaval de Porto Alegre: as fronteiras da etnicidade. *Textura*. Canoas: ULBRA, n. 9, p. 33-38, nov. 2003 a jun. 2004.
- _____. Negros gaúchos: o carnaval farroupilha de 1935. In: AMARO, Luiz Carlos (Org.). *Afro-Brasileiros: história e realidade*. Porto Alegre: EST, 2005.
- MAESTRI, Mário. O negro e o imaginário étnico gaúcho. In: *Diversidade Étnica e Identidade Gaúcha. Documentos*, Santa Cruz do Sul: UNISC, n. 5, 1994.
- OLIVEN, Ruben G. 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*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- PESAVENTO, Sandra J. Os excluídos da cidade. In: SEFFNER, Fernando (org.). *Presença negra no Rio Grande do Sul. Cadernos Porto&Vírgula*, n. 11, p. 80-89. Porto Alegre: UE, 1995.
- PILLA VARES, Luiz. Opinião: Uma montanha de equívocos. *Jornal Oi!* Porto Alegre, outubro de 1997. p. 2.

Jornais e revistas

- JORNAL DO COMÉRCIO. Porto Alegre, 26 nov. 1997. p. 4.
- JORNAL CORREIO DO POVO. Porto Alegre, 27 set. 1997. p.7
- REVISTA DO GLOBO. Porto Alegre: Globo, n. 9, 14 mar. 1931.
- REVISTA DO GLOBO. Porto Alegre: Globo, n. 225, 31 mar. 1938. p. 22.
- REVISTA DO GLOBO. Porto Alegre: Globo, n. 439, 08 mar. 1947. p. 39
- REVISTA DO GLOBO. Porto Alegre: Globo, n. 477, 19 fev. 1949. p. 32.
- JORNAL OI! Porto Alegre, out. 1997. p. 2.

Entrevista

Trecho do depoimento de Adão Alves de Oliveira, rei momo negro do Areal da Baronesa, gravado em entrevista pela Secretaria Municipal de Cultura no ano de 1991.



II

RELIGIOSIDADES



As religiões afro-gaúchas

Ari Pedro Oro

Pode causar estranheza para alguns a afirmação de que o Rio Grande do Sul é um dos estados brasileiros em que as religiões afro-brasileiras detêm maior longevidade, maiores número de terreiros e maiores números de indivíduos que, em termos proporcionais, se declaram pertencentes a essas religiões. A surpresa resulta do fato de o Rio Grande do Sul produzir sobre si mesmo uma auto-imagem, com repercussões para fora dele, de ser um estado branco, habitado por imigrantes europeus e gaúchos, ofuscando e mesmo excluindo os negros e os índios, dois grupos étnicos que historicamente prestaram inestimável contribuição para a construção da riqueza desse estado (OLIVEN, 2006).

Os afro-descendentes constituem hoje parcela significativa dos habitantes deste estado (cerca de 14%), e têm a ele dado importante contribuição sociocultural. Além de centenas de palavras, em sua maioria Banto, incorporadas em nosso vernáculo (LAYTANO, 1936), e de manifestações sociorreligiosas como o Moçambique de Osório, o Quicumbi de Rio Pardo e os Ensaio de Mostardas (FERNANDES, 2004); expressões religiosas de matriz africana integram o campo religioso do estado e têm atraído indivíduos de todas os grupos étnicos e de todas as camadas sociais.

Pode-se mesmo falar da existência de religiões afro-gaúchas, as quais constituem um complexo formado por diferentes manifestações religiosas, com destaque para o Batuque, a Linha Cruzada e a Umbanda. Há termos genéricos para se referir a elas, uns advindos de fora desse campo religioso, sendo, por isso mesmo, portadores de certo preconceito, como “saravá” e “macumba”, e outros empregados no interior do campo religioso, como simplesmente “religião”, “povo de religião”, “nação”.

Iniciemos pelos números para depois analisarmos as diferentes expressões religiosas afro-gaúchas.



Alguns números das religiões afro-gaúchas

Relativamente aos números que conformam o campo afro-religioso gaúcho há ainda lacunas estatísticas a serem preenchidas. Mesmo assim, os estudiosos e líderes religiosos indicam que existiria neste estado cerca de trinta mil terreiros, espalhados em todo o estado, com maior concentração na região metropolitana de Porto Alegre (CORREA, 2007). Aliás, um censo sobre o número de terreiros existentes em Porto Alegre está sendo elaborado pela Secretaria de Cultura do município e seus resultados serão divulgados em breve. Ainda segundo Correa, a distribuição dos terreiros segundo as diferentes modalidades afro-religiosas seria da ordem de 5% do total para a Umbanda pura, 15% para o Batuque puro e 80% para a Linha Cruzada (CORREA, 1994, p. 14-15).

Quanto ao número de indivíduos que se declaram pertencentes às religiões afro-gaúchas, chamou a atenção no último Recenseamento realizado pelo IBGE, no ano 2000, o fato de o Rio Grande do Sul aparecer como o estado brasileiro em que, em termos proporcionais, mais indivíduos disseram pertencer a essas religiões. São 1,62% da população gaúcha, contra 1,31% da população do Rio de Janeiro, que ocupa o segundo lugar. A Bahia aparece somente com 0,08% da população que se diz seguidora das religiões afro-brasileiras. No Brasil como um todo, 0,3% da população se declarou pertencente ao segmento religioso afro-brasileiro.

Evidentemente que esses números não podem ser tomados como verdades científicas. Segundo R. Prandi, eles estão subestimados ao menos pela metade, se levarmos em conta o que revelaram outras pesquisas, e isto se deve

[...] às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente [...]. Por tudo isto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos (PRANDI, 2003, p. 16).

As religiões afro-gaúchas

Existem três formas rituais afro-gaúchas: o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada. O Batuque representa a expressão mais africana



desse complexo religioso, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são aqueles da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas. A Umbanda representa o lado mais “brasileiro” do complexo religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre catolicismo popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), “pretos-velhos” e “bejis” (crianças), além das “falanges” africanas. Por fim, a Linha Cruzada, como sublinha Norton Correa, “cultua todo o universo de entidades das outras duas modalidades, a eles acrescentando as figuras do exu e da pombagira” (CORREA, 1994, p. 10).

Outro elemento importante na diferenciação das três expressões religiosas radica na imolação do sacrifício de animais. Ele está ausente na Umbanda, mas figura no Batuque e na Linha Cruzada. Talvez esta seja a mais significativa diferença entre as três manifestações afro-religiosas porque no mais prevalecem elementos comuns. Assim, todas elas são religiões de possessão, ou seja, as entidades espirituais se apoderam e ocupam os médiuns e os filhos-de-santo mediante o estado de transe; religiões de iniciação, isto é, o ingresso na religião ocorre através de uma série de rituais que visam aprofundar a integração do sujeito a ela; religiões mágicas, no sentido de atender às demandas específicas dos sujeitos, sobretudo nas áreas da saúde, econômica e sentimental; religiões emocionais, que envolvem o indivíduo como um todo, o corpo ocupando um lugar de destaque; religiões universais, pois elas estão abertas aos indivíduos das distintas camadas sociais e diferentes grupos étnicos; e religiões transnacionais, ou seja, interagem com indivíduos de outros países, sobretudo aqueles que fazem fronteira com o nosso estado: argentinos e uruguaios (FRIGERIO, 1989; FRIGERIO e CAROZZI, 1993; PI HUGARTE, 1997; ORO, 1999; DE BEM, 2007).⁶³

⁶³ Trata-se, como mostraram esses pesquisadores, de um processo que iniciou na década de 1960 do século passado, constituindo-se num reingresso (na Argentina) e na introdução (no Uruguai) das religiões de matriz africana nesses países, sobretudo através do Rio Grande do Sul, mais especificamente, das cidades fronteiriças, dali chegando às capitais platinas. Na década de 1970, o fluxo se estendeu até Porto Alegre e o período áureo das relações religiosas transnacionais ocorreu na década de 1980. Nos anos 1990, porém, ocorreu um arrefecimento



Vejamos agora, mais especificamente, cada uma das religiões afro-gaúchas.

O Batuque

Tudo indica que os primeiros terreiros de Batuque começaram a funcionar na região de Rio Grande e Pelotas. Para o historiador Marco Antônio Lirio de Mello – que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande do século XIX –, a presença do batuque é atestada nesta região desde o início do século XIX (LIRIO DE MELLO, 1995). Também N. Correa situa o período inicial do batuque nesta região entre os anos de 1833 e 1859 (CORREA, 1992).

Quanto ao mito fundador do batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido ele trazido para o Rio Grande do Sul por uma escrava vinda de Pernambuco; e outra que não associa a um personagem, mas às etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência simbólica à escravidão.

O batuque divide-se em “nações”, ou “lados”, tendo sido, historicamente, os mais importantes os seguintes: Oyó, tido como a mais antigo do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, um príncipe africano que viveu neste estado de 1989 a 1935, ano de sua morte (SILVA, 1999); Ijexá, Cabinda e Nagô são outras nações de destaque neste estado, com predomínio, na atualidade, dos “lados” Jeje-Ijexá (BRAGA, 1998). Note-se que o Keto esteve historicamente ausente neste estado, vindo somente nos últimos anos a ser integrado, através do candomblé.

Independentemente das “nações”, o Batuque do Rio Grande do Sul cultua doze orixás, a saber: Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. A cada um deles são atribuídas características específicas, símbolos, animais

das relações religiosas entre gaúchos e platinos devido, sobretudo, à crise econômica que afetou aqueles países, mas também em razão da concorrência religiosa que passou a existir entre agentes religiosos daqueles países e dos gaúchos que passaram a disputar o poder pela ocupação do espaço religioso afro-religioso e pelo exercício legítimo do sacerdócio naqueles países. Porém, nos dias atuais, o processo continua e observa-se que foram criadas verdadeiras redes internacionais de parentesco simbólico, isto é, redes de famílias-de-santo, que constituem denominadores de fronteiras sociais e simbólicas, contribuindo para a construção de identidades transnacionais.



sacrificados e correspondências com santos católicos, resultantes dos mitos relatados nas duas tradições religiosas.⁶⁴

A Tabela a seguir sintetiza os aspectos mencionados dos orixás do Batuque.⁶⁵

TABELA 1 – Orixás do Batuque do Rio Grande do Sul

Continua

Orixá	Atribuição	Símbolos	Animais sacrificiais	Correspondência com santos católicos
Bará	Dono das encruzilhadas; abridor dos caminhos; Representa a força vital que movimentam o universo. Mensageiro dos orixás; orixá da sensualidade.	Chave, foice, moedas, corrente, tridente	bode, galo vermelho.	S. Antônio, S. Pedro e São Benedito
Ogum	Dono do trabalho em metal e da agricultura, guerreiro (demanda)	Ferramentas em geral, espada, faca, bigorna, martelo, malho, lança, lima.	bode escuro, galo vermelho	São Jorge no Sul, Santo Antônio, na Bahia
Iansã	Dona dos raios, ventos, tempestades e das águas	Espada, taça, pulseira, alianças	cabra cor de laranja e galinha vermelha	Sta. Bárbara
Xangô	Orixá do trovão, da justiça e do fogo	Balança, machado (duplo) e livro	carneiro, galo e pombos brancos	Jovem: São Miguel Arcanjo. Velho: São Jerônimo
Obá	Sangue, ouvido, dona do lar	Navalha, roda de madeira, timão, orelha	galinha cinza, cabra marrom, mocha e não-coberta	Santa Catarina
Odé/Otim	Orixás da caça, fala, sono	Arco e flecha, cântaro, bodoque	porco, galo carijó	Odé: São Sebastião Otim: Sta. Efigênia
Ossanha	Dono das folhas, protetor de doenças internas, pernas, ossos	Muleta, tesoura, agulha, linha de coser	bode, galo arrepiado	São José, Santo Onofre
Xapanã	Protetor de doenças epidêmicas (varíola, lepra, cólera)	Vassoura, corrente de aço	bode com aspas de qualquer cor menos preto, galo prateado	Jovem: São Lázaro Velho: Cristo das Chagas

⁶⁴ Para uma análise de praticantes das religiões de matriz africana acerca dos orixás, com suas características, axés e cantos, ver Verardi, 1990; Alves, [s/d.]; Ferreira, 1994; Ferreira, 1997.

⁶⁵ Para uma análise das características de cada um dos orixás, bem como do ciclo de rituais celebrados no Batuque, ver, sobretudo, Correa, 1992; e Braga, 1998.



TABELA 1 – Orixás do Batuque do Rio Grande do Sul

Orixá	Atribuição	Símbolos	Animais sacrificiais	Conclusão
				Correspondência com santos católicos
Oxum	Dona da água doce, ouro, riqueza, amor, vida	Leque, espelho, dinheiro, corrente dourada, pente	cabra, galinha amarela	N. S. da Conceição, N. S. Aparecida
Iemanjá	Dona dos mares, maternidade e da fertilidade	Âncora, barco, remo, anel, brincos, perfumes	ovelha, cabra e galinha branca	N. S. dos Navegantes
Oxalá	Pai de todos os orixás, vida, paz, visão	Bastão (paxorô), pomba (iofá), olho de vidro (orunmilá)	cabra, galinha branca	Cristo, Espírito Santo

A Umbanda

A primeira casa de umbanda no Rio Grande do Sul foi também fundada na cidade de Rio Grande, em 1926. Chamava-se “Reino de São Jorge” e foi estabelecida pelo ferroviário Otacílio Charão. De Rio Grande a Umbanda foi trazida para Porto Alegre em 1932 pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes, que fundou nesta capital a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, existente até os dias atuais (ORO, 2002).

Na Umbanda do Rio Grande do Sul são cultuados “caboclos”, “pretos-velhos”, “crianças” (Ibeji), além das “falanges” africanas. Outrora era também cultuada a “linha” do “povo do oriente”, hoje quase em extinção. Segundo os umbandistas, tratava-se de entidades bondosas, bastante evoluídas e que transmitiam vibrações puras. Seus médiuns, incorporados, adotavam a postura corporal e os gestos dos povos do Oriente: chineses, indianos, árabes e ciganos. Hoje o “povo cigano” foi transformado em Linha de Exu. Quanto aos guias orientais, manifestam-se em poucas casas que trabalham com o que denominam de Junta Médica.

As entidades de falanges africanas são as de Ogum (Beira-Mar, Das Matas, Da Rua, Tira-Teima, Rompe-Mato, Tibiri), a quem se oferece churrasco/cerveja e são sincretizadas com São Jorge; Iansã (mata, cachoeira), se oferece pipoca/frutas e é sincretizada com Santa Bárbara; Xangô (pedreira), se oferece amalá/frutas e é sincretizado com São Jerônimo; Oxossi (mata), come costela de porco e corres-



ponde a São Sebastião do catolicismo; Xapanã (mata), come frutas e é sincretizado com São Lázaro; Oxum (cachoeira, água doce), se oferece canjica amarela e é sincretizada com Nossa Senhora; Iemanjá (água), se oferece canjica branca e é sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes e Oxalá (ar), a quem se oferece canjica branca e é sincretizado com Jesus Cristo.

Além disso, na Umbanda são venerados os Pretos-Velhos, que recebem os seguintes nomes: Pai Antônio, Pai Matias, Pai Cipriano, Pai Joaquim, Pai João, Pai Jacó, Pai Antônio do Congo, Pai Moçambique, Pai Thomas, Pai Miguel das Almas, Pai João de Angola, Pai Benedito e Pai Miguel de Aruanda.

As Pretas-Velhas mais nominadas são as seguintes: Mãe Maria, Mãe Maria Conga, Mãe Joaquina, Mãe Benedita, Tia Chica de Angola, Vovó Sebastiana, Vovó Benedita, Vovó Catarina, Vovó Cambinda e Vovó Luiza.

Nenhuma das últimas entidades são sincretizadas com santos católicos.

Os Caboclos mais conhecidos na Umbanda gaúcha são: Pena Verde, Folha Verde, Iara, Jupira, Jurema, Arranca-Toco, Sete Flechas, Rompe-Mato, Ventania, Jussara, Pena Branca, Ubirajara Peito de Aço, Tupinambá, Tupi, Tupã, Ubirajara, Ubiratã, Aimoré, Guaraci, Água Branca, Tamoio, Guarani, Estrela do Mar, Sereia do Mar, Jandira, Jacira, Cabocla da Praia, Cabocla Sete Ondas, Estrela D'Alva e Itayara. Eles também não são sincretizados com santos católicos.

A Linha Cruzada

Trata-se de uma expressão religiosa relativamente nova, iniciada, tudo indica, na década de 1960. Constitui, porém, a que mais tem crescido neste estado, sendo cultuada hoje, como já foi dito, em cerca de 80% dos terreiros. Segundo Norton Correa, as principais razões para o crescimento da Linha Cruzada seriam os seguintes: os custos dos rituais são mais baratos do que os do batuque; o aprendizado geral é mais simples do que o do batuque; seus membros podem reunir e somar a força mística do batuque com a da umbanda (Correa, 1992).

A proliferação de terreiros *cruzados* tem provocado um conflito intergeracional na comunidade afro-religiosa sul-riograndense posto que os “mais velhos” na “religião” tendem a considerar essa inovação como uma “deturpação” por parte dos mais jovens, ao mesmo tempo



em que expressa em parte também um conflito entre os “conservadores” e os “modernos”.

As entidades cultuadas na Linha Cruzada são os Exus e suas mulheres míticas, as Pombagiras. Dividem-se, como se pode ver na Tabela a seguir, em entidades do “cruzeiro”, do cemitério, da praia e da mata. As cores vermelha e preta são atribuídas a essas entidades. A elas são oferecidas comidas secas e de sangue. As comidas secas dos Exus são milho torrado, sete batatas assadas, farofa de farinha de mandioca torrada com Dendê. Às Pombagiras são oferecidas pipoca e sete batatas assadas. O sangue oferecido aos Exus provem de galos vermelhos ou pretos, pombos e bodes escuros e para as Pombagiras de galinhas vermelhas ou pretas, pombas e cabras pretas e marrons. Ainda, aos Exus são oferecidas bebidas como cachaça e licores e para as Pombagiras são oferecidos licores e champagne.

TABELA 2 – Entidades da Linha Cruzada

	EXUS	POMBAGIRAS
	Tíriri	Da Estrada
C	Marabô	Das Almas
R	Sete Cruzeiros	Rainha das Sete Encruzilhadas
U	Destranca Ruas	Das Sete Saias
Z	Rei das Sete Encruzilhadas	Maria Padilha
E	Tranca Ruas	Cigana do Acampamento
I	Da Porteira	Menina
R	Zé Pelintra, Pantera Negra	Do Oriente, Rosa Vermelha
O	Da Capa Preta, Quebra-Galho, Ventania, Calunga, Sete Pedras, Sete Chaves, Sete Portas, Tranca Tudo.	
C		
E	Exu Pagão	
M	Exu do Cemitério	
I	Pinga Fogo	Das Almas
T	Caveira	Do Forno
É	Tata Caveira	Maria Quitéria
R	Da Meia-Noite	Maria Mulambo
I	Exu Lanan	
O	Quilombo	
PRAIA	Do Lodo, Maré	Da Praia, Cigana da Praia
MATA	Pantera Negra	Tucuara



A implantação e a multiplicação dessas religiões em território gaúcho acompanham, de certo modo, a própria história socioeconômica do estado. Assim, como já assinalou N. Correa (1994), o Batuque floresceu na segunda metade do século 19 e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul “tradicional”, eminentemente agrário, pois nessa forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os orixás formando uma grande família patriarcal. Os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e numa Porto Alegre em que havia ainda bairros “rurais”. As iniciações podiam ser longas, pois as relações de trabalho eram ainda relativamente frouxas.

Já a Umbanda se instalou no Rio Grande do Sul na década de 1930 num quadro social em que a implantação do capitalismo encontrava-se numa fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização, já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. A Umbanda se adequou aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais. Dessa forma, os fiéis podiam cumprir suas obrigações religiosas sem alterar o ritmo do cotidiano e se levava em conta a diminuição dos espaços para criar os animais que, além disso, se tornavam cada vez mais uma mercadoria cara.

Por seu turno, a Linha-Cruzada surgiu a partir da década de 1960 numa fase de consolidação do capitalismo com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha-Cruzada torna-se uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais dos problemas do homem moderno.

Hoje, como disse no início, se as religiões afro-gaúchas se mantêm e se expandem pelo estado, e mesmo fora dele, como nos países do Mercosul, é porque se trata de um conjunto de religiões que, pelas suas características, seu *ethos* e suas especificidades, satisfazem, assim como outras religiões, as necessidades e expectativas dos que delas se aproximam. Mas, sem dúvidas, são religiões ainda vistas preconceituosamente por importantes setores da sociedade, sendo mesmo na atualidade vítimas de intolerância de parte de outros segmentos religiosos, especialmente dos grupos neopentecostais, como mostrou Vagner Gonçalves da Silva em recente livro (SILVA, 2007).



Enfim, há ainda muitas lacunas a serem preenchidas sobre as religiões afro-gaúchas, especialmente sobre a história do Batuque (suas origens e suas linhagens, por exemplo) e a repressão policial infringida ao longo do tempo contra os praticantes dessa religião. Aliás, tais lacunas se inscrevem no contexto de incógnitas e dúvidas que também ainda pairam sobre as próprias origens das populações negras do Rio Grande do Sul e sua condição de escravos.

Referências

- ALVES, Lindomar. *Orixás: uma obra do afro-gaúcho*. Porto Alegre: Edição do Autor, s/d.
- BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos Orixás*. Porto Alegre: FUMPROARTE, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.
- CORREA, Norton. O batuque gaúcho. In: *História Viva*. Cultos Afro. 2007. p. 56-57.
- CORREA, Norton. *O batuque no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.
- CORREA, Norton. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994. p. 9-46.
- DE BEM, Daniel. 2007. *Caminhos do Axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento/RS*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- FERNANDES, Mariana Balen. *Ritual de Maçambique: religiosidade e atualização da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. *Os fundamentos religiosos da Nação dos Orixás*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. do Autor, 1994.
- FERREIRA, Walter Calixto. “Borel”: Ago-iê, vamos falar de orishás? Porto Alegre: Renascença, 1997.
- FRIGERIO, Alejandro. Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. In: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 52-63, 1989.
- FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, Maria Julia. Las religiones afro-brasileñas en Argentina. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, n. 10, p. 39-68, 1993.



LAYTANO, Dante de. Os africanismos no dialeto gaúcho. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, ano XVI, II trim. 1936.

LIRIO DE MELLO, Marco Antonio. *Reviras, Batuques e Carnavais: cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 1995.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no Cone-Sul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 201-218.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre: PUC/RS, v. 3, n. 1, p. 15-34, jun. 2003.

SILVA, Maria Helena Nunes da. 1999. *O Príncipe Custódio e as religiões afro-gaúchas*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 999.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Os ataques Neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil”. In: SILVA, V. G. da (Org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 9-28.

VERARDI, Jorge. *Axés dos orixás no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Produção Ed. Jan Com. e Representações, 1990.



8

O sagrado na tradição africana e os cultos afro-brasileiros

Elsa Gonçalves Avancini

O estudo dos cultos afro-brasileiros tem sido reavivado e impulsionado no Brasil por um movimento de intelectuais que remonta ao início do século XX no bojo da discussão sobre a nacionalidade brasileira e da valorização cultural da identidade africana de nossa cultura, principalmente a partir dos anos vinte com as propostas modernistas, embora hajam precursores anteriores.

Recentemente, o tema se reavivou a partir de uma demanda social do Movimento Negro (MN) e da sua busca de afirmação pela valorização do negro e dos elementos da cultura africana no Brasil. Esse movimento se expressa hoje através da luta por políticas sociais afirmativas em defesa dos direitos do negro, até hoje mantidos na condição de subalternidade na sociedade brasileira, onde é vítima de duplo preconceito: o preconceito social contra a pobreza e o racial contra a cor/raça. O reconhecimento das comunidades negras remanescentes de quilombo no meio rural ou de comunidades que preservaram elementos de vida coletiva em redutos territoriais, integrados marginalmente ao meio urbano pós-abolição, se expressou na conquista do Art. 68 da Constituição de 1988, regulamentado pelo decreto 4887 de 2003 que permitiu, até o momento, a auto-identificação étnica de mais de 2 800 comunidades quilombolas no país, entre elas mais de 150 no Rio Grande do Sul.

Outro aspecto da luta do MN tem sido pelo reconhecimento e respeito aos rituais e locais de manifestação religiosa nas Terreiras de Nação e Centros de Umbanda, em um movimento que tem se expandido na busca pela legitimidade desses ritos, cujas raízes foram buscadas na ancestralidade e no retorno a África.

Este retorno a África como fonte de legitimação dos cultos, cuja origem se baseia na religiosidade tradicional africana, tem sido abordado por estudos recentes como o de Capone, Prandi, Silva, Oro e outros autores, embora hoje existam também pesquisas apontando



para outras fontes na busca dessa legitimidade que incluí outras formas de culto além dos tradicionais, entre eles os cultos pentecostais e neo-pentecostais, como tem sido apontado por Burdick, Silva, Prandi, e o trabalho de Sansone sobre outras formas de afirmação da negritude que não passam pelos cultos nem pela atitude de engajamento étnico.

Uma das dificuldades dos negros enquanto movimento social tem sido justamente o de aglutinar etnicamente todos os segmentos culturais negros por que abordam a negritude de uma forma essencializada, esquecendo que a pluralidade contemporânea da cultura africana não nasceu na diáspora, mas no próprio continente ao longo da história da África negra, cujo contato com outros povos remonta a antiguidade e ao medievo europeu, tendo se intensificando primeiro com a presença dos árabes nas rotas do comércio transaariano a partir do século VII, e depois no século XV com a presença dos europeus no comércio atlântico entre a África e a América.

O sincretismo religioso na cultura africana está presente e muito marcado nas culturas iorubanas tradicionais pela presença islâmica, inclusive no candomblé, o que se pode observar nitidamente pela sua indumentária, como o fez e as longas túnicas brancas usadas nas cerimônias rituais. Se consultarmos a autobiografia de Hampaté Bâ, nascido em Bandiagara, situada hoje no atual Mali, veremos que sua educação foi marcada simultaneamente pelo o islamismo e pelas suas raízes ancestrais bambara e tucolor. Na sua infância frequentou a Escola corânica, mas foi também iniciado na tradição bambara do Komo (BÂ, 1982).

Bâ adverte que quando se fala em tradição africana, é preciso considerar que não existe *uma* África, *um* homem africano, e que não há *uma tradição* válida para todas as regiões e etnias:

Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes de aldeia para aldeia (BÂ, 2003:14).



Esse aspecto do vínculo dos africanos com o que chamamos mundo invisível aparece em fenômenos premonitórios vividos através de sonhos, por exemplo, que fazem parte do cotidiano do africano.

Antigamente não era raro ver um homem chegar a pé de uma aldeia distante apenas para trazer algum aviso ou instruções a seu respeito que havia recebido em sonhos. Feito isto, retornava, como um carteiro que tivesse vindo para entregar uma carta ao destinatário (Idem, p.15).

Os cultos tradicionais africanos pré-coloniais têm sido tomados por segmentos negros brasileiros como os únicos cultos autênticos, sem considerar o caráter do sagrado africano e suas múltiplas formas de manifestação na religiosidade dos povos africanos ao longo da história das Áfricas.

A história das Áfricas é a história dos povos do continente africano, considerando suas diversas regiões geográficas, épocas e grandes reinos ou impérios, como querem alguns historiadores. Buscar autenticidade e legitimidade nessas histórias e culturas pode significar múltiplos recuos que encontrarão tradições diferenciadas ao longo de cada século pesquisado. Se a África é o berço da humanidade, a busca poderá retroceder à cultura dos primeiros hominídeos sobre a terra e às cavernas. A busca pela autenticidade ou pureza dos cultos encontrará sempre uma verdade datada, ou seja, relativa a uma época histórica e ao predomínio ou hegemonia de determinados grupos, famílias ou linhagens no comando político de cada povo em sua região. Mesmo em África, os cultos também passaram constantemente por processos de transformação de um século a outro, de uma região a outra. A tradição recolhida no século XIX certamente não será igual ao do século XVIII, XVII ou a do XV ou do X. A cultura é dinâmica e o processo de criação de significados é permanente, os rituais e crenças se ressignificam constantemente tanto no continente quanto na sua diáspora.

Ao falamos em cultos africanos tradicionais pré-coloniais, talvez estejamos acessando uma memória relativa que é a dos status quo encontrado pelos colonizadores no século XIX, onde predominavam determinados grupos étnicos que hegemonizavam inúmeros outros grupos em determinada região naquele momento. Se aprofundarmos a



história desses grupos, veremos que eles se sucedem no tempo. O famoso Reino de Gana (séc. V ao XI) na África ocidental, do qual os Achantis do Gana atual se dizem descendentes, foi conquistado no século XII pelos malianos, do Reino do Mali, cujo auge se deu por volta do século XIII, e estes foram sucessivamente conquistados pelos povos Songhai que constituíram na mesma região um Reino muito maior cujo auge se deu no século XV e XVI.

O sistema de poder e a organização política – “espaços de hegemonia” – na África são bastante diferenciados dos nossos sistemas ocidentais. Nosso conceito de estado com base no território não se adéqua à realidade africana, em que o domínio se dá sobre os homens e não sobre a terra. Ao estudar o reino mandinga do Kaabunke ou Kaabu, o historiador guineense Carlos Lopes, trabalhando a história africana numa perspectiva endógena, usou uma expressão africana – *mansaya* – para classificar suas estruturas políticas.

A memória contemporânea das elites esquece que os sistemas políticos tradicionais africanos sempre deram pouca importância ao controle territorial centralizado. Por exemplo, no Kaabu a regra de ouro da *mansaya* era a descentralização das funções administrativas através de um esquema complexo de estruturas hierárquicas entre províncias (Farim, Kanta-Mansa, etc.). Os modos de produção existentes também não consideravam a propriedade da terra como motivo de conflito; e a penetração fula na região pode mesmo se fazer de uma forma pacífica, já que se considerava que o espaço era “para todos” (...). “De uma forma geral, era mais comum encontrar espaços de hegemonia do que territórios com fronteiras delimitadas e respeitadas” (LOPES, 1994, p. 139).

A mesma visão encontra-se nas palavras de Costa e Silva, quando diz que neste contexto, em que o senhorio não se desenvolve com base no domínio da terra, mas pelo domínio dos homens, as mudanças políticas aglutinavam “em miniestados, aldeias regidas por cabeças de linhagens e desses miniestados fizeram reinos, e dos reinos impérios” (COSTA E SILVA, 2002, p. 90). Conseqüentemente, para o estudo das tradições dos povos e de sua cultura do sagrado, é preciso levar em conta essa complexidade, pois o domínio de um povo sobre outro, estabelecido muitas vezes até pela tributação espontânea em



troca de proteção, e não somente pela guerra, podia significar tradições diferentes dentro da mesma unidade política.

Com isso estamos querendo chamar atenção para o fato de que a compreensão da religiosidade afro-brasileira tradicional exige um conhecimento mais amplo da história e cultura africana e do que representava nela o culto do sagrado.

Na cultura dos povos africanos à chegada dos europeus no continente, o sagrado não se distinguia da vida profana como nas práticas religiosas da cultura ocidental. Tudo é sagrado. A vida é sagrada. A palavra é sagrada. O céu (orun) e a terra (aye), os deuses e os homens dialogam e os ancestrais mortos divinizados orientam a caminhada dos vivos. Por isso, durante as festas rituais estes ancestrais divinizados dançam em meio aos seus, por intermédio de um sensitivo (médium) que o acolhe (incorporação) e permite que ele se manifeste e dance em meio aos seus.

O transe mediúnic ou incorporação, como em outras partes do mundo, existe também na África; os reis e sacerdotes dele se utilizavam para estabelecer contato com seus ancestrais com objetivo de obter deles orientações para a vida de seu povo. No Grande Zimbábue (auge nos séculos X e XI), na África Meridional, o rei realizava esse retiro uma vez por ano, onde permanecia em estado de transe e retornava com as orientações para conduzir seu povo. Na África sudanesa, também os povos respeitam seus reis não apenas por serem grandes guerreiros, mas também por serem grandes feiticeiros, ou seja, por esta capacidade de servir de intermediário entre os homens e os deuses.

Na África esse culto aos ancestrais está profundamente vinculado ao sagrado e à tradição. Cada família, cada clã, cada linhagem e cada povo/aldeia ou cidade cultuam seus ancestrais divinizados e constituem um panteon familiar. As cidades memorializam seus ancestrais fundadores, seus grandes reis e rainhas, assim como as linhagens têm seus ancestrais fundadores do lado paterno e materno, que são cultuados coletivamente.

Nestas culturas a tradição é viva, cultivada através da memória oral. Não há escrita na maioria dessas sociedades, mas os encarregados da guarda da memória – sábios ou conhecedores, *domas* na tradição da savana ocidental – recitam de memória dez a doze



gerações de antepassados. Foi através da coleta dessas tradições orais que a história da África pôde ser gravada e reconstituída pelos historiadores contemporâneos. O sábio e historiador africano Hampaté Bâ refere que como pesquisador confrontou aproximadamente mil relatos de informantes, domas, griots, e genealogistas, confirmando que “a trama da narrativa era sempre a mesma”, repetindo-se com pequenas variações (BÂ, 1982, p.214).

Esses sábios são guardiões da tradição e iniciados na religião tradicional dos seus antepassados, por isso têm um profundo compromisso com a verdade. Segundo Hampaté Bâ, quando um sábio falta com a verdade ele deixa de ser considerado um *doma*. Por isso, “para a maioria das sociedades orais africanas, a mentira é considerada uma lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e a oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade”, e corrompe a si próprio (BÂ, 1982, p.186-7).

De acordo com o mito da criação na tradição bambara do Komo, a palavra (*Kuma*) é considerada uma força fundamental que emana do Criador supremo (*Maa Ngala*) que dá origem a todas as coisas, e como centelha divina é ela mesma criadora, tendo um sentido mágico. Maa Ngala criou o homem como seu interlocutor, dotando-o de parcela de sua força suprema, mas permaneceu silencioso até o momento em que foi vivificado pela palavra divina. “Desse modo tudo no universo é fala que ganhou corpo e forma” (BÂ, 1982, p.183-195).

Essa riqueza da cultura africana é por nós desconhecida. A história do continente-mãe da humanidade não é estudada na escola. Aprendemos uma história eurocêntrica que nos pôs de costas para a história e para a cultura africana.

Hoje, o decreto 10639 que obriga os estudos africanos e afro-brasileiros na escola busca preencher esta enorme lacuna de nosso conhecimento. Abre-se na escola, com isso, o espaço para o estudo da religiosidade afro-brasileira tradicional, até o momento estigmatizada pelo mesmo preconceito e racismo votado ao negro.

Não é remota a lembrança do tempo em que a repressão policial entrava a cavalo em terreiras dos seguidores dos cultos de Umbanda e de Nação. É recente o momento em que as casas de Umbanda e Nação puderam abrir com “as portas para rua”, pois até meados do século XX, funcionavam escondidas em fundos de quintal, conforme Nelson



Fernandes, dirigente umbandista, e Noé, dirigente de Nação, em depoimentos por nós coletados em Canoas (AVANCINI/FRANÇA, 2005).

Cada povo africano que veio à América trouxe consigo o culto a um ou dois ancestrais, antigos reis/rainhas tribais divinizados, cuja memória foi perpetuada por seus descendentes, que, reunidos em meio à escravidão, deram origem ao panteón brasileiro, generalizado hoje como Culto dos Orixás. Estes orixás, familiares aqui como na África, foram associados às forças da natureza como o trovão, o fogo, os raios, as águas do mar e dos rios, as matas, pois, segundo a mitologia, os Orixás receberam do ser encarregado da criação da terra – Ododua – tarefas específicas com relação ao domínio da terra, e com ele se tornam co-criadores e guardiões. Acima de todos está Olorum, criador do universo, sem representação material, e cultuado através dos orixás que são seus intermediários.

O culto dos *Orixás, Inquices e Voduns*, é uma herança de cultos africanos tradicionais bantus e sudaneses provenientes do panteon familiar de diversos povos africanos que, na diáspora americana, se reuniram para celebrar coletivamente seus cultos e seus ancestrais, através de rituais que se diversificaram a partir da herança das diferentes nações africanas e das comunidades negras que foram se reorganizando na América, cultuando também seus ancestrais locais que são os caboclos e pretos velhos.

Os caboclos e pretos velhos foram cultuados nos candomblés de caboclo e depois pela Umbanda e se constituem em intermediários locais com o mundo do sagrado.

Assim como os ancestrais protetores na África, os Pretos Velhos e Caboclos se constituem em grandes protetores e são evocados nas sessões das terreiras para orientar a vida de seus filhos, que buscam resolver problemas de saúde, conflitos familiares, dificuldades materiais e realizar desejos.

Esses desejos e necessidades se resolvem através de rituais propiciatórios materializados nas oferendas. Na organização das sociedades africanas tradicionais a oferenda faz parte de uma relação de troca em que os súditos ou familiares de uma linhagem ou chefaria oferecem aos seus chefes, senhores ou reis um tributo ou uma dádiva em espécie ou trabalho em troca de sua proteção. Estes chefes, por sua vez, também presenteiam seus subalternos com um presente ou contradádiva.



Essa contradádiva pode ser um banquete após uma colheita nas terras do senhor, mas pode vir também pela distribuição de cereais em épocas de penúria e fome. Ou seja, a oferenda está na base das relações de troca entre as linhagens de parentesco que formam os grandes clãs, tribos e reinos que na África tradicional se mantém através de alianças familiares de sustentação ao poder dos grupos hegemônicos e seus reis sagrados.

Assim, no ritual religioso a oferenda significa uma dádiva de gratidão ao Orixá de quem o devoto espera proteção, configurando uma relação de intercâmbio e de religação entre o Orum e o Aye, entre o sagrado e o que chamamos de profano, porque desligamos sagrado e vida.

Nos rituais tradicionais africanos e nas práticas de rituais dos Cultos de Nação, estas oferendas podem envolver o sacrifício de animais cujo sangue é visto como um portador de axé – energia vital – e usado ritualmente nos momentos de busca de consagração de seus iniciados. Após a realização dos rituais as terreiras aproveitam a carne desses animais como alimento durante suas festas, reconstruindo a vida na continuidade da cadeia alimentar.

Na África tradicional onde não se faz distinção entre o sagrado e o profano, toda a vida é considerada sagrada. A palavra é considerada geradora da vida. Tudo tem um sentido mágico. Os artesãos tradicionais acompanham seus trabalhos e gestos com cantos rituais ou palavras rítmicas sacramentais. “O ferreiro forja a palavra. O tecelão a ce. O sapateiro amaci-a curtindo-a” (BÂ, 1982, p. 196). Quando os ferreiros batem seus martelos e forjam o ferro, o fazem dizendo palavras rituais porque acreditam que o som é criador da realidade e molda o ferro que produzem.

Os mais velhos são respeitados porque são eles os depositários do conhecimento coletivo acumulado e das fórmulas mágicas que pronunciam durante o cumprimento das tarefas específicas de seu clã, permitindo a sobrevivência do coletivo. Por isso esse culto à ancestralidade de que no Brasil os pretos velhos são os representantes. Eles são os sábios locais, conhecedores que amparam e curam seu povo através de rezas e chás de ervas de que o amassi é uma representação ritual.

Segundo BÂ, em todas as tradições africanas “o universo visível é visto como envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento”. A magia realizada pelos iniciados



tem o objetivo de restabelecer o equilíbrio do perpétuo movimento da força, toda vez que o homem o rompe (1982, p. 186).

Contudo se essa visão religiosa se expressa nos cultos tradicionais africanos, ela se mostra também no culto a outras religiões com as quais os africanos tomaram contato ao longo de sua história. Islamismo e cristianismo ao lado das religiões locais dividem a população dos países africanos atuais. Querer afirmar a identidade negra do povo brasileiro através de uma dessas opções religiosas sob alegação de maior autenticidade parece uma estratégia frágil do ponto de vista da luta política e fundamentalista do ponto de vista religioso na medida em que tenta configurar um pensamento único em torno do que seja a religiosidade africana.

O culto da ancestralidade, tão vivo na cultura africana, aqui se manifestou identificado com os caboclos de origem indígena e com os pretos velhos, ancestrais americanos dos africanos aqui aportados.

Segundo as próprias narrativas umbandistas, o culto aos caboclos teria surgido a cem anos, a partir de uma sessão espírita kardecista, no dia 08/11/1908, em que a manifestação mediúmica de um caboclo auto-identificado como Caboclo das Sete Encruzilhadas foi impedida, levando o médium Zélio de Moraes a abrir espaço para isso em Sessão na própria residência, no Rio de Janeiro. Segundo algumas fontes umbandistas, o caboclo teria se retirado da Sessão altivamente “afirmando que ali estava para sinalizar a humildade e a igualdade que deve existir entre os homens encarnados e desencarnados; deixando claro que sua condição de índio não deveria servir para diminuí-lo” (LIPIANI, 2005, p. 79-80).

Para Prandi (2005), o culto aos caboclos teve origem na cultura brasileira nos chamados camdoblés de caboclo, de origem bantu; teriam iniciado esse culto tendo em vista que suas entidades – iniques – eram territorialmente vinculadas à África, levando-os a buscar aqui outras expressões de sua territorialidade.

Da necessidade de cultivar o antepassado e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitávamos bantos e seus descendentes criaram uma religião que veio a ser chamada gira de caboclo ou candomblé de caboclo que celebrava espírito de índios ancestrais (PRANDI, 2005, p. 124).



No caso dos Centros de Umbanda por nós analisado em Canoas, a tradição legitimadora de seus cultos também é buscada no culto dos caboclos, embora pouquíssimo se saiba sobre as tradições dos indígenas que habitavam ou transitavam nos territórios que hoje compõem a cidade. Segundo depoimento (2004) do senhor Nelson Fernandes, diretor espiritual do Centro Espírita de Umbanda Pai José de Aruanda, o que diferenciaria a Umbanda dos demais cultos do campo religioso afro-brasileiro seria justamente o culto dos caboclos que aí se manifestam pelo fato destes não terem espaço nem nos Centros espíritas nem nas casas de Batuque. Neste caso, o discurso legitimador associado à identidade nacional vem do Brasil indígena e dos pretos velhos que são os antepassados próximos dos africanos na diáspora (AVANCINI, 2007).

Segundo Capone, “na verdade, o caboclo – espírito indígena, reinterpretado como sendo o *dono da terra* – é venerado até nos terreiros mais tradicionais, apesar dos esforços para preservar a *pureza africana*” (CAPONE, 2004, p. 27).

Mais tarde, os grupos bantus formaram grupos de candomblé angola e congo de panteón africano, mas assimilaram também os cultos de caboclos. “Essa duas modalidades, caboclo e inquice, logo se casariam num único e complexo afro-índio-brasileiro, que não somente foi matriz formadora da umbanda no começo do século XIX, como povoou, a partir da década de 1960, todo o Brasil de terreiros de candomblé congo e angola” (PRANDI, 2005, p.125).

Segundo esse mesmo autor, diferentemente das religiões africanas, essa expressão da religiosidade cabocla e mestiça se dá em língua portuguesa, o que confirma o seu caráter brasileiro e híbrido. O surgimento da Umbanda como, paralelamente, o do samba se dá durante os anos 20, 30, 40 de nossa história, num contexto cultural de afirmação de uma identidade nacional mestiça para o Brasil.

No grande contexto dos anos 60, na vaga da modernização e do nacionalismo, se intensificou o grande processo de valorização das raízes culturais do Brasil, buscando-se suas formas de expressão popular, o que levou a difusão dos cultos afro-bahianos por todo o Brasil não só entre populações negras mas também entre a população branca. Contudo, segundo Prandi, o candomblé com seu panteón de deuses africanos se difundiu no Brasil muito depois da Umbanda:



”Primeiro o Brasil conheceu e se familiarizou com o culto dos caboclos e outras entidades humanas da umbanda, em que os orixás ocupavam uma posição simbólica importante porém menos decisiva no dia a dia da religião” (PRANDI, 2005, p. 131).

A Umbanda manteve da matriz africana o culto aos orixás, a possessão e o rito dançado, e as cerimônias em português tornaram seus rituais mais simples e acessíveis para a maioria da população. Da matriz kardecista reteve a idéia de que o espírito vem à terra para trabalhar e praticar a caridade, ajudando os devotos e fiéis a resolver seus problemas e dificuldades, o que marca o trabalho dos pretos velhos e caboclos, quando comparecem às sessões através de seus médiuns (PRANDI, 2005, p.132-3).

Está presente também na Umbanda e nos ritos afro-brasileiros uma idéia de sincretização dos cultos, onde o culto aos Orixás foi assimilado ao culto católico, sendo comum ver nos livros que estudam a religião uma tabela de conversão entre Orixás nagôs, Inquices bantus, Voduns jeje e Santos católicos (SILVA, 2005, p.94-97, ORO, 1994, p.48-50). Contudo não se trata de uma simples tabela de correspondência astutamente estabelecida pelos negros escravos como estratégia destinada a iludir os senhores e os padres católicos em virtude da repressão de seus cultos. O processo sincrético é mais amplo na medida em que no panteón africano não há uma diferenciação entre entidades ou deuses bons e maus, nem práticas boas ou más. Essa divisão é introduzida no culto dos Orixás, através de um elemento que encarna o mal e é demonizado: a figura do Exu. A maior parte dos Orixás tem funções positivas criadoras no planeta, ajudando na proteção do fogo, das águas, da terra e do ar, e à Exu cabe a responsabilidade do movimento, da sensualidade, da mudança e da articulação entre o céu e a terra, ou seja, da ligação entre o mundo espiritual e a vida dos homens na terra, o mundo dos encarnados.

Na tradição judaico-cristã a criação da humanidade é vista como resultado da queda/pecado; é, portanto, vida de expiação e culpa, donde Exu é associado à vida terrena, à sensualidade e ao pecado. Ele é representado por um falo, ou seja, o que gera a vida, transporta o axé e permite a vinda/encarnação dos homens. Nesse sentido, Prandi diz que o sincretismo representa a captura do culto dos Orixás pelo modelo judaico-cristão, criando uma representação que não existia na



África. Significativamente, as religiões afro-brasileiras no imaginário popular também são associadas ao mal e à figura de Exu.

O ascetismo cristão presente nas religiões protestantes e neo-pentecostais é responsável pela demonização dos cultos afro-brasileiros estigmatizados pela crítica às práticas sacrificiais, pela presença do transe e pela presença dos Orixás que, como os santos católicos, se constituem em intermediários do divino numa relação que, segundo a ótica protestante, deve dar-se diretamente entre Deus e o devoto através do Espírito Santo. Contudo, hodiernamente, tanto na Igreja católica quanto nas igrejas protestantes e neo-pentecostais emergem, cada vez mais, práticas de cura, transe e expulsão de demônios de forma muito próxima ao que as mesmas condenam (ORO, 2004).

De outro lado, os estudos atuais de autores como Burnick (2002), Oro (2004) e Silva (2007) vêm demonstrando a grande presença de negros na religiões pentecostais e neopentecostais onde os mesmos se destacam pela musicalidade, e o canto coral em estilo gospel ou em ritmos brasileiros, num processo em que a religiosidade protestante tem contribuído significativamente para a afirmação da auto-estima dos negros, embora esses negros, na sua maioria, não se engaje nas lutas étnicas do movimento negro.

Pesquisas recentes como as de Sansone (2004) têm apresentado como resultado a identificação em Salvador de grupos negros que, apesar de valorizar a negritude e afirmar a estética negra, não estão voltados à questão da etnicidade, constituindo o que o autor chamou de “negritude sem etnicidade”.

Desse modo, a diferença religiosa no campo afro-descendente aponta ao próprio Movimento Negro e à sociedade brasileira, novas e mais complexas questões. É preciso pensar que, *se raças não existem...*, discriminação existe, mas, sobretudo, precisamos pensar como o conceito de raça tem sido retoricamente aplicado em cada momento histórico e como está sendo empregado agora. Precisamos analisar em qualquer interpretação como as categorias estão sendo usadas retoricamente e não apenas semanticamente (CRAPANZANO, 2002, p.441).

O discurso da diferença e do reconhecimento da pluralidade étnica em Moçambique hoje (FRY, 2005, p. 45), apesar de estar se



colocando contra a perspectiva segregacionista do discurso assimilacionista do colonialismo português, e contra o discurso homogeneizador do governo nacional da FRELIMO pós-independência, pode na verdade redundar na legitimação de uma prática fragmentadora útil a outros interesses que não o dessas mesmas etnias. Ou seja, o discurso retórico do reconhecimento étnico, apesar de semanticamente correto, pode estar de fato implicado numa prática social inversa ao da tradição coletivista africana. Tradição coletivista esta estruturada numa hierarquização de fidelidades às suas linhagens familiares e a cadeias de grupos étnicos vinculados a determinado espaço de domínio.

A busca de uma identidade negra afro-brasileira é atravessada por questões étnicas, religiosas, geracionais e sociais que ampliam o leque de diferenças a ser considerado, exigindo de intelectuais e militantes uma postura de acolhimento da pluralidade revelada pela realidade, sob pena de se cair em velhas armadilhas tão discriminadoras quanto aquelas que se quer combater, em vez de produzir o diálogo e a convivência solidária dos diferentes.

Referências

AVANCINI, Elsa; FRANÇA, Maria Cristina C. de C.; SIMÕES, Rodrigo Lemos. Casa Espírita Pai José de Aruanda: a reordenação da memória histórica de uma comunidade umbandista do município de Canoas/RS. In: *Diálogo*, n. 8. Canoas: Centro Universitário La Salle, 2005.

_____. Identidade e tradição na prática dos cultos de origem afro-brasileira em Canoas/RS. São Leopoldo, *Simpósio Nacional da ANHPU*, 2007

BÂ, Hampâté Amadou. A tradição viva. In KIZERBO, Joseph (Coord.). *História Geral da África*. I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Atica/UNESCO, 1982.

_____. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Pallas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica das categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.



CORREA, Norton F. *Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o batuque no Rio Grande do Sul*. 1988. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A Manilha e o Limbambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

FRY, Peter. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. In: *A persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LIPIANI, José Luiz. *Orixás e Umbandá*. Comportamento e personalidade dos seus filhos. 4. ed. São Paulo: Pallas, 2005

LOPES, Carlos. *Os limites históricos de uma fronteira territorial: Guiné “portuguesa” ou Guiné-bissau*. Bissau: 1994 Disponível em: <www.lusotopie.sciencespo-bordeaux.fr/lopes94.pdf>. Acessado em: 23 dez. 2007.

ORO, Ari Pedro. Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. In: BOAVENTURA, Ilka (Org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. *As religiões afro-descendentes no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

_____. “*Guerre Sainte*” au Breseil: intolerance religieuse: neo petencotiste et reactions afro-bresiliennes. Disponível em: <www.iheal.univ-paris3.fr>. Acessado em: 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia de Letras, 2005.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/EDUFBA, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: relações socio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa*. São Paulo: EDUSP, 2007. pp191-260

_____. *Candomblé e Umbanda*. Caminhos da Devoção Brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.



“O negro no campo artístico”: uma possibilidade analítica de espaços de solidariedade étnica em Porto Alegre/RS

Cristian Jobi Salaini

Meu objetivo aqui é trazer parte de minha experiência de pesquisa etnográfica junto a artistas negros no estado do Rio Grande do Sul. Focar-me-ei em dois grupos que, através da apreensão de elementos estéticos, procuram ressaltar a participação negra na construção simbólica do Rio Grande do Sul e do Brasil. Selecciono, aqui, apenas parte do conteúdo representacional dos grupos Frente Negra de Arte e do grupo Raízes d'África com o objetivo de demonstrar a riqueza simbólica envolvida em suas construções e de como esses grupos articulam-se em espaços de solidariedade étnica.

Em outro trabalho, discutiu-se a inserção desses artistas no campo artístico local tendo em vista processos de visibilidade e ascensão social desses sujeitos:⁶⁶ o campo artístico (BOURDIEU, 1989) revelou-se enquanto espaço privilegiado no entendimento de trânsitos sociais e campo de possibilidades. A relação resultante da conjugação entre os termos “artista” e “negro” revelou uma série de possibilidades interpretativas sobre o fenômeno étnico/racial no Rio Grande do Sul.

Kabengele Munanga, no esforço de definir as artes afro-brasileiras e, por extensão, seus momentos de origem, aponta para diversos aspectos, entre eles a forma ritual com que as artes afro-brasileiras aparecem num primeiro momento no Brasil:

Insistimos em dizer que a primeira forma de arte plástica afro-brasileira propriamente dita é uma arte ritual, religiosa. Seu nascimento seria difícil de datar por causa da clandestinidade na

⁶⁶ Esta experiência remonta, num primeiro momento, minha participação em projeto intitulado “Negros de Porto Alegre, memória e trajetórias: o negro no campo intelectual e artístico”, desenvolvido durante minha graduação em Ciências Sociais e coordenado pela professora Daisy Macedo de Barcellos, doutora em antropologia. Parte de meu trabalho de mestrado em antropologia social foi dedicado a esse tema.



qual se desenvolveu. Essa clandestinidade acrescentada ao caráter coletivo dessa arte deixou no anonimato os artistas e artesãos que a produziram [...] a arte afro-brasileira, então conhecida apenas como arte religiosa, ritual, comunitária e utilitária, começa a ampliar seu campo de atuação. Seus artistas, saindo do anonimato, começam a produzir uma arte não-étnica, com projeção na linguagem plástica universal, embora conservando vínculos identitários com suas raízes. Entre eles, há os que se utilizam do tema incidentalmente, os que sistemática e conscientemente orientaram toda sua produção artística à temática afro-brasileira e os que, além da temática, manipulam espontaneamente, e não raro inconscientemente as soluções plásticas africanas (MUNANGA, 2000, p. 102-104).

No Rio Grande do Sul, temos alguns nomes que fizeram e ainda fazem parte das possibilidades encontradas dentro da ampla produção afro-brasileira. Nomes como Barros “o Mulato”, Djalma do Alegrete, Magliani, Jaci e Antônio Maia fazem parte deste universo.⁶⁷ As maneiras como esses artistas articulam com os signos, em seus produtos estéticos, é variável. Isto expressa a tensão existente em suas identidades sociais entre modelos esperados do artista negro e suas aspirações pessoais. Essa tensão nos revela aspectos da ambigüidade existente no sistema classificatório racial brasileiro.

[...] então eu não entendo muito essa necessidade de gavetinha, entendeu? Eu não entendo. Eu sempre achei esquisitíssimo quando põe fulano de tal: ‘Artista Negro’. Eu não sou artista negra ... eu sou artista plástica. Aliás eu não gosto ... Artista plástico virou um balaio onde cabe tudo. Eu sou pintora. Não, mas na verdade, hoje em dia, todo mundo é artista plástico. É uma coisa impressionante. Não existe isso de, por exemplo, alguém te chama de pesquisadora branca? No jornal nunca sai: ‘Pesquisadora branca’; ‘exploradora branca’. Não sai! E, às vezes, fica bastante engraçado quando tu vê a coisa, por exemplo, no jornal, uma legenda. Já está lá, o cara azul de preto e põe em baixo: Fulano de tal, artista negro. Está na cara a cor, que a cor dele é esta. Não precisa acentuar a coisa. Eu acho que existe uma necessidade

⁶⁷ Conheci muitos desses artistas – pessoalmente ou através de suas obras – pela indicação do Professor Oliveira Silveira, figura emblemática do Movimento Negro do Rio Grande do Sul e do país.



muito grande de se separar em escaninhos. Parece que a gente não consegue se entender se não se botar cada um em sua gavetinha, sabe? (MAGLIANI, 2000).

Devido aos limites deste texto, nosso universo ficará restrito, neste momento, a artistas que possuem um reconhecimento limitado no circuito artístico consagrado. Além disso, privilegiaremos principalmente aqueles que, de alguma forma, se reconhecem e/ou são reconhecidos enquanto artistas com propostas engajadas à temática negra e, por extensão, constituem espaços de congregação étnica.

O presente trabalho, na forma como foi elaborado, acaba por ser um estudo sobre o modo como estes artistas plásticos atualizam suas identidades étnicas através do diálogo com o elemento artístico. A arte, neste sentido, acaba por transforma-se em um canal, em uma “janela” capaz de vislumbrar questões de nosso passado e futuro, ligadas ao gênero, à raça e ao momento político específico.

A Frente Negra de arte⁶⁸

No dia 8 de dezembro de 2001 foi realizada a “Segunda Feira de Artesanato da Sociedade Beneficente Cultural Floresta Aurora”, onde se reuniram mais de vinte artistas plásticos e artesãos. Nesta oportunidade, surgiu a idéia de formar um grupo de artistas plásticos para organizar um grande projeto que teria como objetivo a realização do “Primeiro Encontro Nacional de Artistas Negros”, que aconteceria no Rio Grande do Sul. Nesse contexto, ainda durante 2001, artistas como Tânia Maria Borba, Silvia Victória, Pedro Homero, Alceu da

⁶⁸ Conforme me foi informado, a idéia do nome “Frente Negra dos Artistas Plásticos” (FNAP) surgiu já nas primeiras reuniões promovidas pelo grupo e o motivo da escolha é a existência do movimento negro da década de 30. Apesar da tomada de empréstimo do nome, foi deixado claro por eles desde o início que, do ponto de vista ideológico, as perspectivas do grupo em questão alinhavam-se muito mais com o Teatro Experimental Negro da década de 40, por este ter um caráter mais revolucionário. De fato, o Teatro Experimental negro possuía objetivos mais “revolucionários” do que a Frente Negra da década 30. Ao tomar consciência que na peça “Emperor Jones”, de Eugene O’Neill, o papel principal era interpretado por um branco pintado de negro, Abdias do Nascimento, um dos idealizadores do movimento, resolveu trabalhar no sentido de criar uma consciência objetiva acerca da condição social do negro no Brasil. Sobre isso, ver Mendes (1993).



Silva e Américo Souza reuniram-se com o objetivo de dar os contornos da Frente Negra de Arte:⁶⁹

O projeto tem como objetivos resgatar a identidade da cultura negra, reconstruir saberes e viveres relativos aos aspectos sociais, históricos, políticos, culturais e econômicos de origem africana que contribuíram para a formação da sociedade brasileira. Promover e divulgar a cultura negra. Viabilizar o acesso do Povo Negro à sua própria cultura. Desenvolver junto à comunidade negra condições de entender a realidade objetiva que a determina. Promover o intercâmbio a nível nacional entre os diversos movimentos culturais e sociais do Povo Negro e, por fim, valorizar o artista negro, viabilizando a exposição e divulgação de sua produção artística (SOUZA et alli, mimeo, 2001).

Neste momento, procurar-se-á evidenciar alguns elementos presentes nos trabalhos desses artistas que dialogam profundamente com os valores discutidos pelo grupo. Obviamente, trata-se de apenas uma pequena porção do que é hoje trabalhado por esses artistas. O objetivo aqui é demonstrar como um grupo, possuidor de um objetivo comum, trabalha com uma diversidade de elementos simbólicos que são constantemente reelaborados pela discussão do trabalho estético.

Enquanto caso emblemático de artista que se utiliza da arte enquanto canal possibilitador expressivo de religiosidade, trago o caso de Pedro Homero.⁷⁰ Considerado por seus colegas como “abstrato”, este artista traz enquanto traço marcante de sua estética a temática afro-religiosa e suas variantes.

Pedro Homero, reconhecido por seus colegas como o “guru” do grupo, normalmente é quem traz as idéias e posições mais “ortodoxas”, aquele que fornece os símbolos e interpretações a serem ressignificados pelos outros artistas em suas respectivas obras.

⁶⁹ Estes artistas, membros do clube Floresta Aurora de Porto Alegre, freqüentado por negros das camadas médias (BARCELLOS, 1996), objetivam ir além do conquistado pelos integrantes originais destas mesmas classes médias as quais se vinculam. A busca ganha um contorno que vai além do econômico, sendo o “reconhecimento” e o “prestígio” os objetivos mais visados.

⁷⁰ Pedro Homero faleceu no ano de 2005. No entanto, trago suas ações sempre no tempo presente, já que no universo do grupo em questão a influência desse artista está completamente viva e dialoga com as produções atuais dos mesmos. Esse artista é referência absoluta no campo das artes plásticas, do samba de raiz e da afro-religiosidade. Sua memória perdura através de sua obra.



Entende seu potencial artístico como inato, mas considera o artista Heitor dos Prazeres⁷¹ sua principal influência no mundo das artes plásticas. O batuque, os orixás, os temas negros – africanos ou afro-brasileiros – são as principais expressões de Pedro Homero, colocando a proeminência de sua intuição e sensorialidade nitidamente relacionadas com a sua percepção enquanto negro:

Eu faço um laboratório aqui, passo a noite fazendo... porque esse negócio de orixá tem muita gente que pinta, mas tu tem que saber fazer a simbologia, a numerologia que tem, tu sabe que tem a praia com 8, o mato com 7, o cruzeiro às vezes 9, lado de exú, essas coisas... você quer saber porque eu pinto sempre essa temática, porque essa foi a minha formação, tu entendeu... foi o mundo que eu vivi, foi o mundo negro que eu vivi com essa coisa dos orixás... eu achava, e tem um colorido muito bonito, se adapta muito bem à pintura, eu não tive a influência de pintor nenhum, isso nasceu comigo mesmo haja visto eu acho que orixá é um abstrato, tu nunca viu xangô na tua frente a não ser através do cavalo (PEDRO HOMERO, 2002).

Todavia, a leitura que Pedro Homero faz da religiosidade não passa de forma passiva aos demais integrantes. Américo Souza, por exemplo, coloca sua necessidade de desprender-se, por vezes, da temática afro-religiosa. Atenta para o fato de ele e seus colegas serem, em diversos lugares, muito mais relacionados ao “batuque” do que às artes propriamente ditas. Em relação a uma peça sua que se chama “entrevero”:

[...] quando eu levo essa obra no meio de pessoas do seguimento negro sempre tem alguém que denomina essa obra como sendo uma entidade religiosa. Eles associam esse trabalho da maternidade com uma entidade religiosa... conforme eu disse, eu não me recordo exatamente a quem eles associam, se é Osanha ou se é Oxum... mas eu digo isso aí é o Entrevero e o que eu quero tratar na verdade é uma mãe grávida com dois de seus filhos. Aqui não era uma coisa religiosa, mas eles fazem essa... essa relação (AMÉRICO SOUZA, 2003).

⁷¹ Heitor dos Prazeres é conhecido enquanto pintor primitivista ingênuo e teve sua obra consolidada após a Semana da Arte Moderna de 1922. Sua obra caracteriza-se pela bidimensionalidade e pelo traço simples. Uma de suas obras mais conhecidas intitula-se “Sambistas”.



Américo, idealizador do troféu Zumbi,⁷² tenciona através de suas peças denotar valores relacionados ao corpo humano. No troféu Zumbi já encontramos um exemplo claro disto, onde através da metáfora do corpo, no exagero de algumas partes, evidencia-se a atribuição de alguns valores. Américo explica estas distorções de diversas formas. A cabeça, nitidamente maior que o resto do corpo, é dourada e representa a “força espiritual” depositária milenar da cultura negra. A “razão” é sobrevalorizada, já que no momento em que o negro foi arrancado de seu local de origem – a África – precisou trazer tudo na “idéia”, na “cabeça”, e não no “corpo”. O peito e os braços são franzinos e, nas palavras do artista, são “pátinos”. Isto se relacionaria à “resistência” e “energia” empregada no sentido de suportar os “maus tratos” recebidos. Os pés descalços representam o apego e o respeito à terra, algo que considera natural à cultura negra.

Américo também entende que existe uma nítida divisão quanto à natureza de suas obras, e o mesmo deve este fato aos universos distintos dos quais participa. Segundo ele, os elementos pictóricos utilizados em sua pintura derivam de suas pesquisas e observações. É fruto de suas passagens em diversas galerias e de seu estudo de diversos artistas contemporâneos. Já sua escultura, que possui elementos africanos e, por vezes, religiosos, considera como algo que não pode explicar, como algo “natural”. O artista – sempre com algum objeto artístico à mão – explica que nunca viu ninguém fazer este tipo de objeto e que pega de forma automática a madeira e começa a fazer seus “negros” de “lábios grossos”: “não sei da onde eu tiro estas coisas”.

Silvia Victória ressalta a importância da perpetuação dos elementos negros e também a sua simpatia pela temática religiosa, algo que fica claro nas suas retratações de “pretos velhos”, “oguns” e “Iansãs”. No entanto, coloca sua necessidade em desvencilhar-se do tema afro-religioso. Quer ser reconhecida enquanto “artista” e não simplesmente enquanto veiculadora de símbolos religiosos, o que considera algo já esperado do meio negro. Silvia relata que já recusou uma encomenda de uma “Iemanjá”, devido ao fato do pedido conter

⁷² O troféu Zumbi é um importante prêmio conferido pelo clube Satélite Prontidão a algumas celebridades do meio negro. O escritor Oliveira Silveira e a escritora Maria Helena Vargas são alguns dos nomes já premiados pelo clube.



elementos como “cabelos lisos” e principalmente em decorrência do comprador querer que o orixá fosse retratado na cor “branca”.

Atualmente, Silvia trabalha naquilo que entende como sendo um dos principais eixos de seu trabalho: a mulher negra. Considera de suma importância a valorização da mulher negra, uma mulher que “trabalha” e “cozinha”, mas que ao mesmo tempo “dança” com o filho no colo. Uma mulher originária da “Mãe África – Mãe Negra”, e que contém em si uma “selvagem beleza”, que carrega em si o fato de ser o “ventre da civilização”. Elementos estes que mudam em função do fato de ela ter sido “roubada”, “violentada”, “escravizada”. Em seu processo de aviltamento, a mulher negra é obrigada a articular sua “fé”, “sensualidade” e “ternura” com outros elementos, como, por exemplo, a “dor”, a “resistência” e a “maternidade”, sendo esta última fortemente transformada pelo novo “sistema perverso”. Silvia diz ser frequentemente indagada devido a uma incompreensão gerada pelo fato de – mesmo “cheias de filhos” – essas negras estarem sempre com “os peitos em pé”:

Não quero fazer estátuas com nádegas e peitos grandes, mas preciso jogar com alguns símbolos que sejam entendidos como positivos. É um tipo de peça que certamente não possui leitura no meio negro. Neste meio, orixá é facilmente identificável, outro tipo de arte você precisa explicar (SILVIA VICTORIA, 2003).

Pelópidas Thebano trabalha com a idéia de resgatar, através de estudo histórico, os elementos que conformaram a atual situação do povo negro no Brasil. Desta forma, seus quadros são resultados de colagens de elementos diversos em que estão sempre presentes o negro, o “senhor”, a “natureza” e a “África”. Thebano ressalta que o negro está longe de sua cultura original, que é preciso “reaprender” os aspectos essenciais. Com este objetivo, Thebano aponta a necessidade de se ter que “estudar” o passado, da importância da pesquisa. A questão latente para Thebano é descobrir ao longo dos processos históricos quando que o negro foi sendo gradativamente obrigado a “incorporar” o modo de vida do branco, e o porquê deste último ser sempre relacionado com “dignidade” e “prestígio”, enquanto o negro é relacionado com “preguiça” e “atraso”. Neste sentido, Thebano é o porta-voz de um ideal que percorre todos os integrantes da FNAP:



levar a “educação” e o “gosto” para as crianças negras, algo que a arte, devido ao seu potencial intelectual, pode servir de instrumento.

Assim como vimos em Américo, Thebano também dá um sentido especial à proeminência da “cabeça” em relação ao resto do corpo, algo que é representado em suas pinturas. Na peça “Olorum”, apesar do foco religioso, segundo relata Thebano, há novamente uma forte proeminência da “cabeça”, demonstrando que o negro, mesmo em seu ato mais religioso, traz consigo a “racionalidade”, elemento este mascarado pelo sistema colonial. O escravo tornou-se “corpo” e não “cabeça”, algo que ele faz questão de enfatizar que foi fortemente difundido através da revolução industrial.

Os significados contidos nos trabalhos estão em constante processo de significação e recebem, muitas vezes, interpretações distintas. Américo esculpe um africano que é interpretado por Pedro como um “Ogum”. Aquilo que Américo intenciona chamar de “figuras humanas” Pedro chama de um “axere”.⁷³ O quadro “Sete Dançantes”, de autoria de Thebano, também recebe um sentido especial por parte de Pedro. Aquilo que para Thebano eram simplesmente sete pessoas negras dançando, na cosmovisão de Pedro transforma-se num retrato de “Zé Pilintra”, outra figura conhecida da cosmologia afro-brasileira. Isto gera no seio do grupo uma forte discussão em torno daquilo que é “aprendido” e em torno daquilo que está “no sangue”. Américo diz que, ao longo de seu contato com o grupo e com Pedro Homero, apesar de sua formação católica, acabou sentindo a necessidade de entender mais sobre a religião afro-brasileira por esta representar um elemento importante da “cultura negra”.

É importante a ênfase colocada sobre a questão da “pureza” e “mistura”. As discussões promovidas pelo grupo parecem estar relacionadas à busca de atributos de origem como também de elementos já ressemantizados pela cultura afro-brasileira. Neste sentido, as categorias anteriormente referenciadas parecem ganhar um sentido de “maior” ou “menor” autenticidade e, por extensão, à idéia de uma cultura mais africana ou mais sincrética. Beatriz Góis Dantas, ao estudar a conformação de religiões afro-brasileiras na cidade de Laranjeiras, no Estado de Sergipe, atenta para o fato de as noções

⁷³ Este termo é usado para designar o estado pós-transe em decorrência da “subida” do orixá.



construídas em torno das idéias de “pureza” e “mistura” serem fruto de um processo complexo que vai além da relação entre “brancos dominadores” e “negros dominados”. É fruto de um jogo que incorpora a “pureza” e “mistura” em seus sentidos êmicos, mas que ganha um caráter conflitivo através do embate existente entre políticos, pais e mães-de-santo, antropólogos, entre outros. De qualquer forma, é importante ressaltar o papel da afro-religiosidade enquanto canal de expressão étnica que contém elementos expressivos quanto às idéias de “pureza” e “mistura”. Isto acaba por possibilitar a vivência de várias “Áfricas” no Brasil (DANTAS, 1988).

No caso do grupo em questão, é perceptível a constante busca pelo negro original, portador de qualidades imutáveis, algo que “está no sangue” nas recorrentes palavras dos artistas. Alguns destes artistas já foram à Bahia e à África e se consideram “órfãos” de uma “mãe-África” incapaz de dar as respostas certas. Thebano, ao retornar de viagem à Bahia, escreveu uma poesia que se chama “Diversidade” e que se divide em duas partes, “encanto” e “desencanto”, respectivamente:

Salve a Bahia Brasil, onde Olorum fez sua morada
 E de sua morada fez a casa de seus orixás
 Ah! Meu Salvador! Terra de gente boa, alegre e faceira
 [...]
 Axé a todos seus filhos afro-descendentes ontem, hoje e amanhã
 Do seu canto o encanto que me seduz e me faz feliz [...]

E uma segunda parte:

Castro Alves [...] teu navio negreiro continua sangrando
 Mares vermelhos de sangue
 Pouco ou quase nada mudou, no holocausto de teus negros
 Teu povo continua algemado nos grilhões do passado
 O capitão do mato continua sua perseguição [...]

De forma geral, podemos dizer que as soluções estéticas do grupo residem na tensão existente entre uma “busca pela origem” – algo inato e “natural” ao negro – e a percepção de algo a ser construído, algo a ser transformado: só é possível um completo entendimento da cultura negra através do investimento na “educação”. Há uma relação dialética entre ideais de “pureza” e “mistura” que se projetam nos



ideais de África e Brasil, respectivamente. O enfoque do grupo demonstra a tentativa de materialização de um debate existente sobre raça/etnia no Brasil, demonstrando o dinamismo da memória negra na contemporaneidade.

O raízes d'áfrica⁷⁴

O grupo tem uma proposta de congregar artistas que trabalham com a temática “africana” ou “afro-brasileira”. O Raízes da África produz, desde 1998, pinturas que se relacionam com a afro-religiosidade e com a “mulher negra”, assim como uma peça teatral sobre a Revolta da Chibata, evidenciando a figura do “almirante negro” João Cândido. Em 2005, as peças teatrais do grupo foram veiculadas pela Rede Globo de Televisão no programa “Ação”, coordenado pelo apresentador Sérgio Groissman,⁷⁵ em edição que discutia, entre outros temas, a participação dos negros no campo das artes cênicas brasileiras.

O Raízes d'África tem uma produção de temáticas diversificadas. Tendo em vista que alguns elementos simbólicos afro-brasileiros já foram tratados – quando abordamos a Frente Negra de Arte –, focaremos aqui a produção do Raízes d'África relacionada aos Heróis Negros, devido à atualidade do tema no Rio Grande do Sul. Essa atualidade tem relação com o cada vez mais intenso processo de memorialização do “Massacre de Porongos” e, por extensão, dos Lanceiros Negros que lutaram ao lado dos republicanos durante a Revolução Farroupilha.⁷⁶

Ortiz coloca que o seu trabalho relativo ao “Massacre de Porongos” objetiva “dar visibilidade para aqueles que não tiveram voz” – referindo-se à tropa de lanceiros negros que teria sido deixada entregue ao ataque dos imperiais pelo general David Canabarro:

⁷⁴ No pátio de entrada do atelier podemos notar a presença de diversas peças representativas de uma “temática étnica”, assim como peças suas e de outros artistas plásticos negros expressivos no estado. No espaço do atelier contamos com a presença de esculturas do artista plástico Jaci. Este artista, já falecido, ministrou aulas de arte para detentos do presídio central na década de 80.

⁷⁵ Apresentador do programa “Altas Horas”, exibido pela Rede Globo de Televisão.

⁷⁶ Ver “Nossos Heróis não Morreram: um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul”. Programa em Antropologia Social da UFRGS. Cristian Jobi Salaini.



“[...] quando eu era moleque eu desenhava David Canabarro, isto até me causa repulsa”.

Conforme relata Ney Ortiz, em 2000 o grupo realizou uma apresentação da peça “Lanceiros Negros” no teatro da OSPA, em Porto Alegre. O público contava com figuras como o então governador do estado do Rio Grande do Sul, Olívio Dutra, e representantes do movimento tradicionalista e do movimento negro gaúcho. Ney Ortiz narra que o público recebeu o trabalho de forma bastante surpresa: alguns integrantes do MTG (Movimento Tradicionalista Gaúcho) dirigiram-se aos atores para afirmar que o que havia sido apresentado tratava-se de um equívoco histórico.

Ney Ortiz coloca o seu início nas artes como profundamente relacionado a um projeto pessoal de criar um espaço de congregação de artistas negros que não possuíam espaços de visibilidade. Ele diz que “ser negro é ser artista por excelência” – referindo-se às dificuldades sofridas por este grupo social. Quanto ao desenvolvimento de sua carreira enquanto artista plástico, Ney relata que isto se trata da realização de um projeto que já havia iniciado em sua infância, apresenta relação com um “dom”, com um “talento natural”: “Já nasci pintando” – coloca Ney. Sobre o início do atelier, Ney Ortiz relata:

Comecei a fazer exposições mostrando a origem do negro... desde a vinda dele através do navio negreiro... até a sua atuação nas plantações de café, charqueadas, negro no campo... Não é possível! Nós precisamos ter heróis negros! [...] Abri o atelier na minha casa e fundei o Grupo Cultural Raízes da África, com a finalidade de realizar resgate, pesquisa sobre os negros do Rio Grande do Sul (NEY ORTIZ, 2005).

Negro ou gaúcho? As pinturas do Raízes d’África

Pretendo aqui realizar um breve apanhado da forma que determinados elementos pictóricos e representativos são utilizados nos trabalhos artísticos do grupo. Nas paredes do atelier sempre estão colocadas determinadas peças que, de uma forma ou outra, tencionam evocar alguns elementos do “ser negro” ou do “ser africano”. Encontramos, por exemplo, peças que representam a “religiosidade” africana e afro-brasileira através da representação de orixás. Ney Ortiz coloca a importância de retratar a religiosidade pela sua persistência como elemento da cultura negra.



No que diz respeito à produção que apresenta relação com o “Massacre de Porongos”, Ney Ortiz evidencia a existência de uma diferença de estilo marcante que norteia este tema e que faz parte do atelier. Existiriam peças talhadas em porongos⁷⁷ e aquelas com um caráter mais “figurativo”. As de primeiro tipo possuem um elemento comum: um rosto africano estilizado de frente bastante larga, olhos proeminentes e arcada dentária bastante saliente. Em uma delas, o rosto encontra-se dentro de uma moldura menor que se inscreve na moldura principal. Na periferia da moldura inferior, encontram-se vários elementos que acabam por preencher o quadro. Estes elementos são o couro – que também se encontra na testa do rosto referido –, pequenas lanças e mais couro em diversas cores. Ney Ortiz disse que o objetivo destes trabalhos é passar “força” e certo “impacto”. Mas o artista também atenta ao fato de este ser um tipo de trabalho que necessita de uma “legenda”, ou seja, as pessoas precisam perguntar-lhe sobre os conteúdos existentes na mesma.

Em relação à peça, Ney explica que a moldura do centro encerra o rosto africano, dando uma idéia de aprisionamento. Outro elemento importante seriam as lanças que apresentam, em sua parte superior, panos com cores existentes na bandeira do Rio Grande do Sul: o verde, o vermelho e o amarelo. O restante dos elementos estaria relacionado com o couro, o sebo e o charque que, conforme traz o artista, foram os responsáveis pelo ocorrido na polêmica data do dia 14 de novembro de 1844.⁷⁸

Em sua perspectiva mais “figurativa”, como ele mesmo costuma chamar, podemos encontrar elementos visuais que remetem, de uma forma mais direta, a determinados símbolos, sem a necessidade, talvez, de uma decodificação por parte do artista. Durante período anterior ao evento – realizado nos dias 13 e 14 de novembro para celebrar os 160 anos de Porongos – foi veiculado um “folder” que contou com a produção gráfica do atelier. Neste “folder” foram colocadas várias telas que fazem parte do conjunto produzido pelo “Raízes da África”.⁷⁹

⁷⁷ Refiro-me aqui ao material propriamente dito, retirado da natureza.

⁷⁸ O artista faz alusão a alguns elementos econômicos que impulsionaram a participação do Rio Grande do Sul na Revolução Farroupilha.

⁷⁹ Cabe notar que as telas são produzidas por artistas integrantes do Raízes d’África. São telas constituintes do “acervo do Raízes d’África”.



Estes lanceiros possuem roupas vermelhas, utilizam-se de lanças⁸⁰ e carregam bandeiras do Rio Grande do Sul. Em outras telas, os lanceiros aparecem usando chapéus e xiripás.⁸¹ Existe ainda uma versão “mais africana” dos lanceiros que mostra negros com trajes africanos, sem camisas e com pés descalços. As lanças, conforme representadas nas telas, às vezes possuem “gansos”, outras vezes não.⁸² Em uma das telas, um lanceiro perfura com sua lança um porongo com o formato do Rio Grande do Sul. Um dos trabalhos retrata uma batalha entre republicanos e imperiais com negros vestidos de roupas azuis. Porém, Ney Ortiz conta que fez questão de mudar para o vermelho, já que, desta forma, a peça ficaria mais “autêntica”.

As telas freqüentemente mostram negros montados a cavalo, com indumentárias que fazem referência àquelas utilizadas por imperiais e federalistas durante a Guerra dos Farrapos (1835-1845). Podemos dizer que, de uma forma geral, é comum o uso de certos elementos que remetem ao gaúcho, pelo menos no nível das representações mais gerais (OLIVEN, 1992). Deve ser lembrado que apesar da vasta representação visual existente sobre a Guerra dos Farrapos, sobretudo através de seus generais, há um elenco muito restrito no que diz respeito à representação do negro nesta revolução.⁸³ Os elementos a serem utilizados nas peças são o resultado de “pesquisa” e de um “sentimento” que estão ao alcance do “negro” e “artista”.⁸⁴

⁸⁰ Cabe notar o papel simbólico da lança no que diz respeito à reconstrução do “Massacre de Porongos”. Em trabalho por nós realizado junto ao IPHAN tomamos conhecimento de um caso que repercutiu pela cidade de Pinheiro Machado/RS – local a qual pertence o Cerro de Porongos (local da batalha). Sr. Artêmio, um dos líderes do Movimento Tradicionalista local encontrou uma ponta de lança enterrada em sua propriedade. Este fato acaba por incorporar-se a outros, como por exemplo a possibilidade de existência de “ossadas” enterradas no local, e que pertenceriam aos lanceiros negros.

⁸¹ Vestimenta típica gaúcha.

⁸² Existe uma polêmica quanto à forma da lança. Esta polêmica refere-se à existência ou não de “gansos”, que serviriam para puxar as visceras do adversário depois da penetração da lança.

⁸³ É importante notar que a representação “mais clássica” de um lanceiro negro encontra-se no museu de Bolonha, na Itália.

⁸⁴ Ney Ortiz enfatiza sempre a importância da pesquisa no planejamento dos trabalhos artísticos. Em seu material de pesquisa, podemos incluir trabalhos do poeta e escritor Oliveira Silveira e do historiador Guarani dos Santos. Estes autores são reconhecidos no estado por suas atuações junto às causas negras.



Enquanto hipótese geral, pode-se pensar que a cultura⁸⁵ ganha uma importância especial na produção pictórica do grupo. Ao retratar o negro na Revolução Farroupilha, são utilizados símbolos já reconhecidos de uma determinada africanidade: a cor da pele, formato de rosto, roupas etc. No entanto, são realizadas referências a determinados atributos da tradição que encontram fundamento na idéia geral formada do gaúcho neste estado (OLIVEN, 1992). Estes elementos, quando utilizados de forma simultânea, além de conferirem certo grau de veracidade ao que se pretende representar, também podem ser apropriados como um emblema da “luta negra” em geral.

Encontramos aqui a extrapolação, através da ação do imaginário, de elementos contidos numa narrativa histórica. Porém, esta ação vai além dos limites da historiografia – apesar de inspirada nela –, tomando um peso de “verdade” na busca da representação mais “real” do episódio. O ponto que aqui pretendi trazer não é um caráter “definitivo” de uma verdade produzida. Ao contrário, é entender a produção do grupo como um ponto de partida na promoção de novas “discussões” e interpretações em torno do assunto – telas que produzem comentários, peças teatrais que produzem polêmicas, por exemplo. Temos uma linha de adequação entre experiência social e experiência estética: “[...] os conceitos, como as pinturas, não podem ser verdadeiros ou falsos. Podem ser apenas mais ou menos úteis à formação de descrições” (GOMBRICH, 1986, p.78).

A intenção foi trazer, de forma muito breve, parte da produção e discussões existentes no seio dos grupos Frente Negra de Arte e Raízes d’África. Esses artistas têm trabalhado com temas diversificados que vão muito além do que foi acima demonstrado. Realizamos aqui um apanhado de alguns elementos com o objetivo de evidenciar um eixo que consideramos central nos dois grupos: a construção de espaços de solidariedade étnica que atualizam temas diversos do campo afro-brasileiro através do elemento artístico, promovendo um “efervescimento” da memória coletiva negra. A proposta desses grupos – não

⁸⁵ “[...] o conceito de cultura ao qual me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambigüidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressa em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1978, p.103).



obstante a dificuldade de inserção no “campo artístico consagrado” – tem alcançado cada vez mais vias de acesso junto à sociedade civil e algumas instituições, tornando-se canal de discussão sobre a presença negra no Rio Grande do Sul e no Brasil.

Referências

ARAÚJO, Emanuel (curadoria). *Os herdeiros da noite*: fragmentos do imaginário negro. Ministério da Cultura/Secretaria da Cultura de Belo Horizonte, 1995.

BARCELLOS, Daisy M. *Família e ascensão social de negros em Porto Alegre*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMBRICH, E.H. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MENDES, Miriam Garcia. *O negro e o teatro brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 1983.

MUNANGA, Kabengele. *Arte afro-brasileira: o que é afinal?* In: *Mostra do redescobrimto: arte afro-brasileira = Afro-Brazilian art*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

SALAINI, Cristian Jobi. *Frente negra de arte: um estudo antropológico sobre artistas plásticos negros de Porto Alegre*. 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

_____. *“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 (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.



III

COMUNIDADES QUILOMBOLAS



10

Comunidades negras no RS: o redesenho do mapa estadual

Rosane A. Rubert

As duas últimas décadas foram marcadas por importantes inflexões nas narrativas produzidas sobre a contribuição dos diversos segmentos étnicos na formação da sociedade sulina. A revisão crítica de obras historiográficas, folcloristas e socioantropológicas que exaltam a suposta democracia racial dos pampas foi e tem sido taxativa em apontar a relevância do trabalho escravo na formação econômica, política e cultural do Brasil Meridional e, concomitantemente, apontar para a invisibilidade e silenciamento, nas narrativas oficiais, da participação afro-descendente na composição da sociedade gaúcha.⁸⁶

Os estudos antropológicos sobre comunidades negras em processo de auto-identificação como remanescentes de quilombos, realizados desde meados de 1990, vêm indicando precisamente para uma rede de territórios étnicos que se estende por todo o estado, malgrado a presença mais contundente em determinadas regiões. Sendo a descontinuidade da presença dessas configurações territoriais explicável pela anterioridade da empresa colonizadora em algumas regiões e, conseqüentemente, pela prevalência, por um espaço de tempo maior, de atividades econômico-produtivas ancoradas no trabalho escravo africano, resultando em um percentual maior de afro-descendentes na composição demográfica de algumas regiões do estado.

⁸⁶ As obras de Osório (1999) e Zarth (2002) constituem, de fato, um divisor de águas nos estudos sobre a escravidão no RS, por demonstrarem, através de pesquisa minuciosa, a importância do trabalho escravo para os vários setores produtivos no período colonial e imperial. Até então haviam se sucedido duas abordagens sobre a escravidão no estado: a primeira, além de minimizar a importância do trabalho escravo no desenvolvimento sócio-econômico, enfatizava que as características próprias às lides campeiras sedimentou, no interior das estâncias, um ambiente de relativa igualdade entre escravos, senhores e demais trabalhadores livres; destacaram-se nessa abordagem o cronista Auguste de Saint-Hilaire e os historiadores Moysés Vellinho e Cláudio Moreira Bento. A segunda perspectiva reconhece a presença da escravidão com todo seu viés brutalizante, desconsiderando, no entanto, a importância do trabalho escravo em outras atividades produtivas que não as desenvolvidas nas charqueadas, sendo seus principais representantes o sociólogo Fernando Henrique Cardoso e os historiadores Mário Maestri e Décio Freitas.



As repercussões do Artigo 68 da Constituição Federal (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias)⁸⁷ no RS ensejaram um primeiro levantamento dos territórios negros com possibilidades de auto-identificação como remanescentes de quilombos, empreendido no ano de 1995 pelo Núcleo de Estudos Sobre Identidades e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina. Esses levantamentos, associados à intervenções políticas de organizações da sociedade civil, especialmente o Movimento Negro, resultou na introdução de alguns pleitos das comunidades na agenda político-administrativa de órgãos públicos estaduais e federais. Além de dar sustentação à iniciativa pioneira da comunidade de Casca, localizada no município de Mostardas, em reivindicar a regularização de seu território (LEITE, 2002). A emergência dessas comunidades enquanto atores políticos diferenciados, que irão forjar fóruns especializados de debates, só foi viável porque realizada no bojo do reconhecimento formal de uma nação pluriétnica (CHAGAS, 2001); da reorganização do Movimento Negro nacional em torno de uma agenda reivindicatória por políticas de reparação à escravidão, entretecida sob a égide do “quilombismo”⁸⁸ (GUIMARÃES, 2002); das discussões, em um período de intensa mobilização por reforma agrária (década de 1980), em torno do caráter restritivo do direito fundiário que desconsidera modalidades de apropriação ancoradas em outros parâmetros de legitimidade que não o da propriedade individual, tal era o caso, dentre outros, de muitas “terras de preto” em regiões do Norte e Nordeste do país.⁸⁹

⁸⁷ Primeiro dispositivo jurídico que reconhece direitos inclusivos aos descendentes de escravos, somente um século após a abolição, nesse Artigo inscreveu-se que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Para um mapeamento dos diversos Decretos e Instruções Normativas que têm regulamentado sucessivamente esse Artigo, ver Müller (2005).

⁸⁸ Conjunto de proposições lançado por Abdias do Nascimento, o “quilombismo” foi um dos pilares do Movimento Negro brasileiro desde a década de 1970. Inspirado no marxismo (luta contra a exploração capitalista) e afrocentrismo (projeto de filiação dos negros em uma nação transnacional), mais do que ferramenta contra o racismo Abdias irá propor um novo modelo de sociedade que deveria nortear as ações do Movimento Negro (NASCIMENTO, 1980).

⁸⁹ O antropólogo Alfredo Wagner de Almeida abarca a diversidade dessas modalidades nos conceitos de “terras de uso comum” (ALMEIDA, 2002) e, mais recentemente, “terras tradicionalmente ocupadas” (ALMEIDA, 2006). Tais definições põem o acento sobre a lógica de ocupação e usufruto dos recursos, não sobre o caráter supostamente imemorial da ocupação. A exploração sazonal de vários nichos ecológicos por meio de práticas coletivas, em caráter



A necessidade de amparar a intervenção de programas governamentais direcionados para esses segmentos com informações mais precisas resultou em um segundo levantamento, realizado no ano de 2004, no âmbito do Programa RS-Rural, cujo relatório final recebeu publicação (RUBERT, 2005). Concomitantemente ou na seqüência, outros estudos, atendendo a modalidade de laudo técnico ou simples pesquisas acadêmicas, passaram a constituir uma base sólida de discussão sobre o tema, redesenhando, dessa forma, o mapa de um estado alçado ao estatuto de unidade federativa europeizada.⁹⁰ É sobre esse redesenho que se debruça a escritura do presente texto, visando apontar, ao menos em parte, para alguns recursos objetivos e subjetivos que tornaram possíveis a permanência no tempo dessas comunidades enquanto grupos étnicos diferenciados.

Resistência e processos de territorialização

O auto-reconhecimento de um número inesperado de comunidades na categoria jurídica “remanescentes de quilombos” forjou uma disputa em torno do conteúdo semântico da mesma, cujos embates se fazem sentir na própria esfera jurídica. Há um relativo consenso, no entanto, entre militantes do Movimento Negro e Quilombola, representantes do campo político e de um grande número de profissionais envolvidos diretamente no assunto (legisladores, antropólogos, historiadores, etc.) que o significado atribuído à categoria não pode se restringir ao elaborado pelas forças repressivas à resistência ao cativoiro que atuaram durante o período colonial

perene ou temporário, é orientada por princípios normativos e um senso de justiça instituídos na dimensão interna da fronteira étnica. Como veremos adiante, em razão do impacto das políticas de imigração e da revolução verde na região sul, há a necessidade de redimensionar esse conceito na compreensão das comunidades negras gaúchas.

⁹⁰ Os laudos técnicos supracitados são os que já foram publicados (LEITE, 2002; ANJOS e Silva, 2004; BARCELLOS et. al., 2004), mas não esgotam o universo de laudos já realizados ou em realização com vistas à regularização fundiária do território das comunidades remanescentes de quilombos do RS. Além das comunidades de Casca (Mostardas), São Miguel dos Pretos e Rincão Martimianos (Restinga Seca) e Morro Alto (Maquine), foram ou estão sendo contempladas com Relatórios Técnicos as comunidades de Arvinha e Mormaça (Sertão); Kilombo da Família Silva, Fidelix, Areal da Baronesa e Alpes (Porto Alegre); Cambará (Cachoeira do Sul); Manoel Barbosa (Gravataí); Palmas (Bagé); Rincão dos Pretos (Rio Pardo); Arnesto Pena Carneiro (Santa Maria); Manoel do Rego (Canguçu); Limoeiro (Palmares do Sul); Chácara das Rosas (Canoas); Alto do Caixão (Jacuizinho).



e imperial: unicamente como esconderijo de escravos fugidos ou rebeldes.⁹¹

As formas de resistência à escravidão, segundo informa a historiografia recente, não visavam unicamente instaurar a condição de libertos, objetivo que se apresentava demasiadamente irrealista em determinadas situações (REIS e SILVA, 1989; GOMES, 2003; MOREIRA, 2003).⁹² As negociações cotidianas por brechas de autonomia no interior da própria ordem escravocrata e que resultavam na instauração de direitos costumeiros – o direito de ter família e mantê-la unida; a concessão de espaço e tempo para o cultivo de roças próprias; a liberdade de associação e reunião com vistas a atividades lúdicas e religiosas, etc. – implicavam, inclusive, relações de apadrinhamento e estratégias de aproximação ao mundo dos livres que podiam fomentar laços de dependência paternalistas e dissensões no interior da própria escravaria (FLORENTINO e GÓES, 1997; CASTRO, 1995). As reconstituições antropológicas atuais das trajetórias de comunidades remanescentes de quilombos vêm confirmando, no entanto, a tese do historiador Robert Slenes (1999, p. 52): se o investimento em relações verticais com o mundo dos livres fazia parte do rol de estratégias dos escravos na barganha por espaços de autonomia, os resultados dessa barganha, não raro, eram redistribuídos em uma rede horizontal de relações que transcendia, inclusive, os familiares imediatos.

Os territórios dos remanescentes das comunidades de quilombos do RS foram constituídos a partir de processos contraditórios, que abarcam, concomitantemente, a operacionalização de mecanismos de

⁹¹ Para uma crítica de uma visão que restringe “quilombo” unicamente como vestígio arqueológico, ver Almeida (2002).

⁹² Entre o lugar de coisa-passiva e o lugar de herói rebelde, havia uma “zona de indefinição” na qual se situava a maioria dos escravos a maior parte do tempo, vindo a pender para um pólo ou outro a depender da oportunidade ou situação, o que não implica o pressuposto de relações harmoniosas: se os senhores cediam era para melhor controlar, se os escravos reivindicavam era para tornar a vida mais que um mero sobreviver (REIS e SILVA, 1989). No seu estudo sobre as negociações em torno da liberdade num espaço urbano, Moreira (2003, p. 17) constata que a submissão a esferas particularizadas de proteção se apresentava, paradoxalmente, como “um pré-requisito para a montagem de eficazes estratégias de resistência e sobrevivência”. Isso porque os projetos de escravos e ex-escravos não estavam desvinculados daqueles dos demais atores que faziam parte dos contextos mais imediatos de interação, os quais podiam figurar ou como inimigos ou como aliados potenciais.



segregação racial e estratégias de resistência ao preconceito e ao aprisionamento da força e tempo de trabalho após a abolição. A gênese desses territórios aponta para um complexo conjunto de estratégias de territorialização: o tradicional esconderijo/refúgio; doação testamental por parte do antigo(a) senhor(a)/estancieiro(a); compra com pagamento não só em dinheiro, mas também com trabalho e/ou outros bens, especialmente gado; simples apossamento de terrenos impróprios às atividades produtivas dominantes; recompensa por participação em revoluções. Tais estratégias de territorialização não são mutuamente excludentes e ocorreram sob a égide de intrincadas relações entre dependência e antagonismo por parte das famílias negras para com os setores com os quais interagem e ainda interagem.

A proeminência das categorias “doação” ou “herança” nas formas de constituição dos territórios negros do RS (RUBERT, 2005, p. 122) não necessariamente reflete a presença de relações harmônicas entre (ex)senhores e (ex)escravos, como revelam estudos atuais e mais detalhados. Geralmente denotam ou o reconhecimento parcial de “filhos naturais” com as escravas por parte dos senhores – indicando, por extensão, o abuso sexual das mesmas –, ou para a figura dos “filhos de criação”, um dos mecanismos de continuidade do aprisionamento da mão-de-obra negra após a abolição: “dados” por suas mães ou simplesmente delas “tomados”,⁹³ passavam a servir os seus “pais de criação”, mas sem nenhum usufruto de direitos formais, além de receberem tratamento diferenciado em relação aos “irmãos de criação” brancos, como dormir no galpão e comer “comida de negro”.⁹⁴ Mesmo quando a doação ou herança não foi impulsionada por tais imperativos, apenas ratificaram a formalização da propriedade sobre uma área já apropriada por parte de (ex)escravos e descendentes por meio de práticas de sociabilidade, produtivas e simbólicas.

⁹³ Um depoimento coletado na comunidade de Cerro do Ouro, em São Gabriel, é ilustrativo de relatos semelhantes ouvidos em várias comunidades do RS, no trabalho de consultoria ao Programa RS-Rural: “O finado papai disse que foi dos escravos. Dizia: ele foi roubado com oito anos da mãe dele, e veio ali pra estância do (...) e acabou de se criar. Eles foram lá, pegaram ele, e naquele tempo a mãe não tinha voz ativa de dizer: não leva o meu filho. Chegava e, podia ficar chorando, e passava a mão e levava e ali ele não ia mais pra casa” (Sr. Marcelo).

⁹⁴ Alguns breves estudos de caso sobre a presença dos “filhos naturais” ou “filhos de criação” na gênese dos processos de territorialização, relativos às comunidades de Ipê (São Sepé), Passo dos Maias (Formigueiro) e Passo dos Brum (Formigueiro), são apresentados em Rubert (2007, cap. 2).



Os estudos realizados nas últimas duas décadas no RS apontam claramente para situações diferenciadas de inserção das comunidades negras nas sociedades locais, em razão tanto da especificidade econômico-produtiva de cada região onde estão localizadas, quanto das fronteiras simbólico-políticas negociadas com outros segmentos étnicos com os quais interagem cotidianamente.

Neste sentido, ousamos construir uma pré-classificação das comunidades por regiões, a partir dos dados até o momento publicizados:⁹⁵

Região do Litoral/Lagunas – primeira região do estado a ser ocupada por portugueses, especialmente de origem açoriana. Houve inicialmente a instalação de sesmarias que forneciam a infra-estrutura necessária para os caminhos das tropas, além de assegurarem a posse territorial diante das constantes investidas dos espanhóis. Nas primeiras décadas do século XX acorrem para aquela região os descendentes de imigrantes italianos e alemães, coincidindo com o estabelecimento de grandes lavouras de arroz irrigado. É possível observar, atualmente, o grande avanço da agroindústria da celulose, com vastas áreas sendo ocupadas por plantações de pinus, acácia negra e eucalipto, empregando a mão-de-obra negra no seu manejo.

Situam-se nesta região as comunidades: Casca, Teixeiras, Beco dos Coloidianos (Mostardas);⁹⁶ Morro Alto, Prainha, Ribeirão (Maquiné); Limoeiro (Palmares do Sul); Boa Vista (Terra de Areia); Olhos d'Água, Capororocas (Tavares); Costa da Lagoa (Cativari do Sul); Aguapés (Osório), Bojuru (São José do Norte); São Sebastião, Morro do Chapéu (Três Forquilhas).

Região Metropolitana e Serrana – regiões nas quais originalmente se instalaram as primeiras levas de colonos alemães e italianos, formando um amplo segmento de produtores parcelares que dinamizaram a economia por meio da produção de excedentes e liberação, no transcorrer das gerações, de mão-de-obra para o desenvolvimento da indústria, proporcionando um acelerado processo de urbanização

⁹⁵ Informações retiradas de Rubert (2005), Souza et. all. (2005), ou repassadas diretamente por lideranças do Movimento Negro e Movimento Quilombola.

⁹⁶ Os termos entre parênteses referem o nome dos municípios onde a(s) comunidade(s) está localizada.



que acentuou a especulação imobiliária. A ocupação principal da mão-de-obra cativa na esfera doméstica (meio urbano) e na pecuária intercalou-se, desde cedo, com o trabalho em empreendimentos de processamento de alimentos e bens de infra-estrutura, como atafonas, olarias, serrarias, alambiques e produção de melado/rapadura, dentre outros. Por ser uma região de relevo íngreme, possibilitava refúgio para escravos fugidos, encontrando-se alguns dados em documentos históricos sobre a formação de esconderijos de escravos (MAESTRI, 2002; MOREIRA, 2003). Por razões óbvias, nessas regiões encontram-se as principais referências aos quilombos urbanos.

Situam-se nesta região as comunidades: Alpes*, Serraria*, Areal da Baronesa*, Kilombo Família Silva* (Porto Alegre); São Roque (Arroio do Meio); Macaco Branco (Portão); Paredão (Taquara); Cantão das Lombas, Quilombo da Anastácia (Viamão); Manoel Barbosa (Gravataí); Mato Grande (Muitos Capões); Passo dos Negros* (Alvorada); Tafona (Ipê); Vila Pedro (Sertão Santana); Cupido/Nova Real (Bom Retiro do Sul); Matuto (Fazenda Vila Nova); Chácara Barreto* (Canoas); Paris Baixo (Brochier); Mato Leitão (Linha Santo Antônio).

Região dos Pampas e Antigas Charqueadas – historicamente dotada de uma matriz produtiva assentada na pecuária de corte, impulsionou o surgimento das charqueadas no século XIX, empreendimento industrial que requeria uso intenso de mão-de-obra escrava. A localização das charqueadas nas proximidades da Serra do Sudeste (ou Serra dos Tapes) foi um fator facilitador para a constituição de refúgios de escravos e/ou futuro apossamento de terras inicialmente não valorizadas. A posterior ocupação desta região serrana por imigrantes alemães tornou mais tensa as relações étnico-raciais, tendo em vista que as áreas de relevo acidentado também passaram a ser cobiçadas para o desenvolvimento de atividades agropecuárias em propriedades de pequeno e médio porte.

As comunidades localizadas mais ao sul e na fronteira oeste se encontram em acelerado processo de desagregação devido às alterações na matriz produtiva tradicional: a expansão da soja e da fruticultura em escala industrial reduz os já escassos postos de

* As denominações seguidas por asterisco referem-se a quilombos urbanos.



trabalho oferecidos pela pecuária. Além disso, são as comunidades destas regiões as que menos usufruem de acesso a bens e serviços públicos básicos, como estradas, saúde, educação, energia elétrica, etc. (RUBERT, 2005). Observa-se a presença significativa, nestas regiões, de ascendentes indígenas e “castelhanos” junto às comunidades negras.

Situam-se nesta região as comunidades: Cerro do Ouro, Von Bock, Calheira (São Gabriel); Rincão dos Negros, Chirca (Rosário do Sul); Ibicuí da Armada (Santana do Livramento); Rincão São Miguel, Angico (Alegrete); Tamanduá, Vila da Lata (Aceguá); Palmas, Pedra Grande, Santa Tereza* (Bagé); Cerro Pelado/Cerro das Véias, Redenção Manoel do Rego, Maçambique, Favila (Canguçu); Vila do Torrão, Serrinha, Picada e Rincão das Almas (São Lourenço do Sul); Serrinha (Cristal); Baianos, Várzea do Candiota (Pedras Altas); Alto do Caixão, Rincão da Cruz/Quinongongo (Pelotas); Picada das Vassouras (Caçapava do Sul); Rincão do Quilombo (Piratini); Rincão dos Dutras (Santana da Boa Vista); Passo dos Vimes, Vila Madeira (Jaguarão); Cerro Chato, Desvio do Herval (Herval); Passo dos Pires (Pinheiro Machado), Vila Jacinto* (Santa Vitória do Palmar).

Região da Depressão Central – colonizada inicialmente por portugueses, que estabeleceram sesmarias onde predominava a atividade de pecuária, a região passou a ser ocupada por levas de colonos europeus – principalmente italianos – nas últimas décadas do século XIX. Com esta segunda ocupação introduziu-se a rizicultura, tornando a terra um bem de produção muito disputado, além de inicialmente requerer um grande contingente de mão-de-obra disponível e, portanto, destituída de meios próprios de produção. Os conflitos pela apropriação das terras passíveis de mecanização, bem como o marcante grau de segregação racial propiciada pela entrada de imigrantes de ascendência européia, ocasionaram uma forte tendência à expropriação territorial das comunidades negras situadas nesta região.

Situam-se nesta região as comunidades: São Miguel dos Pretos, Rincão dos Martimianos (Restinga Seca); Rincão Santo Inácio (Nova Palma); Rincão dos Pretos, Pederneiras, Aldeia São Nicolau, Cruz Alta (Rio Pardo); Ipê, Passo dos Brum (São Sepé); Passo dos Brum, Passo do Maia, Cerro do Formigueiro, Faxinal da Eugênia (For-



migueiro); Sítio Novo (Arroio do Tigre); Irapuazinho, Cambará (Cachoeira do Sul); Quadra (Encruzilhada do Sul); Recanto dos Evangélicos (Santa Maria).

Região do Planalto Médio/Alto Uruguai – constituindo a última fronteira agrícola a ser ocupada no estado, foi intensamente disputada entre indígenas (principalmente Kaigangs), lavradores nacionais (também denominados de caboclos) e migrantes europeus, resultando em um processo de expropriação das duas primeiras categorias em prol da terceira. A integração econômica desta região ao restante do estado foi mediada, originalmente, pela coleta e comercialização da erva-mate. A historiografia tradicional aponta esta região como a que menos fez uso de mão-de-obra escrava, tendo em vista que originalmente a geografia era pouco propícia ao desenvolvimento da atividade pecuária devido à presença de cobertura florestal. Pesquisas recentes apontam, no entanto, a presença significativa de contingentes de escravos africanos nos primeiros núcleos populacionais – principalmente no município de Cruz Alta (ZARTH, 2002, p. 122; DARONCO, 2006), além de indicarem o uso da mão-de-obra escrava no cultivo e preparo da erva-mate, informação até então inédita (BORTOLLI, 2003). Assim como a região da Depressão Central, esta foi uma das mais atingidas pelo processo de modernização na agricultura, com a predominância da sojicultura, o que pode ter intensificado os processos de expropriação de territórios negros localizados em áreas propícias à produção mecanizada.

Situam-se nesta região as comunidades: Butiá, Paiol Queimado, Arvinha, Mormaça (Sertão); Rincão dos Caixões (Jacuizinho); Júlio Borges (Salto do Jacuí); Passo do Araçá (Catuípe); Comunidade do Bino (Rodeio Bonito); Família do Sr. Nenézio (Nova Ramada); Comunidade dos Morenos (Giruá).

Ao mesmo tempo em que existem especificidades regionais, claramente também se impõem alguns aspectos recorrentes entre as comunidades situadas nas várias regiões e que transcendem os localismos, tais como: o precário acesso aos recursos produtivos, bens de infra-estrutura e serviços básicos que deveriam ser supridos por políticas públicas; a exigüidade do tamanho dos territórios, resultante em grande parte de esbulhos; os mecanismos de segregação imputados pela sociedade envolvente; o entretencimento de dispositivos singulares



de inscrição e transmissão da memória coletiva, especialmente a que refere a ancestralidade escrava e/ou africana; a presença de redes de redistribuição alicerçadas nas relações de parentesco e tributárias, portanto de preceitos ético-morais que lhes são intrínsecas; formas de equacionar relações de parentesco e transmissão patrimonial que são relativamente destoantes das apregoadas pelos códigos formais, embora não completamente deles descoladas; a operacionalização de estratégias matrimoniais que buscam resguardar a indivisibilidade do território; a constituição de circuitos de trocas entre algumas comunidades situadas em um raio espacial aproximado, ensejando a constituição de “territórios-rede” (COSTA, 2004; RUBERT, 2007); dentre outros atributos que poderíamos estar ressaltando.

Os territórios das comunidades foram e têm sido reduzidos a áreas pouco adequadas à prática da agricultura – terrenos alagados ou demasiadamente íngremes e pedregosos –, além de sofrerem com as práticas de manejo ecologicamente questionáveis realizadas pelos lindeiros.⁹⁷ A expropriação ocasiona ainda a destruição dos marcos que delimitavam o território e/ou que figuravam como indícios do tempo da escravidão, ou a interdição aos membros das comunidades de espaços que são simbolicamente e ritualmente referenciais no processo de rememoração.

Esses processos de expropriação são efetuados por meio de diferentes mecanismos, os quais foram agrupados, a título classificatório, em quatro formatos a seguir relacionados. Convém ressaltar, entretanto, que tais mecanismos foram utilizados ou concomitantemente ou sucessivamente, operando conjuntamente na desarticulação ou fragmentação das comunidades negras rurais:

- a) expropriação parcial ou total realizada mediante a intervenção direta do poder público ou com o aval deste. Tal foi o caso das comunidades de Limoeiro (Palmares do Sul),⁹⁸ Teixeiras, Beco dos Coloidianos (Mostardas) e Rincão das Almas (São Lourenço do Sul), atingidas diretamente pelo programas estaduais

⁹⁷ Em muitas comunidades em que foram realizadas pesquisas houve a incidência de relatos sobre a impossibilidade de continuarem plantando para o autoconsumo e a destruição dos pomares devido à pulverização de veneno nas grandes lavouras vizinhas com pequenos aviões.

⁹⁸ As denominações entre parênteses que seguem as indicações dos nomes das comunidades referem-se ao município no qual estão localizadas.



de reforma agrária. Inúmeras comunidades foram atravessadas também por rodovias que geraram expropriações compulsórias, sem que houvesse qualquer forma de ressarcimento pelas áreas desapropriadas e impactos ocasionados;

- b) coação física direta, apoiada no poder de mando e aparatos repressivos particulares de fazendeiros ou ‘colonos’ locais, sendo a ‘Vila dos Corvos’ (Lavras do Sul) e Rincão dos Pretos (Rio Pardo) dois exemplos paradigmáticos desta violência extremada (RUBERT, 2005, p. 43-44; SANTOS, 2001);
- c) uso de relações clientelistas em situações de fragilidade das famílias negras (empréstimos cobrados em terras, troca de terra por comida, etc.), geralmente acompanhadas do fomento, por parte de agentes externos interessados nas terras, de conflitos intercomunitários entre herdeiros de uma mesma gleba (RUBERT, 2007);
- d) manipulação do código da escrita: pela indução a assinar documentos sem dominar o seu conteúdo, dado os altos índices de analfabetismo; pelo extravio dos ‘papéis’ (escritura da terra, testamentos dos antigos senhores ou comprovante de pagamento de impostos junto ao Incra), confiados a pessoas externas às comunidades que se responsabilizariam pela regularização fundiária; pela má fé de agentes judiciários que, mesmo conhecendo mecanismos que amparariam os direitos costumeiros das comunidades, auxiliaram ou deram ganho de causa aos expropriadores.

Mediante a grande restrição do tamanho dos territórios e a sobrecodificação operada sobre eles por aparatos estatais, as áreas de exploração coletiva foram quase completamente suprimidas, permanecendo o princípio da indivisibilidade dos “domínios” pertencentes aos “troncos” de parentesco.⁹⁹ Além disso, mantêm-se circuitos de

⁹⁹ A categoria “tronco”, comumente enunciada pelos membros das comunidades, refere uma organização do parentesco que se aproxima ao que a literatura antropológica denomina de “linhagem”. Essa instância de entrecimento da autoridade opera o amálgama entre parentesco e gestão/transmissão patrimonial. É constituído pelos descendentes de uma pessoa mais velha que ocupam, por herança, uma área do território comunitário, a qual se mantém formalmente indivisa, e cujo usufruto é arbitrado por esse(a) ancião(ã) até a sua morte, quando os descendentes passam a se constituir, eles próprios, em “chefes” de novos troncos.



reciprocidade entre as famílias que reatualizam valores concernentes ao uso comum, mesmo quando a monetarização permeia grande parte das interações sociais. A presença de uma pujante agro-biodiversidade nos exíguos “arvoredos”, roças e hortas, assim como a presença generalizada de plantas de cunho protetor (arruda, manjerição, espada de São Jorge, alecrim, etc.) e plantas curativas, tal como a também generalizada prática do benzimento, apontam para dispositivos de reiteração de uma memória ancestral – seus saberes e práticas performativas – como exposto brevemente a seguir.

Memória da ancestralidade e marcadores territoriais

A subversão silenciosa dessa memória social uniformizadora, que por longo tempo menosprezou a efetiva contribuição dos escravos afro-descendentes na constituição da sociedade sulina, é operada por “memórias subterrâneas” (POLLAK, 1989) que podem ser apreendidas através da inserção nas redes informais de sociabilidade e comunicação das próprias comunidades negras. O mergulho etnográfico permite acessar uma memória da escravidão perpassada por recorrências narrativas, as quais convergem para a formação de um repositório de experiências e recursos cognitivos e estéticos que, disseminadas e compartilhadas, sustentam amplas “comunidades de sentimento e interpretação” (GILROY, 2001, p. 368). Os atuais descendentes de escravos revelam a preocupação dos seus ancestrais em transmitir às gerações que os sucederam os dramas de uma experiência coletiva que os reduziu à condição de não-humanos:

Atanásio: Passou trabalho, surravam a pobre velha, né. Surravam, né. Diz que era muito triste a coisa quando era escravo. Aquelas mocinhas tudo, né. Os fazendeiros que viviam com elas, coitadas daquelas guria, né. Deus o livre! Bah! A mãe contava e chorava. Barbaridade!

Rosane: A sua mãe de criação que lhe contava isso?

Atanásio: É. É, então... Minha mãe de criação. *Então, dia de chuva, né, então ela contava pra nós. E de noitesinha, de tardesinha, tudo... Era lampião de querosene, acendia aquele lampião, mal se enxergava em casa e ela pegava a contar pra nós, né...*

Rosane: Essas histórias?



Atanásio: Nós era gurizote... Contava: “*nunca façam maldade pra ninguém, porque eu passei trabalho, na mão dos outro*”. Comprava as guria, os fazendeiro rico. Poderoso, né. Compravam, levavam pra casa. As vez surravam, as vez a patroa... Não podia vim conversar com o dono da casa, nem que se desse, que fosse bom né. Elas ficavam com ciúmes. Bah, no outro dia apanhavam. Davam cada laçasso nelas e elas não podiam gritar. Coisa triste, né. Hoje em dia a gente não faz prum animal, pra um bicho, essas coisas (município de São Sepé, grifo nosso).

Dona Nena – Meu avô, isso aqui da mão dele não tinha. Diz ele, ele me dizia, ele contava. A mão do meu avô tinha um buraco aqui no meio assim, os dedo dele não fechavam, era tudo isso aqui queimado, acho até que aparecia o osso, era tudo ferida, um cascão brabo. Diz que o sem vergonha do chefe lá, o coronel esse, cortava, faziam cigarro, enrolava e o nego ali, com a brasa viva em cima da mesa, da mão, queimando. Ah, eu dizia: ‘vô, porque que o senhor não pegava esse velho, não dava, não matava?’ ‘Mas que jeito minha filha? Não dava. A gente era escravo, a gente tinha que agüentar, porque se eles dissessem eu vou tirar esse dedão fora, eles tiravam. E deixavam o sangue escorrer’. Eu digo: ‘cruz, será que nós vamos passar por essa vida?’. Porque eu dizia pra ele. Ele: ‘não, vai mudar muita coisa pra nós’. [...] O cabelo da vó era, era uma flor aqui, pelado. Tinha duas coisas aqui no meio e aqui duas rosas brancas. As mãos da vó, a coisa mais triste, tudo queimado. Ela tinha uma marca, que marcaram ela e o vô, o tio Franquelino também tinha uma marca, daquele que encostavam no gado, ferro quente... Eu digo: ‘cruz...’. Eu chorava, eu chorava quando ela contava essas histórias (município de São Lourenço).

Rosane: Diziam então que ela era do tempo dos cativeiros, a dona Filisbina?

Seu Adroil: Cativeiro, dos cativeiro.

Seu Jubal: Daquelas que vivia presa. *E daquelas boas de serviço, de canela fina.*

Seu Adroil: Os primeiro cativeiro diz que foram os mais, os mais castigado, os mais... Depois que veio amaciando. (município de Formigueiro; grifo nosso).

As marcas gravadas nos corpos, tomadas como elos de conexão com ancestrais dispersos nas teias da escravidão, são significantes ou



metáforas através das quais se torna possível, para os atuais guardiões da memória, “reconstruir suas genealogias não-ditas”, pronunciar narrativas das quais emerge uma historicidade “que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada” (HALL, 2003, p. 41-42). A referência à “canela fina”, apontada como um atributo do “nego mina”, circula pelas inúmeras comunidades visitadas no Rio Grande do Sul. Os “negros de canela fina” eram avaliados, no tempo da escravidão, como sendo ordeiros e trabalhadores porque associados, por parte dos senhores, ao gado zebu, também de canela fina e resistente (RUBERT, 2005: 104). Essa associação eminentemente depreciativa, expressa por meio de tais figuras de linguagem, aponta para os corpos como refúgio último de inscrição dos marcadores de pertencimento e, portanto, da memória da ancestralidade não só escrava, mas também africana: “quando não restam outros, nos reduzimos e remetemos ao território do nosso corpo como primeiro e último bastião da identidade”, alerta Segato (2005, p. 03-04). Tendo em vista que vários dos ancestrais fundadores das comunidades que são referidos como tais foram os que conquistaram a terra própria que acolhe hoje os descendentes, se declarar descendente de “nêgo mina” é transformar as marcas inscritas nos corpos dos ancestrais em emblema da própria identidade. Marcas que, transportadas para os territórios por meio das mais diversas práticas performativas e discursivas, os tornam reconhecidos – por negros e não negros – como Rincão dos Negros, Rincão dos Pretos, Colônia Africana, dentre tantos outros etnônimos.

Esse território é codificado através de dispositivos similares aos referentes corporais. Se a história da comunidade é narrada na ponta da língua é porque a ponta do dedo não hesita em apontar os marcadores do território ocupado, transformando porções da natureza (taperas, frutíferas, ervas de chá, sementes raras, fontes, etc.), devidamente investidas de significação pelo grupo, em matérias expressivas que evocam diretamente os antepassados e/ou parentes, já ausentes ou não. As relações afetivas são ancoradas, enraizadas no chão comunitário por meio dos seus representantes não-humanos, que desencadeiam longas narrativas (“causos”) sobre quem os plantou ou fabricou, quem forneceu a muda/semente, as experiências vividas



em conjunto.¹⁰⁰ É nesse sentido que nesses coletivos em que os fatos significativos e os recursos estéticos e cognitivos são codificados, sobretudo, pela oralidade, a não fragmentação do território torna-se condição para o não esfacelamento da memória coletiva, ou seja, de todo um patrimônio intangível.

A presença de uma temporalidade espiralar, que aproxima (ante)passado e presente em ocasiões pontuais se manifesta ainda nos causos de tesouro enterrado e/ou assombro, que comportam um núcleo narrativo comum em uma diversidade de comunidades situadas em vários pontos do estado, o qual resumidamente expomos a seguir:¹⁰¹

Sr. Adão – Se abria um buraco, e o cara vinha com, o patrão vinha com o tesouro, o dinheiro, abria o buraco, mandava ele [o escravo] colocar, e matava ele ali e já ficava por ali. E ninguém havia comentário de dizer que o dinheiro *tá* aqui, o tesouro *tá* lá. Assim me contaram, mas não aqui (Ibicuí da Armada, Santana do Livramento).

Tributárias de uma cosmovisão que se assenta na possibilidade de conexão entre estados ontológicos distintos (vivos/mortos), tais narrativas exprimem a forma como são entretecidas as relações com um passado atormentador, que se infiltra sorrateiramente nas contemporâneas experiências de estigma e subordinação. O “escravo”, personificação da dor e da morte abrupta e arbitrária, que tem a sua vida enterrada pelo desejo de acumulação do “patrão”, retorna em sonho, visagem ou assombro e interpela tal ou qual descendente, apontando para “o desejo de esquecer os terrores da escravidão [enterrá-la] e a impossibilidade simultânea de esquecer” (GILROY, 2001, p. 413). Esses assombros e visagens invariavelmente balizam as experiências com o território, atravessado tanto pelos projetos de autonomia, quanto pelas reiteradas relações de dependência em relação a atores e processos exógenos.

¹⁰⁰ Sobre a demarcação do território por meio do agenciamento de não-humanos, tornados matéria expressiva, ver Rubert (2007, cap. 5).

¹⁰¹ Essa é a exemplar mais sintética de um conjunto significativo de narrativas sobre tesouros guardados pelo espírito de um escravo, morto para tal finalidade. Malgrado ser essa estrutura narrativa encontrada também em outros grupos étnico-sociais, ressalta nas coletadas em comunidades negras rurais aspectos distintivos que apontam para o uso dessa estrutura na codificação e transmissão da experiência da escravidão. Geralmente apresentam-se longas porque preenchidas com as experiências pessoais do(a) narrador(a) com os tesouros e assombros. Um exercício interpretativo mais detido sobre as mesmas podem ser encontradas em Rubert (2007, cap. 5).



Referências

ALMEIDA, A. W. B. de. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

_____. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, S. B. da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

ARRUTI, J. M. A. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

BARCELLOS, D. et. al. *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BORTOLLI, C. Q. *Vestígios do passado: a escravidão no Planalto Médio gaúcho*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003.

CASTRO, H. M. M. de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHAGAS, M. de F. A Política do reconhecimento dos ‘Remanescentes das Comunidades dos Quilombos’. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, jul. 2001.

COSTA, R. H. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

DARONCO, L. J. *À sombra da cruz: trabalho e resistência servil no noroeste do Rio Grande do Sul – segundo os processos criminais (1840-1888)*. Passo Fundo: Editora UPF, 2006.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

GILROY, P. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/UCM – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, F. dos S. *Experiências atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2003.

GUIMARÃES, A. S. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

GUTFREIND, I. O negro no Rio Grande do Sul: o vazio historiográfico. *Estudos Ibero-Americanos*, v. XVI, n. 1-2, jul.-dez. 1990.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LEITE, I. B. *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.



- MAESTRI, M. *Deus é grande, o mato é maior! Trabalho e resistência escrava no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002.
- MOREIRA, P. R. S. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre – 1858-1888. Porto Alegre: EST Edições, 2003.
- MÜLLER, C. B. Estado Nacional e construção da cidadania: legislação brasileira sobre os “remanescentes de quilombos” e suas modificações de 1988 a 2005. *VI Reunión de Antropología del Mercosur – Anais Eletrônicos*. Montevideo: 2005.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OLIVEN, R. G. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, I. B. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- OSÓRIO, H. *Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América: Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RUBERT, R. A. *A construção da territorialidade: um estudo sobre comunidades negras rurais da região central do RS*. 2007. Tese [Doutorado] – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- _____. *Comunidades negras rurais do RS: um levantamento socioantropológico preliminar*. Porto Alegre: RS-Rural / IICA, 2005.
- SANTOS, R. L. *Festa de Nossa Senhora Imaculada da Conceição: articulação, sociabilidade e etnicidade dos negros do Rincão dos Pretos no município de Rio Pardo-RS*. 2001. Dissertação [Mestrado] – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- SEGATO, R. L. *Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea*. Série Antropologia, n. 373. Brasília: UnB, 2005.
- SILVA, V. R. R. da. “*De gente da Barragem*” a “*Quilombo da Anastácia*”: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOUZA, C. R.; FERNANDES, M. B.; RUBERT, R. A. *Comunidades negras rurais do RS: o trânsito rumo à auto-identificação como quilombolas*. [Reportagem especial]. Disponível em: <www.koinonia.org.br/oq>. Acessado em: jun. 2005.
- ZARTH, P. A. *Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2002.



11

Mediação social e políticas públicas nas comunidades remanescentes de quilombos do Rio Grande do Sul¹⁰²

Paulo Sérgio da Silva

O desenvolvimento do modo de produção escravocrata é tema bastante estudado por inúmeros pesquisadores vinculados às mais variadas áreas do conhecimento científico, os quais, utilizando-se das mais diversas fontes de pesquisa e de informação, procuram elucidar um quadro acerca dos reflexos deste processo na viabilidade econômica do Estado do Rio Grande do Sul.

Diversos estudos de natureza histórica e econômica (MAESTRI FILHO, 1993; FREITAS, 1993) permitem inferir que uma das principais fontes de emancipação da Província de São Pedro, atual Estado do Rio Grande do Sul, foi a introdução do modo de produção baseado no trabalho das charqueadas¹⁰³ e, por conseqüência, na utilização do trabalho escravo em larga escala no Rio Grande do Sul.

A ocupação da mão-de-obra escrava, porém, não ficou restrita somente ao labor na indústria do charque, na medida em que houve o desenvolvimento de toda uma cadeia produtiva em escala com o objetivo de atender a demanda desta atividade econômica. Assim sendo, o modo de produção escravista absorveu mão-de-obra do trabalhador escravizado nas mais diversas atividades produtivas realizadas no Estado.

Sinal de prestígio e de riqueza para as elites do Rio Grande do Sul, o uso do trabalhador escravo conferia *status* e possibilitava o desenvolvimento de outras atividades produtivas. Tais atividades

¹⁰² O presente artigo é uma adaptação de capítulo da Dissertação de Mestrado do autor denominada: Mediação e Políticas Públicas na Comunidade Remanescente de Quilombos de Casca; Mostardas-RS, defendida no programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Economia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹⁰³ As charqueadas eram estabelecimentos industriais que configuraram um modo de produção econômica baseado na produção do charque, carne de gado salgada, produzido em larga escala no Rio Grande do Sul. A constituição desta indústria no Estado do Rio Grande do Sul viabiliza a projeção deste espaço territorial durante o período colonial.



permitiram o acúmulo de riquezas e dividendos num contexto de acumulação de capitais, alicerçado no modo de produção advindo da exploração do trabalho compulsório.

A exploração da mão-de-obra escrava consolidou o espaço meridional do Brasil como um espaço territorial passível de ocupação por outros grupos étnicos e desenvolveu formas alternativas de produção, especialmente as relacionadas às atividades agropecuárias.

Desta maneira, viabilizou-se no território sul-rio-grandense o ingresso de significativo contingente de trabalhadores pobres, oriundos de diversos recantos do continente europeu, que receberam glebas de terras para que aqui pudessem se instalar, produzir riquezas e, em contrapartida, salvaguardar os interesses estratégicos de defesa das fronteiras meridionais por parte da coroa portuguesa e, posteriormente, do Império brasileiro.

O processo de colonização do Rio Grande do Sul trouxe para esta região trabalhadores italianos, açorianos, alemães, entre outros agrupamentos étnicos. A política imigratória permitiu que estes segmentos étnicos se tornassem responsáveis pelo incremento de parte importante da produção econômica do Estado. Ao mesmo tempo, contribuiu para que o contingente populacional, formado por ex-escravos, tivesse restringido o acesso às diversas formas de produção econômica e de bens passíveis de gerar lucro, renda e, por conseguinte, conquistar autonomia econômica e social.

Ao longo dos tempos, desde antes da desagregação do modo de produção escravista até os dias atuais, os ex-escravos e seus descendentes estabeleceram e mantiveram domínios territoriais nos mais variados rincões do Rio Grande do Sul e preservaram, muitas vezes sob condições adversas, características consideradas singulares e próprias destes agrupamentos étnicos remanescentes da escravidão. Atualmente, estas comunidades são designadas em diversas instâncias como comunidades remanescentes de quilombos.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Comunidades remanescentes de quilombos são as comunidades negras rurais que têm descendência escrava vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado. Estas comunidades mantêm determinadas características próprias e peculiares relacionadas à ancestralidade negra. Atualmente esta terminologia é atribuída a comunidades que se autodefinem enquanto tal (SUNDFELD, 2002). É também utilizada por ativistas do movimento negro, por ONG's e por instituições governamentais ou privadas que atuam com a temática dos quilombos.



No Rio Grande do Sul, como em outros Estados da Federação, está ocorrendo uma série de ações, nem sempre articulada, entre as diversas instâncias do poder público (federal, estadual e municipal), empresas de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), organizações do movimento social e do movimento negro, universidades e as comunidades quilombolas no sentido de mapear os territórios destas comunidades.¹⁰⁵ A partir destes processos, foi encaminhada uma série de reivindicações destes agrupamentos étnicos que historicamente tiveram seus direitos culturais e seus domínios territoriais desconsiderados e, raramente, foram contempladas com ações de extensão rural, de investimentos em infra-estrutura básica e de incentivo à produção econômica autônoma.

Tais ações podem ser consideradas como políticas públicas e serão consideradas neste artigo como ações continuadas no tempo, financiadas principalmente com recursos públicos, voltadas ao atendimento das necessidades coletivas e que resultam de diferentes formas de articulação entre Estado e sociedade (ARMANI, 2000).¹⁰⁶

É preciso ressaltar que as políticas públicas destinadas às comunidades remanescentes de quilombos atendem a uma agenda destinada a populações diferenciadas.¹⁰⁷ Por conseqüência, as ações resultantes também são consideradas ações diferenciadas, o que constitui um campo novo para o desenvolvimento de diversas análises.

A escravidão, e o que restou dela, é um processo histórico-social que produziu comunidades negras rurais excluídas do contexto socioeconômico atual. Essa situação de exclusão social, por diversos motivos, tais como a repressão material e simbólica sobre as comunidades, o descaso dos administradores públicos, a negligência de

¹⁰⁵ Neste sentido, os trabalhos de mapeamento realizado por organizações como o NUER/UFSC em 1996, o Diagnóstico do RS RURAL em 2005, as atividades desenvolvidas pelo INCRA em 2005 e a participação ativa de diversas organizações do movimento social são significativas contribuições que apontam para um número superior a cem comunidades remanescentes de quilombos no Estado do Rio Grande do Sul.

¹⁰⁶ Para outras definições de políticas públicas, ver Lobato (1997) e Rico (1999).

¹⁰⁷ Diversas ações governamentais incluem as comunidades na pauta mais larga de uma "política afirmativa", além de serem incluídas em programas redistributivos universalistas como o Fome Zero e a Bolsa Família. Os quilombolas tornaram-se também foco de programas específicos no interior das políticas de educação, saúde e crédito agrícola, por meio de um programa transversal a vários ministérios denominado Programa Brasil Quilombola que recebe, anualmente, um orçamento próprio da ordem de 60 milhões de reais.



agentes sociais e, muitas vezes, a falta de interesse político, conforme o diagnóstico das próprias comunidades, beira ao preconceito e a discriminação social. Essa situação incômoda gera insatisfações, sem que isto, no entanto, mobilize autoridades governamentais.

De acordo com Rua (1997, p. 5), esse quadro acaba por caracterizar um “estado de coisas”, quando não chega a constituir um item da agenda governamental. Tudo isso acarreta uma recorrente dificuldade de articulação técnica e política entre as comunidades remanescentes de quilombos e as organizações institucionais, por isso as questões quilombolas encontram dificuldades em ganhar dimensão pública de modo significativo. As políticas públicas destinadas, especificamente, aos interesses quilombolas somente correspondem a certa adequação entre os fins e os meios disponíveis, quando são frutos de uma vontade e decisão políticas, conforme a hierarquia das preferências dos atores envolvidos. Contudo, para Rua (1997, p.1), “[...] embora uma política pública implique decisão política, nem toda a decisão política chega a constituir uma política pública.”

É preciso ressaltar, entretanto, que a participação social nos processos de discussão, elaboração, deliberação, gestão e/ou controle das políticas e ações governamentais, conforme Silva e Marques (2004, p. 9), “[...] foi uma das principais ‘bandeiras’ no discurso de agentes sociais e políticos atuantes no processo de redemocratização brasileiro.” Esse novo cenário social e político colocaram ênfase na incorporação de novos personagens, que vinham demonstrando uma descrença nas possibilidades de expressão dos interesses e demandas dos setores tradicionalmente excluídos das instituições político-partidárias e demais instituições políticas da democracia representativa clássica, isto é, as consideradas instituições da democracia burguesa.

A partir dos anos de 1980 e 1990, os discursos e as propostas políticas democratizantes oportunizaram uma maior participação social, o que resultou num processo de descentralização de poder, ao fazer emergir um maior protagonismo das esferas subnacionais (estados e municípios), indo de encontro à significativa centralização que marcou a formulação das políticas públicas, ao longo dos anos de 1960 e 1970. Esse processo acabou atendendo aos anseios e expectativas políticas das esferas locais:



Mais próximas aos cidadãos e aos problemas concretos da população, as esferas locais do Estado foram reinterpretadas, contrariamente a tradicional visão que as identificava como um espaço privilegiado de reprodução dos arcaísmos da sociedade brasileira, como *locus* de inovação institucional e de geração de respostas efetivas para as demandas e interesses sociais (SILVA; MARQUES, 2004, p. 10).

A partir deste contexto democrático, tem-se o advento das comunidades remanescentes de quilombos. A existência dos quilombos no Brasil remonta à história da colonização do País e esses são ressignificados na atualidade conforme a definição utilizada pelo Grupo de Trabalho (GT) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA):¹⁰⁸ os remanescentes de quilombos “[...] consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (O’DWYER; CARVALHO, 2002, p.18).

A articulação de um arcabouço no plano jurídico institucional, a ação de diversos atores sociais aliados ao crescente processo de mobilização e de organização social das comunidades negras rurais, sobretudo aquelas já legitimadas como remanescentes de quilombos, faz emergir um grupo social novo na arena de disputas políticas no país.

Ao serem identificadas como ‘remanescentes’, aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida. Com efeito, o uso da noção, em ambos os casos, implica, para a população que o assume (indígena ou negra), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário (ARRUTI, 1997, p.22).

¹⁰⁸ Em 1994, o Grupo de Trabalho sobre quilombos da Associação Brasileira de Antropologia reuniu-se e redigiu um parecer sobre a terminologia remanescentes de quilombos, ressignificando o termo.



O debate político, jurídico e acadêmico que se segue à identificação das comunidades quilombolas demanda que sejam viabilizadas políticas públicas com vistas a estimular formas de desenvolvimento, sob uma perspectiva democrática e solidária, como tentativa de fazer com que a pobreza e a miséria diminuam no contexto rural.

À luz do debate constitucional e das ações institucionais sobre a questão quilombola, instaura-se um novo ciclo de discussões acerca do rearranjo da ocupação dos territórios quilombolas e da articulação de uma série de projetos de políticas públicas para o atendimento às demandas destas comunidades.

A garantia constitucional, por meio dos decretos legislativos e das leis estaduais que asseguram juridicamente a posse definitiva das áreas quilombolas,¹⁰⁹ é um indicativo da necessidade de adoção de ações e procedimentos técnico-administrativos que objetivem a recomposição do espaço territorial de um significativo contingente populacional que, historicamente, teve seus domínios desrespeitados.

A observação e a reflexão sobre mediação, projeto e política pública nas comunidades quilombolas

O discurso recorrente em diversos setores – academia, movimentos sociais, Estado etc. – é o de que a elaboração de políticas públicas específicas para as comunidades de quilombos é importante na perspectiva da construção de uma sociedade mais equânime. Movimentos realizados nos últimos anos entre agências governamentais, instituições acadêmicas, organizações não-governamentais e comunidades quilombolas têm dado visibilidade às comunidades negras rurais, de um modo geral, expondo para a sociedade uma face pouco conhecida no trato das questões sociais no Rio Grande do Sul.

Ao apresentar programas de políticas públicas, o Estado justifica sua intervenção e propõe como objetivos o combate à pobreza, à

¹⁰⁹ A questão fundiária, envolvendo a posse de áreas de terras secularmente ocupadas, é uma das mais importantes reivindicações das comunidades remanescentes de quilombos. A Constituição de 1988, através de seu artigo 68 do ADCT, garante aos quilombolas o direito a posse definitiva das suas terras; e o Decreto Lei 4887/03 dá ao INCRA a competência para a realização de todo o processo de regularização fundiária das áreas dos quilombos no país. Diversos Estados da federação constituíram legislação específica para tratar do tema. No RS, a Lei 11132/2001 garante a titulação das terras quilombolas no Estado.



degradação dos recursos naturais e ao êxodo da população rural, objetivando com isto melhorar a qualidade de vida e a capacidade produtiva das comunidades quilombolas, através da promoção de ações integradas de infra-estrutura familiar e comunitária; na geração de renda e de manejo e conservação dos recursos naturais, bem como nos projetos de suporte e desenvolvimento institucional.¹¹⁰

É importante ressaltar que se, por um lado, alguns agentes das instituições públicas, seguindo uma orientação política institucional, apresentam disposição para a implementação de ações visando à regularização fundiária através de diversos mecanismos legais – a desapropriação, o pagamento de indenizações, o reassentamento de posseiros –; por outro lado, outros tentam a possibilidade de realizar e implantar projetos voltados à questão da produção agrícola e da geração de fontes alternativas de renda.

Sob outro prisma, alguns aspectos são problematizados por meio da dinâmica das relações interpessoais e sociais no âmbito da organização interna das comunidades remanescentes de quilombos, tais como a questão dos recursos financeiros, das contrapartidas, da verticalização na concepção dos projetos etc. Percebe-se, desta forma, que o espaço das políticas públicas está configurado como um espaço de política e de poder por excelência. Assim, por ser esse espaço um lugar privilegiado, também é um local de concorrência entre mediadores. Tal situação é de significativa complexidade, pois são esparsas as reflexões, no sentido de analisar o papel que cumprem os mediadores sociais na discussão sobre a questão quilombola e na implementação de políticas públicas.

A implementação de projetos de políticas públicas, quando realizadas por instituições não comprometidas com a temática dos quilombos, em geral, oportunizam relações de dominação entre mediadores e mediados, dominação essa facilitada pela distância dos quilombolas em relação aos códigos políticos em jogo. Nossas preocupações permeiam os efeitos políticos desta ausência de competências para decodificar códigos oficiais, considerando as diferenças e os contrastes culturais entre os membros das comunidades remanescentes de quilombos e os agentes governamentais.

¹¹⁰ Esta justificativa encontra-se em diversos manuais operativos de programas de políticas públicas governamentais dirigidas às comunidades remanescentes de quilombos.



Por outro lado, o pressuposto contrário indica que a construção de políticas públicas, a partir da ação de mediadores sociais¹¹¹ com significativa inserção local e comprometimento social com as comunidades quilombolas, contribuiria para consolidar nas comunidades remanescentes de quilombos formas de fusão de horizontes nas quais o consenso negociado teria uma importância estratégica.

Além da competição política e econômica, o desafio da construção de parcerias está em encontrar os pontos de convergência nos interesses institucionais e organizacionais. Estabelecer relações de parceria exige, além de disposição em cooperar, uma atitude de confiança mútua entre as instituições ou organizações envolvidas. A verdadeira parceria não se caracteriza por uma relação de doador e donatário. O alicerce de uma verdadeira parceria está no compartilhamento de propósitos, crenças e valores. Nesse sentido, o fluxo de benefícios corre de ambos os lados (ZAPATA, 2007, p. 51).

Quando se estabelecem consensos na elaboração dos projetos de políticas públicas, a partir da observância de normas e regras estabelecidas entre mediadores e mediados, cadeias heterogêneas de interesses são traduzidas em interesses gerais da comunidade e possibilitam o fortalecimento da identidade quilombola e das suas formas associativas de organização. Com base nesses dados, sustento a tese de que a base étnica mobilizada pelo movimento social se revelou um aglutinador capaz de fazer emergir novos princípios de bem-comum.

A análise do papel dos mediadores sociais no processo de desenvolvimento da agricultura é de fundamental importância, pois “[...] o processo de mediação se ancora no reconhecimento do saber-fazer dos agricultores e na troca de conhecimentos com instituições encarregadas na produção especializada de saberes técnicos ou científicos” (NEVES, 1998, p. 148). Simultaneamente, os mediadores só fazem valer seu próprio ser social na medida em que desqualificam dimensões da existência de seu público-alvo. Essa contradição é um

¹¹¹ Os mediadores sociais são agentes que atuam como “tradutores” e tem por finalidade a criação de condições políticas para que sejam definidos espaços onde sejam permitidas as expressões dos interesses sociais de determinados grupos.



dos temas instigantes nos estudos sobre a mediação no desenvolvimento rural.

Cada vez mais, o processo de mediação tende a se estabelecer num contexto em que a ordem instituída deve ser questionada e o reconhecimento do direito de reivindicar a reordenação, conforme interesses específicos, deve ser internalizado por aqueles encurralados em posições marginalizadas e liminares.

Para que a mediação se dê de modo a incrementar uma participação efetiva de um público-alvo etnicamente diferenciado, ela deve passar pelo reconhecimento da diversidade cultural e pela superação de toda a perspectiva etnocêntrica.¹¹² O etnocentrismo opera justamente na desqualificação de saberes e de modos de participação locais, em nome da integração na agricultura tecnificada e da capitalização por intermédio da inserção em circuitos modernizados de mercado ou, no campo oposto, através da injeção à recuperação de uma agricultura ecológica ou sustentável, supondo-se que os quilombolas a carregariam intrinsecamente em sua bagagem cultural.

As possibilidades de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, enquanto categoria etnicamente diferenciada, têm demandado uma alternativa denominada de etnodesenvolvimento, que se constitui em uma forma de desenvolvimento oposta à ideologia desenvolvimentista até aqui dominante.

O etnodesenvolvimento, como foi desenvolvido conceitualmente por Stavenhagem, de acordo com Oliveira e Oliveira (1996, p. 36), é considerado “[...] como um dos modelos possíveis de desenvolvimento alternativo contemplando uma visão endógena de desenvolvimento”. Sob esse prisma, os mediadores devem levar em conta o discurso nativo e a indispensável participação desses atores nas diversas etapas de programas de etnodesenvolvimento.

A ideologia do etnodesenvolvimento tem sugerido como condição de possibilidade a situação eticamente ideal onde os representantes quilombolas sejam admitidos como legítimos interlocutores diante das agências do Estado, e que esses representantes possam

¹¹² O etnocentrismo considera as atitudes dos membros de uma sociedade que reduzem todos os fenômenos sociais aqueles que conhecem, ou melhor, pensam ser a sua cultura melhor do que as outras e preferível a qualquer delas.



participar do processo e instituir, por consenso negociado, as regras de interlocução prévias ao confronto de perspectivas com os mediadores externos (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 1996).

Contudo, qualquer análise mais superficial constataria que o diálogo realizado entre as comunidades remanescentes de quilombos e os diversos organismos e instituições que vêm intervindo, no sentido de “estimular o desenvolvimento”, assume características de um diálogo interétnico, assimétrico e, portanto, eticamente problemático. Acontece que a estruturação do campo de diálogo se dá sob a hegemonia dos pressupostos subjacentes à linguagem do mediador externo, o que apresenta dificuldades para a atualização de uma ética discursiva.

Para que se estabeleça um espaço dialógico de argumentação entre os quilombolas e as diversas agências de representação do Estado, no qual o pressuposto democrático seja preponderante, seria necessário o estabelecimento de consensos no sentido de observância das normas e regras prévias à interlocução sobre desenvolvimento.

Em outros termos, poderíamos dizer que enquanto os quilombolas argumentam segundo princípios de justiça retirados de seus âmbitos culturais locais, os mediadores manipulam sentidos críticos próprios de uma cidade cívica. Os termos básicos do compromisso entre essas duas cidades de justiça deveriam emanar de uma negociação em que os interlocutores estivessem em posição de simetria.

Este consenso sobre os pressupostos das futuras divergências deveria ser fruto da livre negociação entre os indivíduos de uma comunidade de comunicação em constituição e as normas de diálogo deveriam permitir a invenção de novos jogos de linguagem entre o Estado e comunidade quilombola. Assim, de acordo com Oliveira e Oliveira (1996), os conceitos de comunidade de comunicação e comunidade de argumentação, que são propostos por Karl Otto Apel, estabelecem a existência de duas formas de comunidade, que são coextensas e que podem operar no sentido de estabelecer formas de diálogos democráticos, diálogos estes em que a validade lógica dos argumentos formulados no interior destas comunidades pressuponha acordos intersubjetivos em torno de regras explícitas ou que são tacitamente admitidas.



Uma relação desencaixada

A relação entre o Estado brasileiro e as comunidades quilombolas poderia, nos termos de Giddens (1991), ser definida como um tipo de relação desencaixada. Grande parte das atividades sociais localizadas na comunidade – a relação entre a aposentadoria e o plantio, por exemplo – está condicionada por decisões tomadas em contextos não apenas distantes, mas quase absolutamente alheios ao conhecimento local. Quando, enfim, dimensões do sistema estatal chegam até a comunidade na forma de compromissos com rosto, mediadores e mediados têm capacidade de agência, significativamente, diferenciados.

Uma série de limites ressalta do horizonte ético das comunidades remanescentes de quilombos quanto à dimensão participativa da política pública. Em primeiro lugar, o fato desse tipo de comunidade ter sido historicamente excluída tem consequências para a credibilidade que seus membros podem conceder aos atores extra-comunitários, sobretudo de origem étnica diversa da dos “nativos”. Ao observar diversas reuniões para implementação de programas institucionais, percebeu-se que nos momentos iniciais do trabalho a presença e a participação dos membros menos destacados da comunidade ocorre de maneira tímida, expressando ceticismo em relação ao que “vem de fora” e que deve continuar sendo “de fora”.

Em segundo lugar, os primeiros contatos não tardam a fazer ver que todos os participantes externos dessa arena estão especializados nos temas organizativos em questão, o que reduz os membros da comunidade à posição de leigos, aprendizes e, por vezes, de espectadores de contendas que lhes transcendem.

Nessas circunstâncias, quando chamados à participação, é difícil que os membros de tais comunidades não tenham receio em cair em uma das tantas armadilhas criadas para o controle e a submissão de seus interesses.

Mais ainda, é preciso considerar que em comunidades submetidas a relações consideradas racistas, as manifestações de poder estão tão profundamente inscritas na conduta, diante de estranhos, que estes aparecem como dotados de uma dramática autoridade em situação de co-presença. Uma série de condutas rotinizadas já encaminha uma aquiescência difusamente motivada. Desde o



persistente silêncio que educadamente ouve o “de fora” até a humildade expressa no cumprimentar, o quilombola já de antemão se predispõe em aceitar os termos “externos”, até ao ponto em que sua territorialidade física e moral não esteja visivelmente ameaçada.

Se tomarmos a comunidade como um sistema segmentado de parentesco, a questão é: como se dá seu acoplamento a um sistema de programas de combate à pobreza, ou de políticas públicas assistencialistas como é o caso do Programa Fome Zero?¹¹³ Com sua estrutura burocrática, a administração pública se constitui como um sistema estranho ao mundo vivido da comunidade quilombola. Entra-se aqui na espiral reflexiva de uma observação recíproca de auto-observadores estranhos entre si, que não consegue dissolver a obscuridade da intransparência recíproca.

Para poderem “entender” e não apenas “observar” o modo de operar, enquanto auto-referência de um outro sistema, os dois sistemas teriam de dispor de uma linguagem que fosse comum, ao menos em parte. Para que as informações do poder público pudessem ser “lidas”, no sistema local seria necessário produzir compatibilidades entre os dois jogos de linguagem; o jogo de linguagem local, que embasa os princípios de uma cidade doméstica; e a linguagem da política pública, a qual envolve, geralmente, mais do que uma simples decisão, mas requer diversas ações estrategicamente selecionadas, a fim de implementar as decisões tomadas. Fica claro, nesse caso, a formulação de Habermas (1998) de que sistemas semanticamente fechados não conseguem encontrar por si mesmos a linguagem comum necessária para a percepção e a articulação de medidas e aspectos relevantes para a sociedade.

Se é certo que para conseguir isso encontra-se disponível uma linguagem comum que se situa sob o limiar de diferenciação dos ditos códigos especializados – linguagem esta que circula em toda a sociedade, tendo sido utilizada nas redes periféricas da esfera pública –, então se poderia tomar os processos de mediação como

¹¹³ O Programa Fome Zero tem sido um dos principais programas de assistência social do Governo do País, desde a posse do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, em 2002, reunindo uma série de políticas públicas articuladas entre si, que permitem às famílias carentes recursos financeiros.



sistemas de negociação paraestatais que não possuem ligação efetiva com o complexo parlamentar e a esfera pública.¹¹⁴

Uma comunidade é um sistema altamente especializado de reprodução cultural, de socialização e de integração social que configura um processo completamente distinto e estanque com relação ao resto do mundo da vida da nação, constituindo núcleos de mundo da vida caracterizados pela intimidade. Quando uma coordenação de ações como as políticas públicas de combate à pobreza é desencadeada, numa comunidade remanescente de quilombos, ela gera interiormente uma esfera pública específica que é, sistematicamente, diferente da esfera pública gerada no contato com os agentes externos.

A integração entre as linguagens técnicas da administração e o linguajar quotidiano dos quilombolas representa um desafio para os mediadores. A tradução se dá através de negociações em que os técnicos se apresentam como manifestação de um Estado supervisor. Embora os agentes do Estado busquem se situar no plano de uma linguagem comum multifuncional não-especializada, seus instrumentos de trabalho estão inseridos na lógica do poder administrativo e não na busca do entendimento.

Nesse sentido, para Wolf (2003, p.75), diante dos processos múltiplos de conflitos ou de acomodações, estes agentes atuam como espécies de grupos orientados para a nação, em detrimento de outros que são orientados para a comunidade. Em tais circunstâncias a participação da comunidade é mais performática do que efetiva e a crítica se instala cruzada nesse ponto de interação.

Desta forma, é interessante observar a postura dos agentes do Estado quando chegam na comunidade. Sobre eles se instaura toda uma aura de expectativas que, seguidamente, não se confirmam na percepção dos quilombolas. Tais expectativas, muitas vezes são alimentadas por um discurso politizado ao extremo, especialmente quando proferidos por agentes do movimento social, que ocupam

¹¹⁴ O conceito de esfera pública na teoria de Habermas está relacionado a arena de formação da vontade coletiva. É o local do debate público, do embate entre os diversos atores da sociedade. A esfera pública é a instância geradora de decisões coletivas que legitimam a democracia (VIEIRA, 2001).



funções institucionais de caráter político. Esses agentes ressaltam que além de toda a sorte de pretensas benesses oferecidas pelo Estado, em termos de políticas públicas, frisam em seus discursos a questão das reparações sociais.

Entretanto, as expectativas políticas apresentadas por estes agentes permanecem muito aquém do que é exequível pelo Estado, em termos de políticas públicas. Temos neste caso três maneiras de perceber a integração das linguagens em ritmos completamente distintos. De um lado, a linguagem da burocracia estatal, com seus ritos e prazos; a linguagem dos militantes do movimento social à serviço do Estado, com um discurso que difere em muito da prática das Instituições; e as comunidades remanescentes de quilombos tentando pautar suas reivindicações e demandas.

A visibilidade da questão quilombola se dá enquanto emergência de uma multiplicidade de novos dispositivos e novas modalidades de testes da capacidade de mediação dos agentes vinculados à questão agrária e à problemática racial. Na medida em que as exigências exercidas sobre os mediadores implicam em demonstração de capacidade de comunicação e de mobilidade, pode-se, simultaneamente, verificar a emergência de uma ordem conexionalista e a instalação de uma comunidade de comunicação com as limitações a se constatar empiricamente.

Embora a questão das comunidades remanescentes de quilombos possa ser considerada como um evento relativamente novo no cenário de disputas políticas, a temática da escravidão, que escreveu uma página importante no teatro histórico do Rio Grande do Sul – e de cujo processo emergiram as comunidades remanescentes de quilombos – não o é. Os quilombolas passam a constituir uma categoria social em construção no meio rural brasileiro, promovendo uma nova tradução àquilo que era caracterizado como comunidades negras rurais e lançam para o debate a discussão sobre novas possibilidades de compreensão das distintas formas de tratamento da questão raciais no País. Tal debate tem significativa repercussão nas formas de tratamento das questões políticas, sociais e econômicas, principalmente num Estado tido como o mais “europeu” do Brasil e que traz em suas marcas históricas o retrato de um país que tem no racismo estrutural um dos seus principais problemas a ser superado.



Referências

- ARMANI, Domingos Antonio. *Como elaborar projetos?* Guia prático para elaboração e gestão de Projetos Sociais. Porto Alegre: Tomo, 2000.
- ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, out. 1997.
- FREITAS, Décio. O capitalismo pastoril. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 438-465, 1993.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- LOBATO, Laura. Algumas considerações sobre a representação de interesses no processo de formulação de políticas públicas. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 30-48, 1997.
- MAESTRI FILHO, Mário José. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993.
- NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: DAMASCENO, Ângela Duarte; BRANDENBURG, Alfio. (Org.). *Para pensar outra agricultura*. Curitiba: UFPR, 1998. p. 147-167.
- O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jmary dos Pretos, Município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 173-212.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- RICO, Elizabeth Melo (Org.). *Avaliação de políticas sociais: uma questão em debate*. São Paulo: Cortez, Instituto de Estudos Especiais, 1999.
- RUA, Maria da Graça. *Análise de políticas públicas: conceitos básicos*. Brasília, BID, BNDES, 1997. Mimeografado.
- SILVA, Marcelo Kunrath; MARQUES, Paulo Eduardo Moruzzi. Democratização e políticas públicas de desenvolvimento rural. In: SILVA, Marcelo Kunrath; MARQUES, Paulo Eduardo Moruzzi; SCHNEIDER, Sérgio (Org.). *Políticas públicas e participação social no Brasil Rural*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 9-20.
- SUNDFELD, Carlos Ari (Org.). *Comunidades quilombolas: direito a terra*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, MinC: Abaré, 2002.
- VIEIRA, Liszt. *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- WOLF, Eric. *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Editora da Unb; Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.
- ZAPATA, Tânia. *Desenvolvimento territorial a distância*. Florianópolis: SEaD, UFSC, 2007.



12

Espaços possíveis por onde cartografar quilombos

Georgina Helena Lima Nunes

Recordo aquela vez em que Sabão se encomendou de uma expedição: queria subir o rio até a nascente. Ele desejava decifrar os primórdios da água, ali onde a água engravida e começa o missanguear do rio. [...] O rio é como o tempo! [...] é mentira haver fonte do rio. A nascente já é o vigente rio, a água em flagrante exercício.

MIA COUTO¹¹⁵

Esta epígrafe de Mia Couto (2003), autor moçambicano que busca nas palavras as suas mais inusitadas significações para poetizar sobre África, vale-se do rio, das águas que o *missangueiam* para dizer o quanto é difícil cartografá-lo.

Esta passagem me remete a quilombos, ao desafio que se tem ao querer cartografar uma terra, que não é tão somente física, um chão que se contorna. É um território¹¹⁶ que remete à idéia de “construção de um lugar próprio [...] necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ apud RATTIS, 2003, p.7).

Este lugar ancestral chamado quilombo conduz, em um primeiro momento, à Palmares, quilombo de Zumbi e de tantas outras gentes que, em *terra brasilis*, fizeram da liberdade um rastro a ser mantido

¹¹⁵ Epígrafe extraída do livro *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*.

¹¹⁶ Ratts (2003) complementa a idéia de território apropriando-se de Raffestin (1993; 1980, p. 143), que o considera como um espaço apropriado “por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível”, ou seja, por grupos, etnias, religiões, nações, empresas, Estados. Não se reduz à terra ocupada e abrange o espaço apropriado pelo grupo, ainda que seja nos limites da representação e do conhecimento produzido [...]. Essa noção inclui um repertório de lugares de importância simbólica, envolvendo agrupamentos não mais existentes onde residiram antepassados, porções perdidas, localidades para onde migraram vários parentes e que se deseja conhecer: lugares acessados através de viagens, notícias, lembranças e saudades.



através de suas reminiscências. Um quilombo emblemático que, por uma centena de anos e por todos os anos que o sucederam, faz crer que o fio da liberdade se tece no tempo, se entrelaça com outros tantos quilombos existentes no Brasil, constituindo uma rede que é potência e luta porque ela – a liberdade – não é uma dádiva (NEGRI e COCCO, 2005), é uma incansável busca.

Quilombo é um termo advindo do vocabulário *quimbundo* de origem banto ou *bantu*, pertencente aos primeiros povos a chegarem ao Brasil e que aqui foram chamados de angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques e outros (LOPES, 2004, p. 98), e reconhecido, por um longo tempo, como lugar de negros fujões.

No entanto, definir quilombo exige que se acessem outras tantas caracterizações deste território que tal qual a excessiva denominação que a ele é conferido aqui no Brasil – *mocambo, terra de preto, palmar, comunidades negras rurais* (FABIANI, 2005; OLIVEIRA, 2003) – e nos países de diáspora – *palenques* (Colômbia e Cuba), *cumbes* (Venezuela), marrons (Haiti e demais ilhas do Caribe francês, Jamaica, Suriname e sul dos Estados Unidos), *cimarrones* (em partes da América espanhola) (CARVALHO apud FABIANI, 2005, p. 283) –, o confere diversos significados.

Contudo, pode-se compreender de forma ampla quilombo como uma reunião de pessoas que produziram *novas ordens* de vida em uma sociedade cuja condição de humanidade se tornava deletéria frente ao desordenado poder colonial.

Território de quilombo, para os quilombolas, é lugar em que são produzidas formas de “portar-se, sentir-se e situar-se no mundo, significa uma consciência emergente, um autoconhecimento, talvez, um autoconhecimento das suas necessidades que se constitui no passo elementar para sonhar um mundo de menos necessidade e, conseqüentemente, mais liberdade” (NUNES, 2006, p. 141).

Esta dinâmica de/para estar no mundo identifica quilombo como um espaço cultural que ao agregar homens, mulheres e crianças, com diferentes origens étnicas e crenças, foram sendo construídas verdadeiras muralhas humanas em defesa de uma existência em que movimentos táticos, estratégicos e bélicos produzem “mil modos de instaurar uma confiabilidade nas situações sofridas, isto é, de abrir ali uma possibilidade de vivê-las reintroduzindo dentro delas a



mobilidade plural de interesses e prazeres, uma arte de manipular e com­prazer-se” (CERTEAU, 2001, p. 51).

A pluralidade presente em quilombos não impede de entender as cartografias quilombolas como unificadas pelo princípio dinâmico de resistência, em que o resistir não é defensivo; é, acima de tudo, atitude que propicia um deslocamento do olhar para quilombos além de Palmares, para outras regiões do país, para os inúmeros heróis e heroínas que, *no desacato*, alteram o mapa do escravismo, da branquitude e do poder instituído.

Existiram e existem *gentes comuns* que, ao não se constituírem vultos, promoveram e promovem devires. Contemporaneamente, formando uma *multidão*,¹¹⁷ as gentes comuns, anonimamente, *estrondosamente*, se configuram como o “murmúrio da sociedade” (CERTEAU, 2001, p. 57).

A sociedade que murmura e reúne sussurros é a aquela que se contrapõe à ordem vigente, cuja lógica de desterritorializar corpos e mentes é combatida pelo “poder do povo de se reapropriar do controle sobre o espaço e, assim, de desenhar a nova cartografia” (HARDT e NEGRI, 2004, p. 424).

Cartografias sociais são refeitas em conformidade com o tempo histórico em que os territórios estão situados; assim sendo, existem renovadas cartografias quilombolas de norte a sul deste país; dos quilombos da era colonial têm-se, na atualidade, as comunidades *remanescentes* de quilombos.

O processo de ressemantização do termo quilombo se justifica, para Anjos e Silva (2004, p.28), pelas seguintes razões:

[...] o termo quilombo ou as atividades correlatas às quais ele confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil.

¹¹⁷ Em Hardt e Negri (2004), Negri e Cocco (2005) e Hardt e Negri (2005), são feitas análises acerca do conceito de “multidão” como um conceito em que sujeitos sociais se contrapõem ao Império formados por uma multiplicidade de diferenças singulares (NEGRI e COCO, 2005), que procuram transformar a existência em liberdade, enfim, sujeitos cuja meta é auto-organização biopolítica (HARDT e NEGRI, 2004).



A ressemantização, a abrangência do termo quilombo, segue uma orientação da ABA (Associação Brasileira de Antropologia/1994) no sentido de que seja feita uma aplicação mais justa do Artigo 68¹¹⁸ das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988; essa orientação também foi oriunda de discussões promovidas por Associações de Comunidades Negras Rurais por acreditarem que

[...] o conceito de quilombo, tal como vem sendo utilizado, por prender-se a um fato do passado (o confronto armado, direto, violento e espacialmente localizado – o refúgio), uma das possibilidades apenas de opor-se ao regime escravocrata, conceito este enfatizado pelo senso comum como possibilidade única, exatamente pela sua maior visibilidade, esquece e escamoteia toda uma gama variada e matizada de situações sutis mas concretas, que fizeram face a esse processo injusto. [...] acaba por desviar nossa atenção de uma série de outras situações de resistência, nas quais os negros exercem papéis que não o de refugiado armado, tornado visível pela historiografia oficial, mas outros papéis de um confronto relativizado, na sua aparência atenuado, em relação à sociedade escravista ou recém pós escravista do Brasil do final do século XIX e inícios do século passado (ANJOS e SILVA, 2004, p. 29).

O termo remanescente que deriva da palavra remanescer, cujo sinônimo é *sobra*, subverte a etimologia da palavra. Comunidade remanescente de quilombo não é resíduo, mas sim complementaridade, continuidade que, em outros tempos, produzem diferentes lógicas de se tecer relações, encontros e outros modos de vida *assoprados* pelos ancestrais.¹¹⁹

¹¹⁸ Artigo 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

¹¹⁹ A ancestralidade é conceito difícil de ser encerrado em uma única definição. Poder-se-ia recorrer a Oliveira (2007), que, ao trazer inúmeras facetas que a mesma comporta, afirma o seguinte: “A ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento. Ela, ao mesmo tempo, é enigma-ancestralidade e revelação-profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade. Ela é um instrumento ideológico (conjunto de representações) que serve para construções políticas e sociais” (p. 257). Para Lopes (2004 (b), p. 59), ancestral remete a antepassado e “para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da sua existência”.



Território remanescente de quilombo é território cuja presença negra é presença, principalmente, da ancestralidade; a vida em quilombos é costurada à ancestralidade porque ela é um “tecido produzido no tear africano. Na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência” (OLIVEIRA, 2007, p.245).

A trama e a urdidura da existência ancestral negra em um país como o Brasil e em um estado como o Rio Grande do Sul é representada, principalmente, pela forma como, a cada dia, cartografias urbanas e rurais conferem visibilidade aos espaços de quilombos. Tal visibilidade redesenha mapas culturais com cartografias de existências explicitadas pelo número de comunidades que resistem, pelos marcos ancestrais e legais que as orientam em diferentes campos, pelas estéticas e éticas que fazem deste território negro ter a *marca* de quilombo, pelas questões de gênero que constroem jeitos de ser mulher, em diferentes gerações, dentro da singularidade de ser mulher, negra e quilombola, nas formas de ocupar, preservar e respeitar alguns espaços dentro do território quilombola, a crença na forma de religiosidade, enfim, nos poderes atribuídos à palavra em sociedades cuja oralidade é a forma primordial de construção e transmissão de conhecimento. Todos estes aspectos irão delineando as cartografias em quilombos, como uma grande quantidade de peças que vai se encaixando para montar o seu mapa sócio-histórico e cultural.

As cartografias estatísticas e legais dos quilombos

Os números relativos à quantidade de comunidades remanescentes de quilombo no Brasil são variáveis. Estima-se que existam, em média, 2228 comunidades remanescentes de quilombo em todos os estados da Federação.¹²⁰ Em 2003, segundo dados fornecidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), oficialmente, o número mapeado de comunidades correspondia a 743, número este relativo a 15 anos

¹²⁰ Fonte: Centro de Geografia e Cartografia Aplicada (CIGA), da Universidade Federal de Brasília.



de existência do Artigo 68. Destas 743 comunidades, apenas 71 áreas haviam sido tituladas; entre os anos de 2004 e 2006, este número foi acrescido de mais 21 comunidades, segundo Guilherme Casse, Ministro do Desenvolvimento Agrário (MDA).

Ainda recorrendo a informações do Ministério do Desenvolvimento Agrário, no Brasil, atualmente, existem 44 quilombos considerados quilombos urbanos, ou seja, aqueles “formados principalmente por grupos que viviam ao redor de grandes cidades e foram englobados pelo crescimento urbano dos municípios, além de populações que habitavam áreas valorizadas nas cidades e que, a partir do séc. XX, foram obrigados a se deslocar para áreas de periferia para dar lugar a projetos de revitalização e embelezamento”.¹²¹

No Rio Grande do Sul, segundo balanço do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) realizado no ano de 2006, existem 127 comunidades quilombolas, sendo cinco delas urbanas: quatro em Porto Alegre (Alpes, Família Fidélis, Areal/Luiz Guaranha e Família Silva) e uma em Canoas (Chácara das Rosas). Até o presente momento, existem 29 procedimentos administrativos, mas nenhum quilombo, rural ou urbano, foi titulado. Os territórios quilombolas mais próximos da titulação definitiva no Rio Grande do Sul são o Kilombo Família Silva, em Porto Alegre, e a Comunidade de Casca, no município de Mostardas.

Frente a estes dados de natureza estatística, pode-se antever que processos educativos referenciados na realidade étnico-racial brasileira, especificamente tratando, gaúcha, são fundamentais. As comunidades quilombolas, hoje em dia, para *além dos marcos ancestrais* que revigoram as lutas negras concedendo-lhes fluído vital que transforma o mundo – axé – possuem *marcos legais* que direcionam as lutas, mas não as deixam menos árduas do que quando estavam alijadas de qualquer aparato jurídico.

O marco ancestral se constitui, também, como forma de comprovar a existência de quilombos; eles são recuperados através das histórias buscadas na lembrança dos velhos e das velhas. Este recordar estabelece vínculos com o presente porque, “na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com

¹²¹ Fonte: Observatório Quilombola koinonia, 15/03/2007 (Informativo Online).



imagens e idéias de hoje as experiências do passado [...] A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações sociais que povoam nossa consciência atual” (BOSI, 2001, p. 55).

A lembrança dá vida àqueles que, de diversas formas, fixam-se no território de quilombos. Os marcos legais podem ser apontados a partir da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), artigo 68/88, Decreto 4883 de 20 de novembro de 2003 e o Decreto 4064 de 07 de fevereiro 2007.

A Convenção 169 da OIT reconheceu como elemento fundamental para a identificação das comunidades a autodefinição que “será demonstrada através da simples declaração escrita da comunidade interessada ou beneficiada com dados da ancestralidade negra, trajetória histórica, resistência à opressão, culto e costumes”.¹²²

O Decreto 4887/03, além de definir (identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação das terras), sistematiza as atribuições dos órgãos estatais na concretização do direito à propriedade das comunidades quilombolas urbanas e rurais e defende a criação de um plano de desenvolvimento sustentável para as mesmas, ou seja, remete a uma perspectiva de etnodesenvolvimento que viabiliza “a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural” (art. 2º, parágrafo 2º, do mesmo diploma legal).

Por fim, o Decreto 6040/07 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades e Povos Tradicionais do Brasil (PNPCT); esta política resulta de um movimento político das *multidões* do campo. Entre tantas delegações, o decreto inclui no conceito de populações tradicionais grupos como pantaneiros, caiçaras, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco, babaçu, geraizeiros e ciganos, entre outros; é a insurgência das *multidões* do campo!

O artigo 3º do Decreto 6040/07 traz como um dos objetivos específicos da PNPCT o seguinte parágrafo que vai ao encontro dos fins da educação:

¹²² Compreensão explicitada no art. 7º, § 1º, da Instrução Normativa nº 16 de 24/03/04, do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária).



V. garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto não formais.

Portanto, tais decretos trazem no seu bojo um apelo para que processos educativos se estruturam tendo como perspectiva a articulação entre saberes da escola e da comunidade, articulação da educação para uma formação humana que alie a especificidade cultural com práticas que garantam a sustentabilidade econômica sem, no entanto, violar a produção cultural própria de cada lugar. Conceitos acerca de identidade, sustentabilidade, cultura, então, são imprescindíveis dentro de uma perspectiva de educação que não se revele tal qual um *apartheid* dentro do contexto no qual ela está inserida.

De modo a concluir estas cartografias legais, é trazida a Lei 10639/03, sancionada em 9 de Janeiro de 2003. Esta lei altera a lei das Diretrizes e Bases da Educação Brasileira 9394/96 e torna obrigatório o ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares. Parte desta lei já se encontrava nas pautas reivindicatórias do Movimento Social Negro em 1950:

[...] os movimentos sociais negros passaram a incluir em suas agendas de reivindicações junto ao Estado Brasileiro, no que tange à educação, o estudo da história do continente africano e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional brasileira. Parte desta reivindicação já constava na declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro, que foi promovido pelo Teatro Experimental do Negro (TEN) no Rio de Janeiro, entre 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, portanto, há mais de meio século (SANTOS, 2005, p. 23).

Frente a este novo panorama em relação ao ensino de uma história e uma cultura que, quando não era negligenciada, era ensinada de forma estereotipada e também em relação a uma perspectiva de educação cujo combate ao racismo passa assumir um posicionamento político e pedagógico explícito, cabe refletir acerca das cartográficas



curriculares emergentes em um território escolar atravessado por disputas de poder.

Cartografias do território curricular frente à lei 10639/03

As discussões acerca do currículo, hegemonicamente, trazem a relação conhecimento/poder como orientadoras das relações sociais entre os sujeitos do processo de ensino e aprendizagem (SILVA, 1995; SANTOMÉ, 2005; GRIGNON, 1995; MACEDO, 2006; MOREIRA, 2000; LOPES, 2005). O currículo, pensado como artefato cultural, tende a construir pessoas através de suas narrativas, ou seja, age no jogo de construção de identidades, por isso

[...] é importante ver o currículo não apenas como sendo constituído de ‘fazer coisas’ mas vê-lo como ‘fazendo coisas às pessoas’ [...]. Assim, as narrativas do currículo contam histórias que fixam noções particulares sobre gênero, raça, classe – noções que acabam também nos fixando em posições muito particulares ao longo desses eixos (SILVA, 1995, p.194).

A inclusão da Lei 10.639/03 no currículo escolar é uma presença que tende a “negociar” espaços hegemonicamente ocupados por conteúdos que reforçam sistemas de representações¹²³ acerca da negritude e das relações histórico-sociais entre Brasil e África. São negociações que desembocam em um jogo em que sentidos e significados estão em disputa; apropriando-se de Lopes (2005, p.59), é possível refletir que “tal negociação constitui, no entanto, um jogo desigual, marcado por relações assimétricas de poder, pois as instâncias que constroem esse jogo têm distintas posições de legitimidade”.

Neste sentido, a lei 10639/03, pelo simples fato de ser uma lei, não significa, necessariamente, que estará na sala de aula sem o enfrentamento de obstáculos decorrentes das leituras equivocadas da

¹²³ Para Hall (2000, p. 91), segundo uma perspectiva pós-estruturalista, “representação é , como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema lingüístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder [...] É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder”. Algumas construções acerca do conceito de representação encontram-se em Hall (2003), no artigo “Significação, Representação, Ideologia: Althusser e os debates pós estruturalistas”.



lei, formação profissional insuficiente para colocá-la em prática ou, então, pela falta de um debate imprescindível no que tange educação e relações étnico-raciais que seja capaz de *tocar* os educadores acerca de sua importância.

Autores do campo do currículo que discutem as políticas curriculares,¹²⁴ hibridismos e recontextualização das mesmas (BALL, 2001; LOPES, 2004 (a), 2005), relativizam a forma com que estas são recebidas no interior das escolas porque “os efeitos das políticas curriculares no contexto da prática são, igualmente, condicionados por questões institucionais e disciplinares” (BALL & BOWE apud LOPES, 2004) em função de que

[...] as instituições e seus grupos disciplinares têm diferentes histórias, concepções pedagógicas e formas de organização, que produzem diferentes experiências e habilidades em responder, favoravelmente ou não, às mudanças curriculares, reinterpretando. Em síntese, as políticas estão sempre em processo de vir a ser, sendo múltiplas as leituras possíveis de serem realizadas por múltiplos leitores, em um constante processo de interpretações das interpretações (LOPES, 2004, p. 113).

Após ter sido sancionada a lei 10639/03, um dos desafios é viabilizar meios para que a história e cultura negra estejam na escola dinamizando até mesmo as interpretações acerca delas, na medida em que, diferentemente a conteúdos amorfos, petrificados em formas únicas de serem compreendidos, a história e cultura produzam reflexões a respeito das suas origens e ressignificações nos países da diáspora. A cultura negra africana e afro-brasileira não podem ser essencializadas encerrando-se em uma África única que não revele a sua pluralidade e nem tão pouco condicionada a um estado de *pureza* pós-travessia do atlântico; que a história seja apresentada com outros olhares, interpretações e perspectivas, questionando as versões que até agora têm sido manipuladas de modo a condicioná-la a um único viés de análise. Por estes motivos

¹²⁴ “Toda política curricular é, assim, uma política de constituição do conhecimento escolar: um conhecimento construído simultaneamente para a escola (em ações externas à escola) e pela escola (em suas práticas institucionais cotidianas). Ao mesmo tempo, toda política curricular é uma política cultural, pois o currículo é fruto de uma seleção da cultura e é um campo conflituoso de produção de cultura, de embate entre sujeitos, concepções de conhecimento, formas de entender e construir o mundo” (LOPES (a), 2004, p. 111).



[...] é preciso ter clareza que o art. 26 A acrescido à Lei 9.394/96 provoca bem mais do que a inclusão de novos conteúdos, exige que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimento de ensino, condições oferecidas para aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecidas pelas escolas (BRASIL, 2005, p. 17).

Na tentativa de buscar cartografias quilombolas e contribuir à composição de um currículo escolar pluriétnico, pode-se extrair de algumas experiências em quilombos¹²⁵ alguns elementos que, referenciados a partir do contexto sociocultural em que são forjados, constituem-se substrato teórico por onde contornar sentidos do que seja educar a partir deste terreno.

Discorrer sobre o que foram os quilombos do passado é de extrema importância; na atualidade, recuperar os nichos de resistência negra,¹²⁶ os nomes que levaram à frente a saga pela liberdade é realizar a tarefa de tornar *os pampas* um lugar em que os negros também sejam representativos de uma de “identidade gaúcha”, e retirar a essência que envolve o espírito da *tradição gaúcha* é fundamental. A tradição gaúcha, de forma essencializada,

[...] é exatamente uma versão da parcela da elite oligárquica. O gaúcho teatino é uma contradição que incomoda. [...] eliminam-se o gaúcho histórico e escravo. Os CTGs¹²⁷ têm patrão, peão, capataz, sota-capataz, agregado, prenda. O gaúcho como grupo social marginal seria um não-exemplo devido ao seu modo de vida. A senzala também não existiu no CTG. Como a estância é apresentada como lugar da felicidade, onde colocar o cativo? (GOLIN, 2004, s/nº).

¹²⁵ As experiências aqui trazidas referem-se à Comunidade Remanescente de Quilombo Manoel Barbosa, localizada em Gravataí (RS). Os relatos são parte das pesquisas realizadas para a Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade (SECAD) – “Educação Formal e Informal em Comunidades Negras Rurais” – e para o Programa de Apoio a Projetos Institucionais com a participação de recém-Doutores (PRODOC) – “Um lugar chamado quilombo: processos educativos e identidades emergentes dos (as) remanescentes de Manoel Barbosa”. Outras experiências têm sido construídas em trabalho de assessoria para a Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED) em que se tem refletido sobre propostas pedagógicas para a educação em quilombos rurais e Educação de Jovens e Adultos (EJA).

¹²⁶ Conforme Maestri (2000), até pouco tempo atrás, a resistência escrava era quase ignorada pela historiografia brasileira. O autor afirma serem “abundantes os rastros documentais deixados pelos quilombos gaúchos. Mesmo assim, é crível que inexista informação direta ou indireta sobre boa parte dos quilombos sulinos. Essas concentrações de cativos encontram-se perdidas para a historiografia” (2000, p. 295).

¹²⁷ Centro de Tradições Gaúchas.



As reminiscências da escravidão e as condições sociais desiguais decorrentes de uma abolição que, ainda sob o ponto de vista dos direitos, é inconclusa, criam estereótipos que remete as populações negras a uma situação em que a norma é o sofrimento; e por isso, para além da resistência quilombola, o que mais se pode recuperar deste território a fim de fortalecer sentimentos de pertença étnica e, acima de tudo, deslocar olhares estereotipados frente aos modos negros de ser?

Cartografando as artes diárias do quilombo: identidades, estéticas, sociabilidades, solidariedades, gênero e palavras

Pautar-se em Michel de Certeau (2001) e estender um olhar à inventividade do cotidiano em quilombos, significa apreender as artes diárias – cozinhar, falar, cuidar, trabalhar, enfeitar – do tipo tático,¹²⁸ de atividades que

[...] parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas táticas: gestos hábeis do “fraco” na ordem estabelecida pelo “forte”, arte de dar golpes no campo do outro, astúcias de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos (CERTEAU, 2001, p. 105).

A partir das artes cotidianas, se recuperam histórias, se reavivam memórias, se redesenham *cartografias culturais, sociais* de um quilombo histórico, de um quilombo contemporâneo, cujos resíduos ancestrais são posicionamentos éticos e estéticos para com a vida e a liberdade, fazendo do passado e presente temporalidades que dialogam; no território de quilombo, mudanças são inevitáveis visto que a idéia de quilombo enquanto *isolamento* só pode ser vista relativizando esta concepção, uma vez que a sobrevivência sempre se fez, principalmente, pela capacidade de administrar interlocuções, de diferentes formas, com o entorno.

Artes de se reconhecer no lugar

Parafrazeando Mia Couto (2003, p. 53), “o importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora”. Dentro desta

¹²⁸ “As táticas apontam para uma hábil *utilização do tempo*, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder” (CERTEAU, 2001, p. 102).



lógica, a cartografia dos lugares se constrói a partir das presenças mais inusitadas que revelam o significado do lugar em cada comunidade, em cada quilombola.

Os mapas de quilombos podem ser redesenhados a partir do desvelamento de toponímias,¹²⁹ dos estudos arqueológicos, da cientificidade buscada nos “causos” presentes no senso comum, enfim, da tarefa pedagógica de incitar as pessoas a contarem a sua própria história, a recuperarem-na a partir do que está diluído na complexidade do cotidiano, e, na medida em que tal processo estabelecer, instaurar mecanismos de autoconhecimento.

O grande número de comunidades remanescentes de quilombos que a todo o momento começa a reconhecer-se como sujeitos de direito à terra, passam por diferentes modos de perceber-se. A palavra quilombo, por vezes, soa estranho, quase desconhecido, surgindo, então, várias formas de identificar-se: “Aqui só não tinha nada, só os nego fugido”¹³⁰ (ATHAIDE, 2006, p. 28), “Lá só tem preto” e “Lá até o cuspe é preto”.¹³¹

A cartografia dos lugares, então, se define a partir de termos próprios, da maneira como as pessoas se percebem no lugar, portanto, a sensibilidade na escuta “possibilita a comunidade a reconstruir sua própria história e recontá-la propondo um descentramento em relação ao que dela é dito externamente” (RAMOS, 2007, p. 02).

A Comunidade Remanescente de Quilombos Manoel Barbosa, de Gravataí (RS), passou por um processo de construção de *identidade quilombola*. Até 1998, um pequeno grupo que reivindicava a titularidade das terras era freqüentemente humilhado pelos representantes legais da justiça, sua documentação era considerada sem valor. Contudo, a visibilidade dos negros do Bairro Vermelho, bairro onde a comunidade está inserida, nunca passou despercebida, apenas enquanto sujeito de direitos não tinham/têm reconhecimento:

¹²⁹ Maestri (2000, p. 296) afirma que a toponímia pode contribuir para o estudo dos quilombos gaúchos porque “[...] no Rio Grande do Sul, temos arroios, localidades, ilhas, etc. com o nome *quilombo* em regiões de tradição escravista (Porto Alegre, Pelotas, Rio Pardo, Jaguarão, Osório, Viamão, Santa Maria, Santo Antônio). É difícil que um tal toponômio tenha tido outra origem”.

¹³⁰ Fonte: ATHAIDE, 2006.

¹³¹ Fonte: RAMOS, 2007.



[...] todo o mundo sabe, não tem ninguém que vai duvidar que ali no Barro Vermelho, na 107, é terra de quilombo, sempre foi. Todo o mundo sabia que quando descia alguém negro lá do centro, de onde que vinha, lá da 107. Às vezes a gente mexia: ali o meu parente! [...] e era verdade eram as tias que sempre desciam [...] (Diário de Campo II, p. 29).

Nós nem sabia que nós era quilombo, ficamos sabendo foi quando a General Motors veio para aqui [...]. Então aí, essa minha prima começou a mexer nesses papéis, a minha sogra mexia também a papelada. [...] Só que aqui eles escondiam a papelada como sempre, porque eles sabiam muito bem disso aqui [...]. Aqui em Gravataí a gente não era aceito, disseram até que nem tinha quilombo, diziam até que nem tinha negros aqui né? [...] Não tem negros, imagina então? Aí eu comecei a ir para os seminários... eu disse, então, o que é essa negrada? Nós começamos a andar por Porto Alegre, por aí, porque a gente ficava mais era aqui né? (Diário de Campo I, p. 02).

A identificação étnica do lugar vai se definindo não apenas pelas pessoas, mas também na forma como as mesmas ocupam e manuseiam o território, ou seja, a dinâmica cotidiana com que se manipulam os lugares, produzem *cartografias estéticas* cujas lógicas paisagísticas “brotam saberes” sobre quem se é.

Artes das estéticas que definem o lugar

Existem alguns espaços em que a terra é mexida, de forma *abusada*, outros não: “o arbusto espontâneo, a moita silvestre, a árvore que ninguém semeou, o chão que ninguém pode sujar nem pilhar”, ou seja, “lá onde nenhuma casa alguma vez engravidou o chão”, potencializam saberes sobre/da terra-quilombo.

Os jardins de Manoel Barbosa possuem uma composição de flores, (des) arranjadas, paradoxais ao cartesianismo dos jardins planejados pelos paisagistas de ofício. É um arsenal de flores plantadas no chão, em vasos e em outros recipientes alternativos; são orquídeas, rosas, hortênsias, onze-horas, begônias, gradeoulas, bromélias, espadas de ogum e outras plantas e flores que eu não saberia nomear. Junto às flores, se encontram próximo a casa alguns canteiros de ervas de chá, arrudas, guinés, alecrins, enfim, uma infusão de cheiros, uma panacéia de cores, um conhecimento tácito presente na



fala das (os) jardineiras (os) que revelam as explicações sobre formas de podas e plantios, sazonalidades, superstições, cismas, descritivas dos saberes que enfeitam significando o terreno.

O espaço ocupado é, então, espaço do vivido pelas ordens da estética, da utilidade e de um jogo de concepções que *ocupam* o lugar.

Artes com o sabor que alimenta a memória do lugar

A cartografia quilombola demarca espaços do cozinhar como forma de rememória que alimenta a socialização em um cotidiano cujos descompassos de tempos – tempo rural e urbano, tempo do trabalho assalariado e do trabalho familiar, tempo da tradição e o tempo modernidade, são representados pela sua alternância das formas de cozer os alimentos nas casas quilombolas: utiliza-se fogão a gás, fogão de barro e ... fogo de chão! Cozinhar no chão, mover as panelas para a rua, adentrar no mato e colher os gravetos, esperar a *reunida* das pessoas que se aproximam durante o ritual confere *gosto* ao paladar e às relações porque

[...] cada hábito alimentar compõe um minúsculo cruzamento de histórias. No invisível cotidiano, sob o sistema silencioso e repetitivo das tarefas [...], empilha-se de fato uma montagem sutil de gestos, de ritos, de códigos, de ritmos, de opções, de hábitos herdados e de costumes repetidos. [...] comer serve não só para concretizar um dos modos de relação entre as pessoas e o mundo, desenhando assim uma de suas referências no espaço tempo (CERTEAU, 1998, p. 235-250).

Ao sair de dentro de casa e ocupar o espaço da rua para alimentar o corpo e a lembrança, em quilombos, são demarcados outros tantos espaços em que a religiosidade presente nas populações de matriz africana é exacerbada pela legitimidade com que a ancestralidade se constitui dona dos lugares.

Artes de ritualizar o lugar: ritos ancestrais, ritos de trabalho e sobrevivência

Em Manoel Barbosa, durante as idas a campo, adentravam-se as matas a fim de mostrar um espaço e sua especificidade que, para a pesquisadora, era estranho. Obstante o fato de que mulheres e crianças que orientavam o passeio conheciam cada centímetro dos lugares mais



escondidos pelas árvores, cipós e taquaras, a liberdade para adentrá-lo só era possível após a permissão de Oxóssi,¹³² orixá¹³³ das matas; o desacato para com a divindade poderia enfraquecer a proteção e resultar em acidentes, tais como mordidas de besouro, picadas de cobras e outros males que, agregados às crenças, costumavam-se éticas de cuidado para consigo, para os que não têm familiaridade com o local e para com suas crenças. Éticas de cuidado se explicitam no reconhecimento de que as fontes que vertem meio à mata, juntamente com a água trazem o nome e as histórias das imortais lavadeiras, então, a cada fonte, um nome, um legado de autoridade ancestral.

Éticas de cuidado depreendidas, também, pelo respeito ao território sagrado de Oxóssi, se estabelecem nas cartografias solidárias com que se efetivam trocas de trabalho sob a forma de mutirão. Práticas de mutirão são práticas, ainda, sobreviventes em comunidades quilombolas: através das trocas de trabalhos são alcançadas formas de racionalidade e otimização de trabalho que, de forma alguma, se sustentam apenas por um viés economicista; são práticas de estar junto que se estendem a outras instâncias da vida em quilombo atrelada à relação capital e trabalho.

Acordos são estabelecidos e os serviços em parceria mudam a cartografia do lugar através das suas edificações; as edificações, em verdade, são materializações de relações sociais quase perdidas em outros territórios, principalmente, os urbanos. Tais práticas poderiam ser fortalecidas em um trabalho educativo formal como contraponto às lógicas competitivas, excludentes e individualistas, que orientam os modos de educar-se para o mercado de trabalho.

A auto-sustentabilidade é desejada em território de quilombos, contudo, a partir de saberes e princípios não esgotados pela modernização capitalista subliminarmente infiltrada no campo. Saberes relacionados com o manejo da terra, com o trato cuidadoso para com a natureza, com a lida diária dos animais e as feitura

¹³² “Orixá iorubano da caça e dos caçadores. [...] por viver no mato, o caçador é necessária e naturalmente um conhecedor das plantas que curam e matam [...]” (LOPES, 2004, p. 504).

¹³³ O s orixás são “os intermediários entre os homens e Olódumarè ” (BENISTE, 2004, p. 137). Segundo Lopes (2004, p. 499), orixás “na tradição iorubana, cada uma das entidades sobrenaturais, forças da natureza emanadas de Olorum ou Olofin, que guiam a consciência dos seres vivos e protegem as atividades de manutenção da comunidade.



artesanais constituem-se as permanências requeridas pelas populações negras que entendem a necessidade de desenvolvimento em outros modelos.

Cabe lembrar que todos estes fazeres contribuem para uma sobrevivência quilombola, no entanto, em Manoel Barbosa, é consenso que não se pode prescindir de outros saberes. Tais modos de vida, constantemente considerados como *arcaicos*, desafiam a nossa capacidade reflexiva para compreender esta resistente “pedagogia da sobrevivência”:

Ao longo da história a sobrevivência foi parte da experiência dos índios, dos escravos negros, dos imigrantes e de crescentes parcelas marginalizadas em nome do progresso e da civilização, ou simplesmente das classes dominantes. Sobreviver nessas condições é uma arte e requer estratégias pedagógicas com um nível de sofisticação igual ou maior do que se encontram nos manuais de pedagogia hegemônica. É uma pedagogia da qual pouco se sabe, porque é gerada no clandestino, muitas vezes fora do âmbito do legal ou da formalidade oficial, entre a necessidade de alimentar-se e curar-se, enfim, viver (STRECK, 2006, p. 279).

Nas tentativas de cartografar territórios de quilombos, cabe lembrar que nenhum espaço se repete; tal tentativa seria essencializar os espaços, as relações, as comunidades.¹³⁴ Contudo, existem marcas que, de diferentes modos, constituem traços característicos de grupos e, por isso, falar em quilombos, em comunidades negras rurais (NUNES, 1998, 2004; CARNEIRO, 2003), implica em desenhar o modo como as relações entre os gêneros são construídas, neste momento, dando destaque ao papel das mulheres que têm estado frente às lutas negras e frente às suas famílias, nos inúmeros *Brasis* que esta sociedade pós-colonial comporta.

Fala-se referenciada na Comunidade Remanescente de Quilombos Manoel Barbosa onde um grande número de mulheres negras,

¹³⁴ Nenhuma comunidade pode ser pensada de forma essencializada conforme aponta Hall (2003, p. 65): “O termo comunidade [como em comunidades de minorias étnicas] reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser altamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas com o mundo exterior”.



parafrazeando Gonçalves e Silva (1998), só podem ser definidas por elas mesmas; sua capacidade de enfrentamento se revela pelas tensões de gênero, classe social e geração que acompanham, cotidianamente, as suas trajetórias de vida. Essas mulheres, de personalidade tão guerreira, com certeza, não apenas reproduzem os segredos da força que nos remete à *Geledés*,¹³⁵ como as *multidões* de mulheres de África e diáspora de todos os espaços que, secularmente, têm sido protagonistas de novos tempos e configurações de mundo em que elas aprenderam, lutando, a dizer não! (GRAHAM, 2005)

Na vanguarda das mulheres mais jovens, encontram-se as fortalezas femininas que são representadas pela autoridade das velhas mulheres quilombolas. De vez enquanto, as velhas negras *desacorçoam*, mas não desistem. Uma das idosas que se encaminhou para o *órum* (céu) finaliza seu ciclo de vida mantendo seus rituais de preparo, de embelezamento do corpo e da alma: para ir votar, a velha ficava à espreita de que alguém lhe arrumasse as tranças. Até quando agüentou deslocava-se, lentamente, com suas próprias pernas até reuniões e seminários; por fim, era buscada em casa por quem tinha veículo. Durante todas as vezes que a encontrei, sentia-se muito saudosa de seus ancestrais... era a proximidade de encontros. Entre as lembranças tristes e alegres que cotidianamente a acompanhavam, buscava, também, aquelas memórias imprescindíveis que confeririam legitimidade às reivindicações do território de Manoel Barbosa.

Quando é chegada a morte dos velhos (as), é sabido que eles (as) se mantêm presentes tal qual lamparinas que iluminam os caminhos em quilombos; a concepção de partida trazida por Couto (2003, p.163) descreve com propriedade estes ritos : “A gente não vai para o céu. É o oposto: o céu é que nos entra, pulmão adentro. A pessoa que morre é engasgada em nuvem”. Por isso a relação entre *órum* e *àye* (terra), é uma relação em que um está no outro.

As mulheres *velhas* que lembram a positividade em sê-la, é recuperada por Walker (2001, p.30) em sua obra *Mulher de Idade, Sabedoria e Poder*:

¹³⁵ “[...] deriva do ioruba Gèlédé, sociedade secreta feminina que promove cerimônias e rituais semelhantes aos da sociedade Egungum, mas não ligados a ritos funerários, como os daquela. Por extensão, passou a designar as cerimônias e as máscaras antropomorfas esculpidas em madeira” (LOPES, 2004, p. 312).



Talvez um estudo sobre a Velha ajude a tirar nossas velhas do armário onde foram escondidas, da invisibilidade social e dos rótulos pejorativos. Ao mesmo tempo, pode revelar aos homens alguns de seus próprios segredos mais escondidos. Em momentos como esse, precisamos deixar de ser escravos da ilusão e compreender o que nossas imagens significam em termos humanos para podermos usá-las como *mapa para o autoconhecimento*¹³⁶ essencial para a construção de um mundo melhor no futuro.

A autora chama a atenção para uma sociedade em que os sinais de envelhecimento, principalmente nas mulheres, são proibidos de serem vistos. Sabe-se, no entanto, que, nas culturas africanas, a velhice é sinal de sabedoria. Em contraposição à sociedade ocidental orientada pelo parâmetro da juventude eterna, as velhas quilombolas não estão “guardadas no armário”, muito pelo contrário, sua visibilidade está principalmente na maneira teimosa com que enfrentaram a vida dura de trabalho:

Lá ia a gente, com aquelas trouxas de roupas enormes para as beiras da fonte lavar. A gente cantava e nem sentia cansaço. Não sei o que aconteceu com esta juventude que hoje em dia não canta mais! Passei muito trabalho, mas não sinto o sofrimento que isto causou, nem sinto ter passado... só lembro [...] (Diário de Campo I, p. 107).

A maneira de lidar com o sofrimento, sem ver o tempo passar, saber esperar, “esperar sem dor” cujo “o segredo é demorar o sofrimento, cozinhá-lo em lentíssimo fogo, até que ele se espalhe, diluto no infinito do tempo” (COUTO, 2003, p.48); são corporizações de sabedorias que... não podem ser deixadas no armário!

Os quilombolas, em geral, perpetuam, para a eternidade, a força das palavras porque palavra de velho(a) é sabedoria adquirida a cada minuto da *forçosa* vida; a palavra dos ancestrais é palavra *assoprada*, palavra inscrita na alma negra que caligrafa as páginas de um território que é repositório de conhecimentos práticos que garantem a sobrevivência física, cultural e espiritual de um povo.

¹³⁶ Grifos meus.



A cartografia quilombola desenhada através das palavras: notas finais

A palavra, a força da oralidade, “é cultuada com conhecimento e como elemento de criação. A palavra precisa ser pronunciada com cuidado, dado o seu poder de criação. A palavra tem um sentido rítmico na sua expressão. Para os africanos, também os tambores falam” (CUNHA Jr., 2005, p.263).

As cartografias em quilombos são construídas pela forma como as pessoas ditam, descrevem, gingham com as palavras para compor o lugar; as tamborilam em favor de uma sociedade que, necessariamente, algum dia, há de celebrar a diferença na forma de ser e estar no mundo.

São falas/palavras como as abaixo apontadas no Diário de Campo do Antropólogo Paulo Homen de Goes, em março de 2007, na Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá,¹³⁷ no Paraná, que ilustram a potencialidade da palavra anunciada através da fala sobre/do lugar:

Os rios que cortam o Vale do Ribeira são tão tortuosos que na comunidade de João Surá, dizem, seus cursos foram traçados pelo *bêbado* nos tempos da Criação. Ele teria sido o único a ter coragem de seguir o conselho de Cristo, abrindo, assim, o caminho das águas. Até então, dizem, as águas permaneciam represadas. A cada balanço no caminhar do bêbado fez-se uma curva dos rios; a cada tombo, uma corredeira (Sebastião Andrade, Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá).

Valendo-se da criação lingüística de um quilombola do sul do país, a cada “tombo” neste solo gaúcho, os negros e negros, obstante a desvantagem geográfica, formaram quilombos. Hoje, os quilombos passam a ter maior visibilidade e a tentativa, então, é de homogeneizá-los em uma forma única de ser território. Contudo, a cada quilombo “descoberto” é preciso se deixar embriagar pelas suas experiências geradoras de conhecimento.

¹³⁷ Texto extraído do Projeto ESCOLA QUILOMBOLA E ETNODESENVOLVIMENTO: UMA PROPOSTA PEDAGÓGICA EXPERIMENTAL, produzido pela Secretaria do Estado do Paraná, Coordenação da Educação do Campo, em outubro de 2007.



A historiografia brasileira tem muito a recuperar da história e cultura africana e afro-brasileira; a escola tem muito a ensinar e aprender com as africanidades presentes no cotidiano de crianças e jovens negros que estão nos quilombos ou aquilombando-se em outros espaços, mantendo e perseguindo, respectivamente, a saga da resistência e da liberdade.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos, SILVA, Sérgio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da URS, 2004.
- ATHAIDE, Phydia de. *Luta secular*. Carta Capital na Escola, ed. 392-396, jun./jul. 2006.
- BALL, Stephen. Diretrizes políticas globais e relações políticas locais em educação. *Currículos Sem Fronteiras*, v. 1, n. 2, p. 99-116, jul./dez. 2001.
- BENISTE, José. *Òrun-àiyé, o encontro de dois mundos: o sistema relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, jun. 2005.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CERTEAU, Michel et al. *A invenção do cotidiano 2: morar e cozinhar*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1998.
- COUTO, Mía. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- CUNHA Jr. Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira. In: ROMÃO, Jeruse (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Ministério da Educação, UNESCO, Brasília, 2005.
- FABIANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- GOLIN, Tao. *Gaucho usava brinco*. Entrevista de Tao Golin para Jornal Zero Hora, 14/01/2004.
- GONÇALVES e SILVA, Petronilha Beatriz. Chegou a hora de darmos a luz a nós mesmas: situando-nos enquanto mulheres e negras. *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 19, n. 45, jul. 1998.



GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não*: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GRIGNON, Claude. Cultura dominante, cultura escolar e multiculturalismo popular. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Alienígenas na sala de aula*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LOPES, Alice Casemiro. Política de currículo: recontextualização e hibridismo. *Currículos Sem Fronteiras*, v. 5, n. 2, p. 55-64, jul./dez. 2005.

LOPES, Alice Casemiro. Políticas curriculares: continuidade ou mudanças de rumos? *Revista Brasileira de Educação*, n. 26, maio/ago. 2004.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACEDO, Elizabeth. Currículo como espaço tempo de fronteira. *Revista Brasileira de Educação*, maio/ago. 2006.

MAESTRI, Mário. Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

MOREIRA, Antônio Flávio B. (Org.). *Currículo: políticas e práticas*. 5. ed. São Paulo: Papirus, 2000.

NEGRI, Antônio; COCCO, Giuseppe. *Global: biopoder e luta em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NUNES, Georgina Helena Lima (Coord). Educação Quilombola. In: *Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais*. Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada Alfabetização e Diversidade (SECAD), Brasília, 2006.

NUNES, Georgina Helena Lima. *Práticas do fazer, práticas do saber: vivências e aprendizados com a infância do Corredor*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

NUNES, Georgina Helena Lima. *Um significado de escola a partir do cotidiano de crianças trabalhadoras da zona rural*. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.



OLIVEIRA, Rachel de. Vida e história das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil: um ensaio de ações afirmativas. In: *Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. SILVA, Petronilha B. G; SILVÉRIO, Valter (Org.). Brasília: INEP, 2003.

RAMOS, Miriam. *Negro é quem foi escravo*. Disponível em: <www.mundonegro.com.br>. Acessado em: 09 abr. 2007.

RATTS, Alecs J. P. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. Trabalho apresentado no SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE ESPAÇO E CULTURA, III., 23 a 25 de outubro 2002, UERJ. (texto datilografado).

SANTOMÉ, Jurgo. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Alienígenas na sala de aula*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTOS, Sales Augusto dos. A lei 10639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10639/03*. Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade/MEC. Brasília, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: _____. (Org.). *Alienígenas na sala de aula*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

STRECK, Danilo R. A educação popular e a (re)construção do público: há fogo sobre as brasas? *Revista Brasileira de Educação*, maio/ago, 2006.

WALKER, Bárbara G: *A velha: mulher de idade, sabedoria e poder*. Lavras: A Senhora Editora, 2001.



Do “Planeta dos Macacos” a “Chácara das Rosas”: de um território negro a um quilombo urbano

Ana Paula Comin de Carvalho

Este texto busca familiarizar o leitor com a temática das comunidades remanescentes de quilombos, em especial as urbanas, a partir de um caso exemplar: o processo de regularização fundiária de um território quilombola no município de Canoas, região metropolitana de Porto Alegre, estado do Rio Grande do Sul, autodenominado Chácara das Rosas.

Existe uma legislação que assegura às comunidades remanescentes de quilombos de todo o país a regularização de seus territórios (Artigo 68 ADCT/CF 1988, Dec. 4.887/2003 e I.N. INCRA nº 20/2005).¹³⁸

A Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura, é o órgão que emite as certidões de auto-identificação destes grupos e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia do Ministério do Desenvolvimento Agrário, é responsável pelos procedimentos necessários à titulação dos territórios quilombolas. Os títulos de propriedade são emitidos em nome de uma associação juridicamente constituída e não podem ser penhorados, fracionados ou vendidos, devendo passar de geração a geração para garantir as reproduções físicas, sociais e culturais destes grupos.

Quando tal direito foi incorporado à Constituição Federal muitos acreditavam que seriam poucas as coletividades que reivindicariam esta prerrogativa. Imperava no senso comum a idéia de que os quilombos eram apenas redutos de cativos fugidos que se não foram quase totalmente destruídos pelas forças repressivas durante o período escravocrata, perderam o seu sentido de ser com o fim do regime de

¹³⁸ Para maiores detalhes vide: Constituição Federal Brasileira, e os sites: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/decreto/2003/D4887.htm> e <http://www.incra.gov.br>.



servidão. Contudo, as demandas das comunidades negras rurais e urbanas na atualidade demonstram que estes grupos não são poucos, suas formas de resistência não ficaram restritas às fugas e que suas lutas por liberdade, dignidade e respeito perduram até os dias de hoje.

Quilombo passa de denominação utilizada por aqueles que queriam reprimir esta forma de organização social à categoria que vai abarcar uma diversidade de experiências negras de busca de autonomia que se territorializaram, ou seja, que se projetaram sobre espaços físicos e a eles agregaram um conjunto de sentidos e significados.

Não é concebível crer que a abolição formal da escravidão no Brasil implicou numa transformação imediata das relações sociais entre homens brancos livres e antigos cativos negros e seus descendentes. Não se mudam quatrocentos anos de idéias e práticas racistas de uma hora para outra.

No Rio Grande do Sul, há indicativos da existência de mais de cento e trinta comunidades remanescentes de quilombos. Ainda sim, apenas trinta e quatro possuem processos administrativos de regularização fundiária de seus territórios em andamento no INCRA. Somente cinco localizam-se em perímetro urbano. A mais conhecida a nível nacional é a Família Silva, residente no bairro Três Figueiras, em Porto Alegre. É a primeira comunidade negra urbana do país a ter o seu território reconhecido, identificado e declarado pela União como de remanescentes de quilombos. O pleito de regularização fundiária protagonizado por este grupo encorajou outras coletividades negras cidadinas gaúchas a buscarem seus direitos territoriais.

Os territórios negros estejam eles nos meios rurais ou urbanos, são locais onde se reconhece a presença contínua de grupos negros. Esses espaços delimitados são percebidos desta forma pelas coletividades que deles se utilizam e são assim pensados pelos demais. Esta noção se desdobra em duas partes: o território de ocupação residencial e o de ocupação interacional. No primeiro predominam as relações de parentesco e vizinhança, enquanto no último estas relações podem até existir, mas não são as que determinam a forma de apropriação do espaço. Enquanto no meio rural os territórios negros são ao mesmo tempo lugar de residência e local de interações entre pessoas do mesmo grupo e demais, seja através do trabalho ou do



lazer, no meio urbano prevalece a ocupação interacional que não exclui a residencial (LEITE, 1990). A crescente urbanização de espaços outrora tidos como rurais e sua conseqüente valorização imobiliária colocam estes lugares em evidência e oferece riscos à manutenção deles pelos seus habitantes.

Numa zona residencial bastante valorizada da cidade de Canoas, cercadas por empreendimentos imobiliários de luxo, vivem, num terreno cujas testadas localizam-se em ruas distintas e paralelas, aproximadamente quinze famílias negras aparentadas entre si. As pequenas casas de madeira, as instalações improvisadas de água e luz das residências situadas nas duas frentes da área para as demais, os poucos banheiros sem tratamento de esgoto, os cachorros e galinhas que perambulam pelos quintais, o grande número de crianças não são os únicos aspectos que os distinguem do entorno.

Há cerca de trinta anos o local é conhecido como “Planeta dos Macacos”. Esta é a forma preconceituosa como vizinhos e mesmo outros moradores da cidade se referem a ele. Muitos acreditam que aquela área é perigosa, habitada ilegalmente por marginais. Morar naquele lugar implica numa pré-noção da conduta de quem lá habita constituindo-se assim enquanto um símbolo do estigma que recai sobre os integrantes deste grupo. Por este motivo era comum que as mulheres ocultassem seu endereço quando iam buscar trabalho nas residências próximas.

Os membros da comunidade recusam-se a utilizar o termo “Planeta” e preferem empregar o antigo nome da localidade: “Chácara das Rosas”. Tal denominação remonta a ruralidade que outrora caracterizou aquele bairro e a história desta coletividade neste espaço. Os seus ancestrais cultivavam, entre outras coisas, muitas rosas que eram vendidas no feriado de finados. Rosa também era o nome da antepassada do grupo que plantava essas flores na chácara.

O assédio crescente de construtoras, a familiarização dos moradores da Chácara das Rosas com a legislação quilombola através de sua participação na demanda de parentes pela regularização de um território no município de Gravataí desde 2003 e o precedente criado pela Família Silva na capital foram fatores que contribuíram para que eles reivindicassem ao INCRA, no final de 2005, a titulação da área em que vivem enquanto remanescentes das comunidades dos quilombos.



Para o grupo, assumir a identidade de remanescente de quilombo lhe proporcionou a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local, perante órgãos estaduais e federais, no imaginário nacional e no seu próprio imaginário. A forma preconceituosa como o território negro era denominado foi tema de uma reportagem da TVE em novembro de 2005.

As visitas dos funcionários do INCRA e de pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), contratados para elaborar um relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do território quilombola, tornaram-se constantes ao longo do ano seguinte.¹³⁹

Em março de 2006 foi expedida pela Fundação Cultural Palmares a Certidão de Auto-Reconhecimento da Chácara das Rosas como remanescente das comunidades dos quilombos por solicitação formal de membros do grupo.

A notícia de que a comunidade estava demandando a regularização do território em que vive circulou através de um jornal local em agosto de 2006.¹⁴⁰

Em setembro, técnicos contratados pela Prefeitura Municipal de Canoas para elaborar estudos de implantação do novo Plano Diretor Urbano Ambiental destacaram em uma reunião de debate de diretrizes do Plano Diretor com os moradores da cidade a identificação da área como quilombola, sugerindo que a mesma fosse gravada como de interesse cultural e que se estabelecessem limites de altura às construções do entorno para minimizar os impactos sobre os modos de vida do grupo.¹⁴¹

Em novembro, eles foram visitados pelo cantor e apresentador Netinho de Paula, num evento promovido pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) denominado Quilombo Axé. Esta atividade, direcionada para a comunidade da

¹³⁹ Em abril de 2007 foi concluído o estudo intitulado “Chácara das Rosas: O ontem e o hoje de uma luta quilombola. Relatório Antropológico e Histórico de uma comunidade negra em Canoas/RS”, de autoria de Vera Rodrigues e Vinicius Pereira de Oliveira.

¹⁴⁰ Chácara das Rosas é reconhecida como quilombo. Jornal *O Timoneiro*, 14 de agosto de 2006, p. 08.

¹⁴¹ Informação obtida no site da Prefeitura Municipal de Canoas: <<http://www.canoas.rs.gov.br>>.



Chácara das Rosas, foi assistida da calçada por um grande número de vizinhos e alunos de um colégio particular das proximidades.¹⁴²

Em dezembro, uma das integrantes da comunidade foi a Brasília receber uma menção honrosa pelo texto que enviou para o Prêmio Territórios Quilombolas, na categoria experiências e memórias, promovido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Participaram da cerimônia de premiação o Ministro do MDA e o Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, além de pesquisadores e membros de comunidades remanescentes de quilombos de outros estados.

Neste mesmo mês, a Comissão Municipal de Políticas Afirmativas dos Afro-brasileiros (COPAAB), com o apoio da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Canoas (SMEC), doou trinta camisetas ao grupo bordadas com o nome Chácara das Rosas.¹⁴³

A adoção de uma identidade nestes termos, embora possa fazer referência a uma realidade factível, promove por si só a produção desta forma de identificação através da alteração dos significados atribuídos a festas, rituais, da reelaboração da memória e da mudança de status de seus guardadores que passam a ser extremamente valorizados no e pelo grupo (ARRUTI, 1997).

A Comunidade da Chácara das Rosas descende de escravos oriundos do município de Gravataí, ao qual Canoas pertencia até 1939 como distrito. Contudo, esta ancestralidade foi “redescoberta” pela coletividade quando da participação de seus integrantes na formação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Manoel Barbosa, no município de Gravataí, com a qual eles guardam estreitas relações de parentesco.

A existência de uma “Casa de Nação” dentro do território, fomentador de atitudes preconceituosas da vizinhança que frequentemente chamava a polícia por causa do barulho dos tambores e de conflitos internos com as famílias evangélicas, torna-se neste contexto elemento de identificação étnica do grupo, demarcador das fronteiras

¹⁴² Netinho de Paula visita quilombola em Canoas. Jornal Diário de Canoas. 24 de novembro de 2006.

¹⁴³ Informação obtida no site da Prefeitura Municipal de Canoas. <http://www.canoas.rs.gov.br>



sociais e culturais que o separa dos demais e que lhe confere distintividade.

O mesmo ocorre com o parentesco existente entre as famílias que ali co-habitam. Os casamentos entre primos, concunhados, as relações de compadrio e a convivência entre quatro gerações de uma mesma família no território são enfatizadas através da fala: “aqui tudo é parente” e na forma como eles se fazem conhecer pelos meios de comunicação.

A memória sobre a sua territorialização naquele bairro da cidade de Canoas, bastante fragmentada em momentos anteriores em que a comunidade foi objeto de pesquisa,¹⁴⁴ emerge quando da realização do relatório antropológico repleta de elementos que apontam para uma rede mais ampla de sociabilidade negra naquela região, tais como clubes recreativos, times de futebol, devoção a Nossa Senhora do Rosário, benzedeiras, parteiras, casas de religião afro-brasileira, entre outros. Os relatos sobre estes assuntos são protagonizados principalmente pelas pessoas mais velhas do grupo, ou ainda por aqueles que no fluxo de casamentos e oportunidades de trabalho mais tempo permaneceram residindo no local.

A emergência das comunidades remanescentes de quilombos nas grandes cidades evidencia de forma explícita a ideologia racial que perpassa as relações sociais brasileiras e os conflitos que tendem a se camuflar sob outras formas de desigualdade e hierarquização social.

Embora o território da Chácara das Rosas esteja em processo de regularização, seus moradores pagavam há mais de quarenta anos os impostos municipais sobre a área, assim como ocupam continuamente este local desde as primeiras décadas do século XX, quando o bairro era uma zona rural de Canoas e encontrava-se habitado por grupos populares, em especial famílias negras.

Eles puderam testemunhar as transformações que aconteceram na região ao longo dos últimos trinta anos. Devido à construção da BR 116 e do TRENSURB ela torna-se de fácil acesso. A especulação imobiliária gradativamente faz com que as casas de madeira simples e

¹⁴⁴ Desenvolvi junto a esta comunidade, entre os anos de 2002 e 2003, pesquisa para minha dissertação de mestrado em antropologia social, intitulada “O “Planeta” dos negros no mundo dos brancos: estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS”. PPGAS/UFRGS, 2003.



os terrenos espaçosos dêem lugar a edifícios e residências de alvenaria em áreas cada vez menores. A população que vive ali também se modifica: os agricultores, trabalhadores da construção civil, as empregadas domésticas, entre outros, vão viver em bairros mais afastados e advogados, médicos, empresários e professores passam a morar ali. O interconhecimento e a reciprocidade entre os vizinhos deixam, dia após dia, de existir.

Este território negro, hoje reconhecido como comunidade remanescente de quilombo, fragmento do que outrora foi àquela região, está cercado de casas, mas em grande medida está isolado. Os muros altos, as cercas eletrificadas das casas lindeiras, as câmeras e os porteiros eletrônicos são a materialização de uma distância que a todo custo se tenta manter como forma de distinção social.

Os serviços públicos essenciais, apesar da localização privilegiada em termos de equipamentos sociais, são bastante precários para os integrantes da Chácara das Rosas. Embora exista um colégio público na esquina, a maior parte dos mais velhos mal sabe ler e escrever, vários dos mais jovens ou cursam uma série inapropriada para a sua idade ou desistiram de estudar para buscar trabalho. A pouca escolarização faz com que os empregos disponíveis a eles sejam escassos, precários e geralmente temporários. Não há saneamento básico e a maioria das casas conta com ligações improvisadas de água e luz. No espaço reduzido entre as vinte casas alguns mantêm suas hortas, outros constroem mais uma peça para abrigar a filha adolescente que acaba de dar a luz. O pleito pela regularização fundiária neste contexto também se dá na expectativa de que as condições de vida destas famílias melhorem. É evidente o desejo da comunidade de construir uma identidade mais positiva e de conseqüentemente ser alvo de um tratamento mais digno e respeitoso por parte da sociedade envolvente.

A trajetória deste grupo nos últimos anos está marcada por uma transformação na forma como ele lida com as desigualdades e as hierarquias sociais as quais vinha sendo submetido. O repúdio pela denominação “Planeta dos Macacos” torna-se mais explícito e é acompanhado da recuperação e divulgação do nome “Chácara das Rosas”. É o que se expressa nos depoimentos de seus integrantes quando da elaboração do relatório antropológico:



Isabel – Onde é que tem macaco aqui dentro? Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente!¹⁴⁵

Neusa – Odeio esse apelido! Agora é a Chácara das Rosas, não é mais “Planeta dos Macacos”. Nós estamos conseguindo esse reconhecimento, alguns vizinhos até dão parabéns.¹⁴⁶

A busca pelos direitos não se restringe à questão da terra, embora tenha nela um foco central. Paulatinamente os membros desta coletividade vão acessando informações que os instigam a exigir dos órgãos públicos competentes a devida atenção aos seus problemas sociais.

De outro lado, a invisibilidade do negro em Canoas, perpetuada pela historiografia tradicional, começa a ser rompida através da popularização da existência desta coletividade, da memória que eles evocam para se reinscrever na história do bairro, do município, do estado e do país e de sua inserção como área de interesse cultural no plano diretor da cidade.

Por fim, cabe salientar a importância do reconhecimento social destes grupos sociais, de suas trajetórias históricas tendo em vista suas percepções, de suas relações territoriais específicas e de suas estratégias de resistência à opressão histórica sofrida para a efetiva transformação das mentalidades e das práticas em relação à alteridade no Brasil.

Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *MANA – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ, v. 3, n. 2, 1997.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. *O “Planeta” dos negros no mundo dos brancos: estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de uma comunidade*

¹⁴⁵ Entrevista realizada com Isabel Cristina Genelício no dia 11/11/2006, por Vera Rodrigues e Vinicius Pereira de Oliveira. Extraída de: RODRIGUES, Vera e OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. Chácara das Rosas: o ontem e o hoje de uma luta quilombola. Relatório Antropológico e Histórico de uma comunidade negra em Canoas/RS. FAURGS/INCRA RS. Porto Alegre, [2007].

¹⁴⁶ Entrevista realizada com Neusa M^a Genelício no dia 18/11/2006, por Vera Rodrigues e Vinicius Pereira de Oliveira. Extraída de: RODRIGUES, Vera e OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. Chácara das Rosas: o ontem e o hoje de uma luta quilombola. Relatório Antropológico e Histórico de uma comunidade negra em Canoas/RS. FAURGS/INCRA RS. Porto Alegre, [2007].



negra na cidade de Canoas/RS. 2003. 162 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates* – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Inter-étnicas, Florianópolis: UFSC, ano I, n. 2, 1990.

RODRIGUES, Vera; OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. *Chácara das Rosas: o ontem e o hoje de uma luta quilombola*. Relatório Antropológico e Histórico de uma comunidade negra em Canoas/RS. Porto Alegre: FAURGS/INCRA-RS, [2007].



IV
MOVIMENTOS NEGROS



A resignificação de Palmares: uma história de resistência

Deivison Moacir Cezar de Campos

O golpe militar de 64, com apoio de setores da sociedade civil (DREIFUS, 1981), havia desarticulado todos os movimentos sociais brasileiros, assim como os partidos políticos, reprimindo qualquer tipo de manifestação contrária ao Estado, à Doutrina de Segurança nacional e à ideologia de integração identitária e cultural da nação. De acordo com documentos do MNU (Movimento Negro Unificado) (1988, p. 75), o golpe “implicaria na desarticulação das elites intelectuais negras, de um lado, e no processo de integração das entidades de massa numa perspectiva, de outro”.

O Projeto Brasil Potência abre o país ao mercado internacional, capitaneado pelos Estados Unidos (CARDOSO, 1987, p.100). Com os bens materiais, entra a cultura de massa, que, em última análise, seria o subproduto das potências dominantes. Enquanto o rock é assimilado entre os filhos dos proletários brancos, o *soul* domina a cena dos jovens negros. As duas manifestações sintetizaram encontros da cultura africana com a europeia. A abertura internacional trouxe também informações aos jovens negros sobre a luta pelos direitos civis nos EUA e as guerras de libertação dos povos africanos, principalmente os de língua portuguesa.

O fracasso da luta armada e o desencanto com a esquerda tradicional no Brasil no início dos anos 70 fizeram com que os grupos procurassem agir dentro da esfera legal, minimizada pela ditadura. O início da década havia sido marcado pela violenta repressão às ações contrárias ao regime, principalmente os movimentos guerrilheiros. Com a prisão e exílio dos sobreviventes, as estratégias dos que aqui permaneceram foram bastante alteradas. Propunham “construir uma viabilidade legal, pública, não-clandestina de luta política; e orientada por políticas novas, distintas das que haviam animado à experiência armada” (ARAÚJO, 2000, p. 20). Inspiradas na Contracultura, as reivindicações estavam mais ligadas



às vivências e experiências cotidianas dos manifestantes do que a tomada do poder.

A nova postura vincula-se ao processo de construção de uma África mítica, após a luta pela independência, estruturada na demonstração da existência de um poder negro simbólico – *black power* – capaz de libertar as antigas colônias. Transposto para experiência social e individual, esse poder seria capaz de libertar o negro dos estereótipos e da marginalização imposta pelas elites euroreferenciadas de todo o mundo.

A introdução das reivindicações anti-racistas no ideário político leva à consolidação de uma nova identidade étnica para o negro. Para Kabengele Munanga (1996, p.85), os negros que retomam a luta anti-racista nos anos 70 buscam referência nos movimentos anteriores, como a Frente Negra e a União dos Homens de Cor, no pan-africanismo, no Negritude e nas guerras de descolonização. No entanto, “contrariamente aos movimentos anteriores cuja salvação estava na assimilação do branco, ou seja, na negação de sua identidade, eles investem no resgate e na construção de sua personalidade coletiva”.

Portanto, o surgimento do chamado movimento negro moderno, na década de 70, se caracteriza pela afirmação de uma identidade negra como forma de negociar a integração na sociedade brasileira. A adjetivação de moderno se deve ao fato das entidades e militantes buscarem negociar seu lugar a partir de outra perspectiva que não pelo branqueamento social, dominante em movimentos anteriores que seguiam uma “ideologia nacionalista de integração e assimilação, [deixando] de fora desta mobilização à defesa das formas culturais africanas” (GUIMARÃES, 1999, p.109).

Influenciados pelos acontecimentos na África e na diáspora, os grupos de reivindicação e de protesto reagrupam-se em função da necessidade de auto-afirmação (MOURA, 1983, p.72). Organizados em torno da questão cultural, surge o Movimento *Soul*, no RJ, depois batizado de *Black Rio*. O encontro de jovens negros de diversas classes sociais foi o berço do movimento negro naquele estado. Ainda no início da década de 70, acontece a retomada do teatro negro pelo Centro de Cultura e Arte Negra de São Paulo e, em Campinas, assiste-se a intensa movimentação do grupo Evolução (Idem).



Também em Porto Alegre, jovens negros passam a reunir-se no centro da cidade para conversar sobre assuntos vários, incluindo a situação do negro na sociedade brasileira. É por ali que entram as idéias ainda desconstruídas sobre os movimentos *black*, que se consolidam posteriormente com as conseqüências sociais e políticas. A rua dos Andradas havia se tornado um ponto de encontro depois que os territórios negros tradicionais foram transferidos para áreas mais distantes do centro pelo avanço da urbanização da capital gaúcha, desencadeada depois da metade do século XX.

Os territórios negros, surgidos no período pós-abolição, principalmente a Colônia Africana e o Areal da Baronesa, haviam criado dinâmicas internas próprias, negociando com a cidade de maneira independente em termos de organização comunitária e simbólica. Na definição de Leite (1996, p.50), os territórios negros constituem-se em “representações partilhadas pelo grupo, geralmente associadas a um lugar”. Nestes espaços sociais, a identidade étnica constrói-se no compartilhamento dessas representações, guardadas na “memória coletiva” (POUTUGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.115).

A desterritorialização provocou uma demanda por identificação, considerando que essa se realizava através desses referenciais simbólicos, ligados aos antigos territórios. Com a ausência do lugar, restou o simbólico. A transição provocou a construção de uma etnicidade simbólica, que “é precisamente quando as minorias deixam de viver em colônias e se vêem confrontadas com outros grupos que suas especificidades culturais tornam-se fonte de mobilização coletiva” (Idem, p.71).

Nesse processo, o Grupo Palmares deve ser percebido como um catalisador das demandas que pertenciam a toda comunidade negra porto-alegrense. Os elementos simbólicos tiveram que ser reelaborados e a partir deles foram buscadas outras referências para se construir novos parâmetros de identidade. O processo de ressignificação se deu através da proposta de revisão histórica, feita pelo grupo, e da tradução de influências vindas da diáspora negra.

As discussões, que levaram a criação do grupo, iniciaram informalmente na Andradas, numa roda de amigos que se reunia em frente à loja Masson. A questão central, fomentada por Jorge Antônio dos Santos, passou a ser a postura frente ao 13 de Maio. Ferrenho



crítico, propunha encontrar uma alternativa a esse dia. Era o ano de 1971 (SILVEIRA, 2004; CORTES, 2005; SILVA, 2005).

Quatro jovens, que participavam do grupo da Masson, decidiram sistematizar as discussões. Oliveira Silveira, professor de Letras, Antônio Carlos Cortes, estudante de Direito, Ilmo Silva, estudante de Economia, e Vilmar Nunes, estudante de Administração, passaram então a pesquisar uma alternativa ao 13, pela falta de outros referenciais negros na História oficial. Chegaram a figura de Zumbi através de uma revista da Editora Abril, sobre personagens da História. As informações foram ampliadas através dos livros Quilombo dos Palmares (1966), de Edson Carneiro, e Guerra nos Palmares (1938), de Ernesto Ennes.

Segundo Silveira (2005), por não se saber a data de nascimento de Zumbi, ou do início da formação do quilombo dos Palmares, e por analogia a construção mítica de Tiradentes, a data proposta foi a de morte de Zumbi, registrada em diversos documentos. Com a definição da data, o grupo foi formalizado em julho de 1971. Constituíam-se, desta maneira, o Grupo Palmares, cuja proposta inicial seria rever a história do Brasil em busca de novos referenciais negros. Já neste ano, foi realizada uma homenagem a Luiz Gama, em 21 de agosto, e o primeiro ato evocativo ao 20 de Novembro no Clube Náutico Marcílio Dias.

As ações do Palmares estruturaram-se a partir da proposta de substituir o 13 de Maio pelo 20 de Novembro, como principal dia de comemoração e protesto para os negros brasileiros. Simbolicamente propunham romper com a idéia de liberdade concedida por uma concepção de liberdade conquistada, tendo em Palmares e em Zumbi seu referente. A releitura da história, segundo o Grupo Palmares, levaria os negros à *tomada de consciência* de sua condição social. Conseqüentemente, seria retomada a trajetória de resistência [20], abandonada por ação da ideologia assimilativa, guardada no discurso da existência de uma democracia racial [13].

O mito de Zumbi dos Palmares configura-se, então, como ruptura com uma tradição estruturadora do pensamento e das relações sociais. O processo vai ao encontro da proposição de Girardet (1989) para quem o mito político pode surgir pela revolta contra uma ordem social opressora em função, ou não, de um *'traumatismo social'*. Diz ainda que “a efervescência mítica começa a desenvolver-se a partir do



momento em que se opera na consciência coletiva o que se pode considerar como um fenômeno de não identificação. A ordem estabelecida parece subitamente estranha, suspeita ou hostil” (GIRARDET, 1989, p.181)

A estratégia de branqueamento havia falhado em sua ‘promessa’ de integração e o discurso de democracia racial mostrou-se sem fundamentação prática. Restava a construção de uma nova alternativa, baseada agora na afirmação de uma identidade negra. Proposto a partir desse contexto social, o mito de Zumbi tornou-se “instrumento de reconquista de uma identidade comprometida” (Idem, p.183).

Os jovens, portanto, buscam referenciais de presente num passado distante. Palmares, em sua experiência radical, democrática e integradora das raças, descrita pela historiografia marxista, representaria a idéia de Idade de Ouro, proposta por Girardet (ibidem). Nas palavras de Oliveira Silveira, um dos idealizadores do 20 de Novembro, Palmares simbolizava a liberdade conquistada, “uma construção coletiva de negros que tiveram seus líderes, suas figuras luminares, mas que tinham construído juntos tudo aquilo” (SILVEIRA, 2005).

A construção coletiva foi proposta pelo grupo como projeto de ação e, portanto, buscaram no passado uma idealização de convivência e organização a ser seguida. Contrapunha-se, desta maneira, às relações raciais hegemônicas de integração ao modelo social pela negação de referenciais negros. Essa ruptura possibilita “a emergência de formas novas de organização comunitária, nascidas no interior da sociedade global e no mais das vezes em oposição a ela” (GIRARDET, 1989, p.184).

Mesmo pensando na coletividade de Palmares, o grupo adotou a data da morte de Zumbi, o que ajudou a reforçar a idéia do herói. Considerado o principal fato político do movimento negro do período, a proposta de substituir o 13 de maio pelo 20 de novembro é adotada por diferentes grupos do país que já trabalhavam a idéia de uma autoestima afirmativa, através da valorização da cultura negra, tradução das influências vindas da diáspora e que haviam entrado com mais força pelo centro do país. Afirma-se assim uma nova identidade negra resistente e com representações relativas a um novo “mundo negro”, baseado numa tradição reelaborada e reinventada e, também, na representação de uma África mítica.



A construção desse novo “mundo negro”, proposta pelo Grupo Palmares, se contrapunha, no entanto, a toda uma realidade e estrutura, defendidas pelas elites econômicas, que buscavam manter seu lugar social, e pelos governos militares na busca por respaldar seu poder político, através do discurso de uma cultura nacional integrada e hegemônica.

A referida demanda por novos elementos simbólicos para, a partir deles, afirmar uma identidade étnica possuía outras motivações locais, internas e externas às comunidades negras, e influências globais. Os fatores internos referem-se principalmente ao surgimento de uma classe média negra mais numerosa que pretende romper com o espaço social que lhes é imposto em busca de novas oportunidades sócio-econômicas. Os jovens integrantes desse grupo passam a negociar com o espaço social urbano de maneira diferente. A partir de sua ascensão social e inserção nas classes médias, elaboram estratégias na busca de sua cidadania, através da reelaboração da memória social do passado negro na sociedade brasileira.

Como fator externo, pode ser apontado, além da desestruturação dos antigos territórios negros na cidade, a necessidade de atualizar a identidade étnica em um novo patamar para adequá-la ao contexto do processo de modernização da sociedade brasileira, que inicia um processo de globalização, influenciada por uma cultura de massa. As conseqüências sociais deste processo, ligadas ao rompimento das antigas fronteiras das comunidades negras, reforçam a necessidade de afirmação de uma identidade referencial em meio à padronização.

A influência global também é conseqüência dessa abertura do país ao mercado internacional. Junto com os bens de consumo, entram bens simbólicos, idéias e práticas culturais e políticas de grupos e movimentos negros das Américas e do continente Africano. A referenciação negra global se dá na política através dos movimentos pan-africanistas, que pregam a união das nações negras para o desenvolvimento mútuo. Ocorre também através de canções de movimentos como o reggae, que anunciam o ressurgimento de um grande império negro na África e pregam a volta ao continente de origem. Se o retorno não acontece na prática, reforça simbolicamente o processo de reafricanização dos negros. Consolida-se o sentimento



de pertencimento a uma origem comum, a base da etnicidade, e constrói-se, desta maneira, um novo território simbólico negro.

A emergência dessa proposta de identitária negra ocorre dentro do processo de Contracultura, desencadeado a partir da década de 50, que tem seu momento referencial nos protestos da juventude no final dos anos 60. O surgimento destas novas identidades, segundo Stuart Hall (2003, p. 34), se dá pela descentralização do sujeito, provocado pelos escritos de Marx, de Freud, Saussure e Foucault.

Partindo desse processo, Hall (1996, p. 68) define identidade “como uma produção que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação”. Paul Gilroy (2001, p. 209) complementa afirmando que “embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, ela [identidade] permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos.” Ser negro constitui-se, portanto, num produto das práticas sociais.

A dissolução da idéia de uma identidade central acaba por reforçar a necessidade de fortalecimento da identidade étnica, negra neste caso. Dentro da perspectiva de identidade como construção permanente, Stuart Hall (1996, p. 69) avança em sua conceituação, afirmando que a questão da identidade negra deve ser considerada a partir de duas perspectivas: *o ser verdadeiro e uno*, códigos culturais partilhados; e a questão do *ser e devir*, “as identidades culturais provêm de alguma parte, tem histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformações constantes”. A primeira das categorias refere-se à tradição e a segunda a adequação às novas exigências do contexto.

A dualidade, apontada por Hall, tem sido pensada desde o início do século XX por teóricos negros. A principal afirmação desta proposta de análise constitui-se no conceito de *dupla consciência*, articulado por W. E. B. Du Bois. Segundo o autor, “Todos sentem alguma vez sua dualidade – um lado americano [colonizado], um lado negro; duas almas, [...] dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que a impede de se dilacerar” (GILROY, 2001, p. 248).

O conceito propunha discutir as dificuldades enfrentadas pelos negros, oriundos de uma cultura diferenciada, para internalizarem a



identidade americana, que lhe era ainda parcialmente concedida, em termos de cidadania. Gilroy (2001, p.249) avalia que a dupla consciência, teorizada por Du Bois, surge da simbiose de “três modos de pensar, ser e ver”: o ser negro, a identificação com estado-nação e com a diáspora.

O Grupo Palmares demonstra, igualmente, em seus discursos a presença constante dessa dualidade entre o *ser uno* e o *ser e devir*, principalmente pela presença maciça de negros numa sociedade que não o aceita como cidadão integral. A identidade negra passa a ser forjada pela combinação da crença na existência de uma África Mítica e na atualização do papel de resistência negra no processo histórico brasileiro, como referencial do *ser uno*, e a busca da integração completa na sociedade, como o *ser e devir*.

A proposta do 20 de Novembro e, mais do que Zumbi, a imagem de Palmares acabaria por garantir os referenciais comunitaristas para congregar os negros pertencentes a esta classe média militante em torno de uma idéia a ser construída justamente no momento de otimização política das classes médias na sociedade brasileira. Nas palavras da militante Vera Daisy Barcellos, “o fato político [13 pelo 20] vai nos dar o norte e é o que faz a convergência. Vai ser também a descoberta de uma série de outras coisas. Tipo, o que é ser negro? O que é ser negro nesse país?” (BARCELLOS, 2006)

À proposição de modernizar uma tradição, juntam-se as iniciativas de fortalecimento da auto-estima, desencadeada principalmente no Rio de Janeiro, influenciados por movimentos como *Black is Beautiful*, o negro é lindo, e o *Black Power*, enquanto poder negro. A combinação de todos esses fatores acaba por, ainda na década de 70, gerar uma nova postura frente à condição de ser negro numa sociedade cuja elite descende dos colonizadores europeus.

A resistência e subversão, proposta pelo Grupo Palmares, encontravam-se principalmente no campo discursivo e não da ação. Dentro deste quadro, o uso da imprensa teve papel fundamental na legitimação do grupo e principalmente do seu discurso. Como instâncias socialmente reconhecidas, as matérias e notas deram visibilidade ao Palmares e o conseqüente reconhecimento. A publicação do caderno especial no jornal ZH, em 1972, respaldou as ações do grupo em nível estadual (REVISTA ZH, 1972). Já no ano seguinte,



através das páginas do *Jornal do Brasil* (GARCIA, 1973) inicia a fase de reconhecimento nacional, consolidada com a publicação de um manifesto em 74 no mesmo jornal (GARCIA, 1974).

A relação do *Palmares* com a imprensa pode ser analisada em dois momentos distintos. Inicialmente, os veículos eram utilizados para publicar o resultado das pesquisas sobre personagens negros da história do Brasil e os convites para encontros e apresentações. Depois do primeiro ato evocativo ao 20 de novembro, os jornais passam a ser utilizados para divulgar as idéias e propostas do *Palmares* a fim de que as pessoas fizessem um exercício de reflexão e, principalmente, revissem suas posições. Também buscavam, com isso, a adesão cada vez maior se não ao grupo, as suas idéias.

A comparação entre os manifestos publicados pelo grupo *Palmares* em 1972 e 1974 possibilita uma boa análise da transformação de um discurso mais culturalista para um mais político, da discussão teórica para a prática. O primeiro documento busca apontar a situação de marginalização em que o negro se encontra e as possibilidades reais de superação dessa condição. Em 1974, com críticas bem mais contundentes, buscam explicação também na submissão da maioria dos negros de classe média ao sistema que lhe é imposto, principalmente aos que buscam alterar sua situação, através do branqueamento social.

As justificativas apresentadas pelo grupo em 1972 referem-se à construção de uma base teórica consistente para o reconhecimento da tradição e da história da presença negra no Brasil. Objetiva com isso alertar a condição de aculturação sofrida historicamente, sendo, desta perspectiva, a reapropriação dos elementos da cultura negra determinante para que o negro possa se impor como ser humano completo.

No manifesto de 74, referem que a estrutura dominante nega o acesso da população negra ao seu passado, ignorando sua cultura por força da alienação. Para a superação desse processo, o grupo buscaria alertar, com ações diretas nas comunidades, “no sentido de reavivar as verdadeiras raízes culturais do negro brasileiro” (GARCIA, 1974). Esse objetivo esteve presente desde o início do grupo, como reforça o depoimento de um dos fundadores do *Palmares*: “Era um posicionamento contrário à historiografia dita oficial [...] Propunha-nos



a estudar um pouco mais de História, rever a história do Brasil e a história do negro que nos passavam” (SILVEIRA, 2004).

Na relação com o contexto social, os manifestos também demonstram uma construção mais política do discurso do grupo. Em 1972, o grupo defendia que o estado de inferioridade econômica e cultural em que se encontrava o negro era fruto da escravidão e da autoridade paternalista que se mantinha vigente em nossa sociedade. Além disso, a carência de educação seria responsável pela apatia dos negros em sua situação.

No documento de 74, os integrantes do Grupo Palmares analisam a política externa e afirmam que os negros mais esclarecidos *alienam-se*, não buscando proteger a tradição e história negra como forma de afirmação coletiva, facilitando a *alienação* da maioria negra. Na ótica do grupo, muitos convivem tranqüilamente com o processo de branqueamento, mascarado pelo discurso da tolerância e igualdade de oportunidades. Para isso, buscam a acomodação ao sistema de discriminação racial, como o casamento inter-racial para adquirir status social e o afastamento dos negros com menor poder aquisitivo, buscando ser exceção à regra.

A discussão sobre a historiografia oficial e a necessidade de revisão desta está colocada como questão central nos dois manifestos. O primeiro refere que os desvios e confusões são tantos que criamos reservas frente a mitos que estejam em oposição ao sistema, como é o caso de Zumbi. Reforçam, no entanto, a importância de Palmares que é visto pela história oficial como ação civilizadora e não como um protesto social.

A crítica ao processo de *apagamento* da memória sobre Palmares radicaliza-se em 1974. Segundo o manifesto, os fatos ligados ao quilombo são pouco divulgados e bastante deformados. Teriam sido apagados pela cultura acadêmica, incluindo a historiografia marxista, tida como omissa em relação a esse episódio e as demais rebeliões negras. “Estavam tentado manipular o passado na África e nas Américas para o resto do mundo”, reafirma Antônio Carlos Cortes (2005).

A experiência de Palmares está no centro da proposição do grupo. Os dois manifestos dedicam suas aberturas a análise do movimento libertário dos negros e a abordagem deste pela história oficial. Argumenta-se, no primeiro momento, que Palmares consti-



tui-se num fato importante de nossa história, desprestigiado oficialmente. Isso porque se trata de um movimento de resistência duradouro dentro da capitania mais rica de uma das colônias da principal força marítima, ao lado da Espanha, do século XIV e XV. Coloca o advento de Palmares como um “protesto social em busca de afirmação dos direitos humanos, de honra e dignidade” (REVISTA ZH, 1972, p. 05) de todo um povo.

A análise feita em 1974 propõe Palmares como fruto de uma “reação constante e reiterada da escravidão”, uma estratégia de oposição ao sistema escravista, retomando *Rebeliões na Senzala* (MOURA, 1988). Palmares é visto então como um “Estado negro livre de atrocidades dentro de um país colônia, resultado da capacidade criadora de uma raça” (GARCIA, 1974, n.p.). Também vislumbra Palmares como um “sistema social econômico e político, baseado na igualdade dos membros” (idem). A situação política do país é abordada, referindo a pecha de comunista a quem fala de Palmares em função do uso feito pela esquerda desta imagem.

As justificativas e objetivos apontam que o grupo passou da proposta de construção teórica para a necessidade de ações junto a comunidade que não tinha o mesmo acesso às informações e que, por isso, não tomavam consciência de sua situação social. Tendo como proposta inicial ser uma “força negra que fale das necessidades de uma raça” e denunciando a omissão da historiografia quanto ao negro, partem para ações de caráter mais abrangente como a revisão historiográfica e mesmo o ajuste da cultura Ocidental (GARCIA, 1974). “[...] nesse meio tempo foram surgindo outras coisas. Idéias que estão hoje sendo implementadas. A questão da Educação, a revisão dos livros didáticos. Isso é uma das coisas que propõe o manifesto de 74, do Jornal do Brasil” (SILVEIRA, 2005).

No entanto, a proposta do grupo, outrora vista como inédita pela grande imprensa e mesmo como uma forma de burlar a censura e falar em liberdade, vai perdendo espaço na proporção inversa da repercussão social. A demanda por divulgação das idéias leva o grupo a pensar num periódico. Diversos esboços chegaram a ser elaborados, sem que nenhum tenha sido executado. A proposta de um jornal evolui de maneira independente ao Palmares, originando um tempo depois o grupo Tição, que publicou a primeira edição em março de 1978. O



novo grupo contava com integrantes do Palmares, que se dividiam entre as atividades (BARCELLOS, 2006).

Reafirma-se aqui o caráter subversivo das propostas e da postura do grupo frente à estrutura e à conjuntura da sociedade brasileira do período. Subversivo no sentido de enfrentar uma situação adversa para modificá-la. Tendo a cultura, a história e a imprensa como campo de disputa, suas propostas defendem modificações na estrutura social, econômica e política. Suas referências para construção discursiva também se impunham como contrárias à ideologia hegemônica por romper as fronteiras do nacional, buscando formas de representação e contatos na diáspora.

A flexibilização da fronteira nacional, junto com o enfrentamento de pressupostos basilares da ideologia militar, principalmente a de cultura e integração nacional, constitui-se na principal questão colocada na esfera política. Ao imporem a existência de uma cultura negra, rompem com a possibilidade de um projeto cultural único. Por denunciarem a falta de igualdade social, colocam em questionamento os pressupostos de relações raciais democráticas e da possibilidade de cidadania plena.

Apesar dos órgãos de segurança militares e os intelectuais, ligados ao regime e defensores da historiografia tradicional, terem monitorado a mobilização negra (NASCIMENTO, 1981), não conseguiram dimensionar a modificação estrutural que estava se iniciando. Preocupados com ações concretas, como as ocorridas nos Estados Unidos ou na África do Sul, ignoraram a força do simbólico como mobilizador e transformador de uma sociedade. Não compreenderam, portanto, a verdadeira dimensão subversiva da proposta, que culminou com a reorganização dos negros brasileiros em torno da idéia ressignificada de quilombo.

Os atos evocativos se sucederam de 1971 até 1977. Neste período, foram sendo ampliados e realizados em diversos outros estados. Consolidado e institucionalizado o 20 de Novembro, pelo movimento negro, os atos evocativos realizados para afirmar a data e todo o seu simbolismo acabaram perdendo a motivação. O Grupo Palmares havia atingido plenamente seu principal objetivo que era o de encontrar uma alternativa ao 13 de Maio. Deixou de existir, em sua primeira fase, em 08 de agosto de 1978.



As principais transformações propostas e buscadas pelo Palmares, no entanto, encontravam-se na esfera socioeconômica, com a possibilidade de ocupar novos lugares sociais dos que os concedidos historicamente. A proposta mantém-se até hoje como *de vir*, por alterar o lugar de memória do negro na história da formação social brasileira.

O movimento negro moderno, iniciado em meio à ditadura, redirecionou o projeto de integração na sociedade brasileira, buscado desde a abolição. Rompendo com uma tradição forjada pelos grupos hegemônicos, de integração pela assimilação [branqueamento], propõe um viés negro para negociar sua inclusão social e o acesso à cidadania, através da construção de uma identidade étnica afro-referenciada.

O discurso construído pelo Palmares se contrapôs ao discurso estruturante da sociedade brasileira e também o da conjuntura ditatorial, adotando um caráter subversivo por enfrentar uma situação adversa a fim de superá-la. Colocaram-se contra o oficialismo ao defenderem a substituição do 13 de Maio [Dia da Abolição] pelo 20 de novembro [Dia do Negro]; ao proporem uma revisão da historiografia; ao afirmarem um herói não reconhecido [Zumbi]; ao romperem com o conceito de nacional para definição de cultura; ao manterem-se ligados a ideologia de esquerda, apesar da perseguição do estado; ao utilizar-se da imprensa [espaço de domínio dos discursos hegemônicos] para propagar suas idéias; e, por fim, ao recriarem uma “África brasileira”, contrariando o pensamento eurocêntrico hegemônico, defendido pelas elites, em todas as suas instâncias de poder, como forma de dominação.

No entanto, a ação do Palmares não se tratava de uma iniciativa solitária, apesar do isolamento do grupo por um determinado tempo. O discurso elaborado e defendido pelos integrantes encontrou repercussão, ecos e paralelos quando da aproximação de outros grupos negros que também buscavam espaços para se reorganizar em diferentes lugares do Brasil. A proximidade dos discursos era tal que foram unificados quando da fundação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), depois renomeado como Movimento Negro Unificado (MNU).

A maior realização do MNU em seu processo de organização foi à instituição, em 1978, do Dia Nacional da Consciência Negra, 20 de



novembro. Projeto este que havia sido iniciado no começo da década por quatro jovens negros em sua busca da possibilidade de *ser negro* e de ter o *direito à cidadania brasileira*, elementos constituintes da *dupla consciência*, estruturadora da nova identidade étnica. Proposta essa que surgiu a partir de encontros e discussões na Rua da Praia, no Centro de Porto Alegre. A afirmação dessa identidade negra, iniciada na década de 70, também pelo Palmares, e principalmente o caráter de militância resistente tornou-se referência para os grupos negros surgidos a partir de então.

Referências

ARAÚJO, Maria Paula do Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 70*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

BARCELLOS, Vera Daisy. *Trajetória pessoal*. [17/03/2006]. Entrevistador: Deivison Campos. Porto Alegre: residência.

_____. Novos quilombos de Zumbi. In: *Revista Dia da Consciência Negra – 35 anos, publicação comemorativa da Secretaria Nacional de Promoção da Igualdade Racial, Brasília*, p. 15-16, nov. 2006.

CARDOSO, Hamilton R. Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra do Brasil - reflexões. In: SADER, Emir (Org.). *Movimentos Sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez, 1987. p. 82-104.

CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CORTES, Antônio Carlos. *Trajetória pessoal*. [31/05/2005]. Entrevistador: Deivison Campos. Porto Alegre: escritório de advocacia.

DREIFUSS, Renné Armand. *1964: a conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GARCIA, Alexandre. *Negro no sul não quer mais abolição como data da raça*. *Jornal do Brasil*, 13/05/1973.

_____. Manifesto reafirma a busca da integração. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 nov. 1974.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Combatendo o racismo: Brasil, África e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 39, p. 103-115, fev. 1999.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-76, 1996.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.



- LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE (Org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 33-53
- MNU. *1978-1988, 10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: (s.n.), 1988.
- MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.
- _____. *Rebelião da senzala*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. O anti-racismo no Brasil. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Estratégias e políticas de combate ao racismo*. São Paulo: Edusp, 1996. p.79-94.
- NASCIMENTO, Elisa Lakin. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998.
- REVISTA ZH. Os quilombos de Palmares. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 nov. 1972.
- SILVA, Ilmo. *Trajetória pessoal*. [14/09/2005]. Entrevistador: Deivison Campos. Porto Alegre: residência.
- SILVEIRA, Oliveira. *Grupo Palmares e o movimento negro*. [04/12/2004]. Entrevistador: Deivison Campos. Porto Alegre: Hotel Embaixador.
- _____. *Trajetória pessoal*. [23/08/2005]. Entrevistador: Deivison Campos. Porto Alegre: Casa de Cultura Mário Quintana.



15

A rede associativa negra em Pelotas e Rio Grande

Beatriz Ana Loner

Na região de Pelotas e Rio Grande, a introdução do negro se deu precocemente, juntamente com o povoamento da região, intensificando-se a partir do final do século XVIII, com o desenvolvimento das charqueadas, o que resultou numa das maiores concentrações regionais do elemento afro-descendente. Pelotas teria 1.226 escravos em 1814 e 4.788 em 1859, alcançando o ápice de 6.526 em 1884, mas decrescendo para 2.831 no ano seguinte, devido à estratégia de transformação dos escravos em contratados. Por fim, em 1887, perto da abolição, teria apenas cerca de 338 escravos. No cômputo geral, isso significava que este município, sozinho, era responsável pela utilização de quase 10% do total de escravos do estado (BAKOS, 1982, p. 22-23).

Embora fosse a charqueada a maior utilizadora de mão-de-obra escrava, eles também eram empregados em todo o tipo de trabalho braçal, incluindo o doméstico e atividades urbanas, como artistas (profissional especializado), carregadores, estivadores, pedreiros, pintores e demais trabalhadores. Nas cidades as possibilidades dos escravos conseguirem comprar sua liberdade eram maiores. Ao final do Império, muitos deles já haviam se libertado e iniciado a organização étnica nas duas cidades. Em Rio Grande, em 1888, foram encontrados cerca de 5.573 negros ou pardos, o que correspondia a 27,48% da população.¹⁴⁷

No início da República, as estatísticas acusavam cerca de 7.035 negros e mestiços, o que correspondia a 30,7% do total dos moradores urbanos de Pelotas. Este percentual reduziu-se muito ao longo da República Velha, pois em 1940, do total dos habitantes do município, apenas 15.311 eram negros ou pardos, correspondendo a apenas 14,6% da população. Aqueles que permaneceram na região con-

¹⁴⁷ Almanaque Literário e Estatístico para o Rio Grande do Sul para 1889, p. 202.



tinuaram exercendo as mesmas atividades e também se empregaram em oficinas, na construção civil e nos trabalhos do porto. Em Pelotas, eles foram o principal elemento operário e praticamente eram encontrados em todo o tipo de trabalho manual. Nas fábricas de chapéus, os mestres e contramestres eram brancos, mas o trabalho era feito pelos negros, tal como nos curtumes. Nas fábricas de cerveja, havia muitos negros, especialmente na fábrica Brahma e no porto, na Brasil.¹⁴⁸ Em Rio Grande, formaram parte importante dos trabalhadores do Novo Porto, atuando na construção da barra, nos estaleiros e nos serviços vinculados ao carregamento de mercadorias nos navios, além dos frigoríficos. As fábricas de tecidos empregavam especialmente mulheres, nas duas cidades, as quais também constituíam a mão-de-obra do setor de serviços, em trabalhos domésticos ou oficinas de costura, embora estivessem pouco representadas no comércio. A falta de emprego na região fazia com que, frequentemente, os homens se deslocassem de uma a outra cidade, o que contribuía para a troca de experiências e ampliação de redes de sociabilidade. Uma estratégia muito empregada e valorizada por eles era a busca de empregos no setor público, seja nas forças armadas, ou no funcionalismo federal, estadual e municipal, onde havia menos discriminação e o emprego era mais estável (CARDOSO, 1962).

Em Pelotas, a discriminação racial foi muito forte, consubstanciando-se, nos primeiros anos da República, no impedimento em utilizar espaços públicos, como algumas praças, frequentar clubes e cinemas, cafés, confeitarias, bares e, em alguns casos, até barbearias.¹⁴⁹ Essa situação, se trazia resignação para vários, foi combatida por outros, entre eles alguns dos integrantes do jornal *A Alvorada*. Também forasteiros, especialmente marinheiros e militares afrodescendentes provenientes do norte e nordeste do país, de passagem por Pelotas, surpreendiam-se com a discriminação existente, não raro insurgindo-se contra ela e exigindo sua entrada, com o que franqueava-se a entrada para todos (LONER, 2001).

¹⁴⁸ Depoimento de Jose Facundo Mira, em 10 de julho de 1996.

¹⁴⁹ As formas de discriminação na cidade transparecem nos relatos de vários dos moradores negros da região. Ver Della Vecchia, 1994. Também Claudestine Silveira, em entrevista a Márcia de La Torre, realizada em abril de 1986, aponta um preconceito maior em Pelotas do que em Rio Grande.



Entende-se que é a necessidade da luta contra o preconceito uma das raízes da complexa organização negra na cidade de Pelotas, pois ela forçou-os a tomar atitudes compensatórias e de defesa contra a segregação, o que levou a formação de extensa rede associativa. As entidades criadas visavam congregar a comunidade negra e elevá-la culturalmente, procurando lutar contra a marginalização e a exclusão social e econômica em que foram deixados depois da abolição. Em contraste, na cidade de Rio Grande, que possuía características de cidade portuária, mais operária e com mais órgãos federais, houve menor discriminação racial e sua rede associativa também foi consideravelmente menor.

Da mesma forma, no futebol, houve um largo período em que quase não houve times mistos (somente os times de várzea ou de fábricas possuíam jogadores de todas as cores), com o que, no estado, se formaram três ligas de futebol negras: a Liga José do Patrocínio, em Pelotas, a Liga Rio Branco, em Rio Grande e a Liga Nacional de Football Porto Alegrense, em Porto Alegre. Essas ligas vigoraram durante a segunda e terceira década do século XX, desaparecendo conforme diminuiu a segregação racial no futebol. Assim, na raiz da organização, está também a luta contra o preconceito, além da oferta de oportunidades de socialização e lazer à comunidade negra.

A luta abolicionista e o início da organização negra

O início de sua organização em Pelotas data do tempo do Império, com a congregação em irmandades católicas, como a Irmandade Nossa Senhora do Rosário e a Irmandade de São Benedito, esta última responsável pela fundação e manutenção de um asilo para crianças¹⁵⁰ na cidade, a partir de 1901. A primeira entidade leiga a aparecer foi a S. B. Feliz Esperança, provavelmente em 1878, que terminou constituindo-se na principal associação negra, permitindo, a partir dela, a criação de várias outras, que utilizavam sua sede e com quem compartilhavam sócios. Foi, também, uma das mais longevas, existindo pelo menos até 1917, quando deu origem a um clube

¹⁵⁰ Este asilo foi fundado por algumas das principais lideranças negras e durante alguns anos manteve uma diretoria branca e outra diretoria negra. Fundado apenas para meninas, logo começou a amparar crianças de qualquer sexo e cor.



carnavalesco. Aceitava sócios livres e libertos ou escravos, contribuindo para a libertação desses últimos. Tal como ela, se constituindo de forma mutualista e participando dos esforços abolicionistas, temos a Fraternidade Artística, fundada em 28/10/1880, entidade de artesãos negros. Na década de 1880, essas entidades tiveram importância na luta pela abolição, tendo-se ainda constituído, em 1884, o Centro Ethiópico, criado para a representação política do grupo na luta abolicionista. Aparentemente, funcionaria pela agregação de comissões que incluíam a representação de etnias originais africanas e das entidades locais.

A sociedade Deus, Fé e Caridade, “confraria religiosa leiga organizada por negros libertos” (MELLO, 1994) foi criada em 1882 e destinava-se a libertar escravos através da compra e alforria. Também estiveram presentes à festa da Abolição, em 1888, o clube negro Netos d’África e o Clube Carnavalesco Nagô. Este último fora criado em 1882, com forte influência maçônica e com a presença, em sua diretoria, de vários elementos que também estarão compondo a associação Recreio dos Artistas, de artesãos brancos e maçônicos e a Associação Beneficente Classes Laboriosas, igualmente de origem maçônica. As evidências, portanto, sugerem que este clube – que se apresentava com fantasia de negros no carnaval – era, na verdade, de brancos, que trabalhavam no comércio ou na área de prestação de serviços e que lutavam pela causa abolicionista.¹⁵¹ Duas associações que parecem compartilhar a mesma formação em Rio Grande são os Clubes Mina e Congo, e também se encontraram pistas da existência desses clubes em Porto Alegre.

Na grande luta pela abolição, merecem destaque algumas figuras entre o grupo pelotense, como a família de Manoel Conceição da Silva Santos, que foi proprietário do jornal *A Voz do Escravo*, presidente da Fraternidade Artística e membro da diretoria de dois clubes abolicionistas, além da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Com a República, seus filhos foram lideranças de muitas associações negras da cidade e um neto seu, Carlos Santos, foi líder sindical em Rio Grande e deputado estadual por longos anos. Nessa última cidade a

¹⁵¹ A ambigüidade do clube Nagô já foi tratada em outro trabalho. Ver LONER, Beatriz. Negros: organização e luta em Pelotas. *História em Revista*, v. 5, p. 7-28, dez. 1999.



representação do grupo negro, no final do Império, foi feita através do Grêmio Recreio Operário, fundado em 1885 e que foi encontrado pelo menos até 1957, embora tenha passado por muitas modificações ao longo de toda sua existência. Em Rio Grande, também existiu uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mas não se obteve informações se sua constituição era, como nas demais, representativa dos negros do lugar.

A organização negra na República

Até 1888, havia um esforço geral da sociedade para terminar com a instituição escravista. Várias entidades, inclusive associações de imigrantes, participaram deste esforço comum, pois se tratava de resgatar o valor do trabalho manual e dignificar o trabalhador. Contudo, após este período, os negros foram deixados sozinhos e o preconceito de cor se intensificou, ocasionando a necessidade da ampliação da rede associativa étnica. Criaram-se fortes entidades recreativas e carnavalescas, grupos teatrais e esportivos e até associações políticas. As entidades mutualistas, entretanto, permaneceram atuantes, e foram, nesta etapa de transição, os elementos mais importantes para a congregação da comunidade negra, pois não se limitavam às atividades de socorro mútuo, mas buscaram formar bibliotecas, manter aulas para os sócios e suas famílias, organizar palestras sobre assuntos de interesse, agregá-los em festas e quermesses, preenchendo uma variedade de funções, essenciais para um grupo tão desprotegido e carente de amparos institucionais naquele momento. Suas sedes frequentemente serviam de abrigo, temporário ou permanente, para várias outras entidades. Em suma, em Pelotas procurou-se criar uma rede que contemplasse todas as necessidades daquela comunidade, amparando-a em sua caminhada numa cidade que se apresentava hostil e preconceituosa. A maior delas, que efetivamente cumpriu o papel de entidade-mãe, sediando outras e aglutinando os esforços da comunidade, continuou a ser a Feliz Esperança, nessa fase. Uma das grandes preocupações das suas lideranças era com a educação e o nível cultural do grupo, através da promoção de palestras, estabelecimento de aulas para sócios para tentar sanar estas falhas. As outras entidades apenas mutualistas foram bem menos resistentes, desaparecendo em poucos anos. Destaca-se



aqui a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul, fundada em 1908, que apresenta a intrigante perspectiva de uma diretoria constituída, em sua totalidade, por mulheres. Claro que se pode estar frente à prática, comum naqueles anos, de se ter uma diretoria de homens e uma de mulheres, mas isso era restrito às entidades recreativas e era uma forma de envolver as senhoras na promoção de atividades festivas, o que não era o caso. Essa entidade talvez tenha derivado da Sociedade de Socorros Mártires da Princesa do Sul, encontrada um ano antes, já depositando pecúlio em Caixa Econômica e com um nome muito significativo pelo seu tom de denúncia, mas incomum à época, em que a idéia era reforçar a ligação com os valores operários e republicanos ou da raça (“filhos do trabalho”, “democracia”, “progresso”, “união africana”). Apenas quanto aos recreativos se permitia boa dose de improviso e informalidade nos nomes, como se verá depois.

Em Rio Grande, encontrou-se a Sociedade Cooperativa Filhos do Trabalho, fundada em 30/11/1890, a única que discrimina, em seu estatuto, a cor como critério de filiação, aceitando exclusivamente pardos e pretos. Posteriormente, suas lideranças serão encontradas tentando formar outras associações de classe, agora mistas, até o surgimento da Sociedade União Operária que, integrando lideranças negras e brancas, se consolidará como a principal central sindical da cidade até o golpe militar de 1964.

Já em Pelotas, a principal entidade operária do início da República, a Liga Operária, tinha práticas discriminatórias contra operários negros e/ou pobres,¹⁵² forçando o surgimento de duas outras entidades, a União Operária Internacional, em 1897, e a União Operária, em 1905, ambas mistas, a primeira com forte influência socialista em seu seio, cujas diretorias contemplavam bom número de afro-descendentes. A União Operária Internacional tinha, em sua primeira diretoria, 14 dirigentes negros, num total de 16 membros (87,5%), os quais ocupavam todos os postos de importância, mantendo quase a mesma proporção na segunda, além de sua sede ser na Sociedade mutualista Feliz Esperança, a mais importante entidade negra daquele momento. Talvez uma dissidência sua, o Centro

¹⁵² Em 1913, a Liga foi tomada pelos anarquistas, passando a ser aberta a todos os operários.



Operário 1º de Maio, que era uma organização de chapeleiros, também possuía expressiva quantidade de lideranças negras (61%), embora possivelmente fossem brancos os ocupantes de quatro dos seus principais cargos. No século XX, a União Operária terá vários operários negros em suas direções, sucessivamente, até seu fim, em 1937. Outro dado de destaque é que as lideranças da etnia negra também participaram, concomitantemente ao trabalho de organização da classe operária na região, de um fenômeno que pode ser chamado de dupla militância, ou seja, de classe e de raça.

Defende-se a posição de que os negros tentaram sua integração na sociedade através de sua consolidação como trabalhadores, neste sentido, a luta pela organização da classe operária ocupou papel importante na estratégia de suas principais lideranças, as quais participaram, ao mesmo tempo, de associações classistas e de associações negras. Pelas próprias contingências externas impostas ao grupo, ele era o que tinha menor possibilidade de ascender na escala social e, portanto, era o maior interessado na conquista e manutenção de posições operárias dentro da sociedade, o que abrangia desde a luta pela melhoria das condições de vida, saúde, urbanização e educação popular até as lutas propriamente classistas e organizatórias do operariado. Devido a isso, encontra-se sempre a presença das associações negras em todas as festas operárias, ou participando de lutas e comemorações da classe. Elas comemoravam o Primeiro e o Treze de Maio e várias reuniões de sindicatos ou centrais operárias foram realizadas em sedes de entidades negras, tanto no início da República como posteriormente.

Quanto às entidades teatrais negras, tiveram maior difusão em Rio Grande, iniciando com a já citada União Recreativa Operária, e continuando nas décadas seguintes com o G. L. Dramático Carlos Santos (1928/29), além de haver uma boa participação negra no Grêmio Dramático Filhos do Trabalho, vinculado a Sociedade União Operária, que durou pelo menos 15 anos. Os grupos teatrais em Pelotas freqüentemente estavam unidos a entidades recreativas mais amplas, embora de 1906 a 1914 exista o C.D.C. dos Operários e, em 1933, a Cia. Negra de Operetas e Variedades Pelotenses. Das entidades musicais, as mais importantes foram as bandas, muito requisitadas em todas as festas e solenidades e nas quais a discriminação racial sempre



foi menor, sendo freqüente bandas que aceitavam músicos afro-brasileiros, como a Banda Musical União Democrata, nascida em Pelotas, em 7 de setembro de 1896, com fundadores negros e brancos.

Houve dois periódicos negros em Pelotas, *A Alvorada* (maio de 1907) e *A Vanguarda* (1908), este último como provável dissidência do primeiro, talvez motivada por formas diferentes de entender a integração racial na sociedade brasileira, já que *A Alvorada*, em sua linha editorial, procurava destacar a valorização do negro e a elevação cultural e social do grupo inserindo-se na classe operária, tendo um caráter de jornal negro e operário.¹⁵³ Não se conseguiu exemplares do *A Vanguarda*, mas sabe-se que seu proprietário foi o primeiro redator do *A Alvorada*, possuía um perfil de classe média, pois era escrivão auxiliar de cartório e maçom. Além destes, deve-se destacar dois jornais comemorativos, com números únicos, o *Ethiópico*, de 1886, obra do clube de mesmo nome, e *A Cruzada*, surgido em 13 de maio de 1905, comemorando a instalação do Clube José do Patrocínio. Em Rio Grande, *O Tagarela* foi um jornal surgido em 1º de maio de 1929, durou até a década de 1940, sob a direção de Coriolano Benício, ator e diretor teatral.

Quanto às entidades recreativas, bailantes ou carnavalescas, foram uma constante presença na organização negra, terminando por se constituírem, depois da reciclagem ocorrida por volta dos anos 20, nas principais entidades, junto com os times de futebol. Por fim, ao redor dos anos 40, foram as únicas entidades remanescentes de toda essa organização. Cronologicamente, a primeira a aparecer em Pelotas foi a Recreio dos Operários, fundada ainda na década de 80 do século XIX, como sociedade bailante e dramática. Dela originou-se, por cisão, a sociedade Satélites do Progresso e, mais tarde, surgiram as associações Flores do Paraíso (agosto de 1898) e Quadro da Aliança (1901) e, por fim, a 24 de Junho e a S. R. B. Sete de Setembro, cada uma delas durando aproximadamente uma década, com exceção da Satélites do Progresso, que pode ter completado sua maioridade, mas mudando seu nome para Simpáticos do Progresso, ao que tudo indica.

¹⁵³ O periódico durou mais de 50 anos. Santos (2003) considera a atuação do seu grupo de redatores tão importante em relação à comunidade negra da região que os chama de “intelectuais orgânicos”, no sentido gramsciano do termo.



Na cidade vizinha, com a República, surgiu a S. D. P. União Recreativa Operária, não se sabe se vinculada ao Grêmio Recreio Operário, e depois o Clube 28 de Setembro e a Sociedade Democracia e Progresso, ambas persistindo por mais de uma década, além do Clube 13 de Maio, que teve uma existência mais breve.

Por volta de 1920 e nos anos seguintes, surgirão em Pelotas os clubes carnavalescos negros mais expressivos, o Depois da Chuva (19/2/1917), seguido pelo Chove Não Molha (26/2/1919), o Fica Aí Para Ir Dizendo, (27/1/1921), o Quem Ri de Nós Tem Paixão, também de 1921, e o Está Tudo Certo, que surge apenas em 1931. Esses clubes representavam setores diferenciados dentro do grupo, mas não é fácil captar suas nuances de representação. De forma geral, sabe-se que o Fica Aí para Ir Dizendo era um clube que se poderia chamar a elite negra pelotense, não tanto pela profissão de seus integrantes, mas porque era necessário ter um melhor nível financeiro para poder atender a todas as exigências, especialmente de vestuário e participação social. O Chove Não Molha e o Depois da Chuva eram clubes mais populares e com menor rigor associativo (GILL e LONER, 2007).

Em Rio Grande, em 1º de janeiro de 1920, surge, de forma despretensiosa, com 19 integrantes, entre foguistas e carvoeiros da marinha mercante, um rancho carnavalesco, posteriormente se transformando em uma importante entidade, sediando várias outras, o Braço é Braço, que perdura até hoje. Em julho de 1926, surge o C.C. Estrela do Oriente, que parece reunir elementos de uma melhor posição social entre o grupo e que comemorará suas bodas de prata, antes de desaparecer, por volta de 1948. Um pouco antes dele, havia surgido o Anjinhos da Terra, por rivalidade com o Braço é Braço, e em 1941 surgiu o Floresta Rio Grandina ou Floresta Rio Grandense.

Havia, ainda, os diversos times de futebol, alguns apenas de negros, e os times de fábrica, de composição mista. Eles são encontrados em alto número, devido à informalidade de sua composição, o que é evidenciado inclusive no nome. Devido à discriminação reinante no futebol e também ao caráter de amadorismo do esporte na época, a maioria dos times mais importantes era de brancos, assim os negros gaúchos criaram Federações de Futebol para poderem jogar em momento mais compatível com seus empregos e também ter a



chance de participar desse esporte. Muitos desses times de futebol eram interligados aos clubes carnavalescos; o Fica Aí teve um clube de futebol a ele vinculado no final dos anos 40 e o Chove era próximo do S.C. América do Sul. Alguns times de futebol também promoviam bailes e outro esporte prestigiado naquele momento era o ping-pong, em que torneios de adolescentes deslocavam-se de uma a outra cidade.

Por outro lado, os clubes carnavalescos continuaram a amparar a existência de variadas agremiações em seu interior, com quem compartilhavam sócios. Assim, o Braço é Braço deu condições à criação de Grêmios Dramáticos, para adultos (G.L.D. Carlos Santos) ou infantil (Grêmio Petizada Bracista), além de blocos carnavalescos que serviam para auxiliá-los em suas campanhas financeiras, promover festas e quermesses e congregar associados. Alguns deles terminavam se autonomizando, como o Bloco das Sevilhanas, que nasceu dentro do Chove e se constituiu como entidade independente posteriormente.

As entidades políticas foram muito efêmeras na Primeira República, não passando de associações formadas por mobilizações pontuais para que deputados negros de outros estados pudessem assumir cadeiras de representação política na Câmara dos Deputados. A principal campanha desse tipo, desencadeada a partir de Pelotas, mas com abrangência em todo o estado, foi em 1909, quando foram criadas várias associações, como o Centro Etiópico Monteiro Lopes, para lutar pela posse do deputado de mesmo nome que, vitorioso, visitou Pelotas e o estado. A segunda surgiu quando houve dúvidas que fosse diplomado Alcides Bahia, eleito pelo Amazonas em 1924.

Foi em 1933 que surgiu sua principal associação política, a Frente Negra Pelotense, que representou um importante avanço no sentido da afirmação do negro em Pelotas. Seus representantes lutavam contra a discriminação racial e buscavam, através da educação, capacitar os afro-descendentes a buscar uma melhor posição na sociedade. Essa frente, espelhando-se na Frente Negra Brasileira de São Paulo, tinha uma diferença fundamental em relação a esta porque, ideologicamente, sua liderança posicionava-se bem mais à esquerda do que a Frente paulista, que apoiava Vargas e suas medidas xenófobas e corporativistas. Atacando a discriminação, os membros da Frente foram alvos da mesma na cidade, tendo sido



censurado, em jornal local, seu posicionamento sobre a situação do negro na sociedade pelotense. Outra façanha da Frente foi enviar um representante, Miguel de Barros, ao I Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em 1934, no qual foi lido seu Manifesto.

A Frente enfrentou várias incompreensões, inclusive da própria comunidade negra, mas manteve-se em atividade de 1933 a 1936, e recebeu apoio de alguns clubes negros, realizando neles suas reuniões e palestras, visto não ter sede própria. Muito ligado a esta Frente estava o jornal *A Alvorada*, com o qual compartilhavam muitos redatores e dirigentes, vários deles de tendência socialista, que depois se apresentariam como candidatos a deputação estadual, em 1934, pelo Partido Socialista Proletário do Brasil, cuja nominata estadual, composta de oito nomes, incluía cinco pelotenses, dentre eles quatro negros. Estes breves anos da década de 1930 representaram um momento superior da politização contra o preconceito¹⁵⁴ e pela igualdade racial na cidade, capitaneados pelo *A Alvorada* que, naquele momento, contava com uma equipe forte e representativa da comunidade.

Em Rio Grande, nunca chegou a se constituir um organismo como a Frente Negra pelotense. Somente em 1936 surgiu o Centro Cultural Marcilio Dias, cujo objetivo era integrar-se na campanha de alfabetização oficial do governo, atuando na escolarização dos homens de cor, tendo conseguido inaugurar pelo menos duas escolas, dentro de entidades carnavalescas negras, neste mesmo ano.¹⁵⁵ Vinculado a ele, vai surgir, em 1946, o Centro Cultural Luiz Gama, para lutar pela “valorização do homem de cor”.¹⁵⁶ Tudo indica que essas duas associações tinham uma visão bem mais dócil e inserida na política governamental.

Ao longo do século XX, notaram-se duas tendências, não antagônicas, mas claramente diferenciadas entre os negros pelotenses que se tornam mais evidentes nos anos 30; uma voltada à assimilação total na sociedade e que, permeada pela ideologia do branqueamento

¹⁵⁴ Houve várias lutas individuais contra o preconceito. Em 1927, as principais entidades negras da cidade assinaram uma moção denunciando o preconceito, publicado em *O Libertador*, de 17/7/1927.

¹⁵⁵ *A Evolução*, Rio Grande, 8/3/1936; 1/5/1936 e 15/5/1936.

¹⁵⁶ Livro de Atas do Clube Fica Aí, anos 1946-1947, ata 406, de 29/4/1947.



(HOFBAUER, 2006), buscava esquecer suas raízes africanas, voltando sua atenção apenas às entidades recreativas e esportivas; a outra lutava pela integração da raça negra à sociedade brasileira, mas com o respeito a suas origens através da luta contra a discriminação. Esse último grupo, nucleado ao redor da Frente Negra nos anos 30, terminou perdendo espaço e sendo silenciado pela política repressiva do Estado Novo, uma vez que tinha pouca tolerância com manifestações étnicas diferenciadas e menos ainda com lideranças sindicais e socialistas.

Essa situação reflete também as próprias divergências internas do grupo, em relação à forma como deveriam se integrar a sociedade, o que estava exposto em clubes que impunham rígidos critérios de conduta e vestimenta a quem quisesse participar de seus quadros associativos, utilizando-se do modelo de clubes de classe média branca, ou de outros que só aceitavam sócios pardos, como o Democrata, na década de 1930. Mas, estabelecer os contornos entre as tendências de assimilação completa, com recusa à herança africana e a integração, respeitando a diferenciação cultural e racial é uma tarefa difícil, senão impossível, pois muitas eram as influências que atuavam sobre aquele grupo e não há, para a maioria, uma dicotomia clara ou evidente. Todos os indivíduos do grupo estavam sujeitos, em maior ou menor grau, às influências da ideologia do branqueamento, da democracia racial, da moral católica e burguesa da sociedade brasileira da época e seu comportamento expressava o grau que essas influências o permeavam. Mesmo o jornal *A Alvorada*, por intermédio de seus colunistas, assumia a tarefa de vigiar o comportamento dos jovens, com artigos contra a umbanda, inspirados em uma influência católica subjacente.

No estudo da organização negra, foi possível observar a contínua reciclagem de suas associações em relação direta com a evolução sociopolítica e econômica do país. Após 1935, pode-se considerar que houve uma atenuação da rede, que, muito mais ampla e variada no passado, ficou reduzida apenas aos clubes carnavalescos e esportivos e depois apenas aos carnavalescos. Mas estes também denunciaram o racismo, apoiaram a Frente Negra, congregaram e representaram a comunidade negra da região, além de lutar, a seu modo, pela sua elevação profissional e social, proporcionando espaço para cursos



profissionalizantes, grupos de dança, e até concursos de beleza que, mais do que uma aceitação do *status quo*, auxiliaram a definir uma nova estética, procurando instituir um padrão de beleza negra.

Se a involução e a restrição da sua rede associativa se deram privilegiando apenas clubes recreativos, dentre eles os carnavalescos – e este foi um fenômeno claramente observado ao longo da primeira metade do século XX –, é necessário observar que teve origem na própria evolução social e política do país. Assim, com o Estado assumindo as tarefas de prover previdência, saúde e educação a todos, não se tornavam mais necessárias associações com estes propósitos. Times e Federações negras tenderam a desaparecer quando terminou a discriminação racial nos esportes. Por fim, as atividades políticas, desse ou de qualquer outro grupo, foram seriamente afetadas pela ditadura varguista. Somente nos anos 50 aparecerão, no Brasil, novos movimentos e formas de luta englobando a população negra. E quando esse momento chegou, a maioria daqueles militantes já havia desaparecido, levando com eles as memórias e histórias das lutas, singulares e pontuais, ou cotidianas e permanentes, contra a discriminação e, como eles próprios diziam, “pela elevação cultural e social do negro”.

Referências

- BAKOS, Margaret. *RS: escravidão e abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo: DIFEL, 1962.
- DELLA VECCHIA, Agostinho. *Vozes do silêncio*. Pelotas: EDUFPEL, 1994. 2v.
- GILL, Lorena; LONER, Beatriz. Os clubes carnavalescos negros de Pelotas, RS. *Anais do 3º encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Florianópolis, maio de 2007. CD-ROM.
- HOFBAUER, Andréas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Ed UNESP, 2006.
- LONER, Beatriz. *Construção de classe: operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Pelotas: EdUFPEL, 2001.
- MELLO, Marco A. L. *Reviravoltas, batuques e carnavalescos: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: UFPel, 1994.
- SANTOS, José Antonio. *Raiou A Alvorada: intelectuais negros e imprensa: Pelotas (1907-1957)*. Pelotas: EDUFPEL, 2003.



ANEXO**QUADROS DA REDE ASSOCIATIVA NEGRA EM
PELOTAS E RIO GRANDE**

Estes quadros foram construídos com base em pesquisa em jornais e atas. Na maioria das vezes, não trazem a cor de seus frequentadores. Assim, é provável que muitos clubes tenham nos escapado e outros, mistos, sejam considerados como negros, ou então considerados como de brancos e não tenham sido colocados.

QUADRO 1

Associações negras não-recreativas em Pelotas – 1880-1940

Entidades	Tipo	Início-fim ¹⁵⁷
Fraternidade Artística	Beneficente	1880-1911
A. B. Lotérica Feliz Esperança	Beneficente	1877-1880
S. B. Feliz Esperança	Beneficente	1880-1917
S. B. Harmonia dos Artistas	Beneficente – Mista	1881-1919
Montepio da União Africana	Beneficente	1890-1893
S. Progresso da Raça Africana	Beneficente	1891-1893
Asilo de Órfãs São Benedito	Caridade	1901
Centro Ethiópico	Representação Política	1884-1895
Centro Ethiópico Monteiro Lopes	Representação	1909
Frente Negra Pelotense	Luta Política	1933-1936
Vanguarda Frente Negrina	Fazia parte da Frente	Existe 1934(?)
Cia Negra de Operetas e Variedades Pelotense	Teatral	1933
<i>O Ethióphico</i>	Edição comemorativa	1886
<i>A Cruzada</i>	Edição comemorativa	13/5/1905
<i>A Alvorada</i>	Periódico	1907-1965
<i>A Vanguarda</i>	Periódico	1908
C. C. Alcides Bahia	Representação	1924

¹⁵⁷ É muito freqüente se saber quando uma sociedade nasce, mas não se ter certeza de seu fim. Devido a isso, a data de seu fim indica apenas a última vez em que se teve notícia da entidade.



QUADRO 2
PELOTAS – Associações esportivas, recreativas ou
carnavalescas¹⁵⁸ negras – 1888-1940

Entidades	Tipo	Início-fim
Club Netos d' África	Carnavalesca	1888
Grêmio Recreio Operário	Teatral – Bailante	1888-1914
C. C. Juventude Pelotense	Carnavalesca	1895-1898
S. D. P. Satélites do Progresso	Bailante, Teatral	1891-1911
Simpáticos do Progresso	Carnavalesco	1912-1920
S. R. Flores do Paraíso	Bailante	1898-1909
7 de Setembro	Recreativa	1908-1917
24 de Junho	Recreativa	1911-1932
Quadro da Aliança	Recreativa	1902-1919
C. C. Bahianas	Carnavalesca	1908-1912
G. R. da Necessidade	Grêmio Recreativo	1908-1911
S. B. União Operária José do Patrocínio	Capão do Leão	2/1/1934
C. C. Chove Não Molha	Clube	1921-2007
C. C. Depois da Chuva	Clube	1917-1957
C. C. Fica Aí Para Ir Dizendo	Clube	1921-2007
C. C. Quem Ri de Nós Tem Paixão	Cordão	1921-1940
C.C. Está Tudo Certo	Cordão	1931-1942
C. Democráticos	Clube	1933-1936
Bloco Futurista	Bloco	1937-1948
Liga José do Patrocínio	Federação Esportiva	1919-1932
S. C. Aliança dos Operários	Clube de futebol	1911
S. C. Juvenil	Clube de futebol	1908-1935
S. C. América do Sul	Clube de futebol	1911-1935
S. C. Universal	Clube de futebol	1919-1935
G. S. União Democrata	Clube de futebol	1920-1934
S. C. Fica Aí	Clube de futebol	1939
G. S. Luzitano	Clube de futebol	1921-1934
S. C. Monteiro Lopes	Clube de futebol	1913-1927

¹⁵⁸ Aqui estão representadas apenas as entidades maiores. Blocos e grupos carnavalescos ou teatrais existentes dentro de outras associações não foram considerados, o que elevaria muito a sua quantidade.



QUADRO 3
Associações negras ou mistas em Rio Grande – 1888-1940

Entidade	Tipo	Início-fim
Sociedade Cooperativa Filhos do Trabalho	Mutualista	1890-1892
Club Carnavalesco Recreio Operário	Recreativa	1885-1937
Club 13 de Maio	Recreativa	1902-1903
S. D. P. União Recreativa Operária	Teatral	1890-1892
Clube 28 de Setembro	Recreativa	1905-1908
Sociedade Democracia e Progresso	???	1906-1921
Centro Monteiro Lopes	Política	1909
G. L. Dramático Carlos Santos	Teatral	1928-1929
Club Cultural Braço É Braço	Carnavalesco	1920-2007
Grêmio Petizada Bracista	Teatral	1929-1930
C. C. Estrela do Oriente	Carnavalesco	1923-1948
G. C. Anjinhos da Terra	Carnavalesco	1925-1938
Floresta Rio Grandina	Carnavalesca	1941-1955
Bloco do Chitão	Carnavalesca	1931-1932
Centro Cultural Marcilio Dias	Alfabetizadora	1936-1948
Grêmio Cultural Luis Gama	Cultural	1946-1948
Liga Sportiva Rio Branco	Federação Esportiva	1926-1929
S. C. Cruzeiro	Futebol	1915-1955
S. C. Bento Gonçalves	Futebol	1929
S. C. Rio Negro	Futebol	1923-1937
S. C. Brasil	Negros	1926
S. C. Democrata	Negros	1929



16

“As contas do meu rosário são balas de artilharia”¹⁵⁹

Liane Susan Muller

No dia 12 de setembro de 1909, em Porto Alegre, quase uma centena de negros reuniu-se para um cortejo de despedida. O falecido, alvo de tão sensível homenagem, era o africano Thomé Victorino Inácio, que havia morrido naquela manhã de astenia senil, aos cem anos de idade.¹⁶⁰

Conhecido como “Tio Thomé”, ele residia, há muitos anos, em Porto Alegre, mais precisamente na Rua Avaí que hoje separa o centro da cidade do bairro denominado Cidade Baixa. Era, segundo os redatores do jornal *O Exemplo*, “homem de bem, trabalhador e honrado”, qualidades que lhe granjearam a maior estima e consideração. Ao que parece, profissionalmente, colheu idêntico sucesso, uma vez que seu obituário menciona alguns bens que teria deixado aos descendentes por via de testamento.¹⁶¹ Destaque obteve ainda entre os religiosos, tanto por sua participação na Irmandade do Rosário, quanto pelo trabalho de capataz, exercido junto ao Seminário Episcopal. A dedicação às duas atividades logo despertou o carinho e a confiança de D. Sebastião Dias Laranjeira, segundo Bispo do Rio Grande do Sul e grande admirador da Irmandade.¹⁶²

Poucas horas após o passamento de “Tio Thomé”, naquela mesma tarde, a Arquiconfraria de N. Sra. do Rosário cumpriu solenemente o dever de retirar o Irmão Confrade da câmara ardente

¹⁵⁹ Extrato da dissertação de mestrado, de minha autoria, intitulada: “*As contas do meu rosário são balas de artilharia*”: Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre. 1889 - 1920. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUCRS, 1999. As referências a fontes e dados feitas ao longo deste artigo se encontram devidamente declinadas na obra maior. Para efeito de simplificação da leitura, optei por reduzir drasticamente as notas de rodapé.

¹⁶⁰ Astenia senil nada mais é do que uma debilidade generalizada por motivo de velhice.

¹⁶¹ Embora exista uma clara referência ao testamento, não foi possível localizá-lo.

¹⁶² D. Sebastião Dias Laranjeira faleceu em 13 de agosto de 1888. Agradeço a Profa. Dra. Margaret M. Bakos por ter, gentilmente, cedido cópia de um dos Relatórios da Arquiconfraria. Num contexto em que a maior parte da documentação da Irmandade do Rosário já não existe, este relatório adquire uma importância fundamental. Vide referências bibliográficas.



em que estava exposto, na residência de seu genro, o Sr. Manoel do Nascimento Corrêa, a fim de conduzi-lo até sua última morada. Do Consistório da Igreja partiram os Irmãos, vestidos com suas opas de seda branca,¹⁶³ portando as insígnias do Santíssimo Rosário: a medalha da padroeira pendente do pescoço, presa por uma fita azul.¹⁶⁴ Seu destino era a casa de número 96 da Rua General Paranhos, hoje incorporada à Av. Borges de Medeiros.

Como era de costume, o carro fúnebre da Irmandade, adquirido em 1872, conduziu o corpo de “Tio Thomé” até a Igreja da protetora onde o mesmo foi recebido, à porta, com a cruz alçada.¹⁶⁵ Feitas as encomendações da alma, ponto forte das obrigações da Irmandade para com os mortos, entre seis e oito Irmãos, devidamente paramentados e em dois carros alugados, acompanharam o cortejo até o cemitério. Atrás, seguia a banda de músicos negros “Lyra Oriental” tocando marchas fúnebres. O carinho que a comunidade negra dispensava a “Tio Thomé” pode ser medido por sua expressiva presença no cortejo. Entre muitas outras que não foi possível relacionar, 75 pessoas foram nominadas pelo jornal *O Exemplo*. Socialmente destacadas, eram profissionais bem sucedidos, membros do exército, personagens que sendo ou não Irmãos somaram-se ao luto e às homenagens que a Irmandade lhe prestava. Embora tristes, estes eram dias de muito orgulho para os negros, pois a corporação do Rosário saía às ruas vestida com sua maior pompa.

O enterramento de “Tio Thomé” chama a atenção para um fato inédito: Porto Alegre, entre os anos de 1889 e 1920, foi palco de

¹⁶³ Vestes específicas que caracterizavam cada Irmandade. Eram utilizadas nos atos solenes em que as mesmas apareciam “incorporadas”.

¹⁶⁴ As insígnias e os procedimentos solenes por ocasião dos falecimentos encontram-se descritos no Compromisso da Venerável Episcopal Archiconfraria de Nossa Senhora do Rosario, em Porto Alegre. De acordo com o documento: “os Irmãos professos usarão de hábito branco com mangas fechadas; escapulário branco; faixa preta com borlas, rosário com quinze mistérios; capa de lã e capuz forrado de branco, uma fita de nobreza azul claro de largura de 3 dedos, pendente do pescoço com uma medalha de prata (sic) dourada tendo esculpida a efigie da Virgem Santíssima do Rosário entregando o rosário a S. Domingos; sapatos pretos com fivela e de meias brancas; os Irmãos natos usarão de uma opa branca, e para trazê-la será mister trajar calça preta e sobrecasaca ou paletó preto. As Irmãs professas usarão de um grande véu branco sobre a cabeça; vestido preto, medalha pendente ao pescoço (como Irmãos professos); uma fita da largura de quatro dedos com borlas à cintura e de rosário à cinta”.

¹⁶⁵ Um dos símbolos mais característicos das Irmandades: um crucifixo sustentado no alto de um bastão que, durante as caminhadas ou recepções à porta de entrada da Igreja, permanecia suspenso por sobre as cabeças.



intensa atividade social desenvolvida em mais de setenta sociedades por um grupo de negros diferenciado intelectual e financeiramente. Para que possamos entender o processo de formação deste grupo, o caminho percorrido em sua ascensão social, e a importância que ele teve na vida da comunidade negra porto-alegrense, é necessário retornar ao período de fundação da Irmandade de N. Sra. do Rosário.

Em 1786, cerca de 220 pessoas, a maioria composta de negros, assinou a ata de fundação daquela que seria uma das mais importantes corporações de homens leigos de Porto Alegre. Ao ingressar na Irmandade do Rosário, estas pessoas, independentemente de serem escravos ou livres, iniciaram um processo de diferenciação em relação aos seus companheiros que optaram em não aderir, ou não tiveram condições para se filiarem à Confraria. As corporações do Rosário, em outras regiões do país, nesse momento, já gozavam de grande prestígio, o que fez com que esse grupo de negros porto-alegrenses, de imediato, pudesse usufruir de uma atitude mais benévola por parte da sociedade abrangente.

Simbolicamente, este primeiro grupo de Irmãos do Rosário destacou-se por sua admissão à Confraria; estrategicamente formou-se pela ocupação e transformação de um espaço burocrático que apresentava regras previamente definidas pela Coroa e pela Igreja Católica.

A grande experiência vivida por estes negros na Irmandade do Rosário de Porto Alegre deu-se na medida em que eles aprenderam a fazer uso de tais regras, propondo algumas releituras que permitissem incorporar os seus interesses. A comunhão do mesmo espaço e das mesmas tarefas, a constante troca de informações, e a capacidade desenvolvida para, em silêncio, estabelecer estratégias visando à ascensão social de seus membros, foram responsáveis pela transformação da Irmandade em um espaço de luta.

Perpassa por aí a idéia de “centralidade subterrânea”, uma espécie de cimento social que fundamenta o “estar junto”.¹⁶⁶ Na verdade, esta expressão afirma que uma boa parcela da existência social escapa à ordem da racionalidade instrumental. Trocando em

¹⁶⁶ MAFFESOLI (1987), GOFFMAN In: BIRBAUN/CHAZEZ (1977); HALBWACHS (1990).



miúdos, às instituições e sua racionalidade não se pode atribuir um fim, nem reduzi-las a uma simples lógica de dominação, posto que a duplicidade, o ardid, o querer-viver, se exprimem através de uma multiplicidade de rituais, de situações, de gestuais, de experiências e mesmo de coisas materiais que delimitam um espaço de liberdade. Ao fim e ao cabo, há sempre um comportamento secreto de um grupo em face do exterior, marcando com isso duas zonas: uma sob a ordem política e outra sob a ordem da associação. Um mundo legal e outro real. E nesse mundo de redes existenciais de microgrupos, várias serão as expressões de resistência: o silêncio, a astúcia, a luta, a passividade, o humor ou a falta dele permitirão resistir com eficácia às ideologias ou pretensões dos que procuram dominar.

O processo de conquista de direitos e privilégios desta “elite” negra porto-alegrense teve início com a decisão de erguer uma igreja própria, onde o grupo poderia se instalar de forma muito mais livre do que na Matriz de Madre de Deus. Onze anos foram necessários para que, com muito trabalho e dedicação, fossem levantados os fundos suficientes e concluídas as obras. Registre-se que entre as formas de arrecadação encontra-se dinheiro recolhido nos terreiros de umbanda, o que prova, para além das questões óbvias do sincretismo religioso, que estes negros sabiam gerenciar muito bem os ganhos obtidos em múltiplas formas de devoção, reempregando as receitas de acordo com as metas estabelecidas.

Em 1828, ano em que inaugurou a Igreja do Rosário, a Irmandade logrou aprovar o seu primeiro Compromisso, ficando assim respaldada legalmente para dar seqüência às suas atividades. Com um templo praticamente sob sua administração e tendo em mãos o instrumento que lhe permitia agir de forma efetiva na comunidade, a Confraria do Rosário passou a perseguir uma série de objetivos cuja idéia central era desestigmatizar a figura do homem negro, proporcionando-lhe minimamente condições para integrar-se à sociedade.

Neste período de consolidação da Irmandade, já despontava uma das mais importantes preocupações do Rosário: a manutenção de parte das tradições africanas ligadas ao culto dos antepassados, e a reafirmação, através dos funerais, da importância social de cada Irmão. O culto aos mortos, sempre cercado pelo cuidado piedoso, mas também pela pompa, operou no sentido de atender às crenças de todos



os confrades, mas mais do que isso, revelou-se enquanto instrumento de uma última representação social do prestígio adquirido em vida.

Os primeiros sinais de um processo de construção positiva da imagem do negro, fosse escravo e/ou livre, começaram a surgir por conta da receptividade que o grupo alcançou com a promoção de suas festas. As procissões que a Irmandade do Rosário conduziu em Porto Alegre foram registradas pelos memorialistas como eventos de grande dimensão. O tamanho da festa, especialmente o luxo ostentado pelos seus componentes nas vestes, nos paramentos e nas alfaias, demonstrava um homem negro capaz de organizar e gerenciar tais espetáculos.

O luxo e o brilhantismo com que se apresentou nas várias procissões que percorreram as ruas da cidade rendeu o prestígio e o respeito esperado pela Confraria. No auge de sua trajetória, ela foi uma das mais freqüentadas de Porto Alegre, cumprindo, assim, o objetivo de atrair um número cada vez maior de negros para os seus quadros.

Evidentemente, essa receptividade alcançada terminou por causar certa inquietação nas irmandades co-irmãs, especialmente as de maioria branca, que inúmeras vezes procuraram diminuir o brilho da Confraria dos negros. Fosse destinando um lugar secundário em suas próprias festas, fosse negando a tradição do empréstimo de alfaias e paramentos, as outras corporações procuraram de todas as formas, e sem sucesso, ofuscar a popularidade alcançada pelo Rosário.

Atingido esse primeiro objetivo, o de mostrar capacidade de organização, a Irmandade dedicou-se a fortalecer, material e intelectualmente, sua própria comunidade. Os homens que a dirigiram possuíam a consciência de que era necessário melhorar a qualidade de suas vidas e as de seus companheiros.

A grande estratégia proposta para transformar a comunidade negra em um grupo de pessoas capacitado a enfrentar as exigências da sociedade abrangente foi a formação educacional. Nos primeiros parágrafos de seu Compromisso, essa vontade já ficava expressa na idéia de que era preciso ajudar na educação dos filhos de negros sem condições financeiras. Respaldados em seus estatutos, vencendo obstáculos como a legislação provincial, os Irmãos do Rosário procuraram desenvolver, entre os seus, o gosto pela instrução e a idéia



de que somente ela poderia proporcionar oportunidades de vida até então experienciadas apenas pelos brancos. Essa idéia inicial, ainda um tanto imatura, frutificou, contudo, varando o século XIX, transformando-se no grande ideal defendido pelos homens das sociedades negras.

Junto com a questão educacional, a Irmandade preocupava-se em fortalecer nos confrades a necessidade de precaver-se do futuro, de evitar uma velhice miserável e de ajudar a descendência a chegar mais longe. A idéia da formação de pecúlio foi estimulada para que os negros escravos pudessem comprar suas cartas de alforria, mas terminou extrapolando esse objetivo. A própria Irmandade do Rosário, buscando oferecer melhores condições para a camada negra empobrecida, terminou construindo, em volta da Igreja, uma série de casas que lhe serviam tanto para moradia quanto para o estabelecimento de pequenos negócios. Amparando esses negros, a Irmandade trabalhou para o seu próprio crescimento, uma vez que manteve próxima de si uma população que contribuiu para o reforço dos laços afetivos dentro da comunidade. Mesmo vivendo sob condições adversas, a relação de legados recebidos pela Confraria e a análise dos testamentos de negros encontrados para o período testemunham o potencial de acumulação de bens que eles lograram desenvolver.

De nada valeriam, porém, o prestígio, o refinamento e o capital financeiro alcançados, se estes mesmos homens permanecessem escravos. Pensando nisso, a Irmandade do Rosário de Porto Alegre, estrategicamente, incorporou ao Compromisso de 1828 um artigo inteiro cujo objetivo era orientar todas as administrações a se baterem pela libertação dos Irmãos ainda cativos. Os resultados dessa campanha que perdurou até 1884 não podem mais ser contabilizados. No entanto, a preocupação expressa no Compromisso, as referências feitas nos relatórios (ainda existentes), e o registro da união da Confraria com D. Sebastião Dias Lorangeira para consolidar a abolição da escravatura no Rio Grande do Sul, não deixam dúvidas do quanto esse aspecto foi essencial na vida da Irmandade.

Todas estas iniciativas levadas a cabo pela Irmandade do Rosário contribuíram, de fato, para a constituição de um grupo diferenciado de negros, uma espécie de “elite” intelectual e proprietária que, a partir



de 1870, buscou ampliar seu espaço social fundando clubes, associações beneficentes e até mesmo um jornal.

Da fundação da Sociedade Musical Floresta Aurora, em 1872, até o ano de 1920, foram criadas 72 sociedades de caráter diverso, mais o semanário *O Exemplo* que circulou durante três décadas.

Os primeiros fundadores destes clubes foram em quase sua totalidade Irmãos do Rosário, ou deles descendentes. Somente após 1905, percebemos uma “dessacralização” entre os participantes das associações, fruto, sem dúvida, das novas necessidades conjunturais estabelecidas pela República. As sociedades fundadas por negros, na verdade, apresentavam ações estratégicas bem similares àquelas desenvolvidas na Confraria. Traduziam, contudo, aspirações atualizadas e mais maduras.

É possível observar, basicamente, três tipos de entidades fundadas por negros: aquelas que eram exclusivamente dançantes como, por exemplo a Sociedade Bailante União Universal [1905-1911] e a Sociedade Musical e Dramática Olympia Peres [1892-1900]; as sociedades beneficentes e instrutivas como o Club Beneficente e Instrutivo 7 de Dezembro [1892-1909] e a Sociedade Beneficente Floresta Aurora [1907 até os dias de hoje], entre outras; e as que se propunham a organizar ambas as atividades, como o Gremio Dramático José do Patrocínio [1908-1910] e o Club Instructivo e Recreativo Sete de Setembro [1908].

As primeiras procuravam ocupar um espaço social frequentemente negado ao negro. Excluído da vida recreativa oferecida pelas associações brancas, viu-se ele na contingência de abrir caminho em direção a palcos e salões onde pudesse desfilar os sinais da prosperidade conquistada tão duramente. As sociedades dançantes e recreativas tinham por finalidade, então, promover saraus e bailes de gala; passeios e convescotes; concursos de beleza, tudo o que fosse capaz de promover a imagem do negro e ampliar sua auto-estima.

Já as associações beneficentes e instrutivas ocupavam-se de outras questões. O abandono de crianças e velhos, impedidos de serem amparados nos orfanatos e asilos de brancos, era um problema sério que entidades, como a Congresso Laço de Ouro, procuravam minimizar. Através de caixas mutualistas que promoviam o socorro médico, o fornecimento de remédios e a garantia de um funeral digno,



essas sociedades contribuíram ainda mais para aprofundar a consciência dos negros em relação à previdência e à poupança.

O grande problema, contudo, continuava sendo o índice de analfabetismo entre os membros da comunidade negra. Era necessário fazê-los compreender o quanto reverter esse quadro era importante para atingir o status de cidadão. Unidas, as sociedades dramáticas e instrutivas procuravam oferecer meios para que os negros e seus filhos pudessem, pelo menos, completar o ensino de primeiras letras. Com criatividade e empenho, encenavam peças teatrais que pudessem contar um pouco da história do negro enquanto construtor do Brasil, negando, assim, a imagem de ocioso e “malemolente” que a sociedade branca lhes tentava impingir. Quando não era o teatro, eram as palestras temáticas e os cursos rápidos que buscavam melhorar a instrução da comunidade. Aparelhadas com pequenas bibliotecas, essas associações, por diversas vezes, procuraram, inclusive, fundar escolas noturnas que atendessem os operários negros e seus filhos, sem condições de estudar nos horários tradicionais.

Foram graças a estas iniciativas, verdadeiras estratégias montadas e executadas pelos primeiros fundadores de sociedades negras, que o grupo, inicialmente pequeno, conseguiu se ampliar, tornando-se significativo na cidade de Porto Alegre. É importante refletir que a presença de nove ou dez associações em anos como 1909 e 1910, todas oferecendo atividades semanalmente, é, em si, um indício significativo da existência de um público negro amplo e diferenciado, capaz de freqüentá-las e mantê-las com suas mensalidades.

Na luta por manter-se e por agregar cada vez mais sua comunidade, os Irmãos do Rosário e fundadores de clubes tiveram um grande aliado. Nascido das mãos de operários gráficos e letrados, em 1892 surgiu *O Exemplo*, um hebdomadário que tinha por função divulgar as atividades sociais dos clubes e combater o preconceito. Através de seus editoriais, o jornal desencadeou campanhas de alfabetização; se opôs às sociedades cujo fim visava apenas à recreação; chamou a atenção das autoridades públicas para os desmandos que praticamente tolhiam o direito do negro de se reunir; combateu os “patrícios” embranquecidos que negavam apoio aos negros desamparados; e, por fim, transformou-se no único grande



registro impresso de uma luta que varou os séculos, chegando à atualidade.

Essa luta, travada, na maioria das vezes silenciosamente, entre uma “elite” negra e a sociedade branca, não se estabeleceu por via de um processo dicotômico que somente oferece duas possibilidades: manter íntegra a herança cultural africana, ou assimilar completamente os valores brancos¹⁶⁷ Cheia de nuances, com avanços e recuos estratégicos, essa luta que iniciou nos tempos de fundação da Irmandade do Rosário e que continua ainda em nossos dias reflete um feixe variado de tensões e uma pluralidade de experiências sociais. Se foram estes negros integracionistas, ou assimilacionistas, como querem alguns, isso é o que menos importa. Na medida da necessidade de sobrevivência, é bem possível que alguns deles tenham se posicionado assim. Contudo, os negros porto-alegrenses, fundadores da devoção do Rosário e, mais tarde, de suas associações, sempre que possível, se organizaram tendo por objetivo o reencontro com suas origens étnicas, a revalorização do seu passado e a construção de uma nova identidade, livre do estigma da escravidão.

Finalizando, gostaria de dizer que a intenção desta pesquisa foi abordar a heterogeneidade de relacionamentos que se gerou na sociedade escravista brasileira, mais especificamente na sociedade de Porto Alegre. O aparecimento de uma “elite” negra, as relações que produziu via Irmandade, ou sociedades, e especialmente a sua longa permanência no cenário porto-alegrense, remetem a um grau de complexidade difícil de ser esgotado em um trabalho como este. Os caminhos percorridos pelo negro, naquele tempo, foram múltiplos, como hoje são múltiplas as possibilidades de análise. A idéia foi dar um primeiro passo no sentido de recuperar este rico universo de relações sociais, tendo sempre presente que outros momentos serão necessários para aprofundar o tema.

¹⁶⁷ Entre as décadas de 50 e 70, a historiografia brasileira construiu a idéia de “branqueamento social” para dar conta da presença de negros bem sucedidos intelectual e financeiramente. Para os autores partidários dessa interpretação, os recém libertos, de um modo geral, teriam emergido da abolição completamente despreparados para enfrentar a nova vida e o processo de inserção dentro da sociedade. Nesse caso, os negros que conseguiram ascender socialmente tiveram que abrir mão de sua herança cultural, adotando por completo os padrões civilizatórios do branco. Sobre isso ver, entre outros: CARDOSO (1991); FERNANDES (1955; 1968; 1972; 1978) e FERNANDES & BASTIDE (1955); CHIAVENATO (1980); IANNI (1978; 1987).



Referências

- ARQUIVO DA FAMÍLIA DE AURÉLIO V. DE BITTENCOURT. *Relatório da Archi-confraria de N. S. do Rosario com que o Irmão Prior José Rodrigues da Rocha passou a administração ao seu sucessor José Gonçalves Netto no ano de 1897*. Porto Alegre: Oficinas Typographicas da Gazeta da Tarde, 1897.
- BASTIDE, R. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.
- CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- CHIAVENATO, J. J. *O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CÚRIA METROPOLITANA. Livro 18 de Óbitos da Igreja do Rosário de 22.01.1908 a 27.12.1913. Registro nº 283, p. 30.
- FERNANDES, F. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. Paris: UNESCO/São Paulo: Anhembi, 1955.
- _____. Mobilidade social e relações raciais: o drama do negro e do mulato numa sociedade em mudança. In.: *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 47, p. 51-67, 1968.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- _____. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. 2v.
- GOF. *Lei Provincial*. Colleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Typographia do Rio-Grandense, 1887. p. 116, 144-145.
- GOFFMAN, E. A apresentação de si mesmo na vida cotidiana. In: BIRBAUN/ CHAZEZ, F. (Org.). *Teoria sociológica*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- IANNI, O. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MÜLLER, L. S. “*As contas do meu rosário são balas de artilharia*”: Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre. 1889-1920. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Pós-Graduação em História, Pontfícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- NÚCLEO DE PESQUISA HISTÓRICA-UFRGS. Microfilmes, rolo 4. *O Exemplo*, Porto Alegre, ano IX, n. 177, 19 set. 1909, p. 2.



Sport Club Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho: associativismo e visibilidade negra em terras de imigração européia no RS

Fabricio Romani Gomes
Magna Lima Magalhães

O Sul do Brasil, geralmente, é pensado como uma região que possui uma população branca. Isso se deve, muitas vezes, a idéia de que nessa região não houve exploração da mão-de-obra escrava, ou, ainda, que se tivesse havido essa exploração, teria ocorrido em menor intensidade do que em outras regiões do Brasil, como Sudeste e Nordeste. Porém, já faz algum tempo que essa idéia foi desmascarada. Sabe-se, hoje, que a utilização de escravos foi significativa na região e que a relação entre esses e seus senhores não foi pacífica como já se pensou. Aliada à idéia da não existência da escravidão, o grande número de imigrantes brancos europeus que se estabeleceu no Rio Grande do Sul, desde 1824 com a chegada dos alemães e, posteriormente, em 1875 com os italianos, auxilia para que se imagine o Estado como branco, praticamente europeu. Essa idéia, no entanto, não é facilmente desconstruída. Dessa forma, o presente texto tem a intenção de contribuir nesse sentido, pois busca arrancar da invisibilidade a população negra das cidades de Novo Hamburgo (antigo núcleo colonial alemão) e Caxias do Sul (antigo núcleo colonial italiano), através das associações negras criadas nessas duas cidades: Sport Club Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho.

Desde os tempos da escravidão, os negros no Brasil buscaram associar-se, e prova disso são os diversos estudos produzidos sobre as irmandades negras. Mas o “fenômeno” associativo pode ser notado também no período pós-abolição, pois, como diz Domingues (2004a, p.60), “surgiram dezenas, centenas de grêmios ou associações negras em diversos Estados, de cunho mais assistencial, recreativo e/ou cultural, tendo como principal atividade social a realização de bailes”. No caso do Rio Grande do Sul, Müller (1999, p.135) informa que, em



Porto Alegre, “no período compreendido entre os anos de 1886 e 1920, foram fundadas 62 entidades de participação quase que exclusivamente negra [...]”. Já Loner (2001, p. 459-460) encontra mais de 50 entidades negras em Pelotas. Mas o que levou os negros a criarem associações?

Uma das motivações, sem dúvida, foi a discriminação racial. Como diz Domingues (2004b, p.322), em São Paulo, “a segregação racial atingia certas praças, avenidas, ruas e até bares. O espaço público ficava em muitos lugares cindido: onde o negro colocava o pé, o branco não freqüentava e vice-versa”. Dessa forma, os negros tiveram que “cavar espaços autônomos de lazer” (p. 325). A segregação, ou seja, a exclusão dos negros dos espaços brancos pode ser pensada como uma das motivações para o associativismo negro também no Rio Grande do Sul. Para Loner (2001, p. 266), “a rede associativa criada [em Pelotas] visava a tecer apoios ao indivíduo associado e congregá-lo entre iguais, demarcando, ao mesmo tempo, suas diferenças em relação aos outros grupos”. Já Rodrigues (1984, p. 25) considera que, no Rio de Janeiro, “inicialmente a necessidade primordial do grupo negro é caracterizada pelo desejo de integração. Diferentes atividades são observadas onde o desejo de reunião serve como ensejo a um tipo de manifestação qualquer [...]”. Dessa forma, percebe-se que as motivações que levaram os grupos negros a se associarem no Brasil e, mais especificamente, no Rio Grande do Sul são variadas. Mas a segregação e a busca pela afirmação de uma identidade étnica negra, contrastando-a com os outros grupos, são as razões comumente elencadas.

Muitos desses clubes negros buscaram interagir nas sociedades em que estavam inseridos através da prática do futebol. Nem sempre obtiveram sucesso, pois em algumas cidades tiveram que organizar ligas e torneios de futebol só para os times formados por negros. Segundo Gilmar de Jesus (1999, p.145), em Porto Alegre, devido ao projeto de modernidade e ao racismo presentes entre 1915 e 1930, “não resta ao negro outra alternativa para a prática do futebol senão a formação de um liga exclusivamente composta por elementos descendentes dos escravos africanos”. Dessa forma, surgiu a Liga Nacional de Futebol que, conforme o autor, ficou “pejorativamente conhecida (...) como *Liga da Canela Preta*” (p. 145). Foram



identificadas outras ligas formadas por times de negros em Pelotas e Rio Grande.¹⁶⁸ Segundo Loner (2001, p. 251), “os times de futebol encontraram respaldo entre os negros, disseminando-se a partir da segunda década do século XX”. Ainda segundo a autora, “se a organização dessas ligas evidenciava a existência da discriminação racial no campo do esporte, por outro lado, também são reflexo de sua capacidade de organização já demonstrada em outros setores” (p. 251-252).

Além do futebol, as escolas de samba, geralmente, estão presentes entre os negros. Muitos clubes, como veremos a seguir, possuem seu time de futebol e sua escola de samba. Em alguns casos, o futebol ou a escola de samba é a razão da reunião do grupo. Isso não quer dizer, porém, que outras atividades não sejam desenvolvidas. Segundo Rodrigues (1984, p.19-20), “as escolas de samba [no Rio de Janeiro] nasceram como associações voluntárias e de caráter integrativo, tendo o seu surgimento sido motivado pela necessidade social do grupo negro de manter algum tipo de identidade”. Assim, pode-se deduzir que as escolas de samba, além de reunirem e integrarem o grupo, contribuíram de forma eficaz em algumas cidades para o estabelecimento de fronteiras étnicas entre os grupos, (re)construindo identidades negras.

Assim, percebe-se que o associativismo negro no pós-abolição esteve presente em diversas cidades do Brasil, demonstrando a capacidade organizativa dos negros, assim como o racismo presente nessas sociedades. A seguir, serão acompanhados mais de perto dois clubes negros fundados no Rio Grande do Sul. Estes dois exemplos possuem um significado especial por terem sido fundados em regiões onde, aparentemente, os negros não existem. Ficaram invisibilizados, pois a cidade de Novo Hamburgo se afirma e é reconhecida como “alemã” e a cidade de Caxias do Sul como “italiana”.

Brilha o Cruzeiro: clube negro em “terras germânicas”

Força e brilho, representados pela figura do Leão e a constelação Cruzeiro do Sul unidos no estandarte de uma associação negra,

¹⁶⁸ Em Pelotas foi fundada a *Liga José do Patrocínio* e em Rio Grande a *Liga Esportiva Rio Branco* (Loner, 2001, p. 141 e 142).



aguçam a curiosidade e a inquietude características do historiador. Não menos instigantes são os relatos a respeito de homens e mulheres negras que viveram, construíram e atuaram para realização de um sonho: o nascimento e o fortalecimento da Sociedade Cruzeiro do Sul.

Em 18 de outubro de 1922, um grupo de amigos, reunido ao ar livre em frente ao salão de Alfredo Quadros, no bairro África (atual bairro Guarani), em Novo Hamburgo (distrito de São Leopoldo), discute e funda um time de futebol: “sendo esta noite um luar admirável e uma noite muito quente nós estávamos a vontade e ao mesmo tempo começamos a discutir sobre o nome do time que queríamos fundar (...), cujo nome seria Sport Club Cruzeiro do Sul”.¹⁶⁹

Muitos dos integrantes do Cruzeiro do Sul também compunham o bloco carnavalesco denominado de Os Leões, que durante as festas de carnaval desfilava pela Avenida Pedro Adams Filho. Marcado pela presença negra, o bloco contava em sua formação, principalmente, com moradores do África. A necessidade por espaço que propiciasse encontros, atividades esportivas, festividades e fomentasse a sociabilidade, instigou a fusão entre o bloco dos Leões e o Sport Club, resultando na Associação Esportiva, Beneficente e Cultural Sociedade Cruzeiro do Sul, que a partir de então seria a responsável pela maioria das atividades de cunho recreativo e social, organizadas por e para negros de Novo Hamburgo e proximidades.

Campeonatos de futebol eram organizados e contavam com a participação de negros de outras regiões, como de Alegrete, Pelotas e Montenegro. Os jogos ocorriam nas terras da família Malaquias Oliveira, situadas no atual bairro Rincão e contemplavam somente a presença negra. A atividade esportiva incentivava e possibilitava o convívio e outras formas de integração.

A gente se divertia a nossa moda. Dentro da nossa humildade, agente se divertia, todos trabalhavam durante a semana, chegava o sábado e Domingo [...] num campo aqui (trata-se das terras que compõe o atual bairro Rincão), um campo muito grande de futebol e um arroio [...] terminava o futebol a gente ia se banhar.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Livro de atas da Sociedade Cruzeiro do Sul. O grupo responsável pela fundação do time de futebol, segundo ata, era formado por: João Teles, Casiano Teles, Álvaro Pacheco, João de Deus, Valdemar Rodrigues, Guilherme Paz, Adão Lozada, Alfredo de Quadros.

¹⁷⁰ Depoimento de Luis Oliveira (filho de Malaquias Oliveira) concedido em abril de 2004.



Na sede social, os bailes de debutantes abrilhantavam a noite das famílias negras e contava com a participação de suas jovens que seriam apresentadas à sociedade. Também geravam grande mobilização os bailes da escolha da Rainha da Cruzeiro do Sul; além do Baile das 24 Estrelas e o Baile das Rosas, sendo este uma noite de gala. Estes eram momentos de sociabilidade não só para os moradores negros da localidade, mas também de outras como de São Sebastião do Caí, Canoas, entre outros.

... a sociedade fazia um baile vinha gente de toda parte (...) O baile de debutante era famoso, porque não era somente para as famílias de Novo Hamburgo, mas também das cidades mais próximas (...) era muito organizado (...) era só negra (...) São Leopoldo, Canoas, todos mandavam os filhos (...) no caso para debutar lá no Cruzeiro.¹⁷¹

As famílias negras de Novo Hamburgo e arredores comemoravam na sede social seus momentos mais significativos, os quais envolviam as festas de casamento, de batizados e de aniversários. O local era utilizado para almoços de confraternização, ou ainda como espaço de discussão e de lazer. Servindo como pólo integrador de muitas famílias, testemunhou a formação de outras solidificando laços de parentesco e construindo identidades.

Antes mesmo da construção da sede (anos quarenta), os integrantes da sociedade se empenhavam na organização e na participação de festividades voltadas às datas relevantes para a comunidade negra local, como as festas organizadas para o Treze de Maio, cuja mobilização revertia em bailes, almoços e piqueniques comemorativos. Também os festejos para a comemoração do Sete de Setembro contavam com o apoio dos integrantes da Cruzeiro do Sul. Tais eventos propiciavam o rompimento de espaços estabelecidos e possibilitavam a visibilidade negra.

A fundação de um clube de futebol e a fusão com o bloco carnavalesco inicia a trajetória da Associação Esportiva, Beneficente e Cultural Sociedade Cruzeiro do Sul na busca da construção de um espaço “para os seus, para iguais”. A partir da mobilização, bem como

¹⁷¹ Depoimento de Waldomiro Mello concedido em novembro de 2004. O depoente foi presidente da Sociedade Cruzeiro do Sul por três gestões.



da participação, solidariedade e interesses comuns, respaldados principalmente na identidade, nos laços de parentesco, se opunham às adversidades sociais existentes em uma localidade onde notadamente a cultura germânica se sobrepunha de diferentes formas no cotidiano, através do enaltecimento da figura dos imigrantes alemães e seus descendentes.

As memórias dos sujeitos que formam a chamada “velha guarda” da associação registram momentos da história dos negros, suas vivências e experiências que testemunham momentos marcantes da cidade de Novo Hamburgo, bem como os tempos de “ouro” e das grandes festas da Cruzeiro. Registradas em suas memórias estão presentes muitas das conquistas locais e regionais e as transformações ocorridas no cenário hamburguense, além das experiências vividas, como os distintos lugares de negros e brancos no cinema da cidade: “no Guarani (cinema) tinha platéia em baixo e em cima [...] o primeiro negro que sentou na platéia foi o irmão do Malaquias, o Arnaldo”.¹⁷²

Suas lembranças mostram que, ao contrário do que muitas vezes é apresentado pela historiografia tradicional, Novo Hamburgo comporta em sua história o papel significativo de sujeitos negros que compuseram (e compõem) uma multiplicidade social que vai sendo desvelada gradativamente e mostrando que, em “terras germânicas”, negros atuaram como sujeitos históricos capazes de reivindicar, de elaborar táticas, de demarcar espaços e de concretizar sonhos.

Gaúcho: clube negro em “terras italianas”

Quando eu era mocinha, os negros não podiam frequentar nenhum clube social. Eu chegava e o porteiro não me deixava passar. Só as minhas amigas brancas entravam. Meus pais falavam que o mesmo acontecia com eles. Por isso eles só iam ao Gaúcho (Isabel Quadros).¹⁷³

¹⁷² Depoimento Adolfa Fernandes de Mello concedido em agosto de 2004. No jornal da cidade “O 5 de Abril” de 06/03/1936 encontra-se a seguinte nota: “vieram protestar (o texto refere-se aos homens de cor) contra os cinemas desta cidade, por não lhes permitem estes a entrada na platéia. Pleiteiam, por isso, que estas casas de diversões estipulem, pelos menos, um preço especial para os lugares que indicam para a classe negra.

¹⁷³ Depoimento concedido a José Emerson Santos de Souza em 22/09/2005 (SOUZA, 2005, p. 34).



O Sport Club Gaúcho foi fundado em 23 de junho de 1934. Conforme seu primeiro Estatuto, o Clube “destina-se ao desenvolvimento físico de seus associados por meio do futebol e outros desportos (...), podendo ainda realizar em sua sede quermesses, bailes e outras diversões [...]”.¹⁷⁴ Sua primeira Diretoria foi constituída por: Paulino Dias Belíssimo, João Moreira dos Santos, José Alves de Oliveira, Miguel Coelho, Theodoro Rosa, Jovino Antunes Pereira, Laudemiro Martins, Marcelino Martins, Luiz Raimundo da Silva e Antonio José dos Santos. Cabe lembrar, porém, que esta não foi a única associação negra da cidade. Existem referências a outros clubes, considerados negros, como o Clube Eurico Lara, o XV de Novembro e o Clube das Margaridas. Esse último, fundado em 1933, e provavelmente, incorporado ao Clube Gaúcho.

O Clube das Margaridas era uma associação de “mulheres de cor”. Não foi encontrada nenhuma documentação sobre esse clube. A maioria das informações foi conseguida através de depoimentos. Acredita-se que “as margaridas” tenham sido incorporadas ao Gaúcho, pois uma de suas possíveis fundadoras, Regina Machado, em seguida aparece como sócia do Clube Gaúcho. Além disso, durante seus primeiros anos de existência, o Clube Gaúcho manteve duas diretorias: uma masculina e uma feminina. Dessa forma, a partir desses indícios, acredita-se que o Clube das Margaridas tenha deixado de existir após a fundação do Gaúcho. A respeito dos outros clubes, Eurico Lara e XV de Novembro, as informações são confusas e até o momento não se sabe a data de fundação dessas associações.

Como vimos anteriormente, o Clube Gaúcho destinava-se ao “desenvolvimento físico de seus sócios”; para isso, desde o início, contava com um time de futebol. Não há indícios, em Caxias do Sul, da criação de ligas de futebol especialmente para os times formados por negros, sendo assim, os esportistas que vestiam a camisa do Gaúcho participavam de campeonatos *varzeanos* na cidade. Além da simples participação, os membros do Clube organizavam campeonatos. Conforme o jornal *O Bandeirante*, o torneio “promovido pelo S. C. Gaúcho deverá realizar-se amanhã [27/10/1935]” com a participação de “vários quadros locais”. A notícia se encerra dizendo

¹⁷⁴ EXTRATO dos Estatutos do Sport Club Gaúcho, 14/10/1938.



que “há interesse nas rodas desportivas para esse encontro”.¹⁷⁵ Em 1944, o Clube promoveu mais um campeonato, o *Torneio Relâmpago*, que tinha como patrocinadora a Lida de Defesa Nacional. Participaram desse campeonato os seguintes times de *várzea*: Az de Ouro, Tupy, Americano, Internacional, Juvenil, Vera Cruz, Aimoré, Pombal, Botafogo, Vitória e o próprio Gaúcho. O time de futebol do Clube participou de diversos outros campeonatos na cidade, muitos dos quais foram organizados pela Liga Caxiense de Futebol, fundada em 1936.

O Clube não obteve muitos títulos. Seu principal objetivo poderia não ser este, mas fica evidente que com o futebol o Gaúcho e seus sócios acabam construindo laços de solidariedade com os demais clubes e com outros setores locais. Diversas foram as indústrias e estabelecimentos comerciais que contribuíram de alguma forma para a realização do *Torneio Relâmpago*, que tinha como principal objetivo arrecadar fundos para a construção de um estádio. Muitos dos responsáveis pelos outros clubes procuravam a diretoria do Gaúcho, com o objetivo de conseguir a sede do clube para realização de festas. As que eram realizadas pelo Clube, geralmente, ficavam sob responsabilidade das associadas do sexo feminino. Os bailes aconteciam após os jogos, ou, ainda, eram bailes temáticos, como o Baile da Pelúcia.

As mulheres do Departamento Feminino ou Ala Feminina do Clube também ficavam responsáveis pela realização dos Bailes de Debutantes e para os anuais Bailes de Gala. Eram elas que decoravam o salão de festas para essas ocasiões. Organizavam também os concursos de beleza: Rainha do Clube, Rainha do Carnaval, Rainha da Primavera, etc. A escolha das rainhas era um atrativo a mais para os bailes realizados. Durante muito tempo, os concursos de beleza ajudaram nas finanças do Clube. Muitas vezes em dificuldades financeiras, a direção do Clube elegia sua Rainha através da venda de votos. Assim, a candidata que vendesse mais votos levaria o título e o dinheiro ficaria com a Tesouraria do Clube. Outra atribuição dada às mulheres foi a organização do bloco carnavalesco do Clube. Nos primeiros meses de 1950, “uma comissão de senhoritas” percorreu a

¹⁷⁵ *O Bandeirante*. Caxias do Sul, 26 out. 1935, p. 3. Acervo: Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami (AHMJSA).



cidade “a fim de angariar fundos para a formação de um cordão carnavalesco”.¹⁷⁶ Logo após, seria fundada a Escola de Samba Os Protegidos da Princesa.

No carnaval de 1960, o Gaúcho “foi o clube que mais bem se apresentou no setor de Carnaval de Rua. O bloco da turma do Gaúcho saiu para se divertir e divertir o povo caxiense numa demonstração de entusiasmo dos foliões daquela entidade recreativa”.¹⁷⁷ Em 1962, aconteceu a primeira competição entre os blocos carnavalescos da cidade. Promovido pela Rádio Caxias e oficializado pela Prefeitura Municipal, o concurso foi vencido pelo bloco “Os Protegidos da Princesa”, tendo em 2º lugar “Os Ditadores do Ritmo”, seguidos pelos “Cangaceiros Bossa Nova”.¹⁷⁸ O sucesso do Clube no carnaval caxiense foi grande. Em 1963, o prefeito de Caxias do Sul, Armando Biazus, encaminha ao prefeito de Vacaria uma correspondência apresentado a escola de samba, dizendo que: “nos últimos carnavais a referida escola de samba conquistou o primeiro lugar nos concursos realizados, e isto já por três anos consecutivos, razão porque está credenciada a representar Caxias do Sul”.¹⁷⁹

O sucesso da escola foi tanto que saiu vencedora em todos os desfiles na década de 1960. Mas no ano de 1970 a escola não desfilou “em virtude de várias razões por nós desconhecidas”.¹⁸⁰ Em 1971, porém, a escola de samba do Clube Gaúcho volta à atividade. Agora não mais como escola de samba, mas como tribo carnavalesca. Os Tapuias participam do carnaval, não concorrem ao título e mesmo assim dão “um show de ritmo e colorido”.¹⁸¹ Os “protegidos” retornam em 1972 com o enredo “Chegada da Família Real Portuguesa no Brasil” e é novamente campeã, deixando para trás os “Embaixadores do Ritmo”, a “Sociedade Esportiva Pérola”, a “Sociedade Recreativa Madureira”, o “Clube Reno”, o “Recreio Cruzeiro”, o “Clube Palermo”, a “Sociedade Recreativa Floriano” e os “Acadêmicos do Ritmo”. O Clube, a partir daí, passou a ter uma participação

¹⁷⁶ *O Momento*. Caxias do Sul, 04 fev. 1950, n. 877. Acervo: AHMJSA.

¹⁷⁷ *Pioneiro*. Caxias do Sul, 05 mar. 1960, p. 7. Acervo: AHMJSA.

¹⁷⁸ *Pioneiro*. Caxias do Sul, 10 fev. 1962, p. 5. Acervo: AHMJSA.

¹⁷⁹ *Correspondência Prefeitura Municipal (Ofício 39/63)*, 12 dez. 1963. Acervo: AHMJSA.

¹⁸⁰ *Pioneiro*. Caxias do Sul, 14 fev. 1970, p. 5. Acervo: AHMJSA.

¹⁸¹ *Pioneiro*. Caxias do Sul, 27 fev. 1971, p. 18. Acervo: AHMJSA.



inconstante no Carnaval de Rua caxiense, às vezes se apresentando e não concorrendo ao título, ou então sem fazer nenhuma apresentação. Isso se deve, em parte, à reserva de finanças para a construção de uma nova sede.

O Clube Gaúcho sempre teve a disposição uma sede para realização de seus eventos. A primeira delas estava localizada no centro da cidade, na Rua Pinheiro Machado, 2369. No início do ano de 1950, o Clube se mudou. Construiu em uma região conhecida como *Zona Tupy* sua nova morada. Com o passar do tempo e obtendo cada vez mais sucesso em suas promoções, principalmente através do carnaval, os diretores do Clube pensaram ser a hora de dar mais um passo. Esse passo consistia na construção de uma sede maior que acomodasse melhor seus sócios e demais visitantes. Assim, já em 1966, uma comissão percorreu a cidade “no setor comerciário e industriário, a fim de obterem colaborações e fundos para a construção de sua nova sede [...]”.¹⁸² A situação financeira oscilava muito, mas era comum a falta de verbas. Para a concretização da nova sede, o Clube contou com o apoio de setores da sociedade caxiense e governamentais, mas a participação decisiva foi dos casais sócios, que conseguiram um empréstimo junto a Caixa Federal, e se tornaram, a partir daquela data, sócios fiadores do Clube.

Em sua nova sede, o Clube reservou lugar de destaque para a sua biblioteca, inaugurada em 1962, tendo como “finalidade recreação e ampliação dos conhecimentos culturais de todos os associados daquela tradicional entidade de nossa cidade”.¹⁸³ Nesse novo espaço foram realizados também o Iº Encontro de Estudos Sócio Culturais de Integração Afro-Italiana, na década de 1970, e a Iª Semana do Negro, já nos anos 1980. Além disso, conforme as propostas da diretoria, utilizar-se-ia o espaço para a realização de cursos de alfabetização, como os que já haviam acontecido em outros momentos, assim como de cursos de corte e costura.

Percebe-se, dessa forma, que mesmo invisibilizado pela historiografia caxiense, o negro teve papel importante na história da cidade. Vimos que, através do associativismo, essa população parti-

¹⁸² *Pioneiro*, Caxias do Sul, 19 mar. 1966, p. 9. Acervo: AHMJA.

¹⁸³ *Pioneiro*, Caxias do Sul, 29 set. 1962, p. 20. Acervo: AHMJA.



cipou, de forma intensa, nos mais diversos setores da sociedade local. Primeiro, através do futebol, organizou e disputou campeonatos, estabelecendo laços de solidariedade com os demais clubes da cidade e integrando-se aos brancos, descendentes de italianos, lusos ou tantos outros. O Clube Gaúcho, através de sua Escola de Samba “Os Protegidos da Princesa”, retomou os desfiles de rua no carnaval caxiense, obtendo um grande sucesso, sendo campeã dos concursos que participou durante as décadas de 1960 e 1970, e representando Caxias em outras cidades. Além disso, o Clube foi o ponto de encontro de muitos negros e negras da cidade. Lá se divertiam, se relacionavam, dividiam problemas comuns, tinham acesso a livros, aprendiam a costurar e a ler. O Clube, apesar das dificuldades, principalmente financeiras, resistiu e até hoje promove os mais diversos eventos. Foi lá, na sede construída na década de 1970, na Rua São José, que recentemente foi eleita a Mais Bela Negra de Caxias do Sul, que acabou sendo eleita a mais bela do Rio Grande do Sul.

Referências

DOMINGUES, Petrônio. “Paladinos da Liberdade”: a experiência do Clube Negro de Cultura Social em São Paulo (1932-1938). *Revista de História*, São Paulo: USP, n. 150, p. 57-79, 2004a.

_____. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: SENAC, 2004b.

JESUS, Gilmar Mascarenhas de. O futebol da *canela preta*: o negro e a modernidade em Porto Alegre. *Anos 90*, Porto Alegre: UFRGS, n. 11, p. 144-161. 1999.

LONER, Beatriz Ana. *Construção de classe: operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Pelotas: Ed. Universitária Unitrabalho, 2001.

MÜLLER, Liane Susan. “*As contas do meu rosário são balas de artilharia*”: irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre 1889-1920. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

RODRIGUES, Ana Maria. *Samba negro, espoliação branca*. São Paulo: Hucitec, 1984.



V

**PRÁTICAS EDUCATIVAS:
ALTERNATIVAS PARA O COMBATE
AO PRECONCEITO RACIAL**



Caminhos para uma educação anti-racista: experiências que falam

Gilberto Ferreira da Silva

Procuró enfocar neste texto aspectos que considero importantes para se pensar a ação educativa de combate às práticas discriminatórias no espaço escolar. Dessa forma, este trabalho está estruturado a partir de três quadros analíticos: O primeiro: Metamorfoses atuais de um antigo racismo – Brasil racista? O segundo: O racismo “invisível” na escola, e o terceiro: Proposições para uma escola antiracista – experiências que falam.

Primeiro quadro: racismo e suas metamorfoses

Estar frente ao outro, ao estranho, ao diferente, normalmente faz com que surjam sentimentos de estranheza, medo, mistério, desconhecimento. Podemos localizar duas atitudes frente ao estranho. A primeira, sob a ótica das sociedades consideradas civilizadas, em que o contato com o estrangeiro/estranho remete a atitudes de isolamento, separação, distanciamento e de discriminação.

Dois movimentos são possíveis nessa relação, o primeiro *antropoêmico*, que significa vomitar, expelir. A presença instigante do estranho no território social ordenado das sociedades civilizadas implica no reordenamento deste espaço. Normalmente, as sociedades civilizadas não se reorganizam para o acolhimento do estranho e quando ocorre esse reordenamento é para isolá-los, separá-los da convivência social, buscando “que permaneçam fora dos limites da sociedade, no exílio ou em prisões vigiadas, onde se pode encerrá-los infalivelmente e sem que haja esperança de escapar” (BAUMANN, 1994. p. 51). No Brasil, as relações com o “outro” estranho pode também ser visto sob esta perspectiva. O diferente daquilo que está instituído e aceito socialmente, aquilo ou aquele que foge desses padrões é rechaçado e expulso do convívio. Aqui localizo as ações racistas, as atitudes que separam, distanciam e transformam esse outro em algo alheio.



Outra atitude diante do estranho tomo emprestada do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, que no estudo das sociedades primitivas constata que algumas destas sociedades, quando se encontravam diante de um estranho expressavam uma atitude *antropofágica*, ou seja, de assimilação biológica do estranho, “comendo-o”, “digerindo-o”, assimilando. Essa atitude pode ser constatada pelas práticas das políticas públicas históricas no Brasil, pelo incentivo à imigração européia na valorização das populações brancas, em outras palavras, pelo processo de branqueamento do país, na tentativa de engolir o diferente, o não aceito na busca por assimilar, de tal forma que não reste nada que o diferencie.

Quero aqui problematizar um pouco mais essa idéia, no sentido de destacar que esse “outro” pode construir estratégias para não se deixar assimilar (ser engolido) ou ser expelido (vomitado), que no nosso caso específico pode ser observado a partir das práticas que surgem no interior do sistema de educação, buscando a ruptura de práticas discriminatórias e racistas, que veremos mais adiante no terceiro quadro. Nesse movimento de expelir ou engolir podemos situar algumas formas de práticas racistas.

Racismo biológico: a necessidade de uma argumentação para explicar a diferença entre os povos encontrou na concepção darwinista de seleção natural os aportes para o racismo biológico. O estabelecimento de diferenças entre povos remeteu a uma hierarquização das raças, relegando alguns povos à inferioridade e outros à superioridade.

A concepção do racismo biológico se fundamenta em uma série de estudos de crânios, de cor da pele, de herança genética, das capacidades intelectuais, dos comportamentos psicológicos e sociais, de acordo com o grau de progresso entre as diferentes subdivisões das populações (SAN ROMÁN, 1996). Durante todo o século XVIII até o final do século XX essa teoria permaneceu influenciando e ainda hoje é possível perceber suas interferências nas estruturas sociais.

Racismo simbólico: esta forma de racismo apresenta-se revestido por um discurso teórico que critica a realidade desigual das populações minoritárias ou estrangeiras, baseando-se em fatos do cotidiano. Aparece aqui uma das ambigüidades deste conceito. Se por um lado defende as identidades culturais particulares, por outro lado busca exortar estas mesmas diferenças do espaço social, como se as



isolasse (TAGUIEFF, 1995, p. 190). Essa manifestação de racismo é visível nas estruturas sociais, principalmente norte-americana e francesa. Neste último contexto, Pierre-Andre Taguieff ironicamente nos oferece um exemplo elucidativo deste tipo de manifestação do racismo, aludindo ao discurso com que os defensores do nacionalismo populista da França empregam para referirem-se aos imigrantes do terceiro mundo. Ao invés de usar expressões ríspidas e explicitamente xenofóbicas, optam por afirmar que é “preciso organizar a volta ao seu país, dos imigrantes do terceiro mundo” (TAGUIEFF, 1995, p. 193).

Racismo institucional: do racismo simbólico, fragmentado, podemos aportar nossa terceira classificação, o racismo institucional. O racismo institucional designa um conjunto ideológico particular que explica e legitima as relações sociais de subordinação e exclusão de “raças” específicas.

No Brasil, passando por elementos de ordem econômica e social, podemos observar a localização de comunidades, em sua maioria negra, vivendo em bairros periféricos das grandes cidades, formas sutis de “guetizar” e separar ou, então, de expelir, na perspectiva antropológica que fazia alusão anteriormente.

Um exemplo ilustrativo do racismo institucional, difícil de ser percebido como ação institucionalizada socialmente e que possibilita compreender o círculo vicioso em que se inserem os grupos minoritários, retiro de Michel Wiewiorka, o qual sugere que imaginemos essa situação:

Me dirijo a um chefe de pessoal e peço que contrate a negros. Me responde: ‘É um problema de educação. Eu contrataria seu pessoal se estivesse bem formada’. Então me dirijo aos educadores, que me dizem: ‘Se os negros vivessem em um entorno favorável, se tivessem mais discussões inteligentes no seio de suas famílias, mais enciclopédias em suas casas, mais oportunidades de viajar, uma vida familiar mais sólida, nós poderíamos educá-los melhor’. E quando vou ver ao construtor, me diz: ‘Se tivessem dinheiro, eu vender-lhes-ia as casas’. E de novo me encontro diante da porta do chefe de pessoal (WIEVIORKA, 1992, p. 147).

As análises desenvolvidas mais recentemente sobre este problema no Brasil têm se detido, geralmente, a partir de dados



empíricos e levantamentos de estatísticos em que se vislumbram essas manifestações institucionalizadas de discriminação e preconceito racial.

Os estudos realizados por Silva (2000) demonstram e dão visibilidade, através de análise de dados dos censos e da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar, a realidade cruel e desigual em que estão localizados os negros em diferentes âmbitos da estrutura social. Essas diferenças aparecem nas relações do mercado de trabalho, no sistema educacional, implicando diferentes níveis de desigualdade que vão desde as séries iniciais até o ensino superior. Essas diferenças tanto se referem à inserção de crianças e jovens negros na rede de ensino – e sua conseqüente expulsão ou exclusão precoce desse sistema – quanto aos aspectos ligados à inserção das populações negras no sistema educacional e profissional da educação. Para além desses espaços, aqueles que dizem respeito à vida política e social, não ficam atrás nesses processos de exclusão. Outra situação é o desafio que enfrentam os estudantes universitários afro-descendentes, após o processo de seleção social através do vestibular em permanecerem no ensino superior até a finalização do curso. Kabengele Munanga (2000) avalia esse contexto e é enfático ao descrever os obstáculos que ainda terão que enfrentar esses universitários, destacando a “fraca competitividade em relação à maioria dos alunos brancos frequentadores das melhores escolas e cursinhos particulares” (p.242).

A sociedade brasileira, historicamente conviveu com manifestações racistas e discriminatórias ao ponto de considerar quase como se fosse um processo natural. A pesquisa sobre preconceito racial no Brasil, realizada pela Data Folha em 1995, explicita o quanto os brasileiros têm preconceito de ter preconceito,¹⁸⁴ entretanto, convivem com situações discriminatórias sem, na maioria das vezes, chegar a dar-se conta desses processos discriminatórios.

O que se observou nesta última década é justamente este movimento de “balança”. Os movimentos sociais enfraqueceram as manifestações de racismo, preconceito e discriminação ganharam

¹⁸⁴ A pesquisa detectou que somente 10% dos brasileiros admitem ter pouco um muito preconceito.



maior visibilidade. O surgimento de grupos neonazistas, a debilidade do poder público em implementar políticas e leis de combate ao racismo, inclusive já aprovadas pelo congresso nacional, tem relegado tais questões a um amontoado de papéis e medidas que pouco tem mudado a situação das populações negras. Somam-se a estas práticas o processo de privatização, da falta de investimento na saúde pública, o sucateamento da educação, aumentando ainda mais a miserabilidade do povo brasileiro, atingindo, especialmente, os negros.

Segundo Quadro: Racismo “invisível” na escola

Nestes últimos dez anos, as escolas que atendem às camadas da população com menor poder aquisitivo são aquelas geralmente mal equipadas, com péssima infra-estrutura e uma série de outras irregularidades que explicitam, em parte, o descaso do poder público com a educação que deveria atender a esta parcela da população.

Estudos apontam para uma associação entre as condições oferecidas pela escola pública e o insucesso dos alunos provenientes das classes populares. A precariedade das escolas é, no entanto, apenas um dos aspectos que entra em jogo na evasão escolar que deve ser combinado com o contexto socioeconômico e a diversidade cultural.

A própria pluralidade que marca a constituição da sociedade brasileira justifica a necessidade do sistema de ensino incorporar a diversidade étnico-cultural no seu fazer pedagógico (LUZ, 1989, p. 10). É essa ausência da pluralidade cultural na visão e na prática dos educadores que tem contribuído para a associação entre capacidade de aprendizagem e diferenças étnicas (HASEMBALG, 1987, p. 26).

Alguns discursos se constroem ainda em torno da comparação entre os potenciais de aprendizagem de alunos brancos e negros, quando, então, reafirma-se o preconceito étnico em relação aos alunos de origem afro-brasileira. Por outro lado, os professores não deixam de reconhecer e analisar as causas do mau desempenho escolar dos alunos negros, mas encontram no contexto socioeconômico a explicação para tal fracasso. Nessa associação entre realidade socioeconômica e rendimento escolar, observa-se ainda por parte das professoras e professores uma tendência em transferir para os pais a



responsabilidade sobre o desempenho escolar dos filhos. Por outro lado, a inserção de questões étnico-culturais no conteúdo pode não se constituir necessariamente em uma opção por parte do educador, mas apenas revelar o atendimento de uma exigência curricular definida pela própria escola.

Dentro desse quadro podemos pontuar alguns aspectos que fazem parte do nosso cotidiano. A relação com a comunidade, com a família: o trabalho com resgate de questões étnico culturais pela escola deve contemplar de forma conjunta o trabalho com a comunidade, o movimento isolado, somente pela escola e com os alunos, limita os efeitos desse trabalho, é preciso construir alternativas que envolvam e despertem também a comunidade para esses valores culturais. Conhecer a comunidade, grupos organizados, especialmente grupos do Movimento Negro e estabelecer parcerias e trabalhos em conjunto.

Nesse sentido, a pesquisa desenvolvida com crianças negras na periferia de uma comunidade onde a maioria é negra confirma essa possibilidade de forma enriquecedora para a articulação com as práticas da escola (SILVA, 1997). Isso faz com que os pais acompanhem o processo dos filhos e contribuam para o movimento ser mais eficaz no combate as formas discriminatórias, inclusive pelo interior da escola.

Embora limitada, as intervenções de alguns pais e familiares no espaço escolar não deixam de configurar, mesmo que em condições de desigualdade, uma disputa necessária e relevante de *enfrentamento*, principalmente com os educadores.

Se negada no espaço da escola, a discriminação racial chega a ser admitida pelos educadores na sociedade em geral, configurando uma visão que acaba dissociando escola e sociedade, esvaziando uma das funções da escola que é a da afirmação e reprodução de determinados valores, nesse caso a recuperação da positividade dos valores da(s) cultura(s) afro-brasileira.

A própria expectativa de situar a escola como caminho para a ascensão social pode potencializar o reconhecimento e o enfrentamento das situações de discriminação no âmbito da escola.

Considerando que essas crianças pertencem às classes populares, e na sua grande maioria não passou pela pré-escola e jardim de infância, onde normalmente se inicia o trabalho de desenvolvimento



de coordenação motora, acabam sendo rotuladas como inaptas para o acesso aos códigos de aprendizagem, por não possuírem o domínio básico no manuseio dos instrumentos escolares.

Ao se referirem às características das crianças, a compreensão dos professores do meio popular gira em torno de “crianças agressivas, crianças agitadas, não sabem se comportar, não têm hábitos, sequer sabem sentar”. São, na verdade, códigos de uma classe social a que pertencem as professoras(es) e que se chocam com os códigos e comportamentos expressados e assimilados pela vivência das crianças.

Outra pesquisa que corrobora e amplia os aspectos destacados é o da professora Leunice Martins de Oliveira (1997) que, diferentemente da primeira pesquisa, privilegia os estudantes negros adolescentes de uma comunidade periférica da região metropolitana de Porto Alegre. O destaque desta pesquisa se dá a partir da constatação daquilo que a pesquisadora denominou de “agências socioeducativas”, ou seja, entidades e associações de moradores que desenvolvem ações educativas se utilizando de elementos do universo socio-cultural dos adolescentes. Nesse universo destacam-se práticas tais como o estímulo e apoio à formação de grupos de *rapp*, sendo que estas iniciativas acabam por seduzir principalmente os estudantes excluídos do sistema formal de ensino. Por entre essas práticas vão se construindo alternativas e processos de valorização da própria cultura reelaborada, contribuindo de igual maneira para a elevação da autoestima, das dimensões cognitivas e da intensificação dos processos de socialização.

Terceiro quadro: Proposições para uma escola antiracista – experiências que falam

Destaco alguns elementos que puderam ser extraídos da reflexão e da prática realizada junto a comunidades levadas adiante pelo movimento negro e por educadores populares:

1. Importância exercida pelo Movimento Negro através das denúncias que explicitam as formas de discriminação racial na sociedade, de uma forma geral, e na escola, em particular.
2. Instituição e criação de um espaço de socialização. O envolvimento das crianças, a despeito do caráter voluntário de muitos projetos alternativos em educação popular, tem



- possibilitado o auto-reconhecimento de potencial criativo, fortalecendo a auto-estima positiva em relação ao universo étnico-cultural de crianças e adolescentes negros.
3. A identidade pensada como resultado de processos históricos, sociais e culturais. Os grupos do Movimento Negro se constituem em um espaço de travessia para a constituição dessa identidade racial; pode constatar que, por exemplo, os grupos infantis de dança afro também oportunizam descobertas, conflitos e afirmações identitárias. Por que não pensar que formas alternativas no trabalho com as questões da cultura afro-brasileira nas práticas pedagógicas também possam oferecer estas experiências de vida e de reconstrução?
 4. Os referenciais étnico-culturais extraídos das experiências de educação informal assumem nova dimensão quando confrontados com o lugar ocupado pela etnia no espaço formal de educação.
 5. A formação dos professores constitui um dos elementos condicionantes dessa realidade. Essa formação deveria contemplar um maior conhecimento do contexto dos alunos de descendência afro-brasileira como forma de resgatar a diversidade étnico-cultural e contribuir para a construção de uma nova postura dos educadores no relacionamento.
 6. As crianças negras participantes de atividades ligadas ao resgate e valorização da cultura afro-brasileira, ao mesmo tempo em que negam, também trazem à tona, em seus depoimentos, as práticas de sala de aula, constituindo-se em sujeitos ativos capazes de denunciar um “fazer pedagógico” que exclui e discrimina.
 7. Os familiares, principalmente as mães e avós, dispõem-se ao enfrentamento com a instituição escolar, diante da insatisfação pelo tratamento dado aos filhos e netos, forçando os professores a um “dar-se conta” das diferenças étnico-culturais existentes no interior da escola e ajudando a revelar o que os educadores têm negado enfaticamente. Essas práticas de enfrentamento e de denúncia por parte da comunidade também têm contribuído para que a própria escola e os professores retomem e repensem suas posturas e práticas pedagógicas.



Referências

- BAUMAN, Zygmunt. Racismo, antiracismo y progreso moral. In: *Debats*, Valência, n. 47, p. 51-58, 1994.
- HASENBALG, Carlos A. Desigualdades sociais e oportunidade educacional e a produção do fracasso. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 63, p. 24-26, Nov. 1987.
- LUZ, Marco Aurélio. Educação e pluricultura nacional. In: LUZ, Marco Aurélio (Org.). *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, 1989. p. 9-17.
- MUNANGA, Kabengele. O preconceito racial no sistema educativo brasileiro e seu impacto no processo de aprendizagem do “alunado” negro. In: AZEVEDO, José Clóvis de, et al. *Utopia e democracia na educação cidadã*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000. p. 235-244.
- OLIVEIRA, Leunice Martins de. *Currículo e cultura negra na Restinga: um estudo de escolas e agências sócio-educativas – rompendo o silêncio, criando identidade*. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- SAN ROMÁN, Teresa. *Los muros de la separación: ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos/Universitat Autònoma de Barcelona, 1996.
- SILVA, Gilberto Ferreira da Silva. *Ara Ki N’jo. Corpo que está dançando: (re)percussões educativas de grupos infantis de dança afro-brasileira*. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.
- SILVA, Nelson do Valle. Extensão e natureza das desigualdades raciais no Brasil. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Org.). *Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra/SEF, 2000. p. 33-51
- TAGUIEFF, Pierre-André. Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo. In: PEDRO ALVITE, Juan (Coord.). *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia: Gakoa, 1995. p. 143-204.
- WIEVIORKA, Michel. *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós, 1992.



Diversidade cultural, relações étnico-raciais e práticas pedagógicas: a Lei 10.639 como possibilidade de diálogo

Jacira Reis da Silva

As rápidas transformações econômicas e o acelerado desenvolvimento tecnológico que caracterizam o processo de globalização que vivenciamos reconfiguram o cenário geográfico e sociopolítico fazendo emergir questões que pareciam estar resolvidas.

Os meios de comunicação têm nos mostrado que os choques culturais que caracterizaram os processos de conquista, colonização e lutas por independência em vários países permanecem mobilizando e reconfigurando fronteiras em várias regiões do mundo.

Neste cenário, ‘emergem problemas étnico-raciais, antigos ou recentes, que se desenvolvem, mas não se resolvem’. Problemas decorrentes de [...] ‘realidades sociais extremamente complexas, produzidas ao longo de imigrações, escravismos, genocídios, guerras e outras formas de convívios e conflitos’ (IANNI, 1996, p.192).

O recrudescimento e a generalização desses conflitos revelam novas formas de exclusão social caracterizadas por um protecionismo que apela às tradições, às identidades nacionais ou fundamentalismos culturais para barrar, tutelar, submeter, controlar ou expulsar asiáticos, eslavos, árabes, africanos, caribenhos, sul-americanos e outros, de um mercado de trabalho restrito (IANNI, 1996, p.196).

Enfim, o que se observa é que a globalização recolocou no centro dos debates questões como: as relações entre o nacional e o regional, a igualdade e a diferença, a inclusão e a exclusão, a pluralidade cultural e as relações interétnicas.

No Brasil, esta discussão é antiga e complexa. Ela se caracterizou, de um lado, pelo reconhecimento de nossa riqueza cultural advinda da miscigenação e, de outro, pelo questionamento de nossa identidade nacional, tendo como base essa mesma miscigenação com



grupos humanos considerados inferiores, segundo as teorias raciais do final do século XIX. Tais teorias, fundamentadas em princípios biológicos e geográficos, postulavam que a raça branca era superior à ameríndia, à negra ou a qualquer outro grupo não branco e que todos os mestiços herdavam os vícios e defeitos das raças tidas como inferiores.

Nesse contexto, a valorização do Brasil como uma nação mestiça chocava-se com aqueles postulados e gerava dilemas para os cientistas brasileiros, pois “implicava em admitir a inexistência de futuro para uma nação como a nossa, já que o modelo evolucionista concluía que a mistura de raças heterogêneas levava à degeneração não só do indivíduo como de toda a coletividade” (SCHWARCZ, 1995, p.179). Internamente, esse foi o debate que mobilizou os intelectuais brasileiros no mesmo período em que aquelas teorias raciais circulavam na Europa.

Aceitar a miscigenação sem que isso significasse aceitação de inferioridade implicou em deslocar o olhar do triângulo que evidenciava a constituição do povo com base na raça para o foco das contribuições culturais. A obra sociológica de Gilberto de Freyre desempenha importante papel neste redirecionamento. Suas análises vão enfatizar a idéia de que somos um povo que soube lidar de forma peculiar com as diferenças culturais e étnicas e preconiza a convivência harmoniosa como uma das características da nossa identidade nacional.¹⁸⁵ A conjunção desse novo ideário com o das teorias raciais evolucionistas não eliminou a visão racista daquelas teorias, mas resultou, como diz Darcy Ribeiro (1997), numa expectativa assimilacionista que passou a permear o imaginário brasileiro e sustentar a representação de que somos uma verdadeira ‘democracia racial’.

No espaço escolar, essa representação é o substrato do ‘discurso da igualdade’, da negação das diferenças e das muitas dificuldades que encontramos quando nos deparamos com conflitos decorrentes dos múltiplos pertencimentos étnico-raciais dos alunos.

¹⁸⁵ Uma excelente retomada dessa discussão pode ser encontrada na obra de Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, nos capítulos 1 e 2, respectivamente: *Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX* e *Da raça à cultura: a mestiçagem nacional* (p.13-45).



Alguns exemplos dessas dificuldades puderam ser percebidos em diferentes momentos de contato com o cotidiano escolar, seja através de pesquisas realizadas, de participação em encontros de professores ou assessorias a projetos institucionais.

As relações sociais estabelecidas, inúmeras vezes, são caracterizadas por manifestações de preconceito e atitudes de discriminação que podem ser observadas na não aceitação de colegas ‘diferentes’ em grupos de trabalho ou de lazer – o que os leva a ficarem isolados, trabalhando ou brincando em grupos separados – e nas expressões ofensivas dirigidas àquelas crianças atribuindo-lhes, geralmente, um caráter negativo e pejorativo. Diante destas situações manifestam-se, também, as dificuldades das professoras em lidar com elas. São freqüentes as dúvidas sobre como fazer com que crianças se aproximem; o que dizer a uma criança que se sente rejeitada.

Embora a maioria das professoras admita ter vivenciado ou presenciado fatos como os anteriormente enunciados, uma boa parte delas tem dificuldade em admitir situações de discriminação, entre os alunos, especialmente com relação aos negros.

Quanto se tenta discutir este assunto, questionando as relações e as práticas pedagógicas, se percebe certo desconforto ou constrangimento. A atitude mais comum, neste caso, é negar que haja discriminação e reforçar o ‘discurso do tratamento igual’.¹⁸⁶

Como diz Eliane Cavalleiro, frente à dificuldade em lidar com o problema étnico, ignorar é a melhor saída e “o abafamento do conflito surge como uma opção para que o problema desapareça do cotidiano escolar e a sua vítima dele se esqueça” (CAVALLEIRO, 1998, p.145).

Por outro lado, parece não haver nenhum constrangimento em contar piadas ou referir-se às ‘minorias’¹⁸⁷ étnico-raciais, como os negros, utilizando os inúmeros ditados populares que circulam sobre eles e que, geralmente, apontam para a idéia de sua anulação ou extermínio como solução para ‘limpar e melhorar’ a sociedade.

¹⁸⁶ Expressão utilizada por Luis Alberto Oliveira Gonçalves em sua dissertação de Mestrado intitulada: *O silêncio, um ritual pedagógico em favor da discriminação racial*.

¹⁸⁷ O conceito de ‘minorias’ está sendo utilizado em seu sentido político e qualitativo, ou seja, entendida como qualificativo daqueles grupos impedidos de participação, sem poder de decisão e reconhecimento de suas diferenças, ainda que quantitativamente possam ser considerados como maioria.



Essas diferentes formas de discriminação, na maioria das vezes, são vistas como ‘brincadeiras’ que fazem parte do nosso caráter de ‘homem cordial’ e da jocosidade que caracteriza o ‘espírito brasileiro’. Na escola isto é visto como ‘coisa de criança’.

A freqüência com que estas situações se repetem no dia-a-dia escolar faz com que elas sejam encaradas como naturais. Esta banalização dos fatos acaba por gerar um processo de naturalização que converte o falso em verdadeiro e dá um sentido de perpetuidade aos acontecimentos (MORAES; RAMIREZ, 1993, p.140), e esses mesmos fatos são encarados como coisas óbvias e incontestáveis.

Estas vivências constataam que o trato com as questões étnico-raciais é um foco de incertezas e ambigüidades e que a escola nem sempre está devidamente atenta para estes problemas. Como aponta Arroyo (1986, p.50), “num país como o nosso, a diversidade cultural termina por nos ser tão familiar que passamos por ela com olhar indiferente”.

Mas, se a diversidade cultural e as relações interétnicas são assuntos tão conflitivos, tão atuais e, ao mesmo tempo, tão antigos e presentes na nossa história, por que sua ausência é tão marcante na reflexão pedagógica brasileira? Por que essa discussão é tão incipiente na formação de professores, em especial nos cursos Normais e nas Licenciaturas?

Algumas das respostas possíveis às indagações anteriores podem ser encontradas procurando-se perceber as diferentes formas de compreensão das relações escola-sociedade e, em consequência, dos saberes considerados necessários à própria formação dos professores.

No que diz respeito à relação escola-sociedade, podemos dizer que, na maioria das vezes, as leituras que circulam pelos cursos de formação de professores privilegiam as análises de cunho funcionalista e/ou crítico-reprodutivista. A primeira enfatizando a integração social e compreendendo a escola como uma das instituições responsáveis por aplainar as desigualdades sociais, oportunizando a todos as mesmas chances de mobilidade e ascensão social. A segunda, discutindo a escola como agência de reforço e reprodução da dominação de classe e da cultura dominante.

Com relação aos saberes, o que se observa é que, desde muito tempo, os cursos se dedicaram a ‘in-formar’ os(as) professores(as)



em função dos papéis que desempenham na escola, das suas relações com a sociedade e das interações professor-aluno, na sala de aula, sob a ótica das correntes teóricas funcionalistas e tecnicistas (SERÓN, 1992).

Neste sentido, os currículos dos cursos de formação docente, em geral, se preocupam com os aspectos técnicos das práticas pedagógicas, onde as relações com a pessoa do professor são estabelecidas de forma mecânica, no que se refere ao seu papel técnico, enquanto organizador da ação educativa e caracterizam-se por seu caráter prescritivo, com o objetivo de traçar parâmetros para a ação docente (NÓVOA, 1992).

No contexto dessas práticas, a diversidade cultural e as relações interétnicas, no cotidiano escolar, não se constituem em objeto de reflexão. Como diz Miguel Arroyo, “disseram-nos que somos profissionais do processo ensino-aprendizagem. Nunca profissionais da educação, da formação humana, da construção de identidades [...] a visão tecnicista deixou de fora essas dimensões formadoras, próprias da escola e de seus profissionais” (ARROYO, 1986, p. 46). Sendo assim, precisamos estar atentos(as) a outras dimensões do fenômeno educativo que podem trazer importantes elementos para a compreensão das relações étnico-raciais que ocorrem no cotidiano escolar.

A diversidade cultural vai se tornar preocupação dos estudos sobre educação na medida em que as classes populares,¹⁸⁸ ou por sua própria luta ou pela sua incorporação a projetos hegemônicos oficiais, passa a ter mais acesso à escolarização. A presença desses grupos, na escola, coloca em evidência seus valores, expressões culturais e representações. Por outro lado, a escola enquanto instituição social continua a valorizar “expressões religiosas únicas, versões históricas únicas, discursos únicos” (ARROYO, 1986, p. 50).

Buscando compreender essa tensão entre a conservação do discurso hegemônico e a convivência com a diversidade, inserem-se as posições que priorizam as relações culturais e interpessoais que permeiam o fenômeno educativo escolar. Procuram compreender os

¹⁸⁸ Estamos entendendo por classes populares, tal como Luiz Eduardo Wanderley (1987), “o conjunto daqueles segmentos da população economicamente menos favorecidos”, bem como ao conjunto dos grupos sociais ditos minoritários, entre eles as minorias étnico-raciais.



processos de rejeição/adaptação que grupos ligados a gênero, classe e raça/etnia agenciam dentro da escola, bem como os significados que eles atribuem a ela. Desta perspectiva fazem parte os estudos que buscam analisar a interferência e a importância dos fatores culturais nos processos de escolarização. Sem desconsiderar os determinantes socioeconômicos, compreendem a escola como parte das contradições do movimento histórico e que ela precisa ser vista de uma forma muito mais complexa do que apenas através da simples reprodução.

No âmbito desses estudos, surge a preocupação de introduzir nos processos de formação discussões sobre as relações de poder e as bases científicas do saber docente e do currículo. Também emergem estudos que se ocupam em investigar o “ser professor” a partir da subjetividade dos próprios professores. Ressaltam que todos nós carregamos em nossa história diferenças culturais e que essa diversidade é central nos processos de socialização, de construção do conhecimento, de nossas identidades e de nossa vida profissional.

É necessário compreender que professores(as) e alunos(as), além de pertencerem a uma determinada classe social, são sujeitos de um processo histórico e cultural que forjou imaginários e representações diferenciadas, herdadas de nossas pertencas de gênero, raça/etnia e do lugar social que ocupamos.

Desse modo, o saber e o trabalho docente se constituem na mediação com muitos outros saberes e vivências, embora, como aponta Nilma Gomes, “os educadores nem sempre reconheçam que são portadores de valores ideológicos e culturais, decorrentes destes pertencimentos, através dos quais desenvolvem a sua prática social e pedagógica” (GOMES, 1994, p. 14).

É nesse contexto que a reflexão sobre as representações sociais dos professores aparece como elemento significativo para sua formação.

Nesse sentido, nas suas práticas pedagógicas os(as) professores(as) tendem a reproduzir as representações que têm de si e dos outros e uma prática pedagógica diferenciada envolve o questionamento das representações de si e das que circulam no contexto mais amplo. São essas representações que, “como teorias do senso comum”, orientam muitas das práticas pedagógicas.



É preciso, portanto, estar atentos, não só às determinações materiais, mas também às condições histórico-sociais e às estruturas simbólicas presentes nos próprios sujeitos que produzem e reproduzem essas estruturas ao viverem suas histórias individuais e como grupo. Esse reconhecimento é importantíssimo na definição da postura do(a) professor(a) frente às minorias étnicas, pois, como alerta Regina Pahim Pinto:

Dependendo da maneira como ele vier a enfocar tópicos do conhecimento, as mensagens verbais e não verbais que emitir a respeito das diferentes etnias, enfim, a sua habilidade em lidar com eventuais problemas que apareçam, certamente, terão influência no desenvolvimento de uma auto-estima positiva dos alunos representantes dessas ‘minorias’, cujo autoconceito, em geral, é mediado por experiências negativas e racistas (PINTO, 1987, p. 25).

Todos esses elementos levam a ‘concluir’ sobre a necessidade de se dar visibilidade aos conflitos, quebrando com os silenciamentos impostos e desmistificando o ‘discurso do tratamento igual’. A Lei 10.639 vem propor isto.

Esta lei é um convite ao diálogo sobre as relações étnico-raciais presentes na sala de aula, sobre a forma como cultura e história podem desencadear novos saberes não apenas sobre África e Brasil, mas sobre a forma como homens e mulheres estão presentes na sociedade brasileira. Este diálogo, na verdade, já está sendo feito há muito tempo, principalmente em espaços de educação não formal como os movimentos sociais, mas ainda necessita entrar de forma mais consistente na formação de professores.

A Lei 10639/2003 altera a LDBEN 9394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), instituindo a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos escolares de ensino fundamental e médio, da rede privada e pública. Ela vem para estimular a reflexão sobre a valorização e respeito às diferenças; repensar o currículo, os conteúdos, as práticas pedagógicas; questionar as representações sociais hegemônicas sobre determinados grupos.

Porém, tão importantes quanto às leis é o espírito de cada lei, que assevera fazer valer o princípio da democracia, da liberdade, da



ordem da justiça social onde, indiscriminadamente, seja possível a garantia dos direitos inalienável do cidadão.

Neste sentido, a Lei 10.639/2003 é uma ação afirmativa que repara as lacunas presentes em um currículo que, até então, alienou jovens e crianças negras e de outras etnias/raças de vivenciarem uma escola mais plural, uma escola mais acolhedora de suas práticas, de seus ritmos, de seus embalos de dançar, cantar, entoar; exemplos concretos de uma afro-brasilidade que são manifestos cotidianamente, na escola, através da vivência dos educandos onde, ainda que de uma forma não autorizada, a história e a cultura africana e brasileira são ressignificadas e sempre presentes (NUNES e SILVA, 2005).

Por isto, o diálogo que a lei vem propor deve ir muito além da simples reformulação dos conteúdos formais, pois, como diz Munanga (1999), a função social e política da escola extrapola a escolha de metodologias inovadoras, a criação de leis, e a preparação dos jovens para o mercado de trabalho ou vestibular. Ou, ainda, como refere Gomes (2006), enquanto não entendermos que a racionalidade científica – que é importante para os processos formativos e informativos – por si só não modifica o imaginário e as representações sociais negativas com os ditos ‘diferentes’, os(as) educadores(as) continuarão tendo dificuldades em lidar com a diversidade cultural e racial-étnica que permeia o seu cotidiano de trabalho.

A escola é muito mais do que um espaço para a reprodução de conteúdos que não questionam a concepção de mundo que eles veiculam; a escola é muito mais do que um espaço que compactua silenciosamente com falas e práticas que alimentam preconceitos, discriminações e afastamento afetivo entre crianças desde a educação infantil até os mais elevados níveis de ensino.

A escola deve ser o espaço de outras propostas de ensino, de relação, enfim, de semear o respeito ao outro; espaço das diversidades – “diversidades” – que se valem desses tempos para se formarem não apenas bons leitores, escritores, donos de um raciocínio lógico-matemático que suprimam de si a sensibilidade, o reconhecimento de que em todos os espaços que percorramos devemos estar “educados” para as relações inevitavelmente estabelecidas com pessoas de diferentes etnias, culturas e histórias.



Cada cultura tem muito a ensinar, no entanto, o que até hoje enxergamos, ou nos recusamos a enxergar, é que a escola, inserida em um mundo globalizado, igualmente, transnacionaliza uma concepção hegemônica de cultura enquanto modos de ser e estar no mundo.

A Lei 10639/03, portanto, exige que revisemos o que estamos ensinando, o que estamos deixando de ensinar, os valores que nos movem ou que nos impedem de transformar a escola, o mundo, a sociedade em um mundo muito melhor para se viver e muito mais rico em termos de experiências e aprendizados.

A implementação da lei é uma tarefa de todos(as) aqueles(as) que consideram a educação um mecanismo de fortalecimento de identidades pessoais contrárias às práticas segregacionistas. Envolve um processo de reflexão sistemática e coletiva entre professores, pais e alunos sobre as práticas sociais e pedagógicas vividas no dia-a-dia, onde brancos e negros possam entender e questionar suas próprias representações de superioridade, inferioridade, preconceitos e racismos.

Referências

ARROYO, Miguel (Org.). *Da escola carente à escola possível*. São Paulo: Loyola, 1986.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

GOMES, Nilma Lino. *A trajetória escolar de professoras negras e sua incidência na construção da identidade racial*. 1994. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.

_____. Diversidade cultural, currículo e questão racial: desafios para a prática pedagógica. In: ABRAMOWICZ, Anete; BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção e SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). *Educação como prática da diferença*. Campinas: Armazém do Ipê, 2006.

GONÇALVES, Luis Alberto Oliveira. *O silêncio, um ritual pedagógico em favor da discriminação racial: estudo acerca da discriminação racial nas escolas públicas de Belo Horizonte*. 1985. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1985.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

MORAES, A. F.; RAMIREZ, Mirtha. Meninas na rua, mulheres no mundo (um olhar sobre a lenda). RIZZINI, Irene (Org.). *A criança no Brasil hoje: desafio para o terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Santa Úrsula, 1993.



MUNANGA, Kabengele. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: USP, 1996.

NÓVOA, António. *Vidas de professores*. Lisboa: Porto Editora, 1992.

NUNES, Georgina Helena; SILVA, Jacira Reis. Inclusão escolar, diversidade cultural e relações étnico-raciais: um diálogo necessário. *Anais do 5º Encontro sobre o Poder Escolar*. Pelotas: Editora Gráfica Universitária/Universidade Federal de Pelotas, 2005.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PINTO, Regina Pahim. Educação do negro: uma revisão da bibliografia. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo: FCC, n. 62, p. 3-34, ago. 1987.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. Nomeando as diferenças: a construção da idéia de raça no Brasil. In: BÔAS, Gláucia Villas; GONÇALVES, Marco Antônio. *O Brasil na virada do século: o debate dos cientistas sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SERÓN, Antonio Guerrero. Perspectivas teóricas sobre la formación docente. *Revista Complutense de Educación*, Madrid, v. 3, n. 1/2, 1992.



A Cor da Cultura: crianças, televisão e negritude na escola

Sátira Pereira Machado

A telinha para as crianças

Na década de 50, a chegada da televisão instituiu uma nova maneira das crianças interagirem com o mundo e, desde então, muitas produções culturais audiovisuais foram oferecidas aos telespectadores mirins. Com a globalização, o olhar sobre a diversidade dos vários povos do mundo ganhou notoriedade no encontro das diferenças e ao (re)conhecimento das múltiplas faces das crianças brasileiras e da diversidade cultural do país.

Em 1952, a telinha torna-se popular entre meninos e meninas com as transmissões do programa *Teatro Escola de São Paulo*, pela *TV Tupi*. No programa, Júlio Gouveia e Tatiana Belinky reinventam as histórias da grande obra de Monteiro Lobato. As crianças brasileiras já conheciam a obra de Lobato, inaugurada com o livro infantil *A menina do narizinho arrebitado*, lançado em 1920. Em 1921, o autor reeditou a obra com o novo título *Narizinho arrebitado*, acrescida de uma segunda parte conhecida como *O Sítio do pica-pau amarelo*. Abordando questões sociais, políticas, econômicas e culturais nas ações vividas pelas personagens em uma fazenda, Lobato inclui várias outras histórias à obra, até 1944, vividas por Narizinho, Pedrinho, Dona Benta, Visconde, Emília, Tia Nastácia, entre muitas outras personagens.

Na tevê, as adaptações das histórias de Monteiro Lobato foram exibidas por uma década ao vivo, sob forma de dramatizações teatrais realizadas nos estúdios da *TV Tupi*. Em 1964, foi a vez da *TV Cultura* de São Paulo mostrar sua versão do *Sítio*. De 1967 a 1969, agora na *TV Bandeirantes*, o programa foi recriado por roteiristas, produtores e editores a partir da tecnologia do videoteipe (gravado). De 1977 a 1986, a *TV Globo* fez sua versão, que foi exportada para vários países e censurada em Angola, pela representação estereotipada da Tia Nastácia que lhes parecia uma escrava.



Maria Cristina Soares de Gouvea (2005) destaca que, ante a reação das crianças de Lobato aos seus contos, Tia Nastácia perdeu o posto de contadora de histórias reassumindo seu lugar de cozinheira, sendo substituída por Dona Benta que, com auxílio dos livros, ‘sabe contar histórias de verdade’. Marisa Lajolo, em seu trabalho *A figura do negro em Monteiro Lobato*, comenta que ao longo da obra infantil lobatiana Tia Nastácia é constrangida pelos insultos da personagem Emília, que em momentos de discussão e desentendimento desrespeita a velha cozinheira, como sucede em algumas passagens de *Histórias de Tia Nastácia*:

Pois cá comigo – disse Emília – só aturo estas histórias como estudos da ignorância e burrice do povo. Prazer não sinto nenhum. Não são engraçadas, não têm humorismo. Parecem-me muito grosseiras e até bárbaras – coisa mesmo de negra beijuda, como Tia Nastácia. Não gosto, não gosto, e não gosto! (...) – Bem se vê que é preta e beijuda! Não tem a menor filosofia, esta diaba. Sina é o seu nariz, sabe? (LOBATO, 1937).

Similares má-criações têm servido de munição para leituras que tomam o xingamento como manifestação explícita do racismo de Lobato, questão incômoda de que os estudiosos do escritor têm de dar conta. Na obra, Lobato subscreve preconceitos etnocêntricos e mesmo racistas (LAJOLO, 1988). Muitas gerações de brasileiros assistiram a representação da cultura afro-brasileira na mídia através da negra Tia Nastácia e suas lendas, protagonizada por várias atrizes. Em 2001, a Globo reeditou o programa com novos argumentos e, em 2005, o lançou como novela infantil ainda no ar (www.sitio.globo.com), mantendo a personagem Tia Nastácia.

Já a apresentadora Xuxa é tida como modelo de beleza: magra de cabelos lisos e louros. Maria das Graças Meneghel passou a encantar os baixinhos a partir da década de 80. Em 1983, a Xuxa apresentou o programa *Clube da Criança* na *TV Manchete*. Na *TV Globo*, a apresentadora infantil teve os programas *Xou da Xuxa* (1986 a 1992), *Programa da Xuxa* (1993), *Xuxa Park* (1994), *Planeta Xuxa* (1997), *Xuxa no Mundo da Imaginação* (2003) e mantém o *TV Xuxa*, que estreou em 2005 (www.tvxuxa.globo.com). Desde sua primeira aparição, a apresentadora infantil mais popular do Brasil foi criticada por erotizar ou incentivar as crianças ao consumismo.



Flavia Barreto e Mônica Silvestri, na pesquisa *Relações dialógicas interculturais: brinquedos e gênero*, ressaltam que ter cabelos louros, lisos e compridos expressam a imaginação coletiva sobre o feminino. A distância entre essa estética e a realidade social miscigenada e tropical contribui para que a imagem da própria criança seja desvalorizada, podendo reduzir-lhe a auto-estima, colocando-a em um lugar inferiorizado (BARRETO, 2007).

No ar desde 1994, representando a brasilidade e sem inserções estrangeiras, o programa *Castelo Rá-Tim-Bum* da *TV Cultura/SP* (www.tvcultura.com.br) é uma produção infantil com qualidades técnica (imagem, som, edição e ritmo) e de conteúdo (padrões sociais, econômicos, políticos e culturais) reconhecidas pelos vários prêmios que recebeu. Na pesquisa “*Programas educativos de televisão para a crianças brasileiras: critérios de planejamentos propostos a partir das análises de Vila Sésamo e Rá Tim Bum*”, Adriana Maricato de Souza, faz a ressalva:

O episódio ‘Zula, a menina Azul’, do Castelo, é exemplar no trato do conflito – ou sua distorção/mascaramento pelos programas brasileiros. Nele é desenvolvido o tema ‘discriminação’, cuja metáfora é o azul (referência ao racismo com possibilidades mais amplas de interpretação). Os personagens infantis são extremamente cruéis com a menina diferente, a rejeitam, a isolam. No decorrer da trama, e a partir da energética interferência de um adulto (Penélope, a jornalista), aprendem que foram preconceituosos e passam a respeitar e a apreciar a diferença cultural.

A autora denuncia que o episódio procura reforçar a idéia de democracia racial, quando o preconceito não é tratado com especificidade e a vítima é uma personagem de fora da trama. Respeitar a diferença cultural sem contextualização da cultura afro-brasileira é uma atitude pouco provável. A redução da problemática do racismo fica evidente, uma vez que o programa tem em seu núcleo central uma atriz negra. Mesmo assim, nada na personagem Biba (Cintya Raquel) a caracteriza como uma criança não-branca e em nenhum dos 90 episódios da série a menina negra é constrangida por ser diferente, algo irreal na sociedade brasileira e nas escolas do país (SOUZA, 2000).



Em entrevista à Multirio, o cineasta Joel Zito ressalta que enquanto a criança negra tem vergonha de sua negritude, de sua origem racial, porque cresce em um ambiente social e educacional de recusas que promovem uma auto-estima negativa, a criança branca cresce superpaparicada e com uma impressão de que é superior a todas as outras, provocando distorções tanto nas crianças negras quanto nas crianças brancas (ARAÚJO, 2007).

O projeto *A Cor da Cultura*

Em 20 de dezembro de 1996, a pluralidade cultural foi incluída nos *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCNs) da *Lei Federal 9.394 – Lei de Diretrizes e Bases de Educação Nacional* (LDB/1996). Os parâmetros sugerem que os currículos escolares sejam mais comprometidos com a pluralidade e a cidadania dos brasileiros. Em 9 de janeiro de 2003, a Lei Federal 10.639 incluiu o ensino sobre a *História e a Cultura Afro-Brasileira* nos currículos das escolas públicas e particulares do país, atendendo as reivindicações do movimento social negro brasileiro.

Baseados na Lei, ativistas e pesquisadores de várias áreas e gerações, empenhados em melhor abordar a diversidade cultural que caracteriza a sociedade brasileira, uniram-se para traduzir esse interesse em programas de televisão com caráter informativo e educativo, dando visibilidade a negritude na mídia. Em 2003, essa idéia foi apresentada para a *TV Globo* que a encaminhou para a *Fundação Roberto Marinho*, através do *Canal Futura*.

Em 2004, a *TV Futura* passou a desenvolver o projeto *A Cor da Cultura* em parceria com o *Centro de Informação e Documentação do Artista Negro* (Cidan/RJ), a *Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial* da Presidência da República (Seppir), o *Ministério da Educação* (MEC), a *Petrobras* e entidades regionais do movimento negro dos estados do RJ, SP, RS, MS, BA, MA e PA.

Para incluir a representação da cultura das comunidades negras do Rio Grande do Sul no projeto, foram realizadas parcerias com ONGs, Universidades e municípios como: Porto Alegre, Caxias do Sul, Gravataí, São Jerônimo, Dois Irmãos, Ivoti, Novo Hamburgo, Riozinho, Rolante, São Leopoldo, Parobé, Taquara, Campo Bom, Lindolfo Collor e Igrejinha.



Os programas de televisão produzidos foram: a série *Livros Animados* que traz adaptações de livros de literatura infantil com a temática afro-brasileira (10 episódios, em 3 DVDs); os minidocumentários *Heróis de Todo o Mundo*, que contam a história de algumas personalidades negras brasileiras (30 episódios, em 1 DVD); a série *Mojubá*, documentários sobre a religiosidade de matriz africana (07 episódios, em 3 DVDs); o *Nota 10*, que mostra reflexões sobre a temática das relações étnico-raciais (05 episódios, em 2 DVDs); e o programa *Ação*, que divulga projetos sociais promovidos pela negritude nos vários estados do Brasil (04 episódios, em 1 DVD).

A série *Livros Animados* do *A Cor da Cultura*

Vanessa Pascale, mulher negra é uma das pioneiras mulheres negras a protagonizar a apresentação de um programa infantil de televisão no Brasil, ao ancorar a série *Livros Animados*, do projeto *A Cor da Cultura*. Em entrevista, a coordenadora de mobilização comunitária do *Canal Futura* da *Fundação Roberto Marinho* Ana Paula Brandão declara: “A Vanessa foi escolhida após um teste de elenco. Queríamos uma mulher negra, que ficaria responsável por brincar, conversar com as crianças, conduzir e ler as histórias dos livros no programa”.¹⁸⁹

Vanessa Melani Pascale Ekpenyong é filha de um nigeriano e de uma brasileira. Foi criada pela avó materna e é modelo desde os 13 anos. É formada em interpretação pela Escola Cal – Laranjeiras/RJ. Participou de vídeoclipes do *Shank*, *Dudu Nobre*, *Wilson Simoninha* e *Elvis Crespo* e fez comerciais para o *Bradesco*, a *Baccardi*, a *Sadia*, entre outros. Ficou nacionalmente conhecida ao participar do *reality show Big Brother Brasil I*, na *TV Globo*.

A série *Livros Animados*, destinada as crianças de 5 a 10 anos, tem um propósito educacional e discute temas como multiculturalismo, identidade, memória e etnia. Desde essas temáticas a série focaliza a cultura negra como formadora da sociedade brasileira visando a instaurar o debate em torno da identidade étnica, mais especificamente a identidade dos afro-brasileiros. A produção do

¹⁸⁹ Entrevista concedida à Sátira Machado, em julho de 2007.



programa adapta histórias da literatura infantil brasileira que trazam a negritude em sua essência para a linguagem audiovisual da tevê.

A história *O Menino Nito* é a primeira obra literária a ser adaptada para a tevê. Fala sobre um menino que chorava muito e supera dificuldades, é de autoria de Sônia Rosa e tem ilustrações de Victor Tavares. A segunda história é *A Menina Bonita do Laço de Fita* de Ana Maria Machado, com ilustrações de Claudius, que traz a história de um coelho bem branquinho que faz de tudo para ficar pretinho como a menina negra que ele acha linda. Essas são apresentadas no primeiro episódio da série.

No episódio 2, são apresentadas as fábulas *A Mosca Trapalhona*, *Tartaruga e o Leopardo*, *A Moça e a Serpente* e *O Cassolo e as Abelhas*, dos livros *Bichos da África 1 e 2*, de Rogério Andrade Barbosa e ilustrações de Ciça Fittipaldi. Lembranças da África é o tema do episódio 3. Nele os livros *Capoeira*, *Maracatu* e *Jongo*, de Sônia Rosa e ilustrações de Rosinha Campos, mostram heranças do continente africano recriadas no Brasil. Também nesse episódio, a obra *Reizinhos do Congo*, de Edmilson de Almeida e ilustrações de Graça Lima, mostra festas de coroamento de reis africanos. No episódio 4, a apresentadora e as crianças mostram os *Contos Africanos*, com ilustrações de Maurício Veneza, e a obra *Como as Histórias se Espalham pelo Mundo*, que traz um ratinho conhecedor da variedade das culturas africanas, ilustrado por Graça Lima, ambos de autoria de Rogério Andrade Barbosa.

A religiosidade de matriz negro-africana está presente no episódio 5, com a história *Ifá, o Advinho*, de Reginaldo Prandi e ilustrações de Pedro Rafael. E no episódio 6, nas obras *A Botija de Ouro*, com ilustrações de Zé Flávio, e *O Presente de Ossanha*, com ilustrações de Maurício Veneza, ambos de autoria de Joel Rufino. No episódio 7, os telespectadores conhecem as gêmeas *Ana e Ana*. Essas personagens de Célia Godoy mostram duas meninas parecidas fisicamente, mas com comportamentos diferentes. As ilustrações são de Fê. O episódio traz ainda a história *A Pirilampéia e os dois meninos de Tatipurum*, uma história de garotos que moram em extremos da Terra. A autoria é de Joel Rufino e as ilustrações de Walter Ono.

No oitavo episódio, a série apresenta *Bruna e a Galinha d'Angola*, de Gercilga de Almeida e ilustrações de Valéria Saraiva.



Também faz parte do episódio a história *Berimbau*, de Raquel Coelho. No episódio 9, a história fala de navios que usam a força do vento na obra *O Filho do Vento*, de Rogério Andrade Barbosa e ilustrações de Graça Lima. No último episódio, o décimo, as adaptações são *O Menino Inesperado* e *Lili, a Rainha das Escolhas*, de Elisa Lucinda, com ilustrações de Graça Lima (BRANDÃO, 2006).

A Cor da Cultura no espaço escolar

Em 2005, após a exibição dos programas de televisão do projeto no *Canal Futura*, o MEC passou a distribuir o Kit Educacional que contém: Cadernos de Textos *Saberes e Fazeres* em três volumes intitulados *Modos de Ver*, *Modos de Sentir* e *Modos de Interagir*; o livro *Memória das Palavras*, glossário com 206 palavras de origem africana; CD *Gonguê: a herança africana que construiu a música brasileira*, com 16 músicas/sons; o jogo de tabuleiro *Heróis de todo o mundo*, sobre curiosidades de personalidades que representam a cultura afro-brasileira; as cinco séries produzidas para a tevê; e os programas exibidos na tevê.

Em maio de 2006, numa primeira etapa, a *Coordenação de Diversidade e Inclusão Educacional*, do *Departamento de Educação para a Diversidade e Cidadania*, da *Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade* (Secad), do Ministério da Educação (MEC) distribuiu o Kit Educativo do projeto *A Cor da Cultura* para mais de duas mil escolas de vários estados e capacitou mais quatro mil professores e agentes multiplicadores para a utilização dos programas em suas atividades, como forma de política de ação afirmativa baseada na Lei 10.639/03. Uma segunda etapa de distribuição está prevista para os próximos anos.

Eliane Cavalleiro acredita que toda a escola deve estar envolvida na construção positiva das identidades de seus alunos, ressaltando que o currículo escolar, o material didático, a formação docente, o enfrentamento das situações de discriminação, a abolição do uso de termos pejorativos, a distribuição igual de estímulos e a valorização da diversidade escolar devem permear as relações interpessoais tanto na sociedade brasileira como no sistema de ensino, sob pena de se criar um conhecimento estereotipado e preconceituoso do diferente (CAVALLEIRO, 2003).



Assim, em 2006, a Secretaria Municipal de Educação de Porto Alegre (Smed/POA), através da Assessoria Pedagógica para as Relações Étnico-Raciais, implantou o projeto em suas escolas municipais de ensino fundamental e médio da capital. Heloísa Rodrigues de Souza, da *Escola Municipal de Ensino Fundamental Carlos Pessoa de Brum* compartilha sua experiência:

A grande dificuldade dos professores em trabalhar com as relações raciais com crianças pequenas foi uma das motivações do projeto (A Cor da Cultura na Escola). A baixa auto-estima das crianças negras, que negam sua origem e identidade, são evidenciadas cotidianamente. A violência verbal que gera, muitas vezes, a violência física impeliu os professores a buscar em sala de aula, de forma lúdica e linguagem adequada, abordar o direito à diferença, a valorização da raça negra, da cor, da textura do cabelo, e discutir as relações raciais (SANTOS, 2007).

A escola de Heloísa fica localizada na Restinga Velha, em Porto Alegre/RS, bairro criado pela Lei Municipal 6571 de 8 de janeiro de 1990, que denomina de Bairro Restinga as *Vila Pitinga, Vila Restinga Nova, Vila Restinga Velha, Vila Mariana, Barro Vermelho, Chácara do Banco, Vila Flor da Restinga, Vila Monte Castelo e Vila Santa Rita*, quando o Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB) transferiu os habitantes da região central para um local 22 km afastado do centro da capital. É um dos bairros mais populosos da cidade, com maioria de habitantes afro-brasileiros.

Também em 2006, as Secretarias Municipais de Educação de São Leopoldo, Caxias do Sul, Gravataí, Santa Maria, Porto Alegre, entre outras cidades gaúchas que mantêm uma assessoria pedagógica para as relações étnico-raciais ou órgão similar, implantaram o projeto nas escolas da rede. E ainda existem muitos registros de professores estaduais, em sua maioria afro-brasileiros, que utilizam os materiais do projeto em sala de aula.

No contexto brasileiro, a televisão ganha um espaço privilegiado nos lares e nas atividades pedagógicas dos professores. Em 2008, os cinco programas de televisão do projeto *A Cor da Cultura* (56 episódios) ainda estão no ar na grade do *Canal Futura*, veiculados também pela *TV Unisinos* de São Leopoldo/RS. O programa *Ação* faz parte, também, da grade de programação da *TV Globo*, aos sábados.



E grande parte dos conteúdos está disponível no site do projeto (www.acordacultura.org.br).

O *Mojubá* também foi exibido na TVE/RJ, TV Bahia e no Canal Brasil. *Heróis de Todo o Mundo* foi exibido pela TVE/RJ e TV Bahia. Todos os programas fazem parte do kit do TV Escola. A Secretaria Municipal de Educação de SP pediu autorização para reproduzir todos os cadernos do Kit. A Rede Globo distribuiu dois mil kits para a sua rede do *Amigos da Escola*. As secretarias municipais de Porto Alegre, Santo André e São Luís ampliaram a capacitação e estenderam para toda a sua rede de escolas. E não param de chegar pedidos de kit no *Canal Futura* e nos parceiros.

A cidadania na mídia

Como o Brasil é um país membro da ONU, ele busca efetivamente acolher a *Declaração Universal* da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco *sobre a Diversidade Cultural* de 2001, com o projeto *A Cor da Cultura* e outras ações afirmativas. A declaração recomenda a ampliação do diálogo sobre o “reconhecimento da igual dignidade de todas as culturas, o respeito pelos direitos culturais, a formulação de políticas culturais pela promoção da diversidade, a promoção de um pluralismo construtivo e a preservação do patrimônio cultural” (2001).

Assim, a temática da cidadania encontra espaço na mídia. No Brasil, as concessões de canais de televisão são um bem público que prevê a abordagem da igualdade e da diferença em seus programas, acolhendo as questões levantadas pelo *Relatório Mac Bride*. O relatório foi formulado pela Comissão Internacional para o Estudo dos Problemas de Comunicação a respeito da Nova Ordem Mundial da Informação e da Comunicação (NOMIC) e incluiu a diversidade cultural nas questões de mídia. Foi publicado na obra *Um Mundo e Muitas Vozes: Comunicação e Informação na Nossa Época*, editada pela Unesco e pela Fundação Getúlio Vargas em 1983.

Ao longo dos últimos anos, o papel polêmico exercido pela TV Globo na visibilidade dada às questões de cidadania e das identidades no Brasil tem sido constantemente criticado por várias cidadãos. Podemos citar as reflexões de Dennis de Oliveira e de Maria Ângela Pavan, que apresentaram uma análise da novela *Da Cor do Pecado*, da TV Globo, protagonizada por Taís Araújo, no XXVII INTERCOM.



Os autores salientam que, ao descrever as estratégias e movimentos das personagens, a teledramaturgia enumera possibilidades de relações étnico-raciais tais como: a) ao assumir a identidade racial negra e partir para a confrontação, há uma desqualificação da imagem das personagens através da punição ou isolamento; b) a postura abertamente racista, de segregação e abuso do poder, leva a desvalorização moral da imagem das personagens, a vitórias pontuais, mas numa perspectiva de derrota; c) a postura de passividade e de vitimização é assumida pela heroína da história; d) a postura de preconceito velado com possibilidades de abertura denota tolerância; e) a postura de solidariedade é reforçada por normas morais pretensamente universais. Apesar dessas projeções, na avaliação dos pesquisadores, a personagem Preta reforçou no público a idéia de uma beleza negra (OLIVEIRA, 2004).

Paradoxalmente, ao receber a idéia original da concepção de um projeto educativo de valorização da cultura das comunidades negras, a *TV Globo* acolhe e encaminha tal demanda do movimento social à *Fundação Roberto Marinho*. Com implicações a partir da produção, o projeto é realizado pelo *Canal Futura* e os parceiros. Em entrevista, a coordenadora do projeto *A Cor da Cultura* na *TV Cultura*, Ana Paula Brandão confessa:

Constituímos um Comitê Gestor, com um representante de cada parceiro, e neste fórum decidíamos todos os passos do projeto. Sabíamos que ele seria importante e que era uma ação inédita. Obviamente que ocorreram momentos de muita confusão! O tema é complexo, difícil. Foram negociações. E toda negociação pressupõe avanços e recuos. Mas todos nós queríamos a mesma coisa: sensibilizar o brasileiro para a causa dos afro-brasileiros.¹⁹⁰

Ao veicular o projeto, o *Canal Futura* passa a ser um cenário de afirmação afirmativa para as comunidades negras. Ao incluir a história e a cultura afro-brasileira no currículo escolar do Brasil, a Lei passa a ser uma política de ação em educação intimamente ligada à construção das identidades dos brasileiros e ao processo de cidadania dos afro-brasileiros. O debate sobre as ações afirmativas no Brasil é atual e requer reflexões constantes. No contexto brasileiro, a mídia participa dessa discussão, que envolve disputas e negociações entre os cidadãos.

¹⁹⁰ Entrevista concedida à Sátira Machado, em julho de 2007.



O Grupo de Pesquisa *Educomunicação e Produção Afro-brasileira* – EDUCOM AFRO – da Faculdade de Educação do Campus Viamão da PUCRS (www.pucrs.br/faced/educomafro), coordenado pela Profa. Dra. Leunice Martins de Oliveira aponta que, a partir da implementação da Lei 10.639/03, novas produções culturais brasileiras buscam contemplar a história e a cultura afro-brasileira.

Tais produções buscam formas de contemplar a diversidade étnico-cultural das crianças e as dimensões cognitivas, psíquicas, econômicas e sociais; de respeitar a inteligência das crianças, que são criativas, interativas e ávidas em conhecer o universo que as cerca; de contextualizar e integrar os conteúdos, como forma de veiculação de temas mais comprometidos com a pluralidade; e de ampliar os conteúdos escolares, procurando transmitir valores cidadãos aos telespectadores mirins.

Referências

- ARAÚJO, Joel Zito. *A criança negra na televisão brasileira*. Rio de Janeiro: Rio Mídia, 2007. (www.multirio.rj.gov.br).
- BRANDÃO, Ana Paula. *Saberes e fazeres: modos de ver*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006. (A Cor da Cultura).
- BRANDÃO, Ana Paula. *A Cor da Cultura: rompendo o silêncio*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação – XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UNB – 6 a 9 de setembro de 2006.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao fracasso escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto, 2003.
- GOUVEA, Maria Cristina Soares de. Imagens do negro na literatura infantil brasileira: análise historiográfica. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 31, n. 1, p. 79-91, jan./abr. 2005.
- LAJOLO, Marisa. *A figura do negro em Monteiro Lobato*. Congresso 100 Anos de Abolição, Universidade de São Paulo, 1988.
- LOBATO, Monteiro. *Histórias de Tia Nastácia*. São Paulo: Brasiliense, 1937.
- OLIVEIRA, Dennis de. PAVAN, Maria Ângela. *Identificações e estratégias nas relações étnicas na telenovela “Da Cor do Pecado”*. Trabalho apresentado ao NP13 – Comunicação e Cultura das Minorias do IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, 2004.
- SANT’ANNA, Wânia. *Marco conceitual do projeto A Cor da Cultura*. Brasília: Seppir, 2005.
- SANTOS, Adriana Conceição Santos dos (Org.). *Diversidade étnica: dialogando com a história e a cultura negra*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre/Secretaria Municipal de Educação, 2007.



VI
AÇÕES AFIRMATIVAS E
UNIVERSIDADE



Ações Afirmativas em Educação:¹⁹¹ políticas de cotas em universidades públicas

Jorge Manoel Adão

No presente artigo, abordo o contexto atual das Políticas Públicas de Ações Afirmativas em Educação da população negra brasileira, por intermédio das Políticas de Cotas em Universidades Públicas, onde enfatizo que, a partir de Rosa (2006), está na hora de começarmos a pensar na qualidade das Políticas Públicas de Ações Afirmativas que estão sendo pensadas, propostas e implementadas no Brasil.

Em nível de marco histórico do desencadeamento das Políticas Públicas de Ações Afirmativas, percebemos que, por um lado, para alguns autores como Santos (2001) e Munanga (1996), foi a partir da década de 1980, ampliando-se nos anos de 1990, que o Estado brasileiro, pressionado pelo Movimento Negro e pelas pesquisas acadêmicas, começou a implementar algumas ações políticas voltadas à população negra. Especificamente, na década de 1980, no governo do Presidente José Sarney, do Partido Democrático Social – PDS (1985-1990), destacou-se a criação da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, como resultado de várias ações do Movimento Negro e da própria Igreja Católica, motivados pelo centenário da Abolição da Escravatura brasileira. Nesse contexto, constatou-se que, embora seja um passo decisivo, não basta apenas dar-se conta de que vivemos num país racista e discriminador, com grandes desigualdades sociais e raciais, é necessário o desencadeamento de um processo de erradicação dessas desigualdades em relação ao negro. Ou seja, sem enfrentar a questão racial fica difícil falar em democracia. Há a necessidade da criação de Políticas Públicas que ajudem e façam justiça à situação das vítimas de racismo. Por isso,

¹⁹¹ Em um contexto mais amplo, as Políticas Públicas de Ações Afirmativas em Educação de negros possuem como pano de fundo e como ponto de partida experiências educativas realizadas *ad intra* entidades e grupos constituintes do Movimento Negro brasileiro. Ver Adão (2002), Silva (2000, 2001), Pinto (1992, 1993a), entre outros.



Ações Afirmativas compensatórias devem se dar concretamente lá onde acontece a discriminação.

Por outro lado, autores como Maio e Santos (2005), Moehlecke (2002) e Guimarães (2005), entre outros, enfatizam que até meados da década de 1990 havia uma controvérsia tanto no interior do Movimento Negro quanto entre os cientistas sociais do campo das relações sociais, em relação à adoção de Políticas de Ações Afirmativas no Brasil. Assim, a implementação de Políticas Públicas de Ações Afirmativas brasileiras é desencadeada com a criação do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), no governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, do Partido Social Democrata Brasileiro – PSDB (1995-2002), que teve como objetivo colocar definitivamente a questão da população negra na agenda nacional. Este GTI cunhou e especificou o seguinte entendimento dessas Políticas Públicas:

As ações afirmativas são medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidades e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros. Portanto, as ações afirmativas visam combater os efeitos acumulados em virtude das discriminações ocorridas no passado (SANTOS, 2001, p. 42).

No contexto dessas políticas, ganhou e ainda ganha destaque o Projeto de Lei nº 62/2000 Caminhando para a Igualdade Racial, do então Deputado Federal e atualmente Senador Paulo Paim, aprovado pelo Senado Federal em 11 de novembro de 2005 – do Partido dos Trabalhadores – PT, que versa sobre a instituição do Estatuto da Igualdade Racial em defesa dos que sofrem preconceito ou discriminação em função de sua etnia, raça ou cor. Projeto de Lei esse que se somou às razões dos debates acalorados sobre as Políticas de Cotas para negros em Instituições de Ensino Superior – IES, uma das modalidades de Políticas Públicas de Ações Afirmativas em educação de negros (Adão, 2003, p.56).

No processo delineador dessas políticas, exerceu um papel muito importante a preparação e a participação de uma delegação brasileira



na Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, entre 31 de agosto e 07 de setembro de 2001.

Entre as atividades realizadas, em preparação à Conferência, foram relevantes: (a) a elaboração de estudos pelo Instituto de Pesquisas Econômicas e Aplicadas – IPEA, como subsídio, onde se constatou, por exemplo, que, dos brasileiros que vivem estatisticamente na extrema pobreza, 69% são negros; (b) a instituição de um Comitê Nacional – presidido pelo então Secretário de Estado dos Direitos Humanos, Embaixador Gilberto Sabóia – com a participação de representantes da sociedade civil e dos segmentos objeto do racismo e da discriminação. Esse Comitê desencadeou parceria entre governo e sociedade civil – entidades do Movimento Negro, indígena, de mulheres, de homossexuais, de defesa da liberdade religiosa, entre outras – que resultou na formulação de várias propostas de Políticas Públicas em prol da efetiva superação do racismo na sociedade brasileira, apresentadas e defendidas pela delegação brasileira em Durban.¹⁹²

Como frutos do processo histórico, especialmente da ação das entidades e grupos do Movimento Negro e de pesquisas acadêmicas na temática étnico-racial e da participação do Brasil na Conferência de Durban, tivemos: (a) a criação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação, em 2001; (b) o Programa de Ação Afirmativa do Ministério da Justiça e da Secretaria Especial de Direitos Humanos, de dezembro de 2001;¹⁹³ (c) a instituição do novo Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH II), em 13 de maio de 2002;¹⁹⁴ (d) a criação do Programa de Ações Afirmativas no Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, que previu um percentual mínimo de 20% até fins de 2002 e de 30% a partir de 2003 de negros para o preenchimento de cargos de direção no Ministério e no Instituto

¹⁹² Na Conferência de Durban, o Brasil esteve representado, por delegação oficial e não oficial, totalizando mais de 200 pessoas (Convenção Internacional Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, 2003, p. 05).

¹⁹³ Este Programa foi instituído por intermédio da Portaria n. 1.156, de 20 de dezembro de 2001.

¹⁹⁴ O primeiro Programa Nacional de Direitos Humanos foi lançado em 13 de maio de 1996. Este se constituiu num instrumento inédito na medida em que confere aos Direitos Humanos o *status* de Política Pública nacional.



Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Além disso, 30% do orçamento do MDA, previstos para os programas de reforma agrária, deveriam ser destinados às comunidades rurais de predominância negra; (e) o Programa de Ação Afirmativa do Instituto Rio Branco, por intermédio da concessão de bolsas de estudos para negros, para o ingresso na carreira diplomática; (f) a nomeação de uma professora negra, Doutora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, e uma professora indígena, Mestre Francisca Novantino, para integrar o Conselho Nacional de Educação; (g) a instituição do Plano Nacional de Qualificação do Trabalhador, do Ministério do Trabalho, tendo como público prioritário a população negra. Essas ações governamentais fizeram do Brasil um dos primeiros países a pôr em prática as recomendações da Conferência Mundial em Durban.

Políticas de Cotas em Universidades Públicas

A implementação de Políticas Públicas de Ações Afirmativas em Universidades Públicas brasileiras, Políticas de Cotas raciais, tem suscitado um intenso debate na sociedade brasileira, em especial nas próprias academias e no seio das entidades e grupos constituintes do Movimento Negro. Esse debate, desencadeado a partir dos critérios adotados pelas instituições públicas, concentra-se, em especial, na possibilidade dessas Políticas criarem um bipolarismo racial, que inexistiria no Brasil; e, imbricado nessa questão, a questão do genótipo e do fenótipo, a partir de pesquisas desenvolvidas sobre a genética das populações brasileiras.

Imbricada ou como ponto de partida no e sobre o contexto da implementação de Políticas de Cotas em Universidades Públicas brasileiras, está a questão, colocada por muitos estudiosos dessa temática: o que fez com que nosso país em pouco tempo visse a possibilidade, viabilidade de incrementação dessas políticas?

Conforme Guimarães (2005, p. 07), até meados dos anos de 1990, o país já havia processado condições materiais e estruturais para que essas políticas fossem adotadas. Condições essas materializadas, por exemplo, nas ações das Organizações Não Governamentais – ONGs no contexto da Educação Superior, nos cursinhos preparatórios para o vestibular, assim como a atuação dessas organizações na educação primária, em especial, criando e mantendo escolas multiétnicas, que



preservassem a auto-estima racial; na advocacia dos Direitos Humanos, fazendo valer a Lei 7.716/89, que especifica crimes raciais; e na saúde pública, sexualidade e saúde produtiva.

Em síntese, Guimarães (2005, p. 08) destaca as três grandes razões da implementação dessas políticas nas universidades. A primeira, diz respeito à postura do Estado brasileiro na Conferência de Durban, em 2001, onde o governo, ao menos programaticamente, viu-se diante da necessidade de admitir a adoção de Políticas de Ações Afirmativas para a população negra. A segunda razão está no fato de que alguns políticos, mais atentos à opinião pública e popular, perceberam que poderiam absorver essa demanda, uma vez que já estava suficientemente formulada e justificada, nas dimensões política, social e cultural. Por fim, a terceira razão encontra-se na constatação de que

[...] Na quase totalidade dessas instituições, a iniciativa partiu das Reitorias e, apenas secundariamente, dos seus Conselhos Universitários; não resultou, certamente, de uma opinião generalizada no corpo docente, que controla tais conselhos, a favor de ações afirmativas para negros [...] (GUIMARÃES, 2005, p. 09).

Maggie (2005b), um dos intelectuais contra a adoção das Políticas de Ações Afirmativas para a população negra brasileira, nesse contexto questiona:

Como teria sido possível esta guinada tão profunda no ideário que marcou a nossa história do século XX? Como puderam essas propostas de mudança ser aceitas tão rapidamente, inclusive pela mídia, a ponto de terem sido tema das agendas políticas dos candidatos nas eleições presidenciais de 2002 e terem conquistado grande parte da elite contemporânea dos bem-pensantes? Estarão as pessoas que foram seduzidas por estas políticas conscientes de que estão na trajetória de destruição do ideário modernista? (MAGGIE, 2005b, p. 11).¹⁹⁵

Na dimensão histórica e legislativa de implementação dessas políticas, destaco que, no ano de 2002, o governador do estado do Rio de Janeiro sancionou a Lei nº 3.708, de 9 de novembro de 2001, que

¹⁹⁵ Aqui, Maggie (2005b, p. 01) está referindo-se ao ideário modernista desencadeado ou fundado por Mário de Andrade, na década de 1920, que tinha como base a idéia de nação misturada da “fábula das três raças”.



determina a reserva de 40% das vagas nas universidades estaduais – UERJ e UENF – para negros e pardos, sendo que esse estado havia sancionado, em 11 de novembro de 2001, a Lei n. 3.524, que reserva 50% das vagas nas Universidades Públicas do estado para alunos que tenham cursado integralmente o Ensino Fundamental e Médio em instituições da rede pública municipal ou estadual. A aplicação destas duas leis se deu nos vestibulares do ano de 2003 na UERJ e na UENF (SILVÉRIO, 2005, p.157).

Na Universidade Federal da Bahia, em julho de 2002, o Programa “A Cor da Bahia”, de pesquisa e formação sobre relações raciais, cultura e identidade do negro baiano – com *locus* na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – criou o projeto Tutoria. Esse projeto, financiado pela Fundação Ford, tem como objetivo acompanhar o desenvolvimento acadêmico de calouros durante dezoito meses devido ao alto índice de desistências de alunos no início do curso. Cada aluno recebendo uma bolsa de cento e trinta reais. Também em julho de 2002, o Conselho Universitário da Universidade Estadual da Bahia aprovou a reserva de 40% das vagas dos cursos de graduação e pós-graduação para negros, a partir do vestibular próximo-seguinte a data de aprovação (SILVÉRIO, 2005, p. 158).

O Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade de Brasília, em junho de 2003, aprova a reserva de 20% das vagas para negros, sendo estipulada a adoção deste sistema para dez anos (2004 a 2014). Em setembro de 2003:

A UERJ lançou seu edital para a seleção do Vestibular 2004, de acordo com a nova lei sancionada pela governadora em 04 de setembro de 2003. A Lei 4.151 prevê a reserva de 45% das vagas das universidades públicas estaduais para estudantes carentes. A governadora anunciou que dará ajuda financeira aos estudantes negros e carentes de R\$ 190 para 2004. Com a mudança, 45% das vagas serão reservadas a alunos carentes, sendo 20% para estudantes da rede pública (aqueles que cursaram os ensinos Fundamental e Médio), 20% para negros e 5% para deficientes e integrantes de minorias étnicas. Este novo sistema excluiu a participação do pardo (SILVÉRIO, 2005, p. 161).

No mês de novembro de 2003, a Universidade Federal de Alagoas aprova a reserva de 20% de vagas para alunos negros



oriundos de escolas públicas. A Universidade Federal de São Paulo, em abril de 2004, aprovou a Resolução nº 13/2004, que prevê um aumento de 10% de vagas em todos os cursos de graduação para negros e indígenas que cursaram o Ensino Médio em escolas públicas, com o critério de autodeclaração. Tendo sua continuidade condicionada a uma avaliação anual, “[...] os alunos admitidos no programa terão direito à bolsa no valor de R\$ 600,00, já que todos os cursos são em horário integral. Com o programa foram criadas 27 vagas, num total de 273 oferecidas no vestibular deste ano” (SILVÉRIO, 2005, p. 162).

Em maio de 2004, o Conselho Universitário da Universidade Federal do Paraná aprovou a reserva de 40% das vagas da universidade para o vestibular de 2005: 20% de vagas por curso para negros e 20% de vagas por curso para alunos de escolas públicas, prevendo também cinco vagas complementares por curso para indígenas. Também em maio de 2005, a Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, aprova que:

[...] a partir do próximo vestibular, estudantes que tenham cursado todo o ensino médio na rede pública receberão automaticamente 30 pontos a mais na nota final da segunda fase. Candidatos auto-declarados ‘negros, pardos e indígenas’ que tenham cursado o ensino médio em escolas públicas também terão, além dos 30 pontos adicionais, mais dez pontos acrescidos à nota final (SILVÉRIO, 2005, p. 162).

No mês de junho de 2004, na Universidade Estadual de Goiás, foi aprovado o Projeto de Lei que reserva 45% das vagas nas universidades estaduais e municipais do estado de Goiás para estudantes negros e indígenas que tenham estudado em escolas públicas. Esta medida começou a ser aplicada parcialmente, quanto à percentagem da reserva de vagas: em 2005, a reserva foi de 22%; no corrente ano, subiu para 33%, devendo chegar ao índice de 45% a partir de 2007. Também no mês de junho de 2004, foi criado na Universidade Estadual de Minas Gerais o Programa de Seleção Socioeconômica da UEMG. Esse Programa destina 45% de vagas para alunos comprovadamente carentes, incluindo 20% para negros, 20% para alunos da rede pública e 5% para portadores de necessidades especiais e indígenas. A proposta final da Universidade Federal da



Bahia, aprovada em julho de 2004, pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão, ficou da seguinte forma: 45% das vagas para alunos de escolas públicas e cursinhos pré-vestibulares comunitários – destas, 85% são para negros, duas vagas para indígenas e duas vagas para portadores de necessidades especiais (SILVÉRIO, 2005, p.163).

No debate sobre a implementação de Políticas de Cotas raciais em Universidades Públicas brasileiras – na mídia, na sociedade, no interior do Movimento Negro e na academia – em especial, a partir da adoção dessas políticas pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro e pela Universidade de Brasília, destacam-se ou ratificam-se também os argumentos contra as mesmas. Dos argumentos contra a implementação dessas políticas, ênfase a reflexão e argumentos de Yvonne Maggie (2005a, 2005b) e Peter Fry (2005), antropólogos da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Maggie (2005b), em seu artigo intitulado “Mário de Andrade¹⁹⁶ ainda vive? O ideário modernista em questão”, sobre as Políticas de Cotas em Universidades Públicas brasileiras, interpreta e enfatiza que:

[...] Com a recente legislação sobre cotas para negros nas universidades e no serviço público federal, a idéia de nação misturada da ‘fábula das três raças’ parece ter sido questionada cedendo lugar à noção de uma nação dividida entre negros e brancos. Pela primeira vez na nossa história desde os anos de 1920, a elite brasileira parece ter lançado por terra as bases do pensamento que permitiu a criação de nossa cultura mais radicalmente nacional e cosmopolita [...] (MAGGIE, 2005b, p. 01).

Maggie (2005b, p.10) encaminha sua reflexão sobre a implementação dessas políticas para a interpretação de que parece estar havendo um projeto em curso para uma reorientação do projeto de nação, cujas idéias principais são:

[...] Construir uma nação dividida entre ‘raças’ que se opõem – negra e branca –, e passar da idéia de integração para um ideário

¹⁹⁶ “Em 1928, Mário de Andrade publicava o clássico *Macunaíma*: um herói sem nenhum caráter dedicado a Paulo Prado, que no final do mesmo ano publicaria o seu *Retrato do Brasil*. O romance é uma história baseada em lendas e mitos brasileiros. O personagem central, *Macunaíma*, foi construído a partir da descrição feita pelo naturalista alemão Theodor Koch-Grünberg em *Vom Roroima zum Orinoco* (*Do Roraima ao Orenoco*) publicado, em cinco volumes, entre 1916 e 1924” (MAGGIE, 2005b, p. 4-5).



de separação sob a bandeira da ‘diversidade’. Abandonar o ideal da democracia liberal francesa, pelo liberalismo da democracia norte-americana, propondo tratar desigualmente os desiguais e tomar o ‘mito da democracia racial’ como ideologia que mascara a realidade (MAGGIE, 2005b, p. 10).

Já para Fry, a implementação dessas políticas redundam na negação de um país híbrido em prol de um Brasil com raças distintas:

[...] Políticas denominadas ‘ação afirmativa’ são implementadas para reduzir as desigualdades ‘raciais.’ Mas como essas políticas exigem dos seus beneficiados uma identidade racial, a crença em raças sai fortalecida. Por mais bem-intencionada que seja a ação afirmativa, ela tem como consequência lógica o fortalecimento do mito racial [...]. As ações afirmativas ‘raciais’, ao juntar os ‘pardos’ aos ‘pretos’ numa única categoria de ‘negros’, efetivamente produzem um Brasil de apenas três ‘raças’: ‘negros’, ‘brancos’ e ‘índios’ [...] (FRY, 2005, p.16-17).¹⁹⁷

Maggie (2005b, p.11) também menciona a Portaria nº 30 do MEC, de agosto de 2004, que adota os quesitos raça e cor na concessão do benefício do Financiamento ao Estudante de Ensino Superior – FIES,¹⁹⁸ que, até então, possuía como critério de seleção a pobreza ou a renda familiar. Assim, com essa portaria, o estudante que for negro terá “[...] 20% a mais de chances de ganhar o benefício. O candidato que for selecionado para a entrevista final terá de apresentar ‘a certidão de nascimento do pai e/ou da mãe, na qual conste, em pelo menos uma delas, informação de que o(a) genitor(a) é da raça/cor ‘negra’” (MAGGIE, 2005b, p.11).

Tanto Maggie (2005b) quanto Fry (2005, p.236) colocam o Movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes – MPVNC como um protótipo de resposta às demandas de igualdade racial da sociedade

¹⁹⁷ Fry faz (2005, p.17) na obra “A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral” a seguinte queixa: “Quem é branco no Brasil e escreve sobre o racismo sem adotar as palavras de ordem dos movimentos negros e de seus aliados está sempre sujeito a críticas *ad hominem* que sugerem que a sua ‘raça’ impede uma visão clara da questão. Pode ser que essas críticas sejam procedentes, mas acham demais. Afinal, este é um livro sobre *relações* raciais, que afetam a todos nós, independentemente da nossa aparência [...]”.

¹⁹⁸ O FIES, criado no segundo semestre de 1999, é um empréstimo do governo federal em prol do custeamento das mensalidades de estudantes de Instituições de Ensino Superior particulares.



brasileira, sem a racialização da sociedade brasileira.¹⁹⁹ “Cabe indagar: será que a nação segregada nos números é a mesma presente nos bairros das periferias, na mente dos cantadores, nas salas de aula desconfortáveis dos cursos pré-vestibular do Movimento do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC)? [...]” (MAGGIE, 2005b, p. 4).

Fry propõe que pensemos a democracia racial como um ideal a ser alcançado, como um mito, antropologicamente falando, como “[...] uma maneira específica de pensar um arranjo social em que a ancestralidade ou a aparência do indivíduo *deveriam* ser irrelevantes para a distribuição dos direitos civis e dos bens públicos” (2005, p.17).

Santos (2007), fazendo um estudo extensivo sobre os argumentos de Maggie e Fry (2004, 2002) contra a implementação das políticas de cotas, a partir da análise de cartas dos leitores do jornal *O Globo*,²⁰⁰ constata que:

[...] Há aqui uma inversão total da maneiras de como se produz conhecimento científico ou, se se quiser, conhecimento acadêmico. Não se partiu de nenhum conhecimento anterior sobre ações afirmativas ou mesmo sobre um dos tipos de técnica de implementação dessas ações, a cota, para pesquisar o assunto. Ou seja, não se fez um estudo ou uma revisão dos referenciais teóricos sobre as ações afirmativas para se produzirem novos conhecimentos sobre o assunto ou mesmo confirmar ou se reformular conhecimentos anteriores [...] (SANTOS, 2007, p. 211).

Como podemos perceber, a partir de 2002, o debate e a implementação de Políticas de Ações Afirmativas com o viés racial, focalizado no Sistema de Cotas, ampliaram-se para muitas Univer-

¹⁹⁹ “[...] Fizemos um estudo de caso de um movimento social que começava a ganhar, a cada dia, mais e mais adeptos, o Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC). Este estudo indicou que a estratégia de nomear os negros ao lado dos carentes representava uma maneira de reconhecer a questão “racial” sem deixar de falar nas desigualdades sociais e de classe. O movimento do PVNC propunha outro caminho para superar as nossas iniquidades sociais [...]” (MAGGIE, 2005b, p. 13).

²⁰⁰ Especificamente, Santos (2007) está se referindo ao artigo de Maggie e Fry (2002), intitulado “O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras”. Artigo esse embasado em “[...] falas e pensamentos de alguns leitores do jornal *O Globo*, que enviaram cartas a esse jornal durante os anos de 2001 e 2002 comentando sobre a implementação do sistema de cotas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (SANTOS, 2007, p. 207).



sidades Públicas, tanto estaduais quanto federais; em sua maioria, mesmo adotando regras variadas, os mecanismos de seleção centraram-se na autodeclaração dos candidatos. Porém, a Universidade de Brasília (UnB) – primeira Instituição de Ensino Superior federal a adotar um Sistema de Cotas raciais para o ingresso por intermédio do vestibular, a partir do segundo semestre de 2004 – estabeleceu critérios adicionais à autodeclaração para definir os beneficiários, isto é, para definir quem seriam os negros. Ou seja, essa universidade adotou, sobretudo, a estratégia de estabelecer uma comissão para homologar a identidade racial dos candidatos a partir da análise de fotografias.

Para Maio e Santos (2005, p.09), “[...] O vestibular da UnB transformou-se em uma espécie de ‘pedagogia racial’, de conversão identitária de pardos e pretos em ‘negros, culminando no trabalho da comissão²⁰¹ encarregada de identificar os ‘verdadeiros’ beneficiários das cotas [...]”. Para Maggie (2005a, p. 290), “[...] um ‘tribunal’ do tipo inaugurado pela UnB só faz colocar a nu o que está por trás das cotas raciais, ou seja, o ideário racial que instaurou no mundo a separação e a marca que cria sociedades divididas”.

Esse contexto das políticas de cotas étnico-raciais na UnB também trouxe para o debate a questão da genética das populações brasileiras,²⁰² sobretudo a questão de genótipo *versus* fenótipo. Ou seja, tornou presente a discussão sobre a influência ou não da genética na implementação dessas políticas. Essa discussão teve como enfoque,

²⁰¹ A instituição dessa comissão – composta por cinco integrantes, incluindo um antropólogo, teve a tarefa de analisar 4.385 (quatro mil trezentos e oitenta e cinco) fotografias de candidatos, em vinte dias – gerou uma grande discussão sobre o papel contemporâneo do antropólogo, bem como sobre a questão do genótipo e fenótipo (MAIO e SANTOS, 2005). Sobre a questão do papel do antropólogo “[...] foram feitas ainda alusões aos paralelos entre o que estava acontecendo em Brasília com práticas tipológicas de identificação racial que foram comuns no passado no âmbito da antropologia física e da medicina legal, e que são vistas de forma crítica pelas ciências sociais contemporâneas [...] (MAIO e SANTOS, 2005, p. 03). Ver também Maggie (2005) Maio e Santos (2004) e Fry (2005), entre outros.

²⁰² Conforme Cantarino (2006, p. 01) “[...] A genética de populações tem lugar de destaque na história da genética no Brasil desde os anos de 1960, por meio de trabalhos como os do geneticista Francisco Salzano, que coordena, atualmente, uma rede de pesquisa voltada para o estudo dos ancestrais dos brasileiros com ênfase na variabilidade genética. Essa pesquisa integra os 34 projetos de pesquisa selecionados entre as propostas que disputaram o edital do Programa Institutos do Milênio, no final de 2005, e que receberão financiamento do CNPq pelos próximos três anos. Criados pelo Ministério da Ciência e Tecnologia, o Programa Institutos do Milênio visa patrocinar áreas de pesquisas consideradas estratégicas no País”.



em especial, um artigo dos geneticistas Sérgio Danilo Pena e Maria Catira Bortolini, da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, intitulado “Pode a genética definir quem deve se beneficiar das Cotas universitárias e demais Ações Afirmativas?”, publicado em 2004. Em síntese, as pesquisas desses geneticistas, realizadas a partir do cromossomo Y para se estabelecer as linhagens paternas e do DNA mitocondrial para as linhagens maternas, afirmam o seguinte:

[...] Os estudos mitocondriais revelaram que aproximadamente 30% dos brasileiros autoclassificados como brancos e 80% dos negros apresentam linhagens maternas características da África subsaariana. A partir destes dados, estimamos que pelo menos 89 milhões de brasileiros são afro-descendentes, um número bem superior aos 76 milhões de pessoas que se declararam negros (pretos e pardos) no censo de 2000 do IBGE. As análises de polimorfismos nucleares com marcadores ‘informativos de ancestralidade’ mostraram resultados mais expressivos ainda. Usando estudos de brasileiros autoclassificados como brancos de várias regiões do Brasil, estimamos que aproximadamente 146 milhões de brasileiros (86% da população) apresentam mais de 10% de contribuição africana em seu genoma. Estes números devem ser levados em conta nas discussões sobre ações afirmativas no Brasil, mas em um sentido descritivo e não prescritivo (PENA E BORTOLINI, 2004, p. 01).

No contexto de discussões sobre os critérios adotados pela UnB para selecionar os candidatos cotistas, essa pesquisa sobre a genética da população brasileira ganhou bastante espaço na mídia.

Santos e Maio (2004),²⁰³ antropólogos da Fundação Oswaldo Cruz, a partir da divulgação dessas pesquisas, refletem sobre a relação contemporânea entre ciências sociais e a genética de populações no Brasil. Em síntese, eis a postura desses autores: (a) o intuito de Retrato Molecular do Brasil é destrinchar, do ponto de vista biológico, a história da formação do povo brasileiro, enfatizando a realidade

²⁰³ Tenho presente, em especial, o artigo desses autores intitulado “Qual ‘retrato do Brasil’? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica”, publicado em 2004. Ricardo Ventura Santos é professor adjunto do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ e pesquisador titular da Escola Nacional de Saúde Pública da Fiocruz; Marcos Chor Maio é pesquisador titular da Fundação Oswaldo Cruz/Fiocruz.



sociodemográfica do país no tocante à mestiçagem; (b) estas pesquisas também possuem como objetivo desenvolver um diálogo com as ciências sociais; (c) “[...] Não por acaso, os geneticistas, ao denominarem a pesquisa como Retrato Molecular do Brasil, parafraseiam o clássico livro de Paulo Prado *Retrato do Brasil*, publicado em 1928.” (SANTOS E MAIO, 2004, p. 08-09); (d) “[...] a informação de que 60% da população branca brasileira descende de negros e índios pode dar algum combustível para quem gosta de dizer que não existem brancos no Brasil, mas não é a genética quem vai tornar isto possível [...]” (p.15); (e) “[...] os geneticistas parecem sugerir que a tomada de consciência quanto à herança biológica (em particular aquela localizada em partes recônditas do corpo, no plano molecular e, portanto, não atingível pela experiência sensorial do cidadão comum em seu cotidiano) poderia ser suficiente para alterar comportamentos individuais e práticas sociais” (p.15); (f) “[...] O debate em torno de Retrato Molecular do Brasil é igualmente relevante para as reflexões sobre o papel do conhecimento científico e das tecnologias derivadas no que tange às formas de mediação das relações sociais e políticas no mundo moderno” (p. 20); (g) “[...] Sobretudo as narrativas sobre a (bio)história da formação do povo brasileiro produzidas pela genômica vêm ao encontro de um imaginário social amplamente arraigado que vê na miscigenação um elemento positivo e definidor da identidade do país enquanto nação” (p. 21).

Guimarães, nesse contexto de debates sobre a implementação de Políticas Públicas de Ações Afirmativas, propõe uma terceira via, que se situa entre a recusa de qualquer política embasada em marcadores raciais e a aceitação de políticas que usa marcadores étnicos:

[...] Apenas para prevenir um mal-entendido, quero deixar bem claro que tal posição não implica em uma adesão necessária ao neoliberalismo, à cultura americana, nem, muito menos, significa uma recusa aos movimentos étnicos. Indica tão somente que é possível para o estado brasileiro atual manter-se fiel ao universalismo de seus princípios e à sua inspiração republicana e, ao mesmo tempo, satisfazer a demanda de grupos étnicos por políticas anti-racistas que utilizem marcadores raciais. O fundamental para mim é afirmar ser possível uma política forte, que tenha efeitos no curto prazo e que combata o racismo sem promover cismas étnicos (GUIMARÃES, 2005, p.10).



Fundamentalmente Maggie (2005b) e Fry (2005) propõem a adoção ou continuação da implementação de políticas universalistas para resolver, erradicar as desigualdades sociais brasileiras. Ou seja, que as políticas universalistas resolvem também a questão das desigualdades étnico-raciais, o que já está comprovado que não resolvem, como explicita Guimarães (1999 e 2005), Ribeiro (2005) e Adão (2002), entre outros. De Maggie e Fry é pertinente a referência ao cotidiano da população brasileira, que sem dúvida em sua complexidade não possui como única referência as relações raciais – conscientemente. Porém, mesmo de modo inconsciente, nessa complexidade, é comprovado que há “vantagem” na branquitude.²⁰⁴ Os autores limitam a complexidade do cotidiano à periferia (classes menos favorecidas) como se a influência de traços e aspectos da cultura negra não tenha atingido outros estratos da população brasileira. Esses autores ainda pautam sua análise apenas nos aspectos socioeconômicos, mesmo citando aspectos culturais da periferia.

Aqui, ênfase que há, indubitavelmente, a necessidade dessas políticas, desde seu embasamento, ser ampliadas para uma perspectiva epistemológica e metodológica que contemple a complexidade do *modus vivendi* da população brasileira; ou seja, que vá além dos aspectos socioeconômicos – por mais centrais e vitais que eles sejam.

Referências

ADÃO, Jorge Manoel. O negro e as políticas públicas no Rio Grande do Sul. In: ASSOCIAÇÃO RIOGRANDENSE DE IMPRENSA. *Projeto cultural: o povo negro no sul*. Porto Alegre: 2003. p. 54-56.

_____. *O negro e a educação: movimento e política no Estado do Rio Grande do Sul (1987-2001)*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Cidadania em preto e branco. Discutindo relações raciais*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2001.

_____. Branquitude e poder – a questão das cotas para negros. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: MEC, 2005. p. 165-177.

²⁰⁴ Ver Bento (2005) que, a partir de sua tese de doutorado “Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público”, reflete sobre “Branquitude e poder – a questão das cotas para negros”. Cashmore (2000) faz um breve histórico sobre a origem da “brancura” como categoria.



BORTOLINI, Maria Catira; PENA, Sérgio D. J. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 50, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 29 ago. 2006.

BRASIL. *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial*: décimo-quarto, décimo-quinto, décimo-sexto e décimo-sétimo relatórios periódicos do Brasil ao Comitê Sobre a Eliminação da Discriminação Racial. Brasília, 2003.

CANTARINO, Carol. *Nova genética desestabiliza idéia de “raça” e coloca dilemas políticos* (Reportagem). SBPC/Labjour, 15. fev. 2006. Disponível em: <<http://www.comciencia.be/comciencia/?section=8&edicao=8&id=51>>. Acesso em: 18 ago. 2006.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Contexto histórico-ideológico do desenvolvimento das ações afirmativas no Brasil*. 2005. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/contexto%20hist%20F3rico%20do%20desenvolvimento%20das%20E7%F5es%20afirmativa%85.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2006.

MAGGIE, Yvonne. Políticas de cotas e o vestibular da UnB ou a marca que cria sociedades divididas. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 286-291, jan./jun. 2005a. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1358.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2006.

_____. Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 20, n. 58, jun. 2005b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010269092005000200001&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em 21 ago. 2006.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 11, n. 23, jan./jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100011>. Acesso em: 25 ago. 2006.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. In: *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 117, nov. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742002000300011&lng=es&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 25 ago. 2006.

MUNANGA, Kabengele. O anti-racismo no Brasil. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996. p. 79-94.

PINTO, Regina Pahim. Movimento negro e educação do negro: a ênfase na identidade. *Cadernos de Pesquisa* – Revista de Estudos e Pesquisa em Educação, Fundação Carlos Chagas, n. 86, p. 25-28, ago. 1993a.



PINTO, Regina Pahim. Multiculturalidade e educação de negros. *Cadernos CEDES*, São Paulo: Cortez, n. 32, p. 35-48, 1993b.

_____. Raça e educação: uma articulação incipiente. *Cadernos de Pesquisa – Revista de Estudos e Pesquisa em Educação*, Fundação Carlos Chagas, n. 80, p. 41-50. fev. 1992.

ROSA, Renata de Melo. *Por uma política de ação afirmativa na educação básica*. Brasília, 2006a. [a ser publicado pela OREAL/Unesco].

SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

_____. Ação afirmativa ou a utopia possível. In: OLIVEIRA, Dijaci David de et al. *50 anos depois: relações raciais e grupos socialmente segregados*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2001. p. 37-51.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Projetos educacionais – prioridade dos brasileiros descendentes de africanos. In: SOUSA JR., Vilson Caetano de (Org.). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Loyola. 1998.

_____. Dimensões e sobrevivências de pensamentos em educação em territórios africanos e afro-brasileiros. In: LIMA, Ivan Costa; SILVEIRA, Sônia Maria (Org.). *Negros, territórios e educação*. Florianópolis: NEN, 2000. P. 77-88.

_____. Diversidade étnico-cultural e currículos escolares – dilemas e possibilidades. *Cadernos CEDES*, São Paulo: Cortez, n. 32, p. 25-34, 1993.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; PINTO, Regina Pahim (Org.). *Negro e educação: presença do negro no sistema educacional brasileiro*. São Paulo: Ação Educativa, Anped, 2001.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ações afirmativas e diversidade étnico-racial. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: MEC, 2005. p. 141-164.



Ação afirmativa na sociedade porto-alegrense

Dircenara dos Santos Sanger

O conceito de ação afirmativa está se difundindo na sociedade, apesar de recente. Significa dizer que há pouco tempo está se ouvindo falar sobre o tema. Como o termo é pouco conhecido, sua apropriação anda de forma gradual até se entender qual o seu significado e sentido na realidade brasileira. Inclusive o próprio conceito está sendo construído a partir das experiências vivenciadas e elaboradas em diferentes lugares no Brasil. As distintas ações têm atingido as áreas da educação, mercado de trabalho, saúde, assistência social.

No caso do Brasil, o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, no dia 20 de novembro de 1995, admitiu publicamente que o país discrimina racialmente os negros (SANTOS, 1999). Ainda que o ex-chefe do Estado Brasileiro tenha admitido o fato, nem todos os integrantes do seu governo pensavam da mesma forma.

Em julho de 1996, o Ministério da Justiça chamou em Brasília vários pesquisadores nacionais e americanos, assim como um grande número de lideranças negras, para participarem do seminário internacional Multiculturalismo e Racismo: o Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos.²⁰⁵ Foi a primeira vez que o governo brasileiro admitiu discutir políticas públicas voltadas à ascensão social dos negros no Brasil (Guimarães, 1999). A importante declaração do Estado brasileiro produziu um fato marcante na história de nossa sociedade. Assumida a discriminação, podemos antever a possibilidade de ações afirmativas.

Porém, em se tratando do conceito, não se pode perder de vista que o termo ‘ação afirmativa’ teve sua origem em outros países; nos Estados Unidos da América já existe desde a década de 60. Ao se

²⁰⁵ Este seminário, realizado em Brasília, no ano de 1996, foi organizado pelo Departamento de Direitos Humanos, da Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça.



evocar o termo ação afirmativa, costuma-se pensar no caso norte-americano, esquecendo-se da existência destas ações nos mais diversos países do mundo: Canadá, Nova Zelândia, Alemanha, Índia, Malásia, Austrália.

Neste instante, é oportuno destacar algumas experiências nas universidades americanas que foram favoráveis à admissão sensível à raça dos estudantes. A obra intitulada *O Curso do Rio* (BOWEN; BOK, 2004) destaca a pesquisa feita em 28 faculdades e universidades academicamente seletivas nos anos de 1951, 1976 e 1989, abarcando cerca de oitenta mil alunos em cursos de graduação. Esta pesquisa evidenciou a qualidade de vida dos negros americanos, demonstrando as oportunidades de ingresso e conclusão dos cursos de graduação em universidades conceituadas. Houve um avanço significativo no acesso dos negros americanos às profissões de maior prestígio social, especialmente devido à elevação do nível educacional desses sujeitos.

Sem dúvida, um dos grandes ganhos obtidos com as oportunidades de ingresso sensível à raça e conclusão dos cursos universitários foi a diversidade racial encontrada nos *campi* e a convivência entre os alunos de diferentes raças/etnias e classes sociais. Essa diversidade acabou afetando o mercado de trabalho de forma positiva, transformando a sociedade americana mais fraterna e plural nas suas relações com o outro, e democrática do ponto de vista de oportunidades aos distintos segmentos sociais, incluindo-os na estrutura institucional da vida econômica, política, educacional e social na América.

Não se pode negar que este processo teve alguns entraves, dentre os quais se destaca o aumento das animosidades raciais na sociedade em geral e, conseqüentemente, a produção de reações negativas entre os brancos e os negros, as notas e os escores mais altos como ponto fundamental no momento da admissão.

Vale a pena notar os argumentos de Bowen e Bok que discordam da tese das notas e escores mais altos, dizendo que nem sempre os alunos que obtêm as notas e escores mais altos são aqueles que mais se empenharam na escola. Os autores continuam seu pensamento explicando que as avaliações “[...] são um reflexo não só do esforço, mas também da inteligência, a qual, por sua vez, deriva de diversos fatores, como a aptidão hereditária, a situação familiar e a criação



recebida na infância, que nada tem a ver com o número de horas que os alunos dedicaram a seu trabalho de casa” (BOWEN; BOK, 2004, p. 396). Neste ponto da tese defendida, os autores prezam pelas heranças recebidas do pai e da mãe, do seu intelecto, a forma como estes criaram seus filhos e lhes deram educação; toda a questão da estrutura que interfere diretamente na aprendizagem do indivíduo. Dessa forma, muitas das famílias passam por dificuldades sociais, econômicas, o que acaba por afetar o desenvolvimento dos filhos.

Dando seguimento a citação: “Os escores de testes também podem ser afetados pela qualidade do ensino que os candidatos receberam, ou até pelo conhecimento das melhores estratégias para se submeter a testes padronizados, como as escolas preparatórias estão sempre lembrando aos estudantes e a seus pais” (Ibidem, 2004, p. 396). O último ponto da citação é imprescindível não considerar, visto que tem sido um dos argumentos mais utilizados para detratar as ações afirmativas no Brasil, afirmando que o problema estaria resolvido se houvesse qualidade na escola básica.

Não se pode esquecer que os incidentes e as tensões no caso americano levaram, em boa medida, a causar o aumento da tolerância e da compreensão entre os diferentes grupos raciais.

No Brasil, pode-se dizer que a discussão a respeito de ação afirmativa vem sendo reclamada há algum tempo, não com esta denominação, mas seguramente observa-se uma relativa experiência na história do país com relação à reivindicação pela igualdade de oportunidades para os negros na sociedade brasileira.

A resistência à escravidão foi um dos marcos na história brasileira que deu início ao movimento de oposição a discriminação, racismo, preconceito. Naquela época, o quilombo tornou-se não só um local de refúgio, mas uma outra forma de organização, de sobrevivência e de ícone para dar continuidade à luta.

Durante os vários anos que seguem o curso da história brasileira existiram manifestações nevrálgicas de oposição à ordem vigente, a exemplo da FNB e TEN, às secretarias com status federal, estaduais e municipais. Outra forma de resistência articulada pelo Movimento Negro Brasileiro são os cursos pré-vestibulares para negros e carentes. É evidente que existem cursos que privilegiam carentes e não são criados por setores deste Movimento Social.



Em meados dos anos 90, os pré-vestibulares para negros e carentes já se difundiam em escala nacional. Conforme Renato Emerson dos Santos, ator central deste movimento, surgiu em 1993, na cidade de São João, o Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), contando, no final daquela década, com mais de 80 núcleos espalhados por toda a Região Metropolitana do Rio do Janeiro.

O PVNC não somente denunciou a elitização econômica e racial da universidade brasileira, como também difundiu um formato institucional de movimento (baseado no trabalho voluntário, na autogestão e na ausência de compromissos financeiros) com alto poder de replicabilidade, e uma forma de ação social baseada no cruzamento de agendas de discussão que permitiu uma capilarização social do discurso anti-racismo (que desmascara o mito da democracia racial na sociedade brasileira), até então circunscrito aos movimentos negros e setores restritos da academia (SANTOS, 2006, p. 21).

Na realidade porto-alegrense, os cursos pré-vestibulares também desempenham um papel fundamental, justamente porque atendem a um número considerável de alunos carentes e negros. A pesquisa realizada por Sanger (2003) em dois destes cursos, em Porto Alegre, corroborou os dados supracitados, como também contribuiu para desvendar a sociabilidade existente entre os participantes de ambos os cursos, no sentido de se unirem na convivência diária em prol de um sonho comum: a entrada na universidade. Além disso, os cursos oportunizaram um espaço de discussão e formação nas disciplinas com um cunho mais social e racial, levando os alunos a refletirem sobre sua condição de vida, as discriminações, os preconceitos, os racismos sofridos no cotidiano e que acaba sendo comum à maioria dos alunos. Estes indícios sentidos pelos discentes levaram-nos a pensar em mecanismos comuns de resistência ao racismo velado na sociedade brasileira.

Em 2001, houve a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida pela ONU, em Durban, na África do Sul, entre 31 de agosto e 7 de setembro de 2001. Afinal o que significou este evento para a agenda anti-racista do Brasil? Na verdade, a Conferência provocou a adoção de políticas de ações afirmativas pelo Estado Brasileiro e não se pode



perder de vista que a participação oficial do país fez com que o presidente da república na época, Fernando Henrique Cardoso, reconhecesse a existência do racismo na sociedade brasileira. Outro argumento destacado por Santos (2006) é a pressão das grandes organizações internacionais, por exemplo, o Banco Mundial e as próprias organizações negras, ao provocarem o governo a tomar esta atitude.

A conferência de Durban, segundo a visão de Blackwell e Naber, também significou um marco na história mundial, porque “esse foi o primeiro encontro contra o racismo patrocinado pelas Nações Unidas que incluiu ‘tolerâncias correlatas’, ou seja, os modos pelos quais o racismo se intersecta com a pobreza, a discriminação de gênero e a homofobia” (2002, p. 191). As autoras enfatizam a importância deste evento para a agenda internacional: “O encontro em Durban foi um evento-chave para o crescente movimento antiglobalização, tendo enfatizado as muitas maneiras pelas quais a globalização depende da estratificação racial, da discriminação sexual e da exploração de classe” (BLACKWELL; NABER, 2002, p. 196).

Como passei a falar também em políticas de ações de afirmativa, aproveito para diferenciar o entendimento entre a política e somente a ação. Andréa Vieira trabalha em seu artigo de modo a explicitar o que significa um e outro conceito na atualidade da discussão:

Creio que devemos considerá-las tanto como *políticas de ação afirmativa* (emanadas do Estado e das diversas instituições e instâncias governamentais), quanto como *iniciativas de ação afirmativa* (criadas sobretudo pelas diversas formas de organização da sociedade civil), pois, por mais que conceitualmente estejamos lidando com uma mesma ação afirmativa, em sua dimensão prática, essa diferenciação tem conseqüências bem marcadas e fundamentais para uma maior compreensão desse mecanismo de combate às desigualdades raciais (VIEIRA, 2003, p. 89).

A distinção entre política e ação afirmativa ajuda a compreender o significado de experiências desenvolvidas em diferentes locais do Brasil e que no seu cerne possui um objetivo comum: combater as desigualdades raciais. Para citar alguns exemplos, no que tange ao aspecto racial: pré-vestibulares para negros e carentes, cotas nas universidades públicas, cotas no setor público, bolsas em univer-



sidades privadas, vagas destinadas em programas sociais, leis que objetivam minimizar a invisibilidade de negros na propaganda e na publicidade, projetos que visam à qualificação profissional, cotas para negros nos serviços terceirizados do Supremo Tribunal Federal etc.

Ao se falar de política de ação afirmativa, torna-se imprescindível ressaltar os ditos oficiais; o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI) elaborou um conceito de ação afirmativa que pode servir de referência à implantação de políticas públicas em benefício da população negra:²⁰⁶

As ações afirmativas são medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidades e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros. Portanto, as ações afirmativas visam combater os efeitos acumulados em virtude das discriminações ocorridas no passado (SANTOS, 1999, p. 43).

O conceito traz a preocupação com as desigualdades raciais e o reconhecimento das diferenças étnico-raciais que “impõem a necessidade de políticas preocupadas com reparações, compensações e/ou ações afirmativas que visem assegurar condições de acesso e tratamento igualitário para os afro-descendentes em todas as esferas da vida social” (SILVÉRIO, 2001, p. 4).²⁰⁷

Ao falar do conceito de ação afirmativa, enfatizo que são inúmeros os autores que estão trabalhando com o tema. Compartilho aqui com a visão do jurista Joaquim Barbosa Gomes por acreditar na abrangência do seu conceito:

[ações afirmativas] podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação

²⁰⁶ O GTI foi criado em 20 de novembro de 1995 e instalado em 27 de fevereiro de 1996. Teve como meta, ao longo do Governo Fernando Henrique Cardoso, inscrever definitivamente a questão do negro na agenda nacional. Isso significará conceder à questão racial do negro brasileiro a importância que lhe tem sido negada historicamente (SANTOS, 1999, p. 48).

²⁰⁷ A idéia que se encontra por trás da noção de reparação – já colocada em prática com as vítimas do holocausto nazista – é a de compensar, com uma quantia a definir, todos os negros do Novo Mundo, vítimas de injustiças históricas (SANSONE, 1998, p. 754).



racial, de gênero, por deficiência física e de origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como educação e o emprego (GOMES, 2005, p. 53).

Primeiro, de poderem ser tanto públicas quanto privadas, delega a obrigação a ambas as iniciativas de contratarem, de formarem seus profissionais com relação às questões raciais. Além disso, o fato de ser compulsório/facultativo/voluntário traz a obrigatoriedade com a força de lei, portanto deve ser cumprida. Mas também pode ser livre, natural, sem precisar necessariamente ser uma obrigação, a exemplo dos projetos que muitas Organizações Não-Governamentais (ONGs) desenvolvem privilegiando negros, mulheres, pobres.

Segundo, o fato de serem facultativas dá idéia de que são temporárias e não permanentes, então quando se fala de um tipo de ação afirmativa chamada de cotas, fala-se de uma ação por um tempo determinado, ou seja, perdura até sanar as desigualdades que separam brancos e negros na sociedade brasileira, nas universidades, nos empregos públicos.

Terceiro, as ações afirmativas não almejam apenas contemplar os negros, mas também outros grupos sociais: mulheres, portadores de necessidades especiais, homossexuais, pessoas de nacionalidades diferentes do país de origem.

O conceito fala ainda que as ações afirmativas podem mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado e a ainda existente, isto quer dizer, em arcar com a dívida histórica que o país, o Estado Brasileiro tem para com os negros, na construção de sua cidadania através do mercado de trabalho e do acesso e permanência na educação.

Desse modo, as ações afirmativas tornam-se importantes na vida dos negros, pois são instrumentos que favorecem o pleno exercício de sua cidadania. Diante do exposto a respeito das desigualdades sofridas pelos negros na trajetória histórica do país e, o avanço com as novas iniciativas desenvolvidas, por meio das ações afirmativas, tem-se um longo caminho. Os questionamentos são necessários para entender o contexto atual sobre a situação do negro no tecido social brasileiro: as carências dos negros são maiores do que a dos brancos, porque há



poucos anos atrás, não era concedido aos mesmos o direito de freqüentarem a escola. Logo as dificuldades dos negros são maiores do que a dos brancos, então como impetrar os melhores empregos e os níveis educacionais mais elevados se há uma desvantagem histórica?

Afirmo isso com base no livro *A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*, de Marcus Fonseca, que contribuiu para a compreensão do processo educacional dos negros durante a escravidão e após 1888. Segundo Fonseca, não existia o interesse do Império em oferecer educação aos negros. A leitura e a escrita não deviam ser apreendidas pelos negros porque os senhores acreditavam que a escolarização prejudicaria a produção e incitariam os negros a se munir de elementos para se opor ao sistema escravista. “Durante a escravidão, as práticas educativas em relação aos negros escravizados eram exercidas no âmbito privado e eram marcadas pela intenção de fazer deles seres ignorantes e embrutecidos [...]” (FONSECA, 2002 p. 46). Haja vista que este fato era assegurado legalmente desde 1835, onde foi determinada a proibição dos escravos de freqüentarem escolas.

Reprisando o quadro das lutas do Movimento negro, na década de 70, acontece o que a literatura chama de ‘ressurgimento do movimento negro no Brasil’, ocorrendo passeatas, manifestações, debates, palestras que fizeram parte do processo de conscientização da sociedade a respeito da desigualdade entre brancos e negros, bem como a busca de um espaço maior do negro na sociedade.

Na década de 90, o movimento negro procura reformular suas práticas, refletindo, propondo, alcançando e garantindo a realização de políticas públicas, governamentais ou não, que atendam aos negros. Neste estágio da luta do movimento, as bandeiras em voga eram as posições a favor e contra as políticas de cotas, as ações afirmativas, as ações compensatórias e a discriminação positiva.

Exatamente com este cenário presente, “[...] surgem, no Brasil, iniciativas não-governamentais que reivindicam o caráter de ação afirmativa para seus projetos” (CONTINS; SANT’ANA, 1996, p. 215). Na verdade, os projetos têm articulado uma interface que abrange diferentes formas de preconceito, discriminação e racismo sofridos por um mesmo segmento social.



Sabe-se que aos poucos tal tema vem sendo acionado pelas instituições que compõem a Organização das Nações Unidas (ONU), mas no Brasil vem sendo trabalhado principalmente pelas ONGs. Não se pode esquecer o salto que se deu nos últimos anos com a aprovação da Lei Federal 10.639/03 que institui a História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas públicas e privadas do Ensino Fundamental e Médio, atualmente sendo objeto de vários estudos na Faculdade de Educação (FACED) da UFRGS, entre eles as dissertações e teses de Vera Rosane R. de Oliveira, Walter Lippold, Gilberto F. da Silva, Dircenara dos S. Sanger, Sonia Marques, Georgina Helena L. Nunes, Sandra Silveira, Ronaldo R. de Oliveira, Jorge Adão, Eunice Kindel, Ivaine Tonini, Nádie Machado, Luiz Vergílio Rosa, Jacira R. da Silva, Petronilha Beatriz Silva, Bernadette Costa.

Também temos as inúmeras publicações e formações asseguradas pelo MEC nos estados brasileiros. Como exemplo de publicação organizada pelo MEC, temos a Coleção Educação para Todos, que conta com nove volumes, quatro diretamente voltados às questões da raça e da etnia negra: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03; Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas; História da educação do negro e outras histórias; Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola.

Apesar disso, me preocupo com a efetivação do conteúdo da Lei no cotidiano, na prática docente das escolas. Tenho participado e organizado de algumas formações destinadas aos docentes no Estado do Rio Grande do Sul e, felizmente, percebo o interesse por parte de alguns deles nesta formação, mas de outros, infelizmente, percebo o descaso dos gestores públicos e/ou dos próprios professores com o tema. Na maioria das vezes, o assunto se restringe a uma palestra, a um curso de 20 horas, depois do evento alguns docentes assumem este trabalho na sua prática, enquanto outros continuam a dizer que desconhecem o assunto. Em contrapartida, os gestores, como vinha dizendo, não se comprometem em dar continuidade a este trabalho iniciado na formação continuada, não assistem as escolas, não sistematizam o prosseguimento desta atividade por meio de algum tipo de trabalho efetivo que comprometa os professores ou que os motive



nas suas atividades. Entendo que para que o trabalho seja realmente incorporado às escolas, tem que perpassar pelo currículo, pelo projeto político-pedagógico das mesmas, pelas salas de aulas, pelos espaços educativos formais e informais, pela formação dos professores e professoras.

Para mim, tudo isso faz parte do conceito de ação afirmativa. A partir do que explicitava anteriormente, a Lei 10.639/03 é também um tipo de ação afirmativa, aqui entendida como uma política pública e compulsória, porque deve essencialmente ser assumida pelas escolas. Cumpre observar que alguns casos de não cumprimento da Lei vêm sendo noticiados na mídia. Conforme entrevista feita pelo BOLETIM PPCOR (Programa Políticas da Cor) com o advogado Humberto Adami, ele diz que dez pessoas jurídicas e físicas entraram com procurações junto ao seu escritório para ingressarem no Ministério Público tanto federal como no estado do Rio de Janeiro para apurarem as razões para não implementação da Lei 10.639/03.

Ressalto, ainda, a importância de trazer outros conceitos de ação afirmativa por dois motivos. Primeiro, por compreender que o explicitado por Gomes falta tratar da dimensão tempo, ou seja, estas ações afirmativas são temporárias. Segundo, porque como o tema em si não é polêmico, justamente porque a sociedade não consegue enxergar outros tipos de ação afirmativa, como fazendo parte deste processo, a exemplo da tão propagada e acometida críticas, conhecida como cotas. Trazer outros autores que também vêm se debruçando sobre o assunto pode enriquecer a discussão aqui travada.

Como o tema vem sendo explorado desde minha dissertação de mestrado e agora no doutorado, convém destacar um dos conceitos utilizados no estudo. A ação afirmativa é entendida como uma ação desenvolvida por outras esferas da sociedade que não o Estado, devido essa característica foi chamada de ‘distorcida’. “Projetos que, em meu entender, só podem ser adequadamente avaliados e entendidos como parte, distorcida, de um processo de ações afirmativas. Digo “distorcida” porque, diferentemente do que seria “esperado”, essas ações estão sendo empreendidas por setores outros que não o Estado, em geral sem nenhum apoio institucional” (SILVA, 2002, p. 54).

A ação afirmativa que o autor nomeia de distorcida são os cursos pré-vestibulares para negros e carentes que acontecem em todo o



Brasil. Este conceito não explica apenas o caso dos pré-vestibulares com recorte de raça e de classe social, mas também experiências em universidades privadas: Centro Universitário Metodista IPA (Instituto Porto Alegre) em parceria com Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE). Evidentemente que, neste caso particular, o IPA é uma instituição caracterizada pela filantropia e faz uso dos benefícios fiscais garantidos pelo governo federal ao assegurar vagas com isenção de mensalidades para alunos negros e comprovadamente carentes.

A experiência de ação afirmativa desenvolvida pelo CECUNE, entidade do Movimento Negro criada em 20 de março de 1987, em Porto Alegre/RS, objetiva distribuir as vagas oferecidas pelo IPA por meio do princípio da universalidade a diferentes candidatos no site da instituição durante o período de inscrição do vestibular. A idéia não é restringir aos militantes do movimento negro, mas sim a ampla concorrência à comunidade.

A Instituição de Ensino Superior (IES) seleciona os carentes, enquanto que o CECUNE, conforme a coordenadora de projetos da organização não-governamental, Suzana Ribeiro, focaliza no processo de “prover meios de identificar os/as candidatos/as em relação a critérios que possam se constituir em fatores de desempate na disputa diante do limite de vagas” (2006, p. 9).

Em janeiro de 2004, o Centro Universitário Metodista IPA²⁰⁸ implanta uma proposta inovadora frente às outras IES privadas, reservando vagas aos negros e negras, estabelecendo como critérios a baixa renda familiar e a aprovação no vestibular.

Para entender melhor o perfil dos alunos bolsistas neste cenário, utilizo as contribuições do artigo de Suzana Ribeiro, “Especificidades da permanência e da evasão de alunas(os) bolsistas negras(os) no Ensino Superior (2004-2006)”, apresentado no IV Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros – COPENE, realizado em Salvador, em setembro de 2006.

Os alunos que ingressaram em 2004 neste sistema de bolsas prestaram vestibular em janeiro e julho daquele ano, obedecendo o Regulamento de Bolsas da Instituição, sendo caracterizados como

²⁰⁸ Instituição de Ensino Superior privada, confessional e comunitária.



carentes pelo próprio formulário de cadastro preenchido *online*. À medida que preencheram o formulário se auto-declararam como negros na inscrição do vestibular.²⁰⁹

Neste ano, foram 215 alunos inscritos nos dois vestibulares, destes 109 conseguiram aprovação. Do total de aprovados, as mulheres são maioria, 52,24% correspondente a 77 alunas. Os homens representam 43,24% de aprovados nos vestibulares de 2004. Cumpre observar que todos os alunos aprovados no vestibular neste ano receberam bolsa de estudos.

Com relação ao número de bolsistas evadidos durante o período de 2004-2006, correspondeu a 42,28%. Significa dizer que 45 dos 109 alunos aprovados evadiram nos seis semestres. A causa apontada para o maior número de evasão foi a rendimento acadêmico insatisfatório em mais de uma disciplina em um mesmo semestre.

Ao que tudo indica, restaram 64 estudantes vinculados ao Programa, o que equivale a 58,71%. Destes permanentes, 16 dos 32 ingressantes eram do sexo masculino, ou seja, 50%. Entre o grupo feminino, continuaram no curso 48 alunas das 77 que ingressaram, correspondendo a 62,33%.

No que tange a opção pelo curso, os alunos têm livre escolha, contudo observou-se que estes se concentraram mais em alguns cursos do que em outros: curso de Nutrição com 14 alunas (18,18% das aprovadas), Administração e Terapia Ocupacional com 13 alunas (16,88%), Fisioterapia com 10 alunas (12,98%), Educação Física e Fonoaudiologia com 8 alunas (10,38%), Turismo com 7 alunas (9,09%) e Direito com 4 alunas (5,19%).

O grupo masculino concentra-se no curso de Educação Física, com o ingresso de 17 alunos (53,13% dos aprovados), e em números bem mais inexpressivos em Fonoaudiologia com 5 alunos (15,62%), Fisioterapia com 4 homens (12,50%) e Administração, Direito e Turismo com 2 estudantes masculinos cada (6,25%).

Ao focalizar as idades, nas mulheres se estendiam entre os 18 e 57 anos. Mas sua concentração abrangia idades de 18 e 24 anos. São

²⁰⁹ É interessante relatar que os alunos souberam do Programa de Bolsas pelos cursos pré-vestibulares para negros e carentes de Porto Alegre e Região Metropolitana. No segundo semestre, os próprios alunos serviram como divulgadores desta possibilidade de cursar o Ensino Superior.



37 alunas que estão neste grupo, representando 48,05%. Nos homens, a faixa etária compreende de 19 a 45 anos, havendo maior concentração na idade universitária, com 17 alunos (53,12%).

No aspecto do desempenho escolar, vale lembrar que a nota mínima para aprovação é 7,0 e que duas reprovações por semestre acarreta na perda do benefício bolsa. A partir da ordem decrescente enfatizo o número de estudantes em cada faixa de notas. Por exemplo, entre a faixa de notas de 8,6 e 8,9 temos 10 alunos dos 64, sendo 9 mulheres e 1 homem. Dos 64 alunos, 27 conseguiram alcançar entre 8,0 e 8,5, perfazendo um total de 19 mulheres e 8 homens. E na faixa de notas entre 7,4 e 7,9 ficaram 24 estudantes, tendo como representatividade 17 mulheres e 7 homens. E os 3 alunos que restaram para completar os 64 alunos tiveram sua média entre 6,9 e 7,3.

O perfil dos estudantes trouxe elementos fundamentais à compreensão de quem são os alunos, suas faixas etárias, suas escolhas no curso de graduação e seus desempenhos acadêmicos. Todas estas informações propuseram-se a evidenciar a efetivação da ação afirmativa desenvolvida na vida dos alunos beneficiados. Ainda que não se tenham subsídios coletados diretamente com os alunos a respeito dos efeitos dessa oportunidade em suas vidas, tem-se uma experiência concreta que se traduz em um número razoável de discentes freqüentando o Ensino Superior por meio de bolsas de estudo.

A seleção que prioriza o estudante carente e negro é um tipo de ação afirmativa que visa corrigir efeitos do passado, pelo menos no que se refere à educação, conseqüentemente trará melhores oportunidades aos futuros profissionais na disputa no mercado de trabalho.

No ano de 2006, o CECUNE/IPA atingiu um dos seus objetivos, formando 2 alunas e 1 aluno no curso de Educação Física. Em 2007, cerca de 120 alunos bolsistas participam do Programa.

Além de participar do processo seletivo, a organização não-governamental desempenha outra função na formação dos bolsistas. De setembro de 2006 a janeiro de 2007, a convite da entidade, tive a oportunidade de participar como monitoria do Curso de 72 horas: Cidadania e Reconstrução da Identidade Étnico-Racial, realizado pelo Centro Ecumênico de Cultura Negra – CECUNE – Projeto Universidade Livre, com o apoio do Centro Universitário Metodista IPA – Cátedras de Direitos Humanos e de Gênero. O curso foi dividido em 55 horas de atividade presencial e de 17 horas de atividade não



presencial. As 17 horas de atividade não presencial foram cumpridas pelos discentes através de uma pesquisa de campo junto aos familiares, sendo apontada pela coordenação do curso como um exercício de iniciação científica.

Os temas do curso se traduziram em cinco módulos que tratavam do seqüestro/captura dos negros africanos até assuntos mais contemporâneos, tais como ação afirmativa. Os assuntos foram desenvolvidos através de cinco módulos; I – Relações étnico-raciais no Brasil; II – Relações étnico-raciais no Brasil: construção histórica a partir da escravização africana; III – Protagonismo negro na história do Brasil; IV – Ações afirmativas; V – Revisão geral.

Os encontros trouxeram a discussão de temas polêmicos e ricos do ponto de vista da história do povo negro e sua apropriação pelos alunos. O debate fez com que os discentes negros refletissem e trouxessem exemplos de suas experiências cotidianas de sala de aula, de suas vidas profissional e pessoal, propiciando um espaço de formação da sua história e de fortalecimento de ações conjuntas em diferentes cursos de graduação ao sofrerem preconceito, discriminação e racismo.

As ações afirmativas que se traduzem em cursos pré-vestibulares e na possibilidade de conseguir uma bolsa de estudos numa IES privada assegura a igualdade de acesso a um bem fundamental: a educação.

Os cursos pré-vestibulares para negros e carentes, por sua vez, se tornam num espaço de rever conteúdos esquecidos, aprender componentes curriculares e se revelar num espaço de sociabilidade entre os alunos que possuem sonhos comuns e realidades próximas. Com relação ao acesso e a permanência do estudante negro e carente numa IES, esta ação proporciona ao aluno uma maneira de fazer seu curso de graduação e, conseqüentemente, a oportunidade conseguir uma melhor colocação no mercado de trabalho. Ambas as ações afirmativas caminham rumo à concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais, como, a educação e o emprego.

Referências

BLACKWELL, M.; NABER, N. Interseccionalidade em uma era de globalização: as implicações da conferência mundial contra o racismo para práticas feministas transnacionais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 189-198, jan. 2002.



BOLETIM PPCOR. As representações ao MP e a implementação da Lei 10.639. Disponível em <http://www.politicasdacor.net/boletim/21/entrevista_adami.htm>. Acesso em: 7 abr. 2007.

BOWEN, W. G.; BOK, D. *O curso do rio: um estudo sobre a ação afirmativa no acesso à universidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CONTINS, M.; SANT'ANA, L. C. O movimento negro e a questão da ação afirmativa. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 209-220, 1º sem. 1996.

FONSECA, M. V. *A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

GOMES, J. B. A recepção do instituto da ação afirmativa pelo direito constitucional brasileiro. In: SANTOS, S. A. dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 45-79.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Ed. 34, 1999.

RIBEIRO, S. M. R. *Especificidades da permanência e da evasão de alunas(os) bolsistas negras(os) no ensino superior (2004-2006)*. In: IV CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 2006, Salvador, Bahia. No prelo.

SANGER, D. dos S. *Para além do ingresso na universidade: radiografando os cursos pré-vestibulares para negros em Porto Alegre*. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

SANSONE, Lívio Racismo sem etnicidade. Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 4, p. 751-784, 1998. (não está referido no texto)

SANTOS, R. E. dos. Política de cotas raciais nas universidades brasileiras: o caso da UERJ. In: GOMES, N. L. (Org.). *Tempos de lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 21-46.

SANTOS, S. A. Ação afirmativa ou a utopia possível. In: OLIVEIRA, D. D. de. [et al.] (Org.). *50 anos depois: relações raciais e grupos socialmente segregados*. Brasília: Movimento Nacional de Direitos Humanos, 1999. p. 37-51.

SILVA, W. Para que se comece a fazer justiça. In: ANDRADE, R. M. T.; FONSECA, E. F. (Org.). *Aprovados! cursinho pré-vestibular e população negra*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002. p. 35-61.

SILVÉRIO, V. R. *Ação afirmativa: percepções da “Casa Grande e da Senzala”*. Texto preparado para o encontro da 2001 Annual Meeting of the Law and Society Association in Budapest, Hungary, entre 03-07 julho de 2001.

VIEIRA, A. L. da C. Políticas de educação, educação como política: observações sobre a ação afirmativa como estratégia política. In: SILVA, P.; SILVÉRIO, V. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 81-97.



Nota sobre os autores

ANA PAULA COMIN DE CARVALHO. Possui graduação em Ciências Sociais (2001) e mestrado em Antropologia Social (2004) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é doutoranda em Antropologia Social nessa mesma instituição. Atuou em assessorias para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade étnica, territorialidade, comunidades remanescentes de quilombos, quilombos urbanos e patrimônio imaterial. Atualmente é funcionária do INCRA/RS, atuando na regularização de territórios quilombolas.

ARI PEDRO ORO. Possui mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1977) e doutorado em Estudos da América Latina – Antropologia – Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle) (1985). Atualmente é professor associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião, atuando principalmente com os seguintes temas: pentecostalismo, religiões afro-brasileiras, religião e política e transnacionalização religiosa.

BEATRIZ LONER. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1975), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1985) e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1999). Atualmente é professora associada da Universidade Federal de Pelotas, coordenadora do mestrado em Ciências Sociais da mesma Instituição e também coordenadora do Núcleo de Documentação Histórica da UFPel. Tem experiência nas áreas de História e Sociologia com ênfase em estudos sobre o mundo do trabalho, atuando principalmente nos seguintes temas: movimento operário, transição entre trabalho escravo e livre; correntes operárias; associações negras. Também atua na área de acervos e documentação.

CRISTIAN JOBI SALAINI. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: etnicidade, identidade, arte, patrimônio e memória.

DANIELA VALLANDRO DE CARVALHO. Possui graduação em História pelo Centro Universitário Franciscano (2001) e mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2005). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Império e República, atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão, imigração italiana, relações étnicas, mulheres e cultura popular.



DEIVISON MOACIR CEZAR DE CAMPOS. Possui graduação em Jornalismo pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1997), especialização em História Contemporânea pela Fapa (1999) e mestrado em Programa de Pós-Graduação em História pela PUCRS (2006). Atualmente é professor assistente da Universidade Luterana do Brasil. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Rádio e Televisão, atuando principalmente nos seguintes temas: História, Cultura, e prática jornalística. Também realiza estudos sobre o negro na sociedade brasileira, com ênfase em identidade e representação.

DIRCENARA DOS SANTOS SANGER. Possui graduação em Educação Especial pela Universidade Federal de Santa Maria (1999) e mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003). Atualmente é conselheira/consultora – Maria Mulher Organização de Mulheres Negras. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Negro e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, raça/etnia, ação afirmativa, portadores necessidades especiais, coordenação pedagógica.

ELSA GONÇALVES AVANCINI. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1973), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1980) e doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001). Atualmente é membro da Comissão Científica da revista *Diálogo. Revista Temática. UNILASALLE*. É professora titular de História do Brasil e História da África e coordena curso de especialização em Estudos Africanos e Afro-brasileiros do Centro Universitário La Salle – UNILASALLE. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade nacional, identidade étnica – estudos afro-brasileiros, história e memória local, metodologia de ensino de História.

FABRICIO ROMANI GOMES. Possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade de Caxias do Sul (2005) e, atualmente, é aluno do PPG em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: história de Caxias do Sul, associativismo negro e etnicidade.

GEORGINA HELENA LIMA NUNES. Possui graduação em Educação Física e Técnico em Desporto pela Universidade Federal de Pelotas (1989), especialização em Educação Psicomotora (1991) e especialização em Educação (1992), Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (1998) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Pampa. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em educação rural, trabalho, movimentos sociais e relações étnico-raciais. Atualmente trabalha em pesquisas em comunidades negras urbanas e rurais, políticas afirmativas no ensino superior e gênero e educação.



GILBERTO FERREIRA DA SILVA. Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Franciscano Santa Maria (1989), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001). É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e professor titular do Centro Universitário La Salle. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação em Periferias Urbanas, atuando principalmente no campo da pesquisa nos seguintes temas: formação de professores, educação intercultural, diversidade étnico-racial, preconceito, discriminação, políticas educacionais e ensino superior. Dedica-se ao trabalho de assessoria e acompanhamento de formação inicial e continuada de professores nas redes públicas estadual e municipal.

ÍRIS GERMANO. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1994), especialização em História Social da Cidade pela Unisinos (1998) e mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1999). Atualmente é professora adjunta com mestrado da Universidade Luterana do Brasil. Tem experiência na área de História e de Educação, com ênfase em História, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade negra, identidade nacional, cultura popular, carnaval e porto alegre.

JACIRA REIS DA SILVA. Possui graduação em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Católica de Pelotas (1981); Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Católica de Pelotas (1982); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992); e Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000). Pesquisadora na área de Educação, com ênfase na temática “Diversidade Cultural e Educação”, tendo como foco as relações étnico-raciais no cotidiano escolar. Professora aposentada pela Universidade Federal de Pelotas (2002), com experiência pedagógica na formação de professores nas áreas de Metodologia do Ensino, Práticas Pedagógicas, Acompanhamento de Práticas de Ensino e Estágios, Metodologia da Pesquisa e Orientação de trabalhos acadêmicos.

JORGE MANOEL ADÃO. Possui graduação em Bacharel em Teologia pela Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (1990), graduação em Bacharel e Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1996), Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007). Atualmente é Professor do Instituto de Educação Superior de Samambaia. Tem experiência na área de Educação. Atuando principalmente nos seguintes temas: Políticas públicas em Educação de Negros.

JOSÉ ANTONIO DOS SANTOS. Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997) e mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2001). Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação da PUCRS (2007). Assistente em Administração na UFRS e Professor na Pós-Graduação em História Afro-Brasileira e Africana da Fapa. Possui experiência na



área de História do Brasil, com ênfase nos seguintes temas: intelectuais negros, imprensa negra, movimento negro, pensamento social brasileiro e diáspora africana.

LIANE SUSAN MULLER. Possui Mestrado em História do Brasil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, atualmente lecionando na rede municipal de ensino de Gravataí (E.M.E.M. Santa Rita de Cássia) e na rede estadual em Porto Alegre (Escola Estadual de Ensino Médio Professor Júlio Grau).

MAGNA LIMA MAGALHÃES. Possui graduação em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1995) e mestrado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999). Atualmente é professora de graduação do Centro Universitário Feevale. Tem experiência na área de História, com ênfase em MULTIDISCIPLINAR, atuando principalmente no seguinte tema: memória, história, identidade.

PAULO ROBERTO STAUDT MOREIRA. Possui graduação em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1993) e doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001). Atualmente é professor adjunto da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia e Império, atuando principalmente nos seguintes temas: História da escravidão e do negro; História social dos movimentos populares; Patrimônio histórico documental; Identidade étnica; Abordagens de fontes documentais; História urbana no século XIX; Raízes e presença africana na América Latina.

PAULO SÉRGIO DA SILVA. Possui Mestrado em Desenvolvimento Rural, Especialização em Gestão Pública Participativa, Graduação em História pela Faculdade Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras. Atualmente é professor titular da Prefeitura Municipal de Esteio e professor titular da Secretaria Estadual de Educação. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Moderna e Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas públicas, participação popular, desenvolvimento rural, educação anti-racista e comunidades remanescentes de quilombos.

RAUL RÓIS SCHEFER CARDOSO. Possui graduação em Estudos Sociais/Licenciatura Plena em História pelo Centro Universitário La Salle (2002), especialização em História Contemporânea pelo Centro Universitário La Salle (2003) e mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2005). Atualmente é Professor da Sociedade Porvir Científico, Colégio La Salle Canoas/RS e Professor da Comunidade Evangélica Luterana São Paulo – Colégio Cristo Redentor. Tem experiência na área de História. Atuando principalmente nos seguintes temas: Escravidão Rural, Família Escrava, Compadrio, Paternalismo.

REGINA CÉLIA LIMA XAVIER. Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas (1990), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1994) e doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas



(2002). Atualmente é Outro (especifique): Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Membro de corpo editorial da Revista Eletrônica *História Hoje* – ANPUH e Membro de corpo editorial da Revista *Anos 90*. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil. Atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão, História do Brasil, História do trabalho, História de Campinas, Medicina e religiosidade.

ROSANE APARECIDA RUBERT. Possui graduação em Ciências Sociais Bacharelado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997), graduação em Ciências Sociais Licenciatura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000). Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é professor horista da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Estudos de Memória, atuando principalmente nos seguintes temas: memória coletiva, identidade social, identidade étnico-racial, comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos.

SÁTIRA PEREIRA MACHADO. Professora habilitada pelo Instituto de Educação General Flores da Cunha (1988). Jornalista formada pela Faculdade de Comunicação Social (Famecos) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1995). Aperfeiçoamento (1998) e Mestrado (2000) realizados na Faculdade de Letras (Fale) da PUCRS. Doutoranda em Comunicação, professora pesquisadora do Grupo de Pesquisa “*Educomunicação e Produção Cultural Afro-Brasileira*” (EDUCOM AFRO – www.pucrs.br/faced/educomafro) da Faculdade de Educação (Faced) do Campus Viamão da PUCRS. Professora participante do Grupo de Pesquisa “*Mídia e Multiculturalismo*” da Unisinos/RS. Formação como conselheira em Direitos Humanos, ênfase em igualdade racial, pela Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal. Estuda a mídia, a criança, os direitos humanos, a educação, com ênfase nos estudos de cidadania. É jornalista idealizadora do *Portal da Negritude Gaúcha* (www.ccnrs.com.br).

VINICIUS PEREIRA DE OLIVEIRA. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002) e mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2005). Atualmente é consultor em pesquisa histórica, especialmente na temática de escravidão e afrodescendência. É professor da rede municipal de ensino de São Leopoldo/RS. Tem experiência em pesquisa na área de História do Brasil, Escravidão e Afrodescendência, Patrimônio Imaterial, Memória e Identidade.

