

Rafael Palermo Buti

**A ANTROPOLOGIA EM CONTEXTOS DA POLÍTICA E AÇÃO
QUILOMBOLA NO BRASIL MERIDIONAL: DOIS CASOS
PARA ESTUDO**

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal de Santa Catarina para a
obtenção do Grau de Doutor em
Antropologia Social.
Orientadora: Profa. Dra. Miriam
Furtado Hartung

Florianópolis, SC
20 de Março de 2015

Ficha de Identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de
Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC

Buti, Rafael Palermo

A Antropologia em Contextos da Política e Ação Quilombola no Brasil Meridional: dois casos para estudo / Rafael Palermo Buti ; orientadora, Miriam Furtado Hartung – Florianópolis, SC, 2015.

338 p.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Comunidades Quilombolas. 3. Ação Quilombola. 4. Relatórios Antropológicos. 5. Escravidão
- I. Hartung, Miriam Furtado. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Rafael Palermo Buti

**A ANTROPOLOGIA EM CONTEXTOS DA POLÍTICA E AÇÃO
QUILOMBOLA NO BRASIL MERIDIONAL: DOIS CASOS
PARA ESTUDO**

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelo(as) seguintes professores(as):

Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. José Maurício P. A. Arruti (PPGAS/UNICAMP)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (PGDR/UFRGS)

Prof. Dr. Pedro Martins (PPGPLAN/UDESC)

Profa. Dra. Edviges Marta Ioris (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche (PPGAS/UFSC)

Profa. Dra. Edviges Marta Ioris (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 20 de março de 2015

Dedico este trabalho a Seu Domingos Santeiro, do quilombo Paiol de Telha/PR. Domingos foi um exemplo de força pura e da coragem espontânea na luta pelos direitos quilombolas. Expulso das suas terras nos anos 1960, veio a falecer no ano de 2015, alguns meses depois de o Estado Brasileiro reconhecer os direitos territoriais de seu grupo, que retornará ao lugar onde Domingos deixou sementes para colherem sonhos.

AGRADECIMENTOS

Tenho gratidão profunda aos quilombolas do Morro do Boi e de Linha Fão. Só posso ter reverência a estes seres que provam em suas próprias trajetórias e a cada dia que existir é resistir: e que é necessário sempre lutar mais, sonhar mais diante de um mundo que tendeu a ser hostil. O mínimo que o Estado e a Sociedade brasileira devem fazer é reconhecer e respeitar os direitos dessas pessoas que ensinam a cada dia os valores para um mundo melhor. Na casa de um quilombo não se encontra luxo, não se encontra arrogância, não se encontra hipocrisia. Não há espaço para isso na casa de um quilombo. Ali, a vida sempre foi dura, mas farta, farta de vida: de música, de conversa, de fé, de risada, de piada, de esperança, de trabalho. De modos muito diferentes aprendi muito com todas as famílias desses dois grupos, e que imprimiram em mim mais uma página de humanidade: muitos ensinamentos, muitas trocas, dentro de caminhos também difíceis da política quilombola que estivemos trilhando juntos. Não há caminho para um Brasil justo sem que esses sujeitos tenham atendidos seus direitos reivindicados: não há mais Brasil sem os quilombos de hoje, sem as Sulas, as Márcias, os Josés, as Pretinhas, as Funés, as Midas, os Ciros, os Itas, as Guidas, as Judites, os Ananias...Seres únicos que encarnam o que é o Ser Quilombola: as forças da ação quilombola do Brasil de hoje.

Tenho gratidão profunda àqueles que contribuíram para este trabalho. Ananda e Iara, minhas meninas lindas. Sem o esforço e as paciências das mesmas, nada seria possível, pois tudo desenhou-se impossível. Meus irmãos do coração e da vida: Marcelo, Thais, Caio, Tomas, Nara, Nádia, Moreno, Julia, Hanna, Danny, Pedro, Paola, Cris, Pedrão. Meus pais, Cassandra e Ricardo, minhas avós, Alice e Ozéia: esta, inclusive, chegou a interceder com Santo Expedito, o protetor dos estudantes, justo no momento em que o impossível era mais possível que o possível. Te agradeço, portanto, e também, Santo Expedito. Ao Vitor, Jaque, Ilka, vó Dora e Flavio, sempre muito atentos aos nossos movimentos. A Miriam, minha orientadora, cuja leitura e conversa foram sempre estímulos para o aprimoramento desse trabalho. Agradeço a Shirlen, amiga quilombola de Florianópolis, porque a minha força foi também a sua força. A Diego, pela parceria no Morro do Boi; a Letícia, pela parceria em Linha Fão e Júlio Borges; a Cinthia e ao Tico, vulgo Tiago Cardoso, por essas novas parcerias. Agradeço também a Ana Elisa, fiel parceira do Morro do Boi, e as parcerias dos “INCRAs”: Marcelo, Janaína e Bethânia. A Jeremy e José Kelly, que foram fundamentais em alguns pontos e caminhos da

pesquisa, e a José Arruti, que foi a boa inspiração e a coragem para o desenvolvimento de algumas de suas questões. Agradeço à banca de defesa da tese: além de José Arruti e Jeremy, a Edviges, a Carlos Anjos e a Pedro Martins. Suas leituras atentas e compromissadas foram fundamentais para o desfecho do texto. Agradeço ao CNPQ, que me deu subsídios para que eu pudesse ter bolsa durante os quatro anos de doutorado. A política e a ação quilombola foi e continua sendo um grande desafio, cheia de caminhos tortuosos e gratificantes, e um grande projeto para um mundo melhor. Meu muito obrigado a todos os que contribuíram direta e indiretamente para este trabalho. Viva os quilombos !!!

Se digo amor, só é por alguém. É pelos malditos
deserdados desse chão.
(Milton Nascimento e Márcio Borges).

RESUMO

O presente trabalho objetiva um exercício reflexivo e comparativo sobre dois contextos de elaboração de relatórios antropológicos em comunidades quilombolas com vistas a legitimação dos direitos étnicos e territoriais junto ao Estado Brasileiro. Trata-se de tomar como campo de análise o próprio cruzamento entre as políticas estatal, antropológica e grupal a partir de um ponto de vista localizado e demasiadamente implicado ao gesto. Pretendo pensar, através da descrição dos processos de pesquisa, como as principais premissas territorializadas pelo pesquisador a partir dos quadros dispostos para sua realização e pelas redes de mediação que conformam a ação quilombola foram articuladas e reivindicadas pelos códigos próprios da cultura. O que permitirá refletir não somente sobre o que tendeu a caracterizar esse encontro entre diferentes regimes de estabilização e definição de um social no contexto da ação quilombola, mas saber que relações foram ali reivindicadas, marcadas e articuladas, e que sujeitos, territórios e histórias foram ali definidos para sua conformação.

Palavras-chave: Comunidades Quilombolas. Ação Quilombola. Relatórios Antropológicos. Ativismo Étnico. Escravidão. Expropriação Territorial.

ABSTRACT

This thesis is a reflexive and comparative exercise that contrasts the elaboration of anthropological reports in two quilombola communities in the context of their use in the legal process for sanctioning ethnic and territorial rights in Brazil. The objective is to analyze the imbrication between state, anthropological and group politics considering the anthropologist's own intimate implication in this gesture. I want to reflect, on the basis of the description of the research processes, on the main premisses territorialized by the researcher, derived as they were from the framework for this type of work and the networks of mediation that constitute quilombola action and how these premisses were articulated and claimed for within the culture's own codes. This allows a reflection on not only what characterized that encounter between different regimes of stabilization and definition of the social in the context of quilombola action, but also tease out which relations were redeemed, marked and articulated, and which subjects, territories and histories were defined for its conformation.

Key-words: Quilombola Communities. Quilombola Action. Anthropological Reports. Ethnic Activism. Slavery. Territorial Expropriation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização do município de Balneário Camboriú no Estado de Santa Catarina	93
Figura 2 – Localização do Morro do Boi na parte meridional de Balneário Camboriú e em relação aos municípios limítrofes	93
Figura 3 - A disposição das casas nos áreas residenciais	95
Figura 4 - Diagrama dos grupos de descendência dos Isidoro e dos Moreira.	97
Figura 5 - Indicação das áreas sobrepostas	116
Figura 6 - A capa do fascículo fotográfico “A Rua dos Negros”	191
Figura 7 – Trecho do fascículo “A Rua dos Negros” que conta a história das famílias do Morro do Boi.....	192
Figura 8 - Localização do município de Arroio do Tigre no Estado do Rio Grande do Sul.....	202
Figura 9 - Localização do Fão na parte setentrional de Arroio do Tigre e em relação aos municípios limítrofes	202
Figura 10 - Imagem aérea dos limites aproximados das “partes”	224
Figura 11 - Imagem aérea dos acessos.....	234
Figura 12 - Imagem da bifurcação para os acessos do Fão	234
Figura 13 - Imagens do acesso fechado pela cerca	235
Figura 14 - Imagem do acesso íngreme	236

Figura 15 - Colheita do Fumo	252
Figura 16 – Imagens das lápides no Unha de Gato	280
Figura 17 – Imagem aérea do Unha de Gato.....	281
Figura 18 - Imagem aérea dos “territórios da memória”	284
Figura 19 - A matéria da Gazeta do Sul.....	288

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT - Atos das Disposições Constitucionais Transitórias

ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade

AFUBRA - Associação dos Fumicultores do Brasil

CERES - Centro de Estudos Rurais

COREDE/RS - Conselho Regional de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul

DEM - Democratas

DNER - Departamento Nacional de Estradas de Rodagens

DNIT - Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

EMATER - Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica de Extensão Rural do Rio Grande do Sul

FCP - Fundação Cultural Palmares

GPS - Global Positioning System

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS - Instituto Nacional de Seguro Social

IPTU - Imposto Predial e Territorial Urbano

ITR - Imposto Sobre a Propriedade Territorial Rural

LATA - Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes

NEAB - Núcleo de Estudos Afrobrasileiros

NUER - Núcleo de Estudos e Relações Interétnicas

PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PFL - Partido da Frente Liberal

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Demarcação

SDR/RS - Secretaria do Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul

SEPPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UDESC - Universidade do Estado de Santa Catarina

UFPEL - Universidade Federal de Pelotas

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFSM - Universidade Federal de Santa Maria

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

UNIJUÍ - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

UNISC - Universidade de Santa Cruz do Sul

UNIVALI - Universidade do Vale do Itajaí

UPF - Universidade de Passo Fundo

SUMÁRIO

Introdução.....	23
Apresentação dos Capítulos	30
PARTE 1.....	37
1. Primeiro Capítulo – Abrindo as	37
Questões.....	37
<i>1.1. A Casa e o Grupo de Nalia no Morro do Boi: pessoas e coisas da ação quilombola.....</i>	<i>37</i>
<i>1.2. O Morro do Boi e o impulso para a reflexão.....</i>	<i>41</i>
<i>1.3. Sobre a ação quilombola: algumas considerações.....</i>	<i>49</i>
<i>1.4. A antropologia no campo do direito: apreciações epistemológicas de fundo.....</i>	<i>58</i>
<i>1.5. A questão territorial: conflitos e direitos.....</i>	<i>68</i>
<i>1.6. Usos e sentidos da história na antropologia dos relatórios antropológicos.....</i>	<i>75</i>
PARTE 2 – O MORRO DO BOI.....	83
2. Segundo Capítulo – A Abertura do Território Fechado.....	83
<i>2.1. A reunião de apresentação: a ação quilombola e a questão da adesão.....</i>	<i>88</i>
<i>2.2. Os Grupos de Descendência.....</i>	<i>92</i>
<i>2.3. A Reinvidicação: algumas questões.....</i>	<i>99</i>
<i>2.4. A casa e o lugar de Pedro: sobre aspectos do grupo e as diferentes posições.....</i>	<i>102</i>
<i>2.5. Sobre o porquê o terreno encolheu: os agentes das regularizações e a trajetória da terra.....</i>	<i>105</i>

2.6.	<i>A fenda do território fechado e o encontro entre diferentes ordenamentos jurídicos sobre as terras.....</i>	<i>119</i>
2.7.	<i>O Território Quilombola, a lógica nativa e o duplo-movimento: à guisa de algumas conclusões sobre a questão da proposição territorial.....</i>	<i>124</i>
3.	Terceiro Capítulo – A Caminho da História.....	133
3.1.	<i>A reunião de entrega do Relatório Antropológico: a cor de Catarina e o achado documental da escrava Joaquina.....</i>	<i>136</i>
3.2.	<i>Uma virada da história ?.....</i>	<i>144</i>
3.3.	<i>A rua dos negros e o quilombo do Morro do Boi: os “movimentos” de um para o outro.....</i>	<i>149</i>
3.4.	<i>Sobre a pesquisa social no Morro do Boi: uma rede de mediadores.....</i>	<i>153</i>
3.5.	<i>Algumas implicações da ação quilombola sobre o tema da discriminação.....</i>	<i>162</i>
3.6.	<i>Um território existencial para além de um teto genealógico.....</i>	<i>169</i>
3.7.	<i>A Caminho da História: rastreando as associações para a composição da narrativa histórico-antropológica.....</i>	<i>175</i>
3.8.	<i>Usos e sentidos da categoria quilombo.....</i>	<i>179</i>
3.9.	<i>Os fios da memória da fita cassete: a ação quilombola às voltas com a rua dos negros.....</i>	<i>183</i>
3.10.	<i>A História na história e vice versa.....</i>	<i>194</i>
3.11.	<i>À Guisa das considerações finais sobre o Morro do Boi.....</i>	<i>197</i>
	PARTE 2 – LINHA FÃO	201
4.	Quarto Capítulo – Um Território Aberto.....	201
4.1.	<i>Caracterização e Localização Geral.....</i>	<i>201</i>
4.2.	<i>“Agora a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim”: o caminho para um direito.....</i>	<i>203</i>

4.3.	<i>Uma virada territorial ?</i>	206
4.4.	<i>A ação quilombola e seus mediadores</i>	214
4.5.	<i>Trajatória da Terra, Trajetória dos Sujeitos: correlação entre expropriação e itinerância</i>	218
4.6.	<i>As “partes” do Fão e seus sujeitos: pessoas, trajetórias e lógicas de ocupação</i>	223
4.7.	<i>A arte de “engambelar”: introduzindo as versões e as questões sobre escassez, expropriação e encolhimento territorial</i>	230
4.8.	<i>Residência ou Resistência ? : os vizinhos que “arrumam a cerca” e o “rio que pode andar”</i>	233
4.9.	<i>Sobre como e porque chegaram no Fão: alguns personagens e episódios</i>	239
4.10.	<i>As Terras de Outrem: as regras do jogo em uma cultura da expropriação</i>	243
4.11.	<i>Aspectos do trabalho no Fão: peões e patrões</i>	247
4.12.	<i>“Comprou mas não pagou né, mãe ?”: o “ser escravo” nos termos e gestos nas relações entre patrão e peão</i>	254
4.13.	<i>Desinterditando o direito: a sobreposição de espaços de reconhecimento e a proposição do território quilombola</i>	262
5.	Quinto Capítulo - A Caminho do Tesouro	271
5.1.	<i>Algumas camadas da história local: reflexões sobre representações e espaços do religioso e da paisagem</i>	274
5.2.	<i>O direito através de uma arqueologia dos tempos sobrepostos na paisagem</i>	282
5.3.	<i>A ação quilombola às voltas com a História: um quilombo “faz” história em terra de alemães ?</i>	286
5.4.	<i>As narrativas de chegada: escravidão, deslocamentos, fugas e</i>	

<i>guerras</i>	292
5.5. <i>O Fã de Lá e o Fã de Cá: a memória toponímica, o fundo bélico e as historicidades</i>	296
5.6. <i>A Caminho do Tesouro: o achado do escravo e as trocas no Fã</i>	304
6. Considerações Finais	313
Referências Bibliográficas	325

Introdução

Pretendo fazer um exercício reflexivo sobre a produção antropológica implicada nos processos de reivindicação e legitimação de direitos étnicos e territoriais junto ao Estado Nacional de duas comunidades quilombolas localizadas no Brasil meridional: a comunidade do Morro do Boi, situada na região litorânea do Estado de Santa Catarina, no município de Balneário Camboriú; e a comunidade Sítio Linha Fão, localizada no centro-serra do Estado do Rio Grande do Sul, no município de Arroio do Tigre.

Ambas estão inseridas nos processos administrativos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como cumprimento dos preceitos legais para fins de identificação, demarcação e titulação de áreas reivindicadas. O fato de eu ter atuado, de 2011 a 2014, como pesquisador/coordenador dos relatórios antropológicos subsidiários, junto ao INCRA, do processo de legitimação de ambos os grupos na esfera administrativa, é o que me permite um olhar específico e localizado sobre esse novo cenário implicado aos grupos beneficiários da política quilombola, impulso pelo qual este trabalho será desenvolvido.

Isso implica em tomar como ‘campo etnográfico’ o próprio ‘campo etnográfico dos relatórios antropológicos’ em que estive envolvido: ou seja, um movimento de objetificação e distanciamento de meu próprio fazer, de “implicação” às questões da ordem da antropologia àquilo que estava “aplicado” à ordem das demandas estatais e sociais (ALBERT, 1995). O que significa transformar o contexto da pesquisa do Relatório Antropológico (e sua epistemologia, e metodologia, e terminologia, e seus inúmeros documentos analisados, localizados em arquivos os mais diferentes possíveis, e sua literatura, e seus atores, incluindo a minha própria figura, e os demais sujeitos, beneficiários da política ou não) em objeto da análise.

Ou seja, essa reflexão implicada não será senão por sobre a própria reflexão aplicada de um contexto específico dos sujeitos, o que significa tomar como campo de análise uma etnografia feita para outro tipo de análise: que tende a se debruçar sobre as próprias condicionantes legais aplicadas a uma pesquisa para o Estado, e impor no grupo o seu gesto codificado a uma demanda estatal. O que implica também refletir sobre como o grupo instrumentaliza o antropólogo e sua metodologia e terminologia a partir dos seus gestos codificados por uma cultura local, e suas metodologias e terminologias.

Esse movimento reflexivo se assenta em três movimentos de fundo: aquele que busca descrever os modos pelos quais os sujeitos definiam seu social de frente a um pesquisador que estava, ainda que de outro modo, para também o fazer; quais as relações grupais acionadas e reivindicadas ante o gesto estatal; e como o antropólogo lançava mão dos instrumentais analíticos para cumprir as exigências advindas desse campo triangular que faz cruzar as políticas e os desejos grupais, do Estado e da Pesquisa Social, como componentes da imbricação entre as racionalidades administrativa e científica sobre o social (L'ESTOILE, 2002).

Trata-se, por isso, não somente de uma reflexão sobre a reflexão do antropólogo, mas de uma reflexão sobre a reflexão dos sujeitos diante da presença do antropólogo, que não é senão uma reflexão sobre a relação, e em todos os sentidos: porque quando um antropólogo vai proceder uma pesquisa de legitimação sobre direitos, tanto ele quanto os sujeitos buscarão acionar suas teorizações para estabilizar e definir um social, e fazer isso não é senão teorizar sobre relações, e dispor dos códigos próprios da cultura para evidenciar relações. E no caso de um Relatório Antropológico, trata-se de teorizar sobre relações relativas ao que pode vir a ser um grupo, um território, um direito e uma história.

Justo porque um trabalho para o Relatório Antropológico não está senão assentado na dívida histórica do Estado Brasileiro para com os sujeitos que, por possuírem uma presunção de trajetória ligada ao marco do escravismo nacional, tenderam a ser sujeitos para fora do Direito, fora da História e para fora das Terras. Direito, História e Território são as bases morais que fundamentam a política quilombola e, por isso, impõe à gestão desses grupos pesquisas assentadas nessas temáticas, porque serão elas quem definirão o direito, e quem definirão os limites desse direito, sobretudo territoriais.

Assim, o modo como o antropólogo vai definir aquele social terá como *instrumento de mediação* (LATOURE, 2008) essas categorias, e elas, territorializadas no grupo, serão capturadas pelas lógicas que lhes são intrínsecas. Ou seja, a reflexão por sobre o contexto do Relatório Antropológico não é senão uma reflexão sobre como, ao serem estimulados pelas questões e temas advindos do quadro jurídico da pesquisa, os sujeitos estabilizam o social, o definem diante da demanda, ainda que isso possa desestabilizar as próprias categorias estatais, a própria demanda, o próprio “público alvo”.

E isso implica em dizer que o grupo deverá se relacionar com o tema da história dos sujeitos em relação à escravidão, com o tema das

expropriações territoriais vividas, com o tema dos limites territoriais, com o tema do parentesco e das genealogias, com o tema das discriminações em contextos em via de regra marcados pela racialização das relações, e com o tema dos direitos. E isso implica em, quando se reflete sobre esse campo, traçar os divisores e diferenciadores entre o que é o grupo, a história, o território e o direito para um antropólogo, para a militância, para a pesquisa social, para Estado, e o que é o grupo, a história, o território e o direito para o grupo. Ou seja, trata-se aqui, nesse exercício de objetificar o contexto dos relatórios, de refletir sobre regimes de territorialidade, historicidade, pertencimento e direito, que aí se cruzam.

E isso necessariamente tende a produzir contradições e conflitos, porque essa é a própria característica da definição de um social, ainda mais quando assentada em um gesto estatal: onde acordos estabelecidos podem não necessariamente significar um mesmo entendimento entre as partes, onde as mesmas categorias podem portar sentidos bem diferentes, e onde necessariamente tende a haver movimentos de linhas de fuga. Mediando isso tudo está também o antropólogo, uma figura que é Estado, e por isso tende a ser operacionalizada em vários sentidos e através de uma rede maior e heterogênea de mediadores que se impõe às realidades e à pesquisa, e que *realizarão* um território quilombola, um direito quilombola e uma história quilombola.

E os casos que tratarei a seguir são, necessariamente, casos diametralmente opostos no tocante não somente às realidades situadas e seus diferentes regimes e desejos de direito, história e território, mas em relação à “ação quilombola”, conceito este aqui que lanço mão para abarcar as dinâmicas da territorialização do ativismo étnico nas lógicas grupais enquanto circunscritas ao processo de territorialização do Estado e dos novos movimentos sociais e culturais. A definição deste conceito será dada mais adiante, mas adianto aqui que ele surgiu pela necessidade de, analiticamente, eu conseguir descrever uma situação do grupo do Morro do Boi/SC marcada pela adesão parcial dos sujeitos no tocante à política quilombola: onde parte do grupo, ao não se reconhecer quilombo e não ter interesse que suas terras sejam demarcadas através de uma política de Estado, não articulava a “ação quilombola”.

Diferente de outros sujeitos parentes do Morro do Boi que, ao se reconhecerem nos termos de uma política de Estado quilombola, e desejarem que seus territórios sejam protegidos por essa política estatal, articulavam e assumiam a “ação quilombola”, incorporando e assumindo o ativismo étnico e alguns dos seus signos territorializados

também por outros mediadores: a singularidade negra, a presunção de uma africanidade, o reconhecimento do direito a um território tradicional e coletivo, a valorização da cultura negra, etc. Assim é que, no contexto da definição de um social, a ação quilombola foi incorporada somente por um dos grupos familiares do Morro do Boi, procedendo, nesse diálogo com o Estado, uma discriminação interna já estabelecida pelos diferenciadores do parentesco dispostos nas regras de residência.

Ali, portanto, era possível não somente apontar para o fenômeno das emergências étnicas como irredutível às relações grupais, mas localizar a ação quilombola em um grupo familiar dentro de um grupo de parentes, bem como um território quilombola dentro de um território de herdeiros. E isso implicava tomar alguns cuidados para não cair-se no erro de negativizar a questão da adesão parcial, como se a demanda do grupo fosse menos legítima por apenas parte dos seus sujeitos a acionarem: tratava-se, portanto, de tomar a questão da adesão parcial por sua positividade, e jamais em sua negativa, (como ausência), implicada na politicidade do grupo diante de questões e escolhas importantes naquele momento da vida dos sujeitos.

E esse movimento de localização e discriminação do “étnico” no local, não foi senão o movimento de lidar com alguns impasses próprios desse contexto de legitimação do grupo, e de ser capturado por seus interesses cruzados. E para descrever os elementos desses impasses, o termo “ação quilombola” me permitiu localizar onde, no grupo, o ativismo étnico se territorializava, e por quem ele territorializava, quais seus limites e quais os mediadores externos que também o conformavam, e seus principais engajadores no grupo. E isso implica também explicar as negativas à ação quilombola, que não estavam senão, ao assentadas sobre diferentes desejos territoriais condicionados ao fato de haver um título particular emitido pelo Estado e um histórico de ingerências e expropriações sobre as terras, justificadas diante do pesquisador sob diferentes leituras sobre o que é que venha a ser uma história, um território, um grupo e um direito para o grupo.

Mas isso, ao implicar em um *impasse de identidade* e um *impasse da história*, não implicou em um *impasse territorial*, que foi internamente resolvido no contexto da pesquisa, justamente porque resolvido em prol da relação reivindicada pelas famílias, implicada a um ordenamento jurídico sobre as terras que prevê sua individualização, autonomização e simetrização das partes. Quando coaduno a ação quilombola no Morro do Boi à *relação* entre seus sujeitos, quero dizer

que, por a política quilombola ter adesão parcial no grupo, o que a resolveu foi da ordem dos vínculos entre os parentes, a própria relação entre as famílias, ancorada nas regras do direito local. Em suma, um território quilombola só pôde existir no Morro do Boi nos termos que existiu se não rompesse os princípios da *relação* reivindicadas no contexto da pesquisa, dispostas por sobre um título particular de terras e um histórico de ingerências e expropriações territoriais implicadas às figuras estatais.

Por isso, no Morro do Boi, se era possível perceber um descolamento entre o que é que um pesquisador ou a militância, ou os agentes do Estado podem chamar de “território”, “história”, “grupo”, ou “comunidade”, e o que é que os sujeitos definem como “território”, “história”, “grupo” e “comunidade”: o que exigia não somente tomar a peculiaridade do caso Morro do Boi a partir de sua positividade, mas traçar analiticamente discriminações entre os planos de uma “cultura com aspas” e de uma “cultura sem aspas”, localizando assim o ativismo étnico nas teias das dinâmicas grupais, tomando-o articulado aos “esquemas interiorizados da cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

E isso implica, necessariamente, tomar as concepções locais sobre o processo como as determinantes do próprio processo, através de um exercício reflexivo deslocado daquele contexto, porque não se trata mais da pesquisa para o Relatório Antropológico, mas de um movimento reflexivo sobre o contexto do Relatório Antropológico. E esse exercício de levar as condicionantes locais em relação à ação quilombola no contexto da pesquisa para o Relatório Antropológico não é senão buscar problematizar o cruzamento das políticas grupais, antropológicas e estatais: e o que tende a estar assentado por detrás delas, qual a atitude das relações mobilizadoras e mobilizadas.

Por isso, a formulação das questões dessa tese está assentada e estimulada pelo contexto etnográfico do Morro do Boi, por ele permitir pensarmos tanto na legitimidade do direito diante de um contexto de impasse de autoatribuição, quanto na desnaturalização das categorias que são, além de conceitos antropológicos, representações nativas, bem como no lugar da antropologia enquanto mediadora desse processo delicado que é simultaneamente para o grupo e para o Estado. Além disso, trata-se de, frente ao gesto estatal acionado pelo grupo, afirmar a relação do grupo, sua força em relação ao novo, e também o que este novo pode ter de transformador: onde e o que ele pode transformar. Ou seja, o Morro do Boi permitiu esse exercício de diferenciar os regimes para a estabilização e definição de um social, o que implica pensar, para

além do que seja a história, o território e o direito para o Estado e para as condicionantes legais desse direito, o que tudo isso é para o grupo, e para as militâncias e suas redes de mediadores.

Mas a proposta aqui é comparativa, e por isso, terá como contraponto a realização do Relatório Antropológico de Linha Fão/RS. No caso, Linha Fão não nega a ação quilombola, tampouco nega uma identidade e uma história ligada aos símbolos etnicizantes que tendem a enquadrar no grupo para a realização desse direito: como a presunção de uma ancestralidade negra vinculada à escravidão. O que pareceu interdito para Linha Fão, na ocasião, foi o próprio direito às terras, justo porque esse direito esteve sempre a serviço de *outrem*, sempre de *outrem*: das figuras de alteridade do grupo, que são justamente as figuras do patronato, do compadrio, da vizinhança, da propriedade e da expropriação.

Por isso, essa impossibilidade ao direito estava coadunada a uma interdição assentada nas dinâmicas daquela realidade, que não é senão o que também fundamenta o próprio grupo: a *relação* com essas figuras, com quem emprega, com quem doa algumas coisas, com quem tem as terras onde se passa boa parte da vida trabalhando. Aqui, portanto, é também a disposição e reivindicação das relações tecidas pelos sujeitos do Fão o que tendeu a determinar e terminar um direito e um território quilombola. Mas a relação que importa aqui não é interna, como no caso do Morro do Boi, mas externa: porque a interdição era externa, e pelo próprio Fão personificar o fundamento da relação dos seus sujeitos com seus outros - ao viverem em uma área que juridicamente não lhes pertence e pela própria área ser a personificação e o resultado dessa relação - de uma figura vinculada ao patronato, ao compadrio, à vizinhança, à propriedade e à expropriação.

Nesse sentido, não haveria como a ação quilombola se mover mobilizando as relações dispostas naquela realidade social marcada por assimetrias, sem que para isso fosse articulada pela rede do patronato, da vizinhança e da propriedade. Do modo como estava disposta, se quisesse desinterditar um direito territorial sem causar rupturas à relação, a ação quilombola deveria ser, também, acionada pelas figuras de alteridade, e diante de um reconhecimento ao direito quilombola, estar também assentada em outros desejos e reconhecimentos cruzados.

Assim, se no Fão a questão da identidade e da história não geravam pontos de controvérsia entre as lógicas estatais e grupais (ainda que não houvesse ali uma efervescência de engajamento pró-direitos por parte dos sujeitos, visto também que o grupo não está ao abrigo dos

movimentos sociais e culturais), o direito às terras tendeu a ser interdito, o que implicava um impasse com o próprio fundamento da política quilombola, aquele que está para servir justamente ao direito local fundamentado pela dívida histórica desses sujeitos que sempre figuraram como fora do Estado e, em via de regra, fora das terras. A pesquisa para o Relatório Antropológico não foi senão o acompanhamento de um processo de desinterdição do interdito, mediado, também, pelos princípios da relação dos sujeitos com suas figuras de alteridade.

Trata-se, nos dois casos, de buscar pensar como a ação quilombola, ao territorializar-se nos coletivos, é articulada por suas redes, por suas relações: o que ela pôde transformar e o que ela não pôde transformar, e por isso, o que pode estar por detrás de um “sim” e por detrás de um “não”, ante o gesto localizado e inédito para grupos que resistem por simplesmente existirem e que figuram às margens dos projetos da nação. Se ela, de alguma forma, está para transformar as situações de extrema vulnerabilidade as quais encontra os sujeitos hoje autodeclarados quilombolas, ela tende, para isso, a também se subsumir às regras locais, às relações locais, impor-lhes seus preceitos e ser imposta por eles. Por isso, trata-se de uma reflexão sobre a ação quilombola e suas relações reivindicadas, tanto a relação que ela tende a criar e determinar – dado o caráter “formativo” do processo, que aloca os sujeitos a uma condição nova no jogo de suas dinâmicas (ARRUTI, 1997; 2006) -, quanto a relação que tende a articulá-la e determiná-la, e que tende a proceder as linhas de fuga ante o gesto estatal (GOLDMAN, 2007): o próprio grupo, as realidades localizadas, seus regimes de historicidade e territorialidade, e as teorias locais sobre o processo na busca da definição de um social, que não é senão a definição de uma justiça, de um território, de um direito, de uma história, de um grupo.

E isso implicou, para ambos os casos, refletir sobre algumas questões balizadoras de fundo, que estão aqui elencadas: o lugar da antropologia como produtora de um saber aplicado ao campo do direito em um contexto do ativismo étnico; algumas premissas terminológicas, metodológicas, temáticas e epistemológicas que subjazem a produção de um Relatório Antropológico e sua territorialização no grupo; o movimento de trazer para o exercício reflexivo da disciplina um trabalho que está voltado à cumprir questões ligadas às demandas sociais; os planos de diferenciação entre as políticas, nativa, acadêmica e estatal em um cenário marcado pelo cruzamento das mesmas; a importância de situar o processo de regularização fundiária quilombola como um

mecanismo de territorialização do Estado, o que implica refletir não somente sobre como os elementos da etnicidade advindos das políticas de reconhecimento estatal articulam e são articulados pelos códigos nativos histórica e sociologicamente instituídos, mas como se procedem as linhas de fuga ante o gesto estatal; e a importância de, para se compreender as modalidades de relação dos grupos com a política quilombola, fazer um mapeamento, à nível etnográfico e documental, das relações históricas e atuais estabelecidas entre seus membros e os poderes oficiais ou estatais.

De alguma forma, estes pontos organizarão os elementos colocados na narrativa que segue, sem por isso implicar, para cumprilos, uma organização textual linear que os explicitite. De modo, portanto, implícito, pretendo trazer os elementos de reflexão sobre o contexto da ação quilombola através destes pontos, por serem fundamentais na reflexão sobre um processo cujos protagonistas não se limitam ao grupo beneficiário e sua política, mas aos agentes do Estado responsáveis pela aplicação e procedimento da política estatal, aos mediadores ligados aos movimentos sociais e culturais, e à antropologia, que traduz as realidades grupais para a esfera administrativa e judiciária estatal.

Apresentação dos Capítulos

Como o impulso para a existência da tese partiu do caso do Morro do Boi (pelo fato de a pesquisa ali ter sido anterior a do Fão, e de alguma forma imprimir àquela essa condição), inicio este trabalho, no *Primeiro Capítulo - Abrindo as Questões*, fazendo uma descrição sobre alguns aspectos da ação quilombola nas dinâmicas locais do Morro do Boi: é a partir dessa descrição que definirei o que estou chamando de ação quilombola (tomando-a como implicada ao ativismo étnico), além de com isso justificar esse exercício de implicação ao que estava aplicado a uma demanda específica de direitos étnicos e territoriais. Buscarei também alinhar as condicionantes epistemológicas que subjazem um trabalho implicado ao campo do direito e à situação de perícia, buscando desse modo tomá-la como prática de mediação do social e, por isso, de realização de um real: para além das dicotomias que tendem a impor ao exercício da perícia a presunção da existência de uma realidade transcendental desimplicada dos gestos que tendem a defini-la (ANJOS, 2005).

Por isso, por buscar pensar o Relatório Antropológico nos seus próprios termos, procuro refletir sobre algumas condicionantes que, ao

fundamentarem a existência da política quilombola do Estado, se impõe à pesquisa de um relatório: a reordenação fundiária brasileira ligada a uma dívida histórica do Estado para com as sociedades que, por haverem uma trajetória ligada ao marco escravista, figuram como para fora do Estado, fora da História e fora das Terras. O que implica, nesse movimento, buscar problematizar o encontro entre as condicionantes estatais relativas à temática territorial e histórica, projetadas também pela pesquisa, e as condicionantes grupais, qual seja: 1) o cruzamento entre os ordenamentos jurídicos das terras tal qual disposto pelo direito quilombola e tal qual disposto pelo direito local; 2) e os usos e sentidos da história em um Relatório Antropológico, que deve servir, simultaneamente, à uma História para Estado (disposta nos requisitos da Instrução Normativa do INCRA) e às historicidades.

E essa problematização de fundo acerca dos temas da história e do território estarão organizando o restante do trabalho que, distribuído em duas partes, terá cada qual reservado dois capítulos referentes a estes temas a partir dos contextos das pesquisas do Morro do Boi e de Linha Fão. Assim, a Parte 2 (capítulos 2 e 3) dirá respeito ao Morro do Boi, e a Parte 3 (capítulo 4 e 5) estará reservada a Linha Fão.

No *Segundo Capítulo – A Abertura do Território Fechado*, além de introduzir alguns aspectos do Morro do Boi, retomarei algumas questões colocadas previamente sobre os impasses territoriais, e como eles foram resolvidos ao longo da pesquisa. Me utilizando de conceito de “ordenamento jurídico local” (CARDOSO, 2008), busco mostrar como as regras do direito local no Morro do Boi, assentadas no direito sucessório e relativas a uma comum base genealógica segmentada nas regras de residência que devem dispor as famílias no território, permitiram a possibilidade de coexistência de diferentes desejos e práticas territoriais por parte dos parentes, uma vez que eles estivessem condicionados ao seu principal fundamento: o respeito à autonomia dos espaços legados ao grupo dos herdeiros.

Essa reflexão será também acompanhada pela constatação de que a titulação de uma área quilombola em todo o território ocupado pelas famílias desencadearia um choque entre os ordenamentos jurídicos local e estatal, haja vista as condicionantes da territorialidade quilombola extra-local não estarem previstas a serem incorporadas de modo absoluto pelas condicionantes da territorialidade local. Daí o termo “fechado” ao território do Morro do Boi em relação à ação quilombola, que para ali existir não pôde transformar os aspectos da territorialidade local, mas ser por esta englobado.

Mas dentro desse território fechado, por ali haver um grupo familiar aberto a incorporar as condicionantes da territorialidade quilombola, é que a ação quilombola foi acionada no Morro do Boi, permitindo uma abertura ao que estava fechado. O fez, no entanto, somente na área de um dos grupos dos herdeiros, condicionada aos preceitos do ordenamento jurídico local e, por isso, pelos princípios que fundamentam as relações entre as famílias. Isso explica também porque, nesse contexto de diálogo junto ao Estado, as “fronteiras étnicas” do grupo começam e terminam no interior das próprias terras dos herdeiros, procedendo uma discriminação interna dos diferenciadores grupais, dispostos por sobre as regras de residência e distribuição dos grupos familiares dos herdeiros no território. O próprio modo como se deu a definição dos limites territoriais no Morro do Boi (com a participação conjunta de boa parte dos grupos familiares) evidencia que o grupo aceitou o quilombo nos seus próprios termos: aquele que respeita o modo de organização local, o ordenamento jurídico sobre as terras tal qual disposto tradicionalmente.

Por estar inserida em um caso peculiar de adesão parcial, busco mostrar também como e porque a ação quilombola territorializou-se somente em um dos grupos familiares do Morro do Boi, e o quão ela se deve, em parte, pelas famílias já possuírem títulos sobre as terras, e por um histórico de ingerências e expropriações acionadas pelas próprias figuras estatais, desde que a BR atravessara o terreno nos anos 1960 diminuindo-lhes os acessos e impondo-lhes restrições de várias ordens. Por isso, a reflexão se voltará também às teorizações locais, no contexto da pesquisa, que correlacionam os processos de diminuição territorial vividos pelo grupo desde a passagem da BR aos processos de regulamentação territorial acionados pelas figuras externas.

No *Terceiro Capítulo – A Caminho da História*, buscarei problematizar a questão dos impasses da história e da autoatribuição no Morro do Boi. Como uma pesquisa como essa tende a proceder um movimento de estabilização e definição de um social por parte dos sujeitos, os temas relativos ao vínculo do grupo com a escravidão e a condição negra passaram a conformar, diante de desejos cruzados, um dos critérios de legitimação local da própria ação quilombola. Ou seja, tratava-se ali de reivindicar para si os elementos que, projetados por sobre a questão da história e do fenótipo, pudessem legitimar ou deslegitimar a própria ação quilombola no local: o que implicava perceber o caráter tanto positivo quanto relativo das memórias, das autotaxiações e suas formulações, no sentido de estarem em

continuidade aos níveis de adesão e desejo em relação à essa política de reconhecimento do Estado.

Isso nos levará a refletir sobre a questão das linhas de fuga ante a discriminação racial traçadas pelo grupo ao longo das trajetórias, quer pela via de uma positivação da condição negra ofertada pela política quilombola, quer pela via de uma negativa a essa condição: no Morro do Boi, pessoas que negavam, nesse contexto, serem negras, relatavam episódios de discriminação racial sofrida. Refletir sobre a adesão parcial e as autoclassificações requer refletir sobre o lugar do negro no município de Balneário Camboriú, e as tentativas de linhas de fuga ante o estigma, quer através da incorporação da condição quilombola coadunada ao movimento de positivação dos signos historicamente negativados, quer através da não incorporação dessa mesma condição, por ela incorrer em estigmas. Em suma, trata-se, com isso, de refletir que, sobre um racismo tão brasileiro e marcado pela possibilidade de predileções cromáticas (DA MATTA, 1987), pareceu se impor uma necessidade de autoclassificação correlata aos graus de legitimidade de um direito.

E como se tratava de critérios para a legitimação do direito, as posições sobre a cor da pele dos sujeitos os levavam a tomar partido em relação à própria história do grupo e de um vínculo dos mesmos para com a escravidão. Assim, tratarei também de averiguar como uma historicidade que tendeu a silenciar as experiências históricas do grupo em relação ao marco da escravidão encontrou um movimento, anterior ao contexto do Relatório, de mediação da Pesquisa Social coadunado em positivá-la: o que evidencia a ação quilombola no Morro do Boi ter tido como principais mediadores pessoas vinculadas à História Social e ao Direito, implicados em um movimento de valorização da história e do presente negro e afrodescendente em um Estado conhecido como o mais branco do Brasil, e cuja história tradicional, de viés açorianista e imigrantista, procedeu sua invisibilização (LEITE, 1996).

Por isso, descreverei também como a antropologia ali praticada, tanto capturou quanto foi capturada pela História, não somente por cumprir as exigências previstas na Instrução Normativa do INCRA, mas porque, dentro de um cenário de adesão parcial ao pleito e de memórias em disputa, ela incorporou o próprio movimento da Pesquisa Social coadunado em colocar a escravidão *na* história do Morro do Boi: movimento este que encontrou num dos grupos familiares o desejo de ser incorporado e aclamado.

E justamente esse movimento o que buscarei descrever também, e

os modos como a pesquisa, através das análises documentais, localizou uma escravidão no Morro do Boi que não era, nem cronologicamente, tampouco espacialmente, localizada pelos sujeitos. E justamente por poder-se hoje, depois do Relatório e através da pesquisa social, dizer que o Morro do Boi é um grupo formado por descendentes de escravos com nomes, datas de nascimento e percursos cronologicamente mapeados pelos pesquisadores, é que evidenciou-se uma atitude de historicidade aberta de um modo tal a performar-se que incorporou, depois de ter “silenciado” e “esquecido”, a sua própria escravidão. Investimento também criativo relativo ao novo lugar dos sujeitos na arena do ativismo étnico, e do movimento de positivação dos símbolos que antes eram negativos, e das possibilidades de os elementos acionados por uma Pesquisa Social virarem, incorporados também pela rede de mediadores, uma Memória Social. Trata-se, portanto, de falar tanto do movimento engajado da pesquisa social e da imposição de um História através das condicionantes da Normativa do INCRA, quanto da historicidade no Morro do Boi, do modo como seus sujeitos reivindicam os eventos do passado, que relações eles buscam afirmar através deles.

No *Quarto Capítulo - Um Território Aberto*, buscarei introduzir alguns dos principais aspectos do grupo de Linha Fão, tomando como ponto de apoio a descrição da trajetória do grupo em relação à trajetória da terra: alinhavando, para isso, características dos seus sujeitos em relação ao que a pesquisa social contemporânea tem também apontado como próprio dos agrupamentos familiares negros do meio rural gaúcho – realidades marcadas pela pobreza, pela escassez de terras e, por isso, pela itinerância a serviço do recrutamento de mão de obra barata ofertada pela cadeia da indústria agropastoril.

O que implica tomar o Fão, por seus sujeitos servirem como peões à cadeia de produção fumageira do centro-serra gaúcho, como realidade estruturada por um dos lados daqueles pares de oposição a que Moura (1991) faz referência em relação às forças compressoras e supressoras que tendem a estruturar as extensas camadas dos pobres rurais brasileiros, quais sejam: ter patrão (ao invés de não ter patrão), cultivar a assimetria nas relações sociais (e não a simetria), não trabalhar na própria terra (por trabalhar para o outro), ser cativo, (e não livre), valer-se de relações de favor (e não de contrato), resolver costumeiramente seus conflitos (e não judicialmente), além migrar (ao invés de ficar). A esses se somam o componente do jogo das relações sociais marcadamente racializadas: ser negro, moreno, da negrada, morar junto, ser parente (ao invés de ser branco, vizinho, e em alguns

casos compadre).

Assim, através da descrição das trajetórias de alguns sujeitos que vivem no Fão, e de suas terras, buscarei mostrar o que é o “ser do Fão”, e o quão este lugar está ligado ao fenômeno da grilagem e da constante imposição das cercas por parte dos vizinhos, condição esta tanto reivindicada pelos sujeitos em suas teorizações sobre o que os caracteriza, quanto evidenciada nos documentos de terras dos cartórios de Arroio do Tigre, que juridicamente os invisibilizam. O que implica tomar o Fão como a própria personificação da relação com o que chamo de “figuras de alteridade” do grupo: seus padrões, seus vizinhos, seus compadres e seus expropriadores. Por isso, viver no Fão é sobrepor, ao sentimento de pertença a um lugar vivido hoje e antes, a imanência de um outro que é o “dono das terras”, aquele que transformou a paisagem, “*fantasiou*” o lugar, aquele que diz ter seus documentos, aquele que chegou depois, aquele que “deixa ficar”, aquele que realoca as famílias, aquele que emprega, aquele que deixa arrendar, aquele que doa alguns produtos, aquele que expropria.

Ou seja, ser do Fão é passar boa parte de suas vidas em terras de outrem, e cultivar, por isso, as assimetrias, conviver e lidar diariamente com os antagonismos. Por isso, a ação quilombola em Linha Fão, ao encontrar um *território dependente*, determinado por *relações dependentes*, acompanhou um processo de possibilidades de transformação territorial que, embora não previstas tradicionalmente, foram articuladas e reivindicadas pelos códigos da cultura, por suas relações. Por isso esse território do Fão esteve *aberto* para a ação quilombola, único modo de possibilitar transformações territoriais não previstas tradicionalmente. Mas para justificar um direito em “*terra de outrem*” e dentro de um contexto de invisibilidade jurídica diante dos documentos e de uma história local, foi à memória que a pesquisa teve que recorrer, ainda que ela devesse assentar as reminiscências de um passado por sobre referentes transfigurados e paisagens outras.

E este “ser do Fão” é, também, um “ser escravo”, uma atualização constante de uma condição que não precisa recorrer a uma memória social para ser afirmada. E isso recai, também, por sobre a reivindicação de um passado por parte dos sujeitos do Fão, como implicada a uma historicidade que tendeu a ser “fechada”: justo por fazer com que o passado escravista coexista com um presente, a atualizar suas marcas e elementos nas narrativas sobre eventos geracionais que fizeram com que, ao os seus sujeitos terem terras, as legaram às figuras de alteridade em troca da relação.

Por isso, no *Quinto Capítulo – A Caminho do Tesouro*, busco pensar aspectos da historicidade do Fão com aspectos da história local, no sentido tanto de provocar uma inversão ao que tendeu a ser o discurso de um protagonismo alemão como componente formador de Arroio do Tigre, marcado também pela invisibilização de uma escravidão passada como componente da história local - e o que pode haver por sob uma “arqueologia dos tempos sobrepostos na paisagem” quando o que está em jogo é uma história para além dos discursos oficiais e das paisagens atuais -, quanto por tomar o Fão como marcado por um modo de reivindicar o passado que pareceu escapar da História: quer porque aciona como elemento formador e fundante episódios da escravidão que, espacialmente localizados, não seguem a cronologia, quer porque tende a organizar algumas narrativas sobre os episódios de perdas territoriais pretéritas através de uma mesma disposição ou formato – aquele que é encontrado também no “causo” fundador do grupo, onde o escravo, ao achar um tesouro, fica pobre por trocá-lo por banha com o patrão, que fica rico. Mais do que reportar à uma relação localizada no passado, o causo do tesouro parece organizar o próprio “ser do Fão,” a própria relação que o compõe no hoje. O que implicou a ação quilombola, ao ser incorporada por essa historicidade fechada, mais mítica do que propriamente histórica, reivindicar a própria “abertura” das terras, o próprio tesouro, mesmo que, para isso, tivesse que acionar alguns princípios das relações que estruturam o grupo.

PARTE 1

1. Primeiro Capítulo – Abrindo as Questões

1.1. A Casa e o Grupo de Nalia¹ no Morro do Boi: pessoas e coisas da ação quilombola

Nalia vive no Morro do Boi. Hoje aposentada, percorreu vida afora diferentes afazeres: trabalhara na roça quando criança em uma localidade de Camboriú conhecida por Macacos, onde nascera, chegando ao Morro do Boi com 15 anos de idade, para casar-se com Ciro, seu falecido marido ali nascido. Diz com Ciro ter trabalhado nas lidas do café, mandioca e fumo no Morro do Boi. Fora também doméstica e vendera sorvete nas praias de Balneário Camboriú. Por ser a moradora mais velha do local, com 83 anos, é também referenciada como a “*matriarca do Morro do Boi*”. Convidada a falar de si, e de sua trajetória, Nalia é, embora tímida, muito firme nos seus dizeres, sempre a recordar dos tempos de sua criação nos Macacos, com os irmãos e pais, negros e pobres, “*muito pobres*”, como ela bem diz, “*gente muito simples*”.

Fora nos Macacos, zona rural de Camboriú, que Nalia aprendera com o avô as técnicas de benzimento, conhecimento que pratica até os dias atuais. É em sua casa que benze: católica fervorosa, é para lá que vão aqueles que, com dores de barriga, cabeça, inchaços, esperam das mãos e rezas dessa senhora a solução de seus problemas e infortúnios. Em uma ocasião em que eu estava presente em sua casa, seu bisneto recém-nascido chorava: a mãe deste alegava se tratar de dores de barriga. Lá foi Nalia benzer o pequeno, recém-chegado. Segundo José, seu filho mais velho, sua mãe não tem uma receita para esse dom: “*benze ela mais Deus*”, me disse em uma ocasião.

Em casa ela benze do “*quebrante*” (mau-olhado), do “*sol*” (dor de cabeça), da “*zipra*” (inchaço nos pés) e de outros males. Não gosta muito de falar sobre sua prática, é como se fosse algo íntimo do seu

¹ Para preservar as identidades e os sujeitos da pesquisa nesse contexto importante e delicado de encaminhamentos para a legitimação do grupo na arena dos direitos étnicos e territoriais, não me valerei de seus nomes e sobrenomes próprios. Trata-se de contextos bastante diferentes e de realidades marcadas por conflitos territoriais de naturezas distintas, e que por isso, devem ser resguardadas. Além disso, dado o caráter processual e dinâmico dos entendimentos dos sujeitos em relação aos encaminhamentos do direito quilombola, a preservação das identidades faz-se aqui importante para que não se personalize, personifique e cristalice posições e situações que tendem a se transformar.

encontro com Deus, como a própria diz. Para cada doença há um benzimento diferente. Pano com água, dente de alho, arruda, guiné, azeite, são alguns dos elementos usados por Nalia, dentre outras ervas também plantadas nos arredores da casa.

Criara todos os filhos nascidos no Morro do Boi entre as décadas de 1950 e 1970. Dois deles faleceram, bem como seu marido, este último no ano de 1994. A rua onde vive, às margens e com acesso à BR-101 (que cortou parte do terreno da família), chama-se *Ciro Isidoro*, em homenagem ao falecido. Boa parte de seus sucessores vivem ao seu lado, filhos, netos e bisnetos. Laura e José vivem na mesma residência da mãe: ela trabalha em Balneário, ele aposentado. Os outros filhos, seus cônjuges e sucessores, estão nas casas vizinhas a de Nalia, todos moradores da rua *Ciro Isidoro*, conhecida pelos moradores mais antigos da região como a “*rua dos pretos*” ou “*dos negros*”. Desde o ano de 2008 esta rua, esta localidade, é também conhecida por comunidade quilombola do Morro do Boi.

Nalia vive em uma área que seu marido recebeu por herança de seus pais Isidoro e Maria Cida: vive, portanto, no Morro do Boi na condição de *afim*. A área que ocupa junto aos filhos, netos, genros e bisnetos é conhecida como “*lote da Nalia*”, referente a um sexto (1/6) do território total legado pelos sogros aos seis filhos, cinco destes cunhados da mesma, estando somente um deles vivo, residente no Rio de Janeiro. São as famílias destes herdeiros, descendentes de Isidoro e Maria Cida, os membros da “*família Isidoro*” que vivem no Morro do Boi, distribuídos nas 15 casas à época localizadas na referida rua. Como são seis os herdeiros das terras de Isidoro, seis são os “*lotes*” no interior da área, dispostos por sobre espaços que devem ser, idealmente, simétricos. “*Lote*”, portanto, é o nome dado à cada uma das áreas que os seis herdeiros de Isidoro receberam por herança, relativas, portanto, à distribuição dos grupos familiares de cada um destes no território do Morro do Boi, marcando a imbricação entre as regras de descendência, filiação, transmissão de herança e organização no território.

À exceção de Lete, todos os filhos de Nalia moradores do Morro do Boi vivem no “*lote de Nalia*”, junto à progenitora. Lete, por ser casada com João Moreira, vive na casa do marido, nas terras da “*família Moreira*”, limítrofes às terras dos “*Isidoro*” e localizadas na mesma rua. Com Lete e João vivem as duas filhas. João é auxiliar operacional, Lete é doméstica. Ambos aos sábados vendem hortaliças em uma feira de Balneário Camboriú. João, com mais de 60 anos, primo de Lete, também nasceu no Morro do Boi, vivendo nas terras que recebeu por

herança de seu pai, Antônio Moreira. Como procedimento do direito sucessório, além de João, as terras foram legadas aos seus três irmãos, cujas famílias estão distribuídas em quatro lotes nas “*terras dos Moreira*”, seguindo o mesmo procedimento do caso da família Isidoro.

Quando falo das famílias moradoras do Morro do Boi, me refiro aos membros desses dois grupos distribuídos nas áreas respectivas à cada qual de acordo com as regras de residência, conforme trarei adiante: o da “*família Isidoro*” e o da “*família Moreira*”. Eles estão também vinculados entre si pelo parentesco por consanguinidade, ligados por relações de vizinhança, compadrio, favores e amizade, além do compartilhamento de um histórico de ocupação que reporta a dois casais ascendentes que passaram a habitar o local desde, pelo menos, o início do século XX. Parentes, seus membros não tendem a casar entre si, mas incorporar, pela via do matrimônio, pessoas não vinculadas a esses dois grupos de descendência: o casamento de Lete e João figura como uma exceção no Morro do Boi a uma tendência de incorporar, através do matrimônio, pessoas ali não nascidas.

Além dos grupos familiares vinculados a estes dois grupos de descendência que ali estão como procedimento do direito sucessório, algumas famílias recém passaram a viver no Morro do Boi mediante a compra de trechos de terras no interior das próprias áreas residenciais dos herdeiros. Algumas destas novas famílias já estavam vinculadas ao grupo dos afins, além de hoje estarem ligadas ao grupo dos herdeiros pelo compadrio, enredadas também em outras práticas do cotidiano que compõem as dinâmicas daquele local, como por exemplo, a missa na casa de Nalia. Não é demasiado afirmar, portanto, que viver no Morro do Boi é pertencer, ou ao grupo dos Moreira ou ao grupo dos Isidoro (quer na condição de herdeiro e descendente de um dos casais originários, quer na condição de afim), ou ali ter se estabelecido recentemente mediante compra de trechos no interior da área dos herdeiros.

Por isso, implica ali viver estar em relação a alguns diferenciadores internos de pertencimento: aquele relativo aos dois grandes grupos de descendência dispostos por sobre as áreas residenciais (que distingue um nós, família Isidoro, de um outro, família Moreira); aquele relativo aos grupos dos herdeiros no interior de cada uma dessas áreas (dispostos nos lotes de cada uma das áreas residenciais, e que distingue um nós, grupo de Nalia residente no lote de Nalia, dos demais grupos familiares dos herdeiros moradores dos outros lotes); aquele relativo ao lugar do sujeito no grupo dos herdeiros (na

condição de descendente ali nascido, ou na condição de afim ali ingresso); e aquele que coloca os grupos dos herdeiros em relação aos novos moradores (um nós, moradores antigos do Morro do Boi, herdeiros e parentes, dos outros, ali ingressos).

Quando falo da ação quilombola falo de um dos grupos dos herdeiros dispostos em um dos lotes, e cujo território indicado é exatamente o lote, no caso, de Nalia, conforme será melhor elencado adiante. Nalia é a moradora mais velha do local, o que a coloca, ligada ao fato de ser benzedeira, em uma posição privilegiada no grupo. Sua casa é como boa parte das casas dali: de alvenaria e com quatro cômodos: sala, dois quartos, cozinha e banheiro. Atrás há um espaço coberto, uma espécie de extensão da cozinha, que vai dar para o quintal dos fundos, onde o Morro do Boi é recoberto por inúmeras árvores em uma área bastante íngreme. As telhas são de Eternit.

Na sala há alguns quadros: vê-se em um deles a imagem de Jesus Cristo. Em outro vê-se o documento da certidão de autoreconhecimento da comunidade quilombola do Morro do Boi, emitida pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2009. Do outro lado da sala, ao lado da porta de entrada, vê-se um texto sobre Abayomi, palavra de origem africana dada aos bonecos de pano que os membros do seu grupo familiar passaram a fazer para vender. Esses quadros de alguma maneira simbolizam a centralidade da casa de Nalia no universo religioso e político local: político porque é a sua casa que sedia a Associação Quilombola do Morro do Boi, criada no ano de 2007 para representar a demanda da família nesse novo contexto de legitimação e reivindicação através da política quilombola. Religioso porque Nalia atua como benzedeira e cede sua casa para celebrar as missas e rezar novenas.

Sede da associação, a casa de Nalia é também uma espécie de “sede” da religiosidade local, lugar onde além de praticar o benzimento, celebra as missas que agregam não somente os parentes ligados às famílias dos Isidoro e dos Moreira ali moradores, bem como os novos vizinhos, mas outros que, espalhados pela região, estão ligados a estes por laços de parentesco e amizade. É na casa de Nalia que um padre da Matriz de Nossa Senhora Aparecida de Balneário Camboriú celebra as missas regularmente. O movimento de celebrar as missas no local foi introduzido há alguns anos, quando as famílias passaram a reunir-se na casa de Lice Moreira (irmã do já referido João Moreira) para formar um grupo bíblico. Com a morte da filha de Lice em um acidente de carro na BR-101, a mesma tornou-se evangélica.

Pelo fato de ser católica, e por já ter como prática o benzimento,

Nalia passou a sediar os encontros que hoje agregam membros das famílias dos Moreira, seus parentes e filhos vinculados ao grupo de descendência da família Isidoro, além de outros vizinhos do entorno. Elas ocorrem nas principais datas religiosas do catolicismo oficial. Foi em uma delas, no dia de São João, comemorado em 24 de junho de 2011, que, na presença de um padre e na beira da *“fogueira de São João”*, um dos bisnetos de Nalia foi batizado. Na ocasião, os padrinhos foram Pedro e Leia, sobrinhos de Nalia, vinculados a esta pelo fato de Leia ser filha de Alcides, falecido cunhado de Nalia. O casal vive no Morro do Boi nas já referenciadas terras da *“família Isidoro”*, na área conhecida por *“lote do Alcides”*, em referência ao ascendente herdeiro.

É também na casa de Nalia que ocorrem as reuniões e encontros referentes a uma nova condição e atribuição articulada pelo grupo desde a criação da Associação Quilombola. O referido documento emitido pela Fundação Cultural Palmares e emoldurado em um quadro remete à centralidade da família de Nalia no tocante às relações estabelecidas pelo grupo nesse novo contexto de inserção nas agendas das políticas de reconhecimento do Estado. É nessa casa que as principais reuniões das famílias com os agentes do Estado (INCRA, Ministério Público, prefeitura municipal), dos movimentos sociais e da universidade (oficineiros, pesquisadores, assessores jurídicos) passaram a ocorrer desde, sobretudo, a criação da Associação Quilombola do Morro do Boi.

O texto sobre Abayomi, impresso em um papel e colado na parede, evidencia a existência de uma nova prática no local, implicada à inserção dos seus sujeitos na arena dos direitos quilombolas e dos movimentos culturais que aliam capital simbólico e geração de renda. Recentemente, acompanhando o processo de autoreconhecimento quilombola por parte dos moradores, uma oficineira introduziu a técnica de fazer bonecos com remendos de pano, prática essa que segundo os moradores, seria característica de alguns grupos africanos. Lete o sabe fazer, assim como João e suas filhas, José também aprendera a técnica, bem como Nalia e outros filhos e netos. O fazem para vender, em família, em algumas feiras da região, um produto que leva a marca do *“Quilombo do Morro do Boi”*. O dinheiro arrecadado *“não dá para o sustento”*, como disse Lete, mas serve para a Associação.

1.2. O Morro do Boi e o impulso para a reflexão

Não é à toa que a casa de Nalia referencie, nas paredes de sua sala, estes e outros símbolos que dizem um pouco das dinâmicas,

pretéritas e recentes, das famílias ali moradoras. São justamente os seus filhos os principais protagonistas da ação quilombola no local: iniciada no ano de 2007 como desdobramento de algumas visitas feitas por pesquisadores do curso de Direito da UNIVALI ao Morro do Boi, que à época desenvolvia em algumas localidades da região o projeto intitulado “Direito vai à comunidade”. Primeiramente voltado a prestar assessoria jurídica aos grupos e comunidades de baixa renda na região, alguns pesquisadores do projeto passaram junto aos membros da família de Nalia, a conhecer as potencialidades da aplicabilidade da política nacional quilombola no Morro do Boi, iniciando um processo germinal de instrumentalização.

Importante sublinhar a participação de alguns historiadores, estudantes e professores dos cursos de direito e história da UNIVALI. Como melhor desenvolverei adiante, foram estes os principais mediadores que permitiram àquele grupo de pessoas conhecer a realidade efetiva, as reivindicações políticas e as possibilidades jurídicas de proteção e direito cultural e territorial quilombola no cenário nacional, o que desencadeou a criação da Associação Quilombola do Morro do Boi no ano de 2007, a abertura do processo administrativo junto ao INCRA no ano de 2008 e a emissão da certidão de autoreconhecimento da Fundação Palmares no ano de 2009.

Dos moradores do Morro do Boi articulados à ação da UNIVALI destacam-se, além de Nalia, justamente seus três filhos: Edmar e os já referidos José, e Lete. Edmar faleceu há oito anos, tido como um dos filhos de Nalia mais voluntariosos no tocante à ação quilombola. Faleceu em decorrência de “*fortes dores na cabeça*”, cuja causa seus parentes entendem ser decorrência de dois atropelamentos que sofrera na BR-101. Tido pelos parentes como um contumaz conhecedor do território (por ser um dos poucos que trabalhou nas pedreiras do entorno, além de caçador), Edmar era, no decorrer da pesquisa, constantemente lembrando pelos parentes, haja vista boa parte destes não ter, como aquele, conhecimento sobre os marcos e lugares do território (íngreme e de difícil acesso) que a então pesquisa em vista subsidiar a indicação de um território quilombola demandava.

Lete, irmã de Edmar, figura hoje como a principal articuladora da ação quilombola em relação aos agentes mediadores. É ela quem está presente nos encontros ocorridos fora do Morro do Boi, como reuniões na prefeitura, nas universidades e na imprensa local. Pude acompanhar sua participação em um evento ocorrido na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para o lançamento de um dos fascículos do

Projeto da Nova Cartografia Social. Recentemente Lete representou o grupo no Encontro Estadual dos Territórios Quilombolas Catarinenses, evento realizado pelo INCRA de Florianópolis em outubro de 2014, e que inaugurou a Mesa de Acompanhamento da Política de Regularização dos Territórios Quilombolas Catarinenses.²

É ela quem aparece, representa, reivindica, pelos seus, junto aos órgãos, secretarias, reuniões, eventos ocorridos alhures, seja no município de Balneário Camboriú, seja fora dele. Lete é também a principal organizadora e divulgadora da “Feijoada do Morro do Boi”, evento realizado pela Associação desde de 2007, ocorrido anualmente em uma igreja de Balneário Camboriú. A última Feijoada ocorreu em julho de 2014, contando com a presença de artistas, vizinhos, políticos, agentes públicos, professores da região, parceiros, dentre outros. Me deterei sobre este episódio mais adiante.

José tem também importância central no contexto da ação quilombola, além de figurar junto a Nalia, como o principal interlocutor da pesquisa no contexto da elaboração do relatório. Foi com José que estive a maior parte da pesquisa de campo, haja vista seu conhecimento sobre aspectos fundamentais do grupo e de seu desejo de aplicar a política e o direito quilombola no Morro do Boi. Foi das conversas que tive com o mesmo em sua casa, junto a sua mãe, que boa parte do argumento histórico sobre o Morro do Boi foi escrita, uma vez que ambos encarnam uma “memória” local, além de um conhecimento específico do território.

Nalia, Lete e José foram os principais interlocutores e personagens da pesquisa não somente pelas características aqui citadas, mas por um detalhe fundamental: o fato de a ação quilombola no Morro do Boi dizer respeito exclusivamente ao desejo do grupo de Nalia, os sucessores desta. São os membros deste núcleo familiar os que hoje se reconhecem “quilombolas” no Morro do Boi, estando a área onde vivem, conhecida por “*lote da Nalia*”, indicada para fins de titulação e demarcação junto ao INCRA. Os demais parentes da mesma, quer membros da família Isidoro, quer membros da família Moreira, não tinham, até o momento da finalização da pesquisa, interesse que as áreas

² O objeto da Mesa é criar um fórum permanente de diálogo, acompanhamento e consolidação da política de regularização de áreas quilombolas por parte de vários órgãos em conjunção com as comunidades quilombolas. Para maiores informações ver: <http://www.adjorisc.com.br/geral/territorio-quilombola-invernada-dos-negros-recebe-titulos-definitivo-1.1499723#.VN58BC4ydpk>. Visto em 13/02/2015.

por eles ocupadas fossem indicadas para fins de demarcação e titulação.

No contexto da pesquisa para o Relatório Antropológico, a princípio, os principais interlocutores e personagens da pesquisa foram os membros do grupo de Nalia justamente porque, necessariamente, ela seguia uma demanda iniciada pelos mesmos, e entrava, condicionada pelo desejo do grupo e para cumprir uma política pública de Estado, nas lógicas de uma política nativa: de saída eu era “aliado” da família de Nalia, resultado de uma conquista dos mesmos. Isso implicou, no decorrer da pesquisa, a necessidade de costurar as alianças de interlocução com os demais moradores do Morro do Boi, não somente por ali viverem, mas por indiretamente estarem interessados nos resultados de uma pesquisa que ia, além de contar a história do grupo para o mundo, definir um território quilombola para o Estado, e para eles. Se, portanto, a ação quilombola no Morro do Boi articulava somente um dos grupos ali moradores, o interesse nos resultados dessa pesquisa era de todos, justamente por poder incidir em uma territorialidade que se mostrou fechada às condicionantes postas pelo ordenamento jurídico de um território quilombola.

Além de evidenciar um impasse interno, tal característica expressava também uma peculiaridade importante no caso do Morro do Boi, onde uma demanda das políticas de reconhecimento do Estado era parcialmente aderida, mobilizada e articulada pelo grupo, reverberando também nos planos de análise e tipos de vínculos estabelecidos entre as famílias do Morro do Boi e o antropólogo. Se uma das questões que permeiam o debate em torno das especificidades do fazer antropológico aplicado ao universo jurídico diz respeito aos problemas de se produzir um conhecimento “imparcial” em contextos de “motivação interessada” por parte dos interlocutores – (BUTI 2009), o que dizer do Morro do Boi, que se caracterizava também, por uma espécie de “desmotivação interessada”?

Como, dentro desse aparente impasse, evidenciar as linhas de fuga ante à política quilombola? Traduzir, desde uma perspectiva etnográfica, o que, como e por que os sujeitos estavam querendo, sem deslegitimar o próprio pleito, a própria ação quilombola? Como proceder analiticamente em um caso onde parte dos moradores de uma localidade reconhecida como quilombo negam serem quilombolas? Ou seja, como responder ao caso onde um grupo é “e” não é quilombola (HARTUNG, 2014)? Como o fazer sem incorrer no erro de negativizar e diminuir a própria legitimidade do grupo na arena dos seus direitos constitucionais? Como pensar, para isso, os planos e as categorias de

análise nesse encontro entre as políticas nativa, acadêmica e estatal, e o lugar de encruzilhada do antropólogo?

A justificativa para a formulação dessas questões está assentada em uma proposta de fundo, ligada ao que Arruti (2006) pontuou como essencial para que pensemos as “condições políticas e cognitivas que marcam a relação de tais grupos com o aparato-jurídico-estatal”, sobretudo porque se está diante de processos de redefinição de sentidos e direitos mediados pelo conceito de quilombo não necessariamente contemporizados com os do senso comum (ARRUTI, 2006: 95). Obliterar uma análise implicada a esse processo nos levaria a inverter o que este mesmo autor chamou de “pecado original da disciplina”, sem que, no entanto, nos livrássomos da condenação:

deixando de ser a continuação do colonialismo por outros meios, sob a situação de perícia, a antropologia passa a poder ser acusada de ser uma continuação da militância política por outros meios. Mas se isso não a faz (como não a fez no passado) necessariamente menos antropológica, tampouco é possível descartar ou minimizar os efeitos dessa inversão (ARRUTI, 2005: 130).

E como o trabalho de um Relatório Antropológico no Morro do Boi mediava um contexto de adesão parcial marcado por impasses em torno da questão da autoatribuição e de uma certa recusa do movimento singularizador advindo do próprio campo das militâncias no qual a pesquisa social faz parte, faz-se imprescindível

um movimento analítico de segundo ordem, criativo e propositivo, de um modelo sociológico que se opõe a um modelo histórico. Dessa forma, no caso dos grupos que não estão auto-identificados, são as noções nativas (auto-atribuições desconstruídas com relação ao novo ideário político e ao novo rótulo jurídico-administrativo) que devem ser ressemantizadas, resultando em que tanto a simbologia do artigo 68 quando a simbologia nativa devam ter seus percursos corridos para encontrarem um ponto de convergência (ARRUTI, 2006: 95).

Mas no caso do Morro do Boi, a convergência entre uma

simbologia do *artigo 68* e uma simbologia nativa não foi efetuada de modo absoluto, mas parcial: e isso não incorre em um problema, tampouco esvazia a demanda do grupo na arena dos direitos constitucionais, justamente porque está-se tomando os impasses entorno da autoatribuição a partir de sua positividade, de sua coerência interna diante dos códigos próprios da cultura e da política local. Além disso, tal convergência pode estar a caminho, dado tanto o caráter dinâmico do social, quanto aberto e subjetivo do direito. A questão é que, no contexto da pesquisa, ela era parcial, o que implicava a necessidade de pensar tanto a partir daqueles que foram ao encontro da simbologia do *artigo 68*, e entraram em uma nova arena de relações, quanto aqueles que ficaram e, mesmo assim o fazendo, não deixaram de estar nessa arena implicados.

Por isso, trata-se de tomar como ponto de partida um apontamento feito por Carneiro da Cunha (2009) sobre os cuidados analíticos que devem balizar as pesquisas implicadas no novo cenário político e cultural dos grupos hoje articulados na arena dos direitos étnicos, justo por se estar diante de um cenário onde noções como cultura, identidade e política são, além de objetos, também representações e conceitos, antropológicos, estatais e grupais (GOLDMAN, 2007). Faz-se necessário, sobretudo nesse contexto em que alguns foram ao encontro da simbologia do *artigo 68*, e outros optaram por não o fazer, delimitar os planos de análise sobre cultura, quer enquanto categoria analítica tradutora dos aspectos de uma realidade marcada por esquemas interiorizados que organizam as ações e percepções coletivas, quer enquanto categoria nativa e usada em um contexto político específico do grupo como estratégia de autopreservação, reivindicação territorial e desejo de diferir.

Refletir sobre isso é tarefa da antropologia, sobretudo porque, mesmo que sua *expertise* tem sido cada vez mais solicitada para compor as peças de processos judiciais e administrativos, poucos tem sido os esforços sistemáticos não somente “de análise dessas situações de pesquisa (...) faltando-nos o tipo de investimento crítico que se proponha aplicar sobre tais situações essa ferramenta própria da disciplina que é a descrição etnográfica” (ARRUTI, 2005: 115), mas de reflexão sobre os regimes de verdade que subjazem um Relatório Antropológico, sua epistemologia quando implicada em mediar campos de saberes distintos.

Como desenvolverei melhor adiante, a pesquisa no Morro do Boi teria que lidar, não somente com o aparente *impasse territorial* ligado a coexistência de distintos desejos relativos ao ordenamento jurídico das

terras, mas com um *impasse da identidade*, e dos sentidos dados e percebidos às categorias sociais postas em cena, relativos também às diferentes estratégias de busca por marcar singularidades em um contexto de legitimação junto ao Estado. Por isso, tratou-se, de saída, de implicar as análises à uma reflexão sobre as próprias categorias, buscando com isso alocá-las e compreendê-las a partir de seus distintos universos de sentido.

Pois, ainda que eu estivesse ali para atuar na demanda de um coletivo que, juridicamente e para o Estado, respondia enquanto “comunidade quilombola do Morro do Boi” e tendia a incorporar os símbolos etnicizantes dos enquadramentos estatais e outros mediadores, parecia, desde o início, não ser possível tomá-lo absoluta e indiscriminadamente sob a rubrica do “quilombo”, haja vista seus sujeitos, nesse contexto específico, parecerem, eles mesmos, proceder tal desnaturalização. O que implicava uma reflexão sobre o processo, no sentido de tomar o impasse da autoatribuição a partir de uma perspectiva local, além de apontar para a positividade das distintas posições, sem esvaziar a legitimidade do direito constitucional.

Tratava-se, por isso, de não tomar como coincidentes os planos de uma “cultura sem aspas” com o de uma “cultura com aspas” própria do movimento singularizador do ativismo étnico, justamente porque devem pertencer a diferentes universos discursivos e de sentido (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 313). Separar esses planos permite não somente darmos positividade à demanda do grupo em um contexto de impasses em torno da autoatribuição, mas também apontarmos para a impossibilidade de presunção de uma qualidade étnica intrínseca ao grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), ainda que, no campo da ação quilombola, seja justamente isso o que tenda a se esperar dele em um contexto de diálogo com o Estado.

Não foram, portanto, gratuitas as referências elencadas acima sobre as “pessoas e coisas” da ação quilombola no Morro do Boi. Elas nos remetem ao grupo composto por algumas famílias que procura, há alguns anos, reivindicar seus direitos através de uma política nacional para as comunidades quilombolas. Dentro desse quadro, uma legitimidade fundada na idade e na religião (Nalia), outra na articulação com agentes mediadores (Lete), outra na territorialidade (Edmar) e outra na história (José), figuraram como os pilares de qualquer pesquisa que queira pensar o grupo a partir da própria resistência e de um desejo de permanência no local, além de fundamentar e compreender aspectos, discursos e dinâmicas de um coletivo em processo de legitimação junto

ao Estado e busca por direitos étnicos e territoriais.

As referências introdutórias presentes nas descrições em torno da casa de Nalia e da vinculação de parentesco entre seus membros também não foram gratuitas: elas pretenderam mostrar que, mesmo vinculados por laços de parentesco e ligados por relações seculares atualizadas nos ritos religiosos, os moradores do Morro do Boi estão hoje abertos a diferentes desejos relativos ao ordenamento jurídico das terras, incorporando “e” não incorporando os preceitos da ação quilombola, elaborando para e atitudes plurais para a gestão territorial, o que os faz reservar espaços e critérios próprios para as tomadas de decisão no tocante às questões que os podem afetar diretamente.

Se em uma missa de domingo, uma sessão de batismo, uma novena, uma cura ou um churrasco de sexta-feira, a casa de Nalia pode agregar necessariamente os membros de todos os grupos familiares do Morro do Boi e os moradores que recém passaram a viver no local, quando o assunto está diretamente vinculado à ação quilombola, que articula, reivindica e toma para si, no campo étnico, uma concepção nativa e específica e política da cultura, e do grupo, via de regra somente os membros do seu grupo familiar, moradores do “*lote de Nalia*”, estão presentes.

É justamente pela ação quilombola no Morro do Boi ser caracterizada por um movimento de adesão parcial do grupo a uma política do Estado, que se tornou possível visualizar uma espécie de descolamento entre o plano dos esquemas interiorizados da cultura (e seus regimes de territorialidade e historicidade) e o plano do ativismo étnico, esse contexto de elaboração de fronteiras junto ao externo e a partir dos símbolos advindos de outros quadros de referência. É justamente pela adesão parcial à ação quilombola no Morro do Boi figurar como a radicalização desse descolamento, pelo grupo tanto negar quanto afirmar o quilombo (ou seja, ser “e” não ser quilombo, do ponto de vista nativo), que se deu o impulso para as reflexões que seguem neste trabalho, que busca, propondo um contraponto com Linha Fão, refletir a implicação e a aplicação do fazer antropológico e seu relatório sobre dois contextos de execução das políticas de reconhecimento do Estado a grupos hoje autodeclarados quilombolas.

Veremos que, se no Morro o impasse parecia jazer em uma espécie de coexistência de pertencimentos ligada a adesão parcial em torno de uma autoatribuição quilombola - um *impasse de identidade* -, sem isso implicar em problemas em relação a proposição territorial - sem isso implicar, portanto, em *impasse territorial*, questão

internamente resolvida - em Linha Fão a peculiaridade parecia relativa ao fato de haver uma interdição ao direito territorial do grupo, mesmo que isso não implicasse em impasses relativos à questão da autoatribuição e à assunção a uma identidade quilombola.

Dizendo de outro modo, se diante da demanda por legitimação na arena dos novos movimentos culturais, o grupo do Morro do Boi era “e” não era quilombo, o grupo de Linha Fão tendia a, se adequando facilmente às premissas e aos símbolos etnicizantes da ação quilombola e sua adesão, tomar o direito às terras ocupadas e pretéritas como, elas, sendo “e” não sendo dos mesmos, haja vista a imbricação de suas famílias às teias das relações assimétricas tecidas junto às figuras do patronato, do compadrio, da vizinhança, da expropriação e da propriedade privada na zona rural de Arroio do Tigre, determinantes para um histórico que marcava no grupo sua condição provisória e itinerante. E se a relação que se reivindicava e se buscava afirmar nas definições da ação quilombola no Morro do Boi eram internas, entre os parentes (por aí estar o impasse territorial), a relação que se reivindicava e se buscava afirmar nas definições da ação quilombola em Linha Fão eram externas, dos parentes com as figuras de alteridade (por aí estar a interdição territorial).

1.3. Sobre a ação quilombola: algumas considerações

Na *Introdução* afirmei que o termo “ação quilombola” se pretendia um modo de descrever as dinâmicas de um grupo que não aderiu absolutamente ao direito quilombola. Tal conceito veio de uma necessidade de discriminar o que, no Morro do Boi, era esse gesto localizado relativo à uma política de reconhecimento do Estado. Assim o fazendo, tornava-se possível localizar e descrever dinamicamente esse gesto estatal sem incorrer em um engessamento ou homogeneização que pode haver quando tomamos as realidades a partir das categorias estatais ou jurídicas. Conceitualizar e localizar a ação quilombola passava, portanto, por não somente buscar mapear as dinâmicas de um social diante de um gesto que não pode reduzi-las, mas não proceder uma sobreposição analítica ou conceitual sobre o grupo.

Ainda que tenha surgido no contexto etnográfico do Morro do Boi, me valerei desse termo para descrever também Linha Fão: por pensar na articulação dos elementos dispostos pelo processo de territorialização do Estado nos códigos e articulações grupais, dos modos como ele é acionado e articulado internamente. Quatro pontos se

fazem aqui importantes para pensarmos o lugar e o porquê da ação quilombola no presente trabalho, e o quão defini-la implica também tanto diferenciar o plano do ativismo étnico do plano dos códigos locais que o articulam, quanto o meu próprio lugar nela, enquanto pesquisador para uma demanda estatal.

Primeiro, quando estou falando de “ação quilombola” no Morro do Boi me reporto a uma “linguagem” e “forma de organização política” que existe em um “meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem”, que pode-se aqui ser chamada de “etnicidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 244). Essa forma de organização e linguagem que dá força e forma à ação quilombola está ancorada em um marco teórico da antropologia, posteriormente transformado em marco das políticas de reconhecimento do Estado, que pressupõe que os critérios de definição de um coletivo são dados por contrastividade e em relação às fronteiras de alteridade com outros coletivos, sendo, portanto, subjetivos, contextuais, dinâmicos e não substantivos (BARTH 1969).³

Tal marco, de viés interacionista, presume, em linhas gerais, que a identidade ou unidade cultural de um grupo não pode ser apreendida nos termos de uma substância ou traços culturais que apresenta, como a língua, os costumes, os rituais, a vestimenta, etc., mas nas dinâmicas relacionais com outros grupos, nas “fronteiras étnicas”. Nele, a identidade e os critérios de pertencimento de um coletivo são determinados pelo jogo de relações tecidas nos contextos em que seus sujeitos estão inseridos, o que implica basicamente colocar a alteridade das interações sociais como fonte para a elaboração da identidade grupal. Trata-se, portanto, de uma abordagem que presume o aspecto tanto relacional da identidade quanto “interessado” da ação.

Nesse sentido, a etnicidade consistiria justamente no uso, por parte de determinado grupo, dos objetos culturais “para produzir

³ Muito embora à teoria da etnicidade não se deva devotar um único sentido, ou campo de análise, estou aqui tomando como referência a formulação dada pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth, justamente por sua influência no quadro antropológico e político nacional. De acordo com este autor, os grupos étnicos são “categorias adscritivas de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, 1976: 10), interação esta circunscrita a contextos bem definidos, onde as situações de “contraste” exigiriam a manutenção das fronteiras e dos limites étnicos (VILLAR, 2004). A formulação *barthiana* presume também que “um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias ideias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (BARTH, 1976: 13). Sobre o caráter polissêmico do termo, ver POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998.

distinções dentro das sociedades em que vigora”, sendo “uma linguagem que usa signos culturais para falar de segmentos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 260). Por mais que a cultura mude ao longo do tempo, o princípio organizacional de um grupo tende a permanecer, sendo sua continuidade apreendida em relação às lógicas e motores que lhes são externos, pensada menos nos termos dos traços culturais evocados, que devem variar por contingências próprias, do que nos modos como este grupo “refabric[a] constantemente sua unidade e diferença frente a outros com os quais esteve em interação” (OLIVEIRA, 1999: 172).

O legado positivo da teoria *barthiana* da etnicidade enquanto categoria de análise consiste em evidenciar os aspectos gerativos de uma cultura e os processos criativos de resistência (VILLAR, 2004), ainda que sobre ela pesem algumas limitações já incorporadas pela crítica⁴. Teria sido também a perspectiva da etnicidade a que de certa forma rompeu com as abordagens tanto naturalistas características desde a primeira fase da antropologia de fins do século XIX, que vinculava etnia ao conceito de raça, quanto culturalistas que, justamente no afã de superar os determinismos biológicos depositados no conceito de raça, passou a reificar e essencializar, como aquela, a própria noção de

⁴ Se o marco étnico foi o que permitiu, à nível jurídico e político-formal, o embasamento de direitos constitucionais ancorados nos princípios subjetivos da autoatribuição e autodefinição, à nível analítico, algumas limitações da abordagem já estão suficientemente incorporadas pela crítica antropológica, sobretudo referente à ênfase na “primazia do ator racional” e ao peso demasiado dado ao “contato interétnico” como fator constitutivo dos grupos, além dos problemas inerentes à delimitação da abordagem propriamente étnica, haja vista as indefinições sobre os contextos reais e determinantes de elaboração das “fronteiras”. De acordo com Villar (2004), a ideia da identidade relacional, onde o contato, o contraste e a interação com o Outro constituem fontes da identidade grupal, é anterior aos postulados de Barth, tendo eco nas formulações das obras de Evans-Pritchard, Louis Dumont e em uma legião de estudos de viés estruturalista. Além disso, a ênfase na “primazia do ator racional” na elaboração das fronteiras é decorrência do fato de Barth negar a existência das “unidades discretas”, por justamente propor uma espécie de inversão das abordagens funcional-estruturalistas que, além de depositarem um peso maior no *sócius* em detrimento do indivíduo e assumir uma perspectiva internalista e sincrônica da cultura, tomavam as unidades culturais e organizações internas como dadas *a priori*. Na teoria da etnicidade, o próprio “contato interétnico” seria o “fator constitutivo” que presidiria a própria organização interna de um grupo étnico (OLIVEIRA, 1988), o que implica colocar um peso demasiado na diacronia e nos fatores externos como elementos imprescindíveis à análise, pois determinantes da própria constituição grupal. Nesse sentido, não somente as “identidades étnicas”, enquanto “categorias adscritivas”, seriam “acionadas” nos contextos de limites com a alteridade, quanto “formadas”, num ato interessado, por esses mesmos contextos. A crítica a essas premissas estão em, VILLAR 2004; GONÇALVES 2004; VIVEIROS DE CASTRO 1999.

“cultura”: justamente porque esta não explicava o fenômeno da permanência de certos traços culturais e emergência de outros em contextos de aparente inexorável assimilação e aculturação dadas pelos processos de formação dos Estados-Nações (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 244).

Independentemente dos avanços e limitações da abordagem étnica no campo das análises antropológicas, há de se destacar a incorporação da mesma no cenário das políticas estatais pró-diversidade, o que implica tomá-la como dado sociológico relevante para se pensar o lugar dos grupos hoje conhecidos e reconhecidos como “étnicos” em seus ativismos e desejos de diferir mediante uma identidade também jurídica. Não é à toa que a abordagem étnica se transformou, no Brasil, em um marco tanto teórico das análises sobre o contato e interação dos grupos com a sociedade abrangente e o Estado nacional (primeiro, indígenas, depois negros, quilombolas e tradicionais) quanto das políticas de reconhecimento do Estado ofertadas aos mesmos em contextos marcados pelo fenômeno da “emergência das identidades”.

Foi justamente a incorporação da perspectiva étnica no campo jurídico das políticas de reconhecimento inauguradas pela Constituição Federal de 1988 que permitiu uma ruptura ante as substancializações e objetivações externas e estereótipos historicistas e culturalistas depositados nas categorias e direitos “indígenas” e “quilombolas”, através da adequação dos princípios subjetivos de autoatribuição e autodeterminação dos povos como premissas de acesso ao direito estatal. (O’DWYER, 1995; ARRUTI, 2006). E isso nos leva a um segundo ponto.

Pelo marco teórico da etnicidade ser hoje um marco jurídico aplicado ao campo do direito e às políticas de reconhecimento do Estado em âmbito nacional e internacional, ao falar em “ação quilombola” enquanto linguagem e forma de organização e elaboração das fronteiras estou impreterivelmente falando de um conjunto de práticas que tem no Estado uma de suas fontes e forças fornecedoras e legitimadoras elementares, por dele emanar parte dos quadros, sentidos e categorias que serão acionados pelos sujeitos no contexto da busca por seus direitos constitucionais e elaboração de uma autoimagem.

Neste sentido, se um grupo é étnico na medida em que seus membros partilham uma origem em comum, se pensam contínuos ao longo da história e elaboram suas fronteiras diacríticas e contrastivas impulsionados por motores e contextos que lhes são externos, pretendo tomar a ação quilombola como o processo no qual um coletivo passa a

articular uma identidade étnica e suas fronteiras, advindas de quadros jurídicos e semânticos que lhes são exteriores, justamente para produzir singularidade e com isso articular mecanismos de autopreservação e obter, junto ao Estado, legitimidade frente aos direitos historicamente inexistentes.

Assim, se os traços culturais de distintividade de um grupo devem lançar mão dos elementos postos por um “meio mais amplo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), o contexto da ação quilombola tende a fornecer as categorias e os sentidos dessa linguagem. Muito embora a etnicidade possa ser também categoria de análise que abranja relações inter e intragrupais de maneira geral não necessariamente circunscritas aos enquadramentos estatais (que era, inclusive, a proposta de Barth), pretendo delimitá-la enquanto fenômeno implicado aos seus agenciamentos, porque incorporada ao próprio ato nomeador do Estado que institui, no grupo e por enquadramento dos símbolos e discursos etnicizantes, condições inéditas frente às novas redes de relações e possibilidades (ARRUTI, 1997).

E se aqui estou traçando uma correlação entre elaboração de “fronteiras étnicas” e o Estado é devido ao fato de as “fronteiras” serem, de alguma forma, coisa também do Estado: e nesse sentido, mesmo as fronteiras sendo *entre* os grupos (inter-étnicas), elas o são, de alguma forma, *para* o Estado, imbricadas ao gesto estatal e suas categorizações em contextos pró-direito. Ou seja, quando falo da ação quilombola, falo de um movimento de produção de diferença cujo “meio mais amplo” que fornecerá os elementos de distintividade será justamente o “meio estatal”, inextricavelmente implicado ao “processo de formação quilombola” enquanto “processo de territorialização do Estado” (ARRUTI, 2006).⁵

⁵ E por “processo de territorialização” Oliveira (*apud* ARRUTI, 2006) toma como o movimento de constituição “dos objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (...) resultante de força entre os diferentes grupos que integram o Estado” (Idem, 2006). Tal conceito, mesmo assumindo a proeminência do “contato” sobre a constituição grupal, permite abordar o fenômeno da passagem de uma identidade grupal sociologicamente instituída (as adscrições étnicas) para uma identidade genérica e étnica instituída pelos aparelhos jurídico-administrativos do Estado, além de delimitar o campo das relações interétnicas como implicado aos enquadramentos da territorialização estatal: territorialização não circunscrita a uma dimensão meramente fundiária, ligada à criação e determinação de limites geográficos de uma área regularizada pelo Estado em nome de um determinado grupo, mas simbólica e semântica, pois implicada na criação de uma “coletividade organizada” e uma “nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora” em relação de alteridade a uma sociedade e identidade abrangente e nacional (ARRUTI, 2006: 41).

Por isso, ao situar a ação quilombola como um tipo de linguagem e forma organizacional do grupo em um contexto de territorialização do Estado e enquadramento dos símbolos etnicizantes, pretendo pensar sua articulação e, principalmente, seus limites ante as dinâmicas e códigos locais, próprios dos coletivos e a eles irredutíveis, tomando como premissa o fato de as “identidades s[erem] sempre o resultado do empobrecimento de um número infinito de pertencimentos (a uma família, a um gênero, a um país) a que todos estamos submetidos” (GOLDMAN, 2001: 57).

E isso nos leva ao terceiro ponto, o de traçar os planos de discriminação entre a força e as lógicas do projeto territorializador do ativismo étnico – as formas de organização e de ordenamento jurídico estatais, seus regimes de territorialidade, historicidade e pertencimento -, e a força e as lógicas nativas – as formas de organização e de ordenamento jurídico locais, seus regimes de territorialidade, historicidade e pertencimento -, que se cruzam justamente nesse movimento territorializador. Isso implica fazer o que Goldman (2007) colocou como ponto tão fundamental quanto comumente negligenciado nas pesquisas que se propõem a compreender as especificidades e dinâmicas dos grupos inseridos nos assim chamados “novos movimentos culturais”: a apreensão do próprio “movimento” produzido no esforço de criação e sustentação das identidades, bem como de invenção e afirmação das culturas implicados aos ativismos étnicos (GOLDMAN, 2007: 16).

Trata-se, por isso, de fazer uma descrição dos modos pelos quais os sujeitos definem e estabilizam um social (LATOUR, 2008), e as implicações deste movimento singularizador, haja vista toda e qualquer busca por definição e cristalização ser resultado de uma série heterogênea de movimentos, não necessariamente controlados pelos sujeitos ou por eles vividos do mesmo modo anteriormente. Em suma, se “mesmo as tentativas de estabelecer identidades aparentemente muito bem enraizadas podem valer mais pelos movimentos que desencadeiam do que pelas supostas identidades que criam ou cristalizam” (GOLDMAN 2007: 11), faz-se necessário uma descrição dessa dinâmica, ainda mais quando é o próprio antropólogo quem, por estar a serviço de uma política estatal, atua como entidade reificadora, como agente nomeador, como um *nomus*, no sentido que Bourdieu (2012) dá ao termo.

E isso exige do pesquisador não somente alguns cuidados inerentes ao seu lugar de certo modo desconfortável de, também,

mediador de conflitos, internos e externos ao grupo, mas que consiga, para compreendê-los, posicionar as categorias em seus devidos universos de uso e sentido (ARRUTI, 2006), justo por se estar diante de um cenário onde noções como cultura, identidade e política são, além de objetos, também representações e conceitos, antropológicos, estatais e grupais. Trata-se, por isso, de resistir ao “uso normativo ou impositivo das categorias, projetando-as sobre os contextos estudados”, sob o risco de incorrer em um movimento de obliteração dos sentidos nativos em prol do de tradução aos mesmos, trabalho do antropólogo. Isso implica não somente em apreender as categorias em seu “significado nativo”, mas, “mais importante do que isso”, apreendê-las “em ato”, ou seja, “no contexto em que aparecem e segundo as modalidades concretas de sua atualização e utilização” (GOLDMAN, 2007: 17).

É justamente esse exercício o que deve levar o pesquisador a proceder uma recusa metodológica em isolar a linguagem do ativismo étnico do “conjunto dos processos materiais, sociais e simbólicos nos quais os grupos estão envolvidos”. Assim é que a análise sobre o ativismo étnico “não conduz ao isolamento das dimensões “identitárias” ou “militantes” frente à totalidade das experiências vividas pelas pessoas muito reais que compõe os “movimentos” (Idem, p. 15). É necessário tomá-la em relação às lógicas e aos códigos nativos, à política nativa, portanto, buscando apreender as linhas de fuga ante as territorializações estatais.

E esse movimento implica muitas vezes descrever as recusas ao processo territorializador da “forma-Estado”: o caso do Morro do Boi é um exemplo radical dessa recusa, embora ela seja parcial, e esteja em “movimento”. É nesse sentido que a adesão parcial no Morro do Boi deve ser lida: em sua positividade, como uma aposta do grupo, por alguns fatores, em não ser englobado pelo ativismo étnico, pelo processo de territorialização do Estado e pelos signos que alguns dos seus sujeitos passaram a evocar no caminho de um processo singularizador. Por isso, se o Morro do Boi aceitou um território quilombola nos seus próprios termos, ele aceitou também a ação quilombola e o ativismo étnico nos seus próprios termos, aquele que respeita as formas de organização do grupo, e aquele que não pôde, naquele momento da vida dos sujeitos, territorializar-se de forma absoluta.

É nesse sentido que importa apreender não somente as “tentativas identitárias ou culturalizantes” do processo, mas, “e talvez principalmente, as linhas de fuga que são aí traçadas e os territórios

existenciais que são aí construídos” (*Ibidem*). Impreterivelmente uma análise desse tipo nos leva a compreender porque as categorias e sentidos dados nos códigos locais correm riscos na ação (SAHLINS, 1996). Para a “ação quilombola”, essa assertiva não se faz diferente, por ela, de alguma forma, estar disposta sobre uma “estrutura de conjuntura” que, ligada ao processo territorializador do Estado no seio das relações grupais, e inserção dos sujeitos uma nova arena de possibilidades, pode proceder transformações não previstas tradicionalmente.

Delimitando a ação quilombola como um fenômeno do ativismo étnico marcado pelo movimento estatal e irreduzível às formas de organização local é que esboçarei um quarto, e último, aspecto caro à presente análise. Pelo fato de a minha participação no processo de legitimação do grupo junto ao Estado enquanto antropólogo responsável pela elaboração de relatórios antropológicos subsidiários dos direitos acionados, é que impreterivelmente tomo a minha interlocução como implicada no jogo de forças que a ação quilombola articula e faz articular, ou seja, como importante “mediador” da ação quilombola (LATOURE, 2008).

Justamente porque, enquanto procedimento administrativo que informa o campo jurídico, um Relatório Antropológico deve fazer o exercício de não somente levar para o campo do direito estatal os aspectos fundamentais do grupo, sob um ponto de vista histórico, econômico, demográfico, geográfico e etnográfico, mas levar para o grupo as premissas do Estado no tocante à legitimidade e efetividade de um direito constitucional e étnico. E esse exercício acarreta basicamente em provocar no grupo a necessidade de lidar com questões e delimitar fronteiras não necessariamente vivenciadas pelo mesmo do modo como o são no contexto de uma pesquisa cuja finalidade é subsidiar a legitimidade de um direito para o Estado (ANJOS, 2005).

Assim, se os traços culturais de distintividade de um grupo devem lançar mão dos elementos postos por um “meio mais amplo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), o contexto da ação quilombola no qual a antropologia tem atuado como subsidiária e mediadora vai fornecer também – legitimado por um regime de historicidade e territorialidade propriamente estatal, a partir de um marco revisionista e reparacionista sobre um passado nacional marcado pelo evento da escravidão e conseqüente invisibilidade social, jurídica, científica e cultural das populações afrodescendentes – as categorias e os sentidos dessa linguagem.

Ou seja, por estar aqui delimitando o ativismo étnico como

próprio de um contexto de legitimação do grupo ante as políticas de reconhecimento do Estado, tomo a antropologia dos relatórios antropológicos como uma das forças mediadoras e articuladoras das fronteiras que seus sujeitos terão que lançar mão, definir e lidar para legitimar e fundamentar um direito, sejam estas fronteiras territoriais, de pertencimento ou identitárias. Ou seja, é como se os próprios *instrumentos de mediação* lançados pela pesquisa de um Relatório pudessem servir de critério para a elaboração dessas “fronteiras”. E é justamente nesse ponto que se é possível fazer da ação do antropólogo e da antropologia implicadas nesse processo, objeto de análise, interlocução de pesquisa, e não desvinculá-la da própria realidade objetificada.

A reflexão que pretendo propor é justamente pensar a antropologia dos relatórios antropológicos, por sua condição mediadora, como uma espécie tanto de *aterradora* quando de *decoladora* da ação quilombola, que não somente traduz para o campo jurídico a realidade grupal nos termos e métodos antropológicos, historiográficos e geográficos, mas territorializa as premissas do Estado para o grupo no processo de efetivação de um direito novo, por pertencer a um quadro semântico outro. Trata-se de uma reflexão desse processo, e de como os elementos da etnicidade, territorializados também pelo antropólogo, através das questões dispostas e impostas pela pesquisa, são articulados pelo grupo: ou seja, de como os quadros e as categorias etnicizantes dispostos nesse meio mais abrangente onde o Estado e a antropologia figuram como mediadores conversam com os quadros e as categorias dispostas nos códigos locais.

Isso implica refletirmos não somente sobre o lugar da antropologia quando em relação ao campo jurídico estatal, mas a própria imbricação entre as racionalidades científica e administrativa como componentes fundantes do social e de um saber/gerir sobre o mesmo. Trata-se de situar, portanto, não somente a relação da antropologia nacional com o Estado brasileiro na gestão e gestação de uma política pública para quilombolas, mas a própria instituição científica como fornecedora dos quadros estatais, produtora de um conhecimento simultaneamente normativo e positivo do social (L'ESTOILE 2002, GOLDMAN e NEIBURG, 2002). Isso implica pensarmos a antropologia em situação de perícia.

1.4. A antropologia no campo do direito: apreciações epistemológicas de fundo

Por estar inserida nas demandas políticas de grupos em processos administrativos institucionalizados nas agências estatais, a produção antropológica está aplicada ao saber do direito, movendo-se ao lugar de perícia. Tal lugar parece evidenciar certo “problema de relacionamento” entre seu saber e as “demandas do mundo jurídico e administrativo”, bem como a “alteridade entre tais campos conceituais, profissionais e ideológicos” (LEITE, 2005: 35). Isso porque a finalidade da situação de perícia é conferir perante a lei a verificação da prova do fato real pensado em sua auto-evidência, como dado. Nele, “o perito deve se cingir à verificação, ao reconhecimento de um dado que existe e “que é”. Não lhe compete interpretar ou relativizar possíveis evidências” (ALMEIDA, 2008: 46).

Frente a busca de verdades que se impõe à perícia, a prática antropológica, caracterizada por uma dinâmica propriamente contingencial e provisória típica do saber científico e do próprio senso comum (ANJOS, 2005), parece se colocar, de saída, em uma encruzilhada epistemológica. Justamente porque, seguindo as condicionantes próprias dos quadros estatais, ela deve partir de questões colocadas *a priori* (ARRUTI, 2005), o que parece descaracterizar uma premissa do próprio saber antropológico: a que indica que, para se fazer valer o postulado da “continuidade dos procedimentos” entre os saberes, nativo e do pesquisador, como fonte para o estabelecimento de um conhecimento simétrico, não cabe à antropologia, por antecipação, colocar as questões genéricas que serão resolvidas etnograficamente em contextos específicos, mas à própria “relação” de saberes que o pesquisador estabelece com o universo de interlocução, criada e conhecida somente no contexto etnográfico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Em suma, não caberia à antropologia lançar, de antemão, as questões a serem tratadas no trabalho, mas deixar que o próprio “campo” o faça: ela não deveria, por isso, operar “uma hermenêutica do código legal para a aplicação de um ordenamento jurídico nacional”, mas “realizar descrições densas da realidade local, que dificilmente podem fugir de suas aplicações contextuais”. Ou seja, ela deve interpretar sem encerrar “verdades”, prezar pela interlocução e não pela intervenção (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008).

No entanto, parece haver nuances próprias da antropologia dos

relatórios antropológicos: perante o campo jurídico do Estado e através de uma pesquisa antropológica, a institucionalização do grupo passa por uma tendência de certo modo inexorável de lançar questões e fixar fronteiras, quer sejam fundiárias, quer sejam de pertencimento e identitárias, que não necessariamente foram ou são vivenciadas pelos sujeitos (ANJOS, 2005). No caso dos direitos quilombolas e seguindo a Instrução Normativa do INCRA, coisas como lidar *com* e gerar temas referentes a quem é quem não é do grupo; onde passam os limites geográficos da área ou do território pleiteado; a “presunção de uma ancestralidade negra” vinculada a um “histórico de opressão sofrida”, dentre outros, são uma das práticas constitutivas da perícia ou laudo que o antropólogo deve levar ao Estado e, por isso, criar *para* e *com* o grupo.

Ainda que haja a presunção de que todos esses elementos, essas mesmas fronteiras, limites, concepções e pertencimentos já estejam “ali”, dados, cabendo ao antropólogo somente evidenciá-los na escrita, os mecanismos de elaboração e concepção coletiva de uma autoimagem dos sujeitos a partir da autoatribuição enquanto “comunidade quilombola” e de uma memória histórica da escravidão, de definição dos seus critérios de pertencimento implicados no parentesco e na presunção de uma ancestralidade negra marcada pela opressão, de indicação dos limites territoriais precisos sobre territórios que devem ser coletivos, inalienáveis, indivisíveis e imprescritíveis, de compartilhamento de um sentimento ou “consciência” de autopreservação e justiça, são partes inerentes de uma dinâmica de relações construída, não exclusivamente, mas, sobretudo, no próprio contexto da pesquisa, também mediada pelo antropólogo e ali jamais encerrada.

Dessa maneira, quando se faz uma antropologia que visa traduzir e levar para a esfera do Estado as realidades, postulados, temas e pressupostos de coletividades e sujeitos, faz-se, simultaneamente, seu reverso: traduzir e levar, para os coletivos e sujeitos, as realidades, postulados, temas e pressupostos do Estado, seus enquadramentos. Criar, no grupo, possibilidades de relação com normas, nomes e condições advindas de outro campo de saber, simultaneamente ao próprio ato de nomeação e identificação que institui, para o Estado, e para o coletivo, o grupo enquanto potência, entidade, unidade ou sujeito de um direito outro, novo, “coletivo”, “imprescritível”, “étnico”, “constitucional”, “inalienável”. Isto marca o processo territorializador do Estado em um cenário que compõe o campo da etnicidade tal qual busquei elucidar anteriormente e os mecanismos de linhas de fuga ante o gesto estatal e suas militâncias.

Por isso, a antropologia dos relatórios antropológicos parece lidar com uma dinâmica ela mesma implicada na coexistência de imperativos – epistemológicos e metodológicos – aparentemente inconciliável à sua própria prática normativa, a etnográfica, que prevê a precedência da interlocução sobre a intervenção e certa imunização às receitas em prol da engenharia social ofertada pelo Estado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008). E isso implica evidenciar os percursos sinuosos que exigem do antropólogo não somente um esforço, não raro impossível, no sentido da inteligibilidade entre as partes e adequação a uma certa “fusão de horizontes” (ANJOS e LEITÃO, 2009), mas um olhar sempre crítico ao próprio processo a que está submetido e submetendo.

É aí que faz-se necessário uma apreciação epistemológica de fundo, relativa a importância de trazer-se para a discussão de uma antropologia aplicada ao universo do direito o estatuto epistemológico dos objetos, e por isso tirar, do trabalho da perícia, o peso de uma certa presunção de se estar lidando com algo que seja uma realidade transcendental e desimplicada de seu próprio lugar de mediação. No contexto de um Relatório, essa apreciação pode ser desenvolvida através das seguintes questões: quando o pesquisador elabora um Relatório Antropológico indicando a delimitação de um território quilombola, aspectos da história e do direito do grupo, quem elabora esse território, quem conta essa história? Quem constrói esse fato? Ele ou seus interlocutores de pesquisa? O cientista ou a coisa? (LEITÃO, 2006).

Para propor saídas a elas faz-se importante, primeiro, desdicotimizá-las, justamente por estarmos diante daquela condição de circularidade, reversibilidade e continuidade inerente aos procedimentos da administração estatal que, assentados no que L’estoile (2002) chama de “dominação pelo saber”, fazem com que o próprio ato de administrar do Estado Moderno não esteja desvinculado do ato de conhecer da ciência. É nesse sentido que, convergindo *com*, e alimentando *as* formas de objetivação e visão do mundo das esferas administrativas estatais, os discursos simultaneamente descritivos e normativos produzidos pela *expertise* científica tendem a atuar como estruturas performativas com o poder de sintetizar, difundir e criar os seus próprios referentes, as suas próprias coisas e objetos e, no caso das ciências sociais e das humanidades, suas próprias populações e grupos (GOLDMAN e NEIBURG, 2002: 204-205).

Essas apreciações sobre a imbricação entre as racionalidades administrativas e científicas como fundantes de um social estão implicadas à situação de um Relatório Antropológico. Por isso, parece

importante que este escape do

caráter de perícia instituinte e coadjuvante dos procedimentos administrativos e judiciais se, paradoxalmente, enfatizar seu caráter de intervenção acadêmica junto às arenas jurídico-administrativas – isto é, se for capaz de se fundamentar epistemologicamente a partir de uma perspectiva pragmática que evita a questão da neutralidade, que relativiza a hierarquia dos discursos instituídos e que aprofunda substancialmente as perspectivas nativas em jogo, buscando recursos argumentativos, inclusive nas tradições jurídicas e filosóficas que estão fora do horizonte da justiça social (ANJOS, 2005: 110).

Para fundamentar algumas apreciações epistemológicas sobre o exercício da perícia, retomo alguns pontos que Anjos (2005) e Anjos e Leitão (2009) desenvolvem a partir das ideias de Bruno Latour (2008), sobretudo no que se refere ao componente ideológico que subjaz à presunção de uma representação fidedigna dos fatos e dos objetos por parte da ciência. Trata-se, primeiro, de tomar a prática científica como uma prática de “mediação”, ou seja, de tradução (LATOURE, 2008: 63). Essa prática de tradução é pensada não como instrumento que transporta o sentido e o significado dos elementos do mundo sem transformá-los (como meros “intermediários”, no sentido que Latour dá ao termo): do contrário, traduzir é transformar, e toda prática científica passa por ser uma ação de transformação dos elementos que se pretende reportar, e de criação de um real, ancorada no fato de o ato de conhecer ser constitutivo do objeto do conhecimento (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Nesse sentido, todo procedimento das ciências, seja *hard*, seja *soft*, seria uma prática de mediação, mesmo que se queira de “medição” e “intermediação”, necessariamente tradutora e transformadora do sentido desta relação que coloca o pesquisador em associação com o que se pesquisa. Assim, caneta, lupa, microscópio, máquina fotográfica, observação participante, laboratório, GPS, mapas, enfim, todos os instrumentos e meios de análise operariam como mediadores dos objetos, como estabilizadores e criadores de um certo real, ainda que se presuma que sejam justamente seus intermediários: que através deles se transporte, de forma fiel e para o plano do discurso da ciência, algo que

seria da ordem do dado, seja o mundo “social”, seja o mundo “natural”.⁶

No entanto, a mediação não está meramente relegada ao domínio da ciência e da pesquisa social, mas do domínio do propriamente humano: qual seja, não somente o cientista tende a dar coerência ao mundo, criar seus objetos a partir da condição mediadora e de suas associações, mas os sujeitos que estão no mundo, e que tendem a, como qualquer outro, dar coerência a partir do seu mundo, estabilizar o seu social através de suas associações. Por isso Latour (2008), buscando dar à sociologia um método propriamente antropológico, vai propor que a pesquisa social deve estar atenta aos regimes de estabilização do mundo por parte dos sujeitos, não supondo que este mundo, este social, esteja dado: e tampouco que sejam da mesma ordem, ou a mesma coisa, para os sujeitos e para o pesquisador.⁷

Nesse sentido, o pesquisador do social não deve, nem presumi-lo como um domínio em si mesmo, homogêneo, autoexplicativo, apartado dos outros domínios da vida social, tampouco estabelecê-lo e estabilizá-lo de antemão. Os sujeitos são quem o fazem, e o pesquisador deve estar atento a estes momentos – em essência controversos – na construção e estabilização de um social, na conformação de um mundo. E isso passa por, de alguma forma, dissolver a ordem do social, e de alocá-la à ordem das associações que fazem com que os sujeitos busquem, de modo necessariamente controverso, estabilizar os contornos do social, ou seja, definirem o quer que seja um grupo, um coletivo, um real.

Por isso, não se trataria de limitar os atores ao rol de informantes que oferecem casos de tipos muito conhecidos, mas de restituir-lhes a capacidade de criar suas próprias teorias que compõem o social (LATOURE, 2008: 27). Resta ao pesquisador descrever as teorias nativas acerca de seu próprio mundo. Eles, os atores, seriam como os

⁶ Assim Wagner (2010) se reporta ao caráter inventivo dos objetos do mundo tomados como da ordem do dado: “todo o nosso leque de controles convencionais, nosso conhecimento, nossa literatura sobre realizações científicas e artísticas, nosso arsenal de técnicas produtivas, são um conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico. Ao assumir que apenas medimos, prevemos e arregimentamos esse mundo de situações, indivíduos e forças, mascaramos o fato de que o criamos” (Wagner 2010: 123). Nesse sentido, tanto aquilo que nos é tomado como *dado* – nossa *natureza* – quanto aquilo que concebemos como *construído e feito* – nossa *cultura e sociedade* –, passam pela capacidade inventiva da cultura, quer o que ela toma como da ordem do construído, quer o que ela toma como da ordem do dado.

⁷ Na obra *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (2008), Latour, ao criticar a sociologia tradicional, que ele chama sociologia do social, vai propor uma sociologia crítica das associações e evocar, para isso, a teoria do ator-rede, ou ANT, ou “sociologia da tradução”, baseada na atenção que as análises devem ter sobre os processos que fazem com que os sujeitos, a exemplo dos etnógrafos, definam o social.

pesquisadores, porque estabilizam o social, e estes devem pura e simplesmente seguir seus rastros, seus regimes de estabilização fruto de inúmeros movimentos.

Aplicada à situação de perícia, a formulação *latouriana* me interessa em dois aspectos: escapar da presunção de uma realidade quilombola transcendental que tende a, na situação de perícia, assentar essa prática (como se sua história, seu território e seu direito fossem da ordem do dado, estivessem “lá”), e tomar o próprio campo da pesquisa do Relatório como um movimento radical de definição e estabilização de um social - e a partir de uma rede heterogênea de mediadores que vai para muito além do contexto da pesquisa e das relações que o pesquisador estabelece com os pesquisados.

Assim, nos contextos de uma pesquisa inserida no campo jurídico “aplicada” a “comprovar” a legitimidade de um direito do grupo junto ao Estado e “indicar” um território, a necessidade de uma estabilização do social, por parte dos sujeitos, é a própria condição para que uma pesquisa desse porte se realize, por ser, de alguma forma, este o próprio objetivo da existência do pesquisador ali – em sua “*expertise*”, diante dessa demanda estatal: definir um social, e fazer com que seus sujeitos indiquem um território, definindo, por isso, esse mesmo território – ainda que fazer algo do tipo implique em se fazer uma coisa que nunca fizeram, além de, também, o fazer jamais sozinhos, mas acionando a própria rede que compõe isso tudo, todo um dispositivo determinado pelas contingências que vão da disposição ou indisposição de um informante, das exigências do INCRA, de uma narrativa ancestral, de um caso de expropriação, passando pela amizade ou inimizade com um vizinho, pela visita de um agente estatal, pelo caderno de um antropólogo, e de um mapa que este passa a produzir através de um aparelho de GPS, e assim inscrever, num texto que será encaminhado ao INCRA, uma determinada realidade, um determinado direito e um determinado território.

E se já não há, nas pesquisas desimplicadas dos processos de legitimação dos grupos junto ao Estado, algo mais instável e controverso do que a própria busca por uma estabilidade do social, também pelo próprio movimento que a pesquisa social tende a criar, o que dizer de uma pesquisa que atua através de forças estatais que buscam justamente uma estabilização do real frente à fluidez das dinâmicas sociais (HARTUNG *et all*, 2008)? Onde o grupo passa a lidar, para efetivar-se um direito, com as próprias condicionantes territoriais outras, com outras ontologias e outros regimes de verdade?

É por isso que, se a relação entre o mundo nativo e aquilo que é descrito através de um texto está embebida de fontes de “incertezas” (LATOURE, 2008: 40), sendo fruto da “amarração de um conjunto heterogêneo de nós” e controvérsias (ANJOS e LEITÃO, 2009: 27), um Relatório Antropológico e seus territórios, e suas histórias, e suas identidades, e suas descrições, e suas identificações, também o estarão: ainda que tenda a chegar ao INCRA algo como uma “caixa-preta”, um produto limpo, pronto e acabado de tal forma que purificado de toda e qualquer controvérsia que uma leitura não muito atenta tende a tomar como constitutiva dos processos sociais dos sujeitos e da pesquisa, mesmo quando esta vem a afetar profundamente as suas vidas (LEITÃO, 2006).

Assim é que Anjos e Leitão, se valendo das orientações epistemológicas de Latour, sentencia que

um relatório de identificação de terras de povos tradicionais é, como os artefatos de quaisquer outras ciências, construído em meio às controvérsias (...) O mesmo é válido para os resultados das ciências humanas. Nem um fato imutável, nem uma simples ficção: o perímetro de uma área tradicional é um constructo sócio-técnico da comunidade tradicional e do conjunto dos cientistas envolvidos (ANJOS e LEITÃO, 2009: 28).

E por redes sócio-técnicas, tais autores entendem, baseado em Callon (2004), ser as “relações e vínculos estabelecidos entre um conjunto de atores, humanos e não-humanos, participantes do processo de produção de um fato científico” (CALLON *apud* ANJOS e LEITÃO, 2009: 28). Assim, o procedimento científico que faz existir um território quilombola não é diferente de qualquer outro, justo por não estar disposto ao meramente “científico”, sendo resultado de um conjunto de elementos que faz os humanos fazerem para determinar, e terminar, um território quilombola: desde os pressupostos da legislação, as condicionantes da Instrução Normativa do INCRA, a concepção de território baseada em preceitos jurídicos estatais, a pesquisa social, passando pelas compreensões e incompreensões locais, visitas dos pesquisadores, relações de poder internas e externas do grupo, a trajetória dos sujeitos objetificada, processamento dos dados em um aparelho de GPS, desejos nativos, interpretação antropológica, texto,

referências aos antigos sítios ancestrais, narrativas sobre expropriações, impressão de mapas, metodologia participativa, etc.

E o que é válido para um território tende a ser válido também para outros temas e questões correlatas, trazidas justamente na bagagem que o antropólogo dos relatórios leva a campo junto a rede de mediadores que compõe a ação quilombola: a “história”, a “cultura”, a “identidade”, o “direito”, a “escravidão”, a “genealogia”, etc. Assim é que a busca de uma definição de um social passa pela mediação das categorias advindas dos quadros etnicizantes estatais e das militâncias, implicadas também nos “eixos temáticos” que a pesquisa tende a territorializar no grupo. Por isso, as categorias que o antropólogo traz na bagagem junto a sua máquina fotográfica, roupas, gravador e caderno de campo, são também usadas pelo grupo, atuam, elas, as categorias, como *instrumentos mediadores* para o movimento de estabilização de um social: caminhos de volta e caminhos de ida, teria dito Carneiro da Cunha (2009) sobre o conceito de “cultura”, e aqui estendido aos conceitos de “história”, “território quilombola”, “identidade”, “tradição”, “comunidade”, “direitos”, “justiça”, etc.

É nesse sentido que, na lida desses temas, um Relatório Antropológico, e seu grupo de pesquisadores, e todas as controvérsias da pesquisa, atuam como “mediadores” frente ao caráter necessariamente instável, variável e contingencial do *status* ontológico do que é que venha a ser chamado de “fato científico”, a produzir justamente algo que não é, nem somente dado ou construído, nem somente fato ou artifício científico, nem somente realidade ou fetiche, mas um “fetiche” (LATOURET *apud* ANJOS 2005; 2009): ou seja, a própria condição mediadora do saber, que tende a dissolver a ideia de um referente comum e de uma realidade transcendental - algo que está lá para ser traduzido aqui, algo como fatos enquanto expressão direta do real e os fetiches como aspirações e crenças de uma ciência a serem aplicadas em um determinado objeto (LEITÃO, 2006).

É nesse sentido que, não somente a pesquisa social em vistas de “indicar” um *território quilombola*, “comprovar” uma *história quilombola* e “legitimar” um *direito quilombola* figura como um dos elementos constituidores desse mesmo território, dessa mesma história e desse mesmo direito, mas também a rede heterogênea de atores e saberes a ela e ao grupo implicados que os “faz-fazer”, como as militâncias, os vizinhos, os agentes estatais, os pesquisadores, a cartografia do INCRA, a sociedade abrangente, os livros de história da região, os projetos de desenvolvimento, os documentos de diversas

fontes, o patronato, etc. Ou seja, um território quilombola, uma história quilombola, um direito quilombola, é um constructo implicado a uma rede de mediadores que extrapola o momento dito de elaboração da pesquisa.

Nesse sentido, um Relatório Antropológico seria “escrita e fato político”, “algo humano e não humano”, “jurídico e científico”, “político institucional e insurgente”, resultado *de* e resultando *em* uma série de associações que compõe o próprio saber contingencial da ciência, e da política, e dos sujeitos diante do movimento estabilizador estatal, que é também um movimento desestabilizador (ANJOS, 2005: 91). E mais, o Relatório Antropológico não é senão o produto de um encontro entre o caráter contingencial e provisório da ciência com o jogo estatal e a necessidade deste em fixar fronteiras e muitas vezes instituir o arbitrário (Ibid., p. 90). Ou seja, por ser uma produção que simultaneamente serve para a normatização e a descrição do social, é que um Relatório Antropológico tende a se apresentar, também, como produto de relações assentadas nas controvérsias, nos diferentes regimes de estabilidade e do arbitrário.

Justo porque, nesse campo e contexto, as mesmas categorias enunciadas no jogo discursivo podem portar sentidos bastante diferentes, os acordos firmados entre os termos não necessariamente dizem respeito a um entendimento compartilhado entre as partes, os desejos e lógicas do grupo não simplesmente podem ser traduzidos e enquadrados nas premissas do Estado (e vice-versa) e a prática antropológica de tradução, interlocução e valorização da alteridade nos termos nativos e sob a presunção epistêmica da “mediação” parcial sobre fatos e objetos pode deslizar muito facilmente para uma prática de homogeneização e obliteração da diferença própria do intervencionismo estatal em suas demandas pela definição de objetos e comprovação do real junto ao campo do direito formal.

Nesse processo, estão os “beneficiários da política”, implicados em um movimento de busca por uma estabilização de si mesmos, de uma singularização frente *outrem*, de elaboração das fronteiras, de uma definição de um território que é também um território outro, advindo desse processo e desse poder de territorialização estatal, que opera justamente nos marcos de uma fixação do real a partir de um quadro de inteligibilidade e regimes jurídicos, históricos e territoriais outros: *expertise*, também, da ciência, pois seu saber está imbricado aos processos da administração, à gestão do social, à condição de um saber que é poder, e de um poder que é saber.

E certamente o processo de elaboração de um relatório vai encontrar concepções nativas sobre tudo isso, baseadas em seus regimes de verdade e experiências, e os modos como os sujeitos se relacionam com tudo isso. E através disso tudo está o antropólogo, sujeito em via de regra pertencente às camadas mais privilegiadas no extrato social em relação aos beneficiários da política, que chega com seu assistente, com sua equipe, que chega com sua caneta e caderno de campo, com seu GPS, com sua cartolina para confecção de genealogias e croquis, que chega algumas vezes no carro do INCRA, que chega outras vezes a pé, que chega pra conversar com o vizinho, e que chega para um dia de lá sair – e, talvez, nunca mais voltar – com uma proposta de delimitação de um território quilombola a ser levado dali, e com um texto pronto que deve ser aprovado pelos sujeitos, contendo a “história quilombola”, o “direito quilombola”, o “presente quilombola” e o “território quilombola”.

Então (mais do que nunca?) os sujeitos buscarão estabilizar junto ao pesquisador, o social, tecer suas leituras acerca de si mesmos, do antropólogo, do INCRA, e de suas redes de relações. O fazem a partir de seus próprios códigos, a partir de suas trajetórias, de seus vínculos, de seus projetos, de suas realidades marcadas pela discriminação racial, por ingerências territoriais externas, de suas desconfianças e crenças no agente estatal, e a partir dos temas que de alguma forma compõem a pesquisa. E estabilizar-se, mediados por um Relatório Antropológico, não é senão o fazer também usando as categorias do antropólogo como instrumentos de mediação para as autodefinições, buscar contar as histórias de como chegaram no local, quem são, quem foram os antepassados, qual o vínculo do grupo com a escravidão, onde está o conflito territorial, quem foram os atores, porque houve diminuição das terras, porque acionaram o direito.

Estabilizar-se é também falar muito do outro, contar e teorizar sobre relações, sobre as redes internas, de amizades a animosidades, e sobre as redes externas, sobre os vínculos com os de fora, padrões, vizinhos, agentes estatais, expropriadores. E tudo isso ao pé do ouvido do antropólogo, aquele que tende a ser também constantemente desestabilizado, tendo em vista passar também pela estabilização do grupo um movimento de desestabilização daquilo que o antropólogo tende a dizer, fazer e mostrar.

E é justamente tomando como ponto de apoio essas apreciações epistemológicas de fundo que pretendo abrir, de alguma forma, a “caixa preta” entregue ao INCRA, e propor uma reflexão sobre dois processos

de elaboração de relatórios antropológicos. Trata-se de transformar a própria produção *dos* relatórios em objeto de reflexão *sobre* os relatórios, campo fecundo e bastante singular. Não porque seu saber seja menor do que aquele produzido no círculo acadêmico, e por isso necessário de uma espécie de complementação, mas justamente por sê-lo diferente e a serviço de outros saberes - jurídico-governamental, das militâncias e do grupo -, o próprio cruzamento dos regimes de estabilização, de definição do social.

1.5. A questão territorial: conflitos e direitos

Quando falamos da ação quilombola – esse contexto específico do grupo ligado ao ativismo étnico – nos reportamos às demandas por direitos ligados aos sujeitos que, em algum grau, acionam em suas narrativas singularizadoras eventos pretéritos e presentes relativos aos conflitos territoriais, ligados à expropriação, esbulho, constrangimento e perdas de acesso a espaços tradicionalmente ocupados. Necessariamente, quando um grupo articula a ação quilombola, ele traz implicado à sua trajetória, enquanto aspecto de sua reivindicação por direitos territoriais, casos de reconhecimento e publicização de desrespeitos e conflitos vividos relativos aos eventos e episódios ligados à perda de terras ou áreas utilizadas em tempos pretéritos.

Em suma, em algum(ns) momento(s) de sua vida social, o grupo sofreu, por forças vindas necessariamente de fora – como alargamento das fronteiras agrícolas, imobiliárias, projetos governamentais, etc. – algum tipo de constrangimento, determinando ou expulsão de áreas ocupadas, deslocamento forçado, diminuição do espaço, ou privação do uso de recursos naturais e/ou hídricos utilizados em outros tempos. Em alguns casos essas perdas territoriais passam pela sobreposição dos territórios tradicionais com áreas de preservação ambiental.⁸

Esse dado está estritamente vinculado a reprodução das desigualdades de acesso aos territórios que consagra a própria característica do Brasil enquanto projeto de nação, e que travestiu-se, a partir dos anos 1960, na crescente “modernização conservadora” e

⁸ O panorama da discussão sobre o tema das sobreposição e conflitos territoriais e identitários foi discutido no “Workshop Políticas de Reconhecimento e Sobreposição Territoriais”, realizado em maio de 2013 na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). O evento foi coordenado pelos professores José Maurício Arruti e Mauro Almeida, e organizado pelo CPEI e LATA-CERES. Para maiores informações ver *Dossiê: Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais*, 2013.

mecanização do campo, que trouxe ao abrigo das oligarquias rurais latifundiárias o controle de um projeto assentado no grande capital e no modelo do agronegócio ao serviço do mercado exportador e desenvolvimentista (DELGADO, 2005). Se os anos 1960 é considerado o período do “*milagre econômico*” brasileiro, ele parece tê-lo sido à revelia, e às custas, dos setores mais empobrecidos e carentes de sua sociedade.

Não é ao acaso que, quando se visita uma comunidade quilombola do Brasil de hoje, uma das perguntas que o pesquisador poderá fazer obtendo êxito certo na resposta é essa: o que ocorreu com você nos anos sessenta ou setenta? Certamente, ou o grupo foi espoliado de suas terras por conta de pressões feitas pelos poderes locais implicados em alargar as fronteiras agropecuárias, ou o grupo foi expropriado para a passagem de alguma rodovia federal ou estadual, ou o grupo foi privado de usar as áreas por ocorrência da criação de algum parque estadual ou federal, ocorrendo sobreposição territorial.

Quer a partir de movimentos acionados pelos poderes locais de uma cidade, geralmente coadunados com os poderes oficiais e implicados às inseguranças jurídicas que as sociedades quilombolas sempre tiveram frente aos canais oficiais, quer a partir de movimentos orquestrados pelo Estado para um projeto de nação desenvolvimentista ou preservacionista, as comunidades quilombolas do Brasil de hoje acionam como fatores determinantes para suas situações territoriais e existenciais, personagens vinculados a estas tramas. Pode-se dizer, por isso, que o tema dos conflitos territoriais é um dado generalizável e passível de uma proposta comparativa que, no contexto da ação quilombola, se mostra presente nas narrativas grupais e nos modos como os seus sujeitos se mostram ao antropólogo que está para cumprir uma demanda estatal.

Esse dado fundamenta o próprio ordenamento jurídico constitucional que inaugura o direito às terras quilombolas a partir de 1988, passando a determinar, através dos dispositivos constitucionais posteriores e baseado em alguns preceitos da legislação indigenista⁹

⁹ Refiro-me aqui aos desdobramentos que o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4887/03, bem como os artigos 215 e 216, da tiveram para a consolidação de uma agenda e uma política do Estado no tocante aos direitos dos grupos quilombolas em cenário nacional. Ligadas ao número crescente de comunidades autodeclaradas quilombolas e com processos administrativos abertos no INCRA. Assim, a “noção de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como sendo as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, tem sido utilizada igualmente no reconhecimento de direitos constitucionais de ocupação territorial dos “remanescentes de quilombos” e outros grupos

(O'DWYER, 2012), os termos em que está colocado um dos pilares da política quilombola tal qual preconizada pelo *Programa Brasil Quilombola*, criado no ano de 2004 com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas, no sentido de propor, através de uma justiça compensatória e reparatória do Estado de teor interministerial, o reordenamento fundiário do país.¹⁰

Em suma, quando falamos de direitos quilombolas, estamos falando de resolução de conflitos territoriais, de uma nova cartografia social ligada às emergências e existências coletivas das identidades, e da necessidade de, às trajetórias dos sujeitos marcadas pelo racismo e por conflitos territoriais ligadas aos interesses especulativos sobre as terras, haver a possibilidade de proteção e fixação através de um título permanente e controlado de forma coletiva pelas associações comunitárias (ALMEIDA, 2005, 2006).

E se hoje a política quilombola está assentada em torno dos casos de reparação histórica relativos ao dado dos conflitos territoriais é porque setores do Estado Brasileiro e das militâncias os incorporaram sob um ponto de vista moral: normatizando não dever fazer parte da ordem natural das coisas grupos que tiveram, e têm, privações ou desapossamentos territoriais, haja vista também determinadas pelas diferentes situações de poderes tutelares em que sempre estiveram enredadas, ligadas também ao marco de políticas pretéritas e próprias do Estado. Essa desnaturalização movimentada dentro de setores do Estado não é, nem hegemônica no próprio Estado, tampouco incorporada pela sociedade como um todo, vide as constantes investidas nos poderes judiciário e legislativo contrários às políticas territoriais e étnicas nesses últimos anos.¹¹

Nesse sentido, a publicização dos desrespeitos vividos relativos aos conflitos territoriais passa a valer quando o grupo deixa de os perceber, no contexto da ação quilombola, implicados à ordem natural das coisas, ou seja, quando se procede a possibilidade de fazer justiça a um direito costumeiramente interdito e em via de regra tradicionalmente

caracterizados pela legislação infraconstitucional como “povos” e “comunidades tradicionais” (O'DWYER, 2012: 238).

¹⁰ O *Programa Brasil Quilombola* agrupa as ações voltadas às comunidades a partir de quatro eixos: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local; direitos e cidadania (ver, <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>>).

¹¹ Vide, por exemplo, a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI n. 3.239-9/600 – DF) movida pelo então Partido da Frente Liberal (PFL, atual DEM) o decreto 4.887/03. Para maiores informações, ver *Territórios Quilombolas* - Boletim Informativo Nuer, vol. 2, 2005.

inexistente para o grupo. E muitas vezes essa passagem depende de um movimento de mediação vindo de uma força externa ligada ao ativismo étnico – como a militância dos movimentos sociais, o trabalho dos agentes do Estado, da academia, etc. –, que faz com que às concepções locais, que podiam naturalizar os conflitos, passem a, incorporando os preceitos extra-locais constitucionais, movimentar-se a caminho do reconhecimento de um direito, e de uma justiça. Ou seja, o que pode ter tendido a ser, nos códigos locais, um dado (ser desapossado, tirado de um lugar, não ter terras para plantar, ser privado de um recurso hídrico, não ter direitos às terras) passa a ser passível de desnaturalização, transforma-se num direito se o grupo assim o compreender e incorporar as premissas da política reparatória, no sentido de subverter também, as regras do jogo implicadas nas teias culturais de determinada realidade social (O'DWYER, 2012).

Assim é que, baseado nos preceitos constitucionais, o termo “conflitos territoriais” passa a ser uma espécie de bandeira do contexto étnico. E se cada grupo imprime uma lógica territorial ao espaço que ocupa dentro de um ordenamento jurídico próprio, o dado a que me referi anteriormente, relativo aos conflitos territoriais, também deve estar colocado culturalmente de formas distintas de acordo com cada regime de territorialidade. E isso também recai sobre a prática dos relatórios antropológicos, que está justamente para tratar da questão territorial, fazer essa mediação entre direitos.

E como é no contexto da ação quilombola que o grupo passa a enunciar e denunciar os episódios de conflitos territoriais, fazendo deles um dos fundamentos para o direito, é que o tema, impreterivelmente, estará como que colado à própria atuação de um antropólogo que irá elaborar um Relatório Antropológico para o INCRA. Justo por isso, quando um antropólogo vai fazer uma pesquisa do tipo, ele necessariamente toma como ponto de apoio e análise o histórico de relação dos sujeitos com o lugar onde vivem, e os modos como se dá a organização e o controle sobre o espaço.

Isso passa, portanto, por fazer uma análise das trajetórias do grupo, e por fazer uma análise da trajetória do próprio espaço, tomando esse espaço como o lugar em que os sujeitos imprimem uma “lógica territorial” determinada por esquemas interiorizados da cultura (GALLOIS, 2004). E faz-se importante, à quem está submetido a uma pesquisa de reordenamento fundiário e, portanto, jurídico, sobre as terras, uma real compreensão do que o movimento de territorialização do Estado implica sobre as formas locais de apropriação das terras por

parte dos sujeitos, o ordenamento jurídico local, e o quão esse encontro de ordenamentos pode estar assentado em uma concepção de justiça social (CARDOSO, 2008: 71).

Por isso, quando está-se diante de um movimento de reivindicação por direitos e reconhecimento de um território e de uma justiça específicos diante do Estado, faz-se necessário perceber os encaixes e desencaixes nesse movimento de desinterditar o direito, que não é senão um movimento de incorporação dos preceitos de um ordenamento jurídico extra-local (constitucional) aos preceitos dos ordenamentos jurídicos locais, o que Cardoso (2008) chama de “direito local”: pensado aqui como uma das noções-chave, no domínio de um pluralismo jurídico que implode uma noção de direito como circunscrito à esfera estatal,

para o entendimento da dinâmica social dos grupos quilombolas em seus enfrentamentos a fim de garantirem a manutenção de seus territórios. Talvez, por esta razão, haja um número crescente de grupos que se auto definem como remanescentes de quilombos junto ao Estado, com o objetivo de verem suas noções de direito contempladas e para que possam assim resguardar seus territórios da expropriação histórica a que sempre foram submetidos (CARDOSO, 2008: 55).

Como veremos adiante, a adesão parcial do Morro do Boi à ação quilombola se deu por decorrência de uma inadequação entre os preceitos territoriais extra-locais de um território quilombola, baseados na inalienabilidade, imprescritibilidade, indivisibilidade e coletividade, e os preceitos locais, baseados na alienabilidade, prescritibilidade, divisibilidade e individualidade. Assim, para parcela dos moradores, lesados por inúmeros constrangimentos territoriais sofridos, não seria, neste momento de suas vidas, os preceitos extra-locais do direito quilombola o que faria com que a justiça pudesse ser feita e incorporada, o que implicou a territorialidade do Morro do Boi, no contexto da pesquisa, estar fechada. Caso contrário de Linha Fão, pois somente a ação quilombola, e seus preceitos, poderia fazer com que um direito interdito pelas regras costumeiras daquela zona rural de um município do Rio Grande do Sul, pudesse ser desinterditado: e assim incorporado um direito que, não somente se mostrava interdito, mas relativamente

impensado, pois impossível. Um território que esteve, portanto, aberto à ação quilombola.

Além disso, é inescapável ao pesquisador do Relatório Antropológico extrair as concepções locais sobre os eventos que podem ser englobados sob o conceito de conflitos territoriais: eles compõem, nas definições nativas sobre o social, uma importância relativamente grande, por permitirem também inferir sobre aspectos fundamentais dos grupos que se propõe estudar, não só relativo aos fatores de ordem diacrônica que desencadearam episódios de constrangimento e diminuição territorial hoje traduzidos pelo termo “conflito”, mas, também, nos modos pelos quais, no tempo presente, eles a estes eventos se reportam, que tipos de teorias sobre relações evocam, implicados que estão em instrumentalizar o pesquisador àquilo que deve ou não deve ser problematizado, mostrado, dito e não dito.

No Morro do Boi, a remessa à temática dos conflitos territoriais esteve implicada em se contar histórias sobre os mecanismos que fizeram as terras, gradualmente, diminuir: nela, as figuras estatais são atores principais dessas narrativas e concepções. Já em Linha Fão, a remessa à temática dos conflitos territoriais esteve implicada em contar as histórias sobre como, ao serem despejados das terras, os sujeitos migravam de quando em quando em busca de melhores condições de vida. Nelas, as figuras do patronato e da propriedade privada eram mencionadas. Se no primeiro as teorizações nativas recaíram sobre a trajetória da terra, onde os sujeitos estavam e as viram diminuir; no segundo estas tenderam a recair também sobre a trajetória dos sujeitos, e sua lógica itinerante.

E isso nos leva a um outro ponto implicado a um fenômeno também sociológico, relativo ao fato de as agências estatais ou os poderes públicos em diferentes níveis de participação terem, pela própria ordem natural em que foram alocadas as sociedades quilombolas de hoje na estrutura social, jurídica e fundiária brasileira, contribuído direta ou indiretamente para os eventos hoje englobados sob a rubrica dos conflitos territoriais. Isso está implicado à própria atribuição aos poderes tutelares na configuração da maior parte das comunidades quilombolas, ainda que assentadas em formas de coerção e dominação não diretamente estatais (ODWYER, 2010).

E nesse sentido as situações de pesquisa também foram esclarecedoras, quer porque no Morro do Boi tive acesso a documentação referente ao processo administrativo de indenização pela passagem da BR, que evidenciava o escamoteamento dos direitos

acordados entre o DNER e o grupo, quer porque as fontes cartoriais do município de Arroio do Tigre evidenciavam, pela ausência de menções aos sujeitos do Fão nas documentações sobre terras, os mecanismos específicos de grilagem e expropriação pelos quais passaram e passam seus sujeitos.

O dado a se tirar é que as sociedades quilombolas de hoje só vivem como vivem – expropriadas e confinadas em lugares íngremes –, porque seus sujeitos jamais foram, no sentido pleno da palavra, sujeitos de direito para o Estado e para suas sociedades. Passa hoje, sob um plano político de uma justiça compensatória, pelo próprio pensamento estatal condenar, sob um ponto de vista moral, o que antes era a sua própria ordem natural: a escravidão e suas consequências para a invisibilidade jurídica e fundiária do negro, vistas hoje como determinantes para a condição desapossada ou expropriada dos mesmos, fundamento da política reparacionista quilombola e seus direitos territoriais estatais contemporâneos.

É por isso que as pesquisas sobre quilombos com a finalidade de subsidiar direitos territoriais devem tomar como material etnográfico, para uma compreensão dos fatores que determinaram o lugar dos seus sujeitos nas dinâmicas sociais, não somente as versões ou teorias nativas sobre episódios pretéritos que acarretaram em constrangimentos territoriais, mas também as fontes documentais localizadas em distintos arquivos. Porque essas fontes continuam a dizer muito sobre as sociedades quilombolas de hoje, mesmo quando sobre elas não dizem absolutamente nada. Assim, acessar documentos faz parte das associações que o pesquisador, para definir aquele social, tende a rastrear nessa remessa junto ao Estado, e que o pode permitir compreender aspectos não necessariamente teorizados pelos sujeitos: por ser também necessário ao cruzamento de perspectivas, do grupo e do Estado, para uma compreensão da trajetória da terra e dos eventos que culminaram em conflito territorial.

Em suma, o antropólogo dos relatórios antropológicos tende a tomar como fonte de pesquisa os papéis, os documentos de várias ordens, para que possa rastrear outras variáveis que expliquem os fatores que fizeram com que este dado sociológico que é o conflito territorial seja passível de generalização e comparação. Assim, compara-se não somente as teorias nativas sobre os conflitos, mas os procedimentos e as engrenagens dos poderes públicos e privados determinantes, direta e indiretamente, para o atual estado das coisas. Ou seja, compara-se e

localiza-se as “perspectivas ou lógicas do Estado” e dos poderes a ele coadunados acerca dos processos vividos pelos sujeitos.

1.6. Usos e sentidos da história na antropologia dos relatórios antropológicos

Mencionei na introdução do trabalho que a inclusão dos sujeitos quilombolas nas políticas de reconhecimento do Estado tem sido acompanhada pelo processo de objetificação dos mesmos nas pautas temáticas da pesquisa social. Em suma, no contexto da ação quilombola, tornar-se sujeito de direito tem significado, mais e mais, tornar-se objeto de pesquisa. E se a temática quilombola tem ganho, desde sobretudo o decreto 4887/03¹², pautas e pesquisadores, em seus variados temas correlatos, como a escravidão, o pós-abolição, os direitos étnicos, a questão do negro e dos grupos afrodescendentes, é porque está implicada a sujeitos que mais e mais estão inseridos na arena dos novos movimentos culturais e nas políticas de reconhecimento e reparação do Estado.

Pontuei também que o movimento de alocação destes sujeitos ao estatuto de cidadania e “pleno direito” para o Estado é simultâneo ao movimento de objetificação científica pelo fato de a imbricação entre as racionalidades administrativas e científicas constituírem o próprio campo dos saberes e controles sobre o social (L’ESTOILE, 2002: 85). Nascida no século XIX nos contextos de alargamento das administrações coloniais euramericanas, a antropologia e as ciências etnológicas, de modos distintos, sempre estiveram inseridas nesse processo, atuando como produtoras de um saber tanto normativo quanto descritivo sobre o social, implicadas em uma condução e condição sempre delicada, na antessala de processos de domesticação e preservação da alteridade, de normatização e crítica da cultura.

Tal imbricação entre colonizar e conhecer, gerar e saber, não implica necessariamente render-se às categorias do Estado para descrever ou compreender um mundo, haja vista a antropologia ter como postulado, por mais que implicada aos distintos tipos e processos de colonização (COPANS, 1981), a produção de conhecimento

¹² Tal decreto “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em 02 de janeiro de 2011.

deslocado dos centros hegemônicos em que está assentada. É necessário sempre, portanto, buscar valer a “continuidade dos procedimentos” entre o universo daquele que descreve e daquele que é descrito, ainda que pese o fato, e o fardo, já bastante incorporado pela crítica, do lugar de poder de todo aquele que aí se localiza.¹³

Isso implica também provocar as categorias estatais, e os modos como este molda um certo mundo que não é, e nem deve ser, feito à sua imagem e semelhança. O contexto dos relatórios antropológicos se localiza nesse duplo aspecto da produção de um saber: o de, simultaneamente, servir ao Estado e ao grupo, buscar traduzir e fazer cruzar lógicas e regimes de verdade heterogêneos. E para o tema da história, categoria polissêmica, tal assertiva não se faz diferente.

Em um Relatório Antropológico, abordar a história do grupo passa por abordar a história da escravidão do grupo, justo por ser esta uma espécie de símbolo etnicizante que a ação quilombola – seja pela militância, seja pela pesquisa social, seja por outros mediadores –, tende a enquadrar nos beneficiários da política. E essa imbricação de uma história voltada à escravidão se deve por dois fatores, de alguma forma interligados: o de a política quilombola estar assentada na necessidade de fazer valer a reparação histórica aos coletivos com trajetória ascendente estritamente vinculada ao marco escravista; e o de o *objeto da política* remeter a um *objeto de pesquisa* que tendeu a ser, no Brasil,

¹³ A vinculação da antropologia com os projetos de colonização dos países hegemônicos em contextos políticos formais já está devidamente incorporada pela crítica antropológica em suas diferentes vertentes. Fruto da guinada reflexiva alimentada pela crítica pós-colonial e por teóricos ligados à filosofia da ciência na década dos anos 1960 e 1970, a sistematização da reflexão sobre a prática antropológica permitiu uma certa “tomada de consciência” generalizada sobre seu fazer, além do reconhecimento das relações políticas e ideológicas consubstanciais à sua própria existência enquanto método e ciência (COPANS, 1981: 33). Não é ao acaso que o ponto fundamental que tem embasado a crítica reflexiva contemporânea – quer desde uma antropologia tida como “do centro” e vinculada a uma filosofia da ciência, sobretudo a euro-americana, quer desde uma antropologia tida como “periférica” e preocupada com seus aspectos ideológicos, sobretudo a irradiada sob o rótulo pós-colonial – tem se dado através de um duplo aspecto: enfatizar o estatuto epistemológico do seu objeto, como não dotado de uma realidade transcendental, além de assumir a prática científica enquanto ideológica e politicamente enviesada pelas convenções culturais da perspectiva científica. De um lado a elite intelectual euro-americana assumindo a *mea-culpa* ocidental ante seu passado colonialista, além de positivar o caráter pragmático da ciência e de sua condição “fictícia” (STRATHERN, 2006) “inventiva” (WAGNER, 2010) e “mediadora” (LATOUR, 2008). Do outro, a crítica pós-colonial, alertando os centros historicamente irradiadores da disciplina acerca dos perigos dessa mesma condição: justamente porque, por terem como *solo epistemológico* a “criação” de seus próprios referentes a partir dos quadros conceituais próprios da razão e controle ocidentais, as ciências sociais praticadas desde o ocidente não fizeram também mais do que legitimar a dominação, o *solo político*, de territórios e pessoas (ABU-LUGHOD, 2002; SAID, 1990).

preocupação da própria História Social – os quilombos.

Mas se os quilombos de hoje não se tratam mais dos quilombos históricos, o movimento pelo qual essa passagem se deu, baseado na apropriação e mobilização do *artigo 68* por parte de um movimento social bastante heterogêneo, não desimplicou uma certa “aliança forçada” entre uma perspectiva mais etnológica das realidades sociais até então tomadas analiticamente sob a rubrica das “comunidades negras”, “rurais” e “étnicas” alocadas politicamente à condição de novos sujeitos de direitos quilombolas a partir dos anos 1990, e uma perspectiva propriamente historiográfica relativa ao estudo dos quilombos históricos, aqueles que as fontes centenárias fazem referência (ARRUTI, 2006: 65).¹⁴

Objeto aqui pensado também enquanto *criação social* (*op. cit.*) e fruto de inúmeras contingências e mediações que, ao reorientarem o campo do direito e trazerem os sujeitos quilombolas para dentro da cidadania, condição sempre negada ao termo e aos sujeitos conteúdo do termo, reorientou a própria prática de pesquisa e mediação ligada ao tema, ao termo, ao nome e suas coisas, permitindo, com isso, implodir etnograficamente as próprias noções frigorificadas e amparadas na legislação colonial que tenderam a cristalizar, e criminalizar, um sentido único ao quilombo (ALMEIDA, 1996), ainda que pesquisas recentes tenham tendido a desnaturalizar a própria visão historicista do quilombo histórico (REIS e GOMES *apud* ARRUTI 2006).

Objeto, portanto, pensado simultaneamente analítico, jurídico, político, sociológico e social (histórico e antropológico, portanto!), que tem uma gênese própria nos dispositivos constitucionais e em uma série de apropriações do campo da mediação e das tradições de pesquisa e preocupações temáticas a princípio não necessariamente enviesadas em estudar uma mesma “coisa”. Seria, nesse sentido, a apropriação do *artigo 68* feita e sentida pelos aparelhos estatais, ONGs, profissionais da justiça, militantes, pesquisadores, o que teria feito com que abordagens entre si enviesadas em estudar coisas relativamente diferentes, fossem, a partir de novas demandas formuladas pelo movimento social em seu caráter “mediador”, convergindo em prol de objetificar um único e mesmo fenômeno ou referente: os quilombos de hoje, essa coisa tão

¹⁴ Arruti traça uma fundamental genealogia dos caminhos percorridos pelas militâncias, pelos profissionais da justiça, pelos movimentos sociais e pela pesquisa social na conformação desse hoje fenômeno jurídico e sociológico que responde pelo nome remanescentes de quilombo, ou quilombos, ou quilombolas: as próprias gênese da categoria no seu percurso ressemantizador (ARRUTI, 2006: 64-65).

política quanto científica, tão cultural quanto jurídica, tão presente quanto histórica, tão histórica quanto mítica, tão real quanto simbólica.

No entanto, uma coisa é a história dos historiadores, e outra coisa é a história nativa, aquela que não necessariamente precisa se subsumir para preencher regimes de historicidades e narrativas outras, ainda que esteja em um processo de enquadramento das memórias pró-direito onde as narrativas se elevam ao estatuto do documento comprobatório (ODWYER, 2010). Assim é que aquela “aliança forçada” descrita por Arruti (2006) entre uma *expertise* etnográfica e implicada no que veio a ser um quilombo ressemantizado e a *expertise* historiográfica implicada em estudar o quilombo e sua escravidão (apropriado politicamente pela militância antirracista enquanto metáfora da resistência), tendeu a reverberar nos relatórios antropológicos: não somente porque se está tratando do termo “quilombo”, que na simbologia etnicizante nacional figura como o próprio marco da história do país, e quase que sinônimo ao termo escravo e fugido, mas porque o próprio direito quilombola parece assentado em uma filosofia da história alicerçada pela dívida histórica de Estado para com os grupos com trajetória vinculada à escravidão.

E é um pouco por isso que se faz importante delimitar e distinguir usos e sentidos da história em um Relatório Antropológico, porque, ao se prestar ao fundamento de um certo direito-para-o-Estado, a história deve se querer, também, etnológica, assentada a outros regimes de historicidade. E porque também, como o direito quilombola tende a ser uma força territorializadora relevante no contexto da ação quilombola, a história dentro de uma forma-Estado tende a servir de *instrumento mediador*, por enquadramento, para que os sujeitos passem a contar a sua própria história, definindo o seu social e o seu direito.

Por isso, a antropologia dos relatórios antropológicos parece implicada em dois diferentes usos e sentidos da história, tais quais pensadas por Lévi-Strauss (1976, 1978) e refletidas recentemente por autores que desenvolveram a questão trazida pelo filósofo e antropólogo francês (GOLDMAN, 1999; SZTUTMAN, 2012). Um desses usos e sentidos diz respeito à história dos historiadores e à uma “filosofia da história”, que estaria assentada na atitude, propriamente ocidental, de fazer com que a recuperação dos eventos do passado seja a única forma de compreensão dos fatos humanos (GOLDMAN, 1999); o outro, referente à história dos homens, ligada às escolhas subjetivas e aos modos culturais de lidar com as ações corruptíveis do tempo, os chamados “regimes de historicidade” (LEFORT, 1979).

Essa segunda formulação foi proposta por Lévi-Strauss, em sua crítica às primeiras, e ao fato de buscar-se, epistemologicamente, uma saída para o fato de a História, nas sociedades ocidentais, exercer um certo imperialismo que se projeta às outras realidades, apoiando-se na certeza “de que a única forma de compreensão dos fatos humanos passa necessariamente pela recuperação do processo que fez com que chegassem a ser como são” (GOLDMAN, 1999: 56). A própria antropologia, nascida evolucionista, estaria assentada por essa concepção e uso da história, acompanhando o próprio movimento de alargamento das fronteiras coloniais dos Estados-Nações e enquadramento das alteridades.

É por isso que a crítica ao imperialismo da história passaria, impreterivelmente, por uma crítica ao imperialismo do Estado, haja vista que, “qualquer que seja o sentido que se queira pensar ao termo ‘história’, essa é parte essencial dessas sociedades que, há muito tempo, escolheram o partido do Estado” (Idem: 63). E sabemos haver uma relação intrínseca entre a formação dos Estados-Nações e a própria história social ou nacional enquanto disciplina engajada a assegurar uma memória e uma singularidade nacional (CERTEAU, 1982). A construção dessa elaboração passa por um regime de historicidade que tende a reagir à temporalidade refletindo sobre ela: e faz da história o *locus* da própria “autoconsciência”, porque “interioriza resolutamente o movimento progressivo histórico, para dele fazer o motor do seu desenvolvimento” (GOLDMAN, 1999: 62).

É por esse viés que a antropologia dos relatórios antropológicos parece implicada aos dois usos e sentidos da história acima colocados. Ela se fundamenta em uma concepção causal da história, tendo em vista que a política nacional quilombola está fundada em um postulado reparacionista e revisionista que toma o marco da escravidão como determinante para o lugar das sociedades negras e quilombolas do Brasil de hoje. Assim é que o uso da história em um Relatório Antropológico, implicado também no movimento das milícias, parece recair sobre a necessidade de alimentar as lacunas desconsideradas por uma História Nacional em relação ao marco da escravidão jurídica do seu Estado.

O próprio termo “reparação ou dívida histórica”, assim como Justiça Compensatória, nos estimula a pensar as bases da política quilombola como fundada nessa relação causal entre um passado escravista e um presente que é consequência das mazelas desse passado, em um movimento que caracteriza uma espécie de *mea culpa* do próprio Estado-Nação em relação à sua História e aos eventos pretéritos que a

delinearam. Nesse sentido, as sociedades quilombolas de hoje só se apresentam como sociedades expropriadas e distantes dos canais de cidadania estatais por uma determinação pretérita do marco escravista e da invisibilidade jurídica, social e científica a que ficaram relegadas no pós-abolição e durante todo o século XX.

É por isso que a obtenção de um direito estatal recai sobre a visibilização de uma história e de uma memória revisitada da nação. Nesse movimento, só o passado escravista explica o lugar das sociedades quilombolas na estrutura fundiária, econômica, jurídica e social do Brasil de hoje: visto que as poucas possibilidades ofertadas aos quilombos foram determinadas por um passado de opressão, miséria, invisibilidade e expropriação. E, além disso, é como se as possibilidades de reversão desse quadro passassem pelo tema da reparação e da revisão autocrítica da História, pelo combate em torno de uma memória nacional. Por isso, dentro desse uso e sentido específico do termo, apropriar-se da História é apropriar-se, e comprovar-se, um Direito.

A política quilombola estaria, nesse sentido, assentada em uma certa “filosofia da história”, pois deve assegurar que o futuro seja necessariamente diferente do passado: essa proposição fundamenta o próprio campo do direito e da ação quilombola. É por compor uma peça estatal para uma outra narrativa da nação, tomando como fontes objetos que recém tornaram-se sujeitos de direito, que o Relatório Antropológico figura implicado nesse uso combativo da história, por ele dizer respeito a obtenção de um direito que poderá transformar o curso das coisas.

Mas isso também requer, quando estamos nos reportando aos contextos etnográficos dos quilombos de hoje, grupos que, em si, implodiram a noção histórica depositada no termo quilombo, um outro movimento, haja vista muito embora todas as sociedades viverem “*na* história, nem todas fazem dela uma explicação para sua existência social” (SZTUTMAN, 2012: 111). Dizendo de outro modo, não só de Estado, Nação e reparação vive *a* história. E isso recai sobre os modos culturais de lidar com as ações corruptíveis do tempo, de multiplicar, como ponderou Sahlins (1996), nossos próprios conceitos de história pelas diversidades de estruturas: tarefa a ser buscada pela antropologia como crítica ao imperialismo e à filosofia da história, e do Estado (SZTUTMAN, 2012).

Como, portanto, a antropologia dos relatórios antropológicos está situada em um movimento que tende a servir simultaneamente de crítica cultural e normatização do social, enquanto discurso ao mesmo tempo

positivo e normativo do real, ela deve, sem deixar de estimular a composição de uma narrativa para uma História Nacional implicada no próprio movimento de positivação e ressemantização do quilombo e inclusão do mesmo na esfera da cidadania, produzir, desde uma perspectiva deslocada dessa mesma História – porque etnográfica –, conhecimentos referentes aos distintos regimes de historicidade.

É nesse sentido que temas como a escravidão, a expropriação, a discriminação, a ancestralidade negra, muitas vezes devem interessar mais aos operadores do direito, aos mediadores militantes e àqueles que vão proceder uma pesquisa em determinada realidade social do que a seus próprios sujeitos, objetos das políticas, em via de regra assentados em realidades marcadas pelo preconceito racial e em alguns casos imbuídos em deslocar para fora de sua história, ao longo das gerações, um vínculo para com qualquer coisa que os remeta às agruras dos tempos da escravidão. A própria positivação ou publicização da “condição-escravo” tende a ser efeito da ação quilombola, seja mediada pelos movimentos sociais, seja mediada pelos enquadramentos da pesquisa social.

E muito embora estes temas figurem como fundamentais para se pensar as políticas de reparação do Estado aos grupos quilombolas – a “história-para” o Estado e seu Direito –, eles não necessariamente organizam as concepções locais sobre si mesmos, sobre as ações do tempo e suas disposições criativas para reportá-las. Ou, se o fazem, podem proceder de um modo diferente daquele implicado à ação quilombola e sua filosofia da história: e é justamente a existência dessa possibilidade que uma pesquisa social atenta não pode ignorar, pois é ela que pode evidenciar aspectos das historicidades locais.

E pelo fato, já mencionado, de as categorias de pesquisa lançadas pelo antropólogo figurarem como *instrumentos mediadores* para que os sujeitos estabilizem e definam um social, o modo como estes contam sua história no contexto de uma História preterida pelo Estado tende a guardar riquezas que não podem passar desapercibidas, porque podem revelar atitudes do grupo tanto em relação a imposição de uma História pensada como artefato para um direito estatal diante dos enquadramentos da memória, quanto com relação aos modos pelos quais os sujeitos reivindicam um passado, dão a ele coerência a partir dos códigos próprios da cultura e das relações acionadas. E os casos que seguem evidenciam essa riqueza, por mobilizarem modos distintos de, não somente localizar a escravidão, mas reivindicar relações.

PARTE 2 – O MORRO DO BOI

2. Segundo Capítulo – A Abertura do Território Fechado

É impossível pensar as implicações de uma política fundiária no Morro do Boi sem levar-se em conta se tratar de um grupo de famílias que vive há aproximadamente um século em uma área que foi atravessada pela BR-101 nos anos 1960, simultaneamente a sua inclusão nos limites territoriais do recém criado município de Balneário Camboriú, projetado exclusivamente para servir ao mercado turístico e atualmente considerado o município com maior densidade populacional de Santa Catarina, possuidor também de uma das maiores densidades de prédios do Brasil.¹⁵

Há, nas narrativas locais, um antes e um depois que toma como marco divisório a própria BR, este projeto iniciado nos anos 1960 pelo governo federal para ligar de norte a sul a parte leste do país¹⁶. Se foi a

¹⁵ Até o ano de 1964 a localidade do Morro do Boi pertencia ao município de Camboriú/SC. Deixou de pertencer quando da criação do município de Balneário Camboriú, por meio da lei estadual nº 960 de 8 de abril de 1964. O então novo município chamava-se Balneário *de* Camboriú, adquirindo a atual nomenclatura apenas no ano de 1979, através da lei estadual nº 5630, de 20 de novembro do mesmo ano. Desde a época de seu desmembramento Balneário Camboriú difere-se em grande medida de seu município “genitor”. O Censo Demográfico de 1970 dispõe de alguns dados interessantes. Em 1970 moravam em Balneário Camboriú 10.839 pessoas, das quais 7.753 (71%) em área urbana e 3.086 (29%) em área rural. A situação de moradia inverte-se no município de Camboriú. Neste último habitavam, em 1970, 9.862 pessoas, das quais 2.106 (21%) em área urbana e 7.756 (79%) em área rural (IBGE, 1970). Esses dados indicam que desde a data de sua criação o município de Balneário Camboriú tem sua economia baseada não na agricultura, mas no setor terciário e na indústria. De 1970 até os dias de hoje a população de Balneário Camboriú praticamente decuplicou. Segundo o CENSO de 2010 a população total do município é de 108.089 pessoas, todas elas residindo em área urbana. Isto decorre do fato de que atualmente a prefeitura do município não considera existir área rural em sua base territorial, permitindo-se, dessa maneira, cobrar o Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU), imposto mais oneroso do que o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR). Comparando os dados do CENSO 2000 com o CENSO 2010 constata-se que a população de Balneário Camboriú cresceu aproximadamente 32% neste intervalo de dez anos. Balneário Camboriú é o 12º município mais populoso do estado de Santa Catarina e o 2º menor em área territorial, dados que conjugados o transformam no município com maior densidade populacional do Estado (aproximadamente 2.350 habitantes por km²). Há também grande flutuação populacional do município. Durante o período de alta temporada (janeiro e fevereiro), o município atinge a marca de mais de um milhão de habitantes. Podemos perceber isso, por exemplo, se analisarmos a média de 2,72 habitantes em domicílios particulares ocupados, o menor índice do estado. Isso é característico às cidades de veraneio e acontece, pois diversos domicílios são mantidos nos municípios, mas ocupados apenas nos meses de férias. Para maiores informações ver BUTI e RAMOS 2012.

¹⁶ Seu ponto inicial está localizado no município de Touros/RN, e ao final o município de São José do Morte/RS. Disponível: <http://pt.wikipedia.org/wiki/BR-101> . Acesso em 14/02/2015.

rodovia federal que permitiu que um certo sonho da integração da nação fosse ligado de norte ao sul do país, ela implicou aos sujeitos do Morro do Boi algumas mudanças de certo modo irreversíveis às suas territorialidades e aos seus modos de vida de até então, sem que essas mudanças fossem acompanhadas pelo cumprimento de alguns direitos e promessas básicas previamente acordados com os que, na ocasião, respondiam pela mega-obra.¹⁷

Primeiro porque ela passou por sobre as principais áreas de cultivo de café e frutíferas das famílias, sendo um dos fatores que determinaram, aos poucos, a extinção da prática da agricultura no Morro do Boi, que até então servia de renda principal aos grupos familiares ali residentes que possuíam, cada qual, engenhos de farinha de mandioca e cana. A BR também deslocou, posteriormente secando, um dos córregos que passavam por detrás das casas, instituindo no local a prática de extração de pedras de massa, que passaram a alimentar a própria BR e a construção civil que mais e mais crescia¹⁸. Ela inviabilizou também o acesso direto ao mar, distante dali aproximadamente quatro quilômetros: para pescar, prática comum das famílias de então, seria necessário atravessar uma rodovia federal, o que também ocasionou sua extinção, ligada ao fato de o próprio entorno da faixa litorânea passar a ser o elemento motor sob qual se assentou o desenvolvimento econômico e turístico do local, *locus* de um turismo nacional e internacional de alto poder aquisitivo que mais e mais crescia a partir da criação e do crescimento de Balneário Camboriú, conhecida também por “pérola do sul”, e que tendia, também pela especulação sobre as terras, a afastar os “nativos” do lugar.¹⁹

¹⁷ Aspectos das memórias locais e de um discurso sobre a passagem da BR e de transição e ruptura do “campo” para a “cidade” estão na recém defendida monografia de graduação da historiadora Mariana Schlickmann: *Entre o campo e a cidade: memórias, trabalho e experiências na comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú – SC.* (SCHLICKMANN, 2012).

¹⁸ De acordo com Torres (2004), da década de cinquenta em diante as áreas de extração do minério passaram a se concentrar no sul do município, sobretudo na região do Morro do Boi, *locus* de instalação de inúmeras pedreiras. As análises feitas pelo autor indicam que no ano 2000 havia quarenta e duas pedreiras na região do Morro do Boi. Tal número diminuiria em 2004 para trinta e um pontos de extração (TORRES 2004: 38).

¹⁹ A correlação entre a chegada de famílias alemãs em terras ocupadas pelas famílias luso-açorianas e o turismo de veraneio é apontado como o fator de desenvolvimento e criação da cidade de Balneário Camboriú, desmembrada de Camboriú no ano de 1964. O próprio site de sua prefeitura municipal localiza o protagonismo dessas famílias vindas do Vale do Rio Itajaí, e o estabelecimento dos primeiros hotéis e casas de veraneio e comércio como fatores determinantes para o crescimento econômico da região e criação município. Para maiores informações sobre o processo de desenvolvimento da cidade e de saída dos habitantes e

A passagem também é contemporânea à saída das famílias pertencentes a um dos núcleos familiares que se estabeleceram no local no início do século passado. Ligada a isso, para que a BR fosse feita, foi necessário que inúmeros trabalhadores passassem a interagir no Morro do Boi, e que as empresas ali erguessem suas estruturas itinerantes e transformassem radicalmente o local: pedreiras, fábricas de asfalto, laboratórios de análise, casa de explosivos, figuram como personagens das histórias contadas pelos moradores em relação ao movimento de surgimento e manutenção da mega-obra. “*Pedras que mexem*”, rios que secam, pessoas que se acidentam, “*cafezeiros que morrem*”, deslocamento para o engenho abandonado, saídas repentinas das casas por conta de rachaduras e das pedras que “*voam*”, barulho vinte e quatro horas por dia, saída das famílias, tudo isso de certo modo povoa as narrativas dos sujeitos do Morro do Boi em relação à história recente junto à BR.

E isso tudo também povoa ligado ao fato de, para tudo isso existir ali, parte dos seus sujeitos sequer recebera as indenizações acordadas junto ao DNER, embora direta ou indiretamente até alguns anos atrás estivessem conversando com o “*pessoal*” para ganhar o dinheiro tão esperado e tão pouco esperançado. Praticamente desistiram. A BR também, além de marcar a ruptura com um mundo e um modelo anterior vivido, é simultânea ao movimento de regularização da áreas das famílias e seu loteamento, e as implicações que estes movimentos passaram a ter, de acordo com seus moradores, nas seguidas diminuições territoriais do grupo: tanto por conta do trecho da mega-obra e da instalação das estruturas itinerantes das empresas (que aos poucos viraram proprietárias de algumas áreas), quanto pelo fato de a própria regularização das terras determinadas pelo processo de indenização acarretar em uma diminuição dos domínios territoriais de então.

Aí ouve-se as descrições acerca dos limites territoriais que “*desceram pra baixo*” e territórios que “*encolheram*”, ligadas às explicações, por parte dos sujeitos, que tendiam a proceder uma *dupla negativização* no tocante ao dado da expropriação: como consequência da má-fé implícita das figuras externas que no Morro do Boi chegaram para regularizar a área e tratar sobre a BR, e da “*ignorância*” e “*simplicidade*” de um povo que, também por ser negro e não poder ter

terra, acabava sendo conivente com os constrangimentos territoriais vividos.

As restrições do uso do espaço continuariam através de outros fatores como, por exemplo, a inclusão, a partir de um decreto municipal de 1997, da área ocupada pelas famílias como Área de Preservação Permanente, impossibilitando, simultaneamente à própria construção de casas dos “vizinhos mais ricos” que passaram a comprar “mais encima da rua”, no Morro do Boi, que as famílias ligadas à ação quilombola fizessem qualquer tipo de reforma.

Em suma, a história recente do Morro do Boi contada por seus sujeitos nesse contexto específico da pesquisa é a história de uma BR que atravessa o terreno, tira boa parte das áreas ocupadas e de acesso, seca o rio, regulariza as terras implicando a diminuição dos domínios, faz com que algumas famílias saiam do local, sem que, para isso, parte dos seus sujeitos receba qualquer tipo de indenização. Dizendo de outro modo, viver no Morro do Boi é ver as áreas de acesso e uso tradicional serem, aos poucos, transformadas, modificadas, restringidas, privadas e “protegidas”, simultaneamente ao próprio movimento de um crescimento desenfreado do entorno expresso nas centenas de prédios que se veem do próprio Morro do Boi sendo erguidos do chão, fazendo do município de Balneário Camboriú um dentre os principais polos turísticos do sul do Brasil, a “maravilha do Atlântico Sul”, e que possui um dentre os maiores índices de recolhimento de imposto territorial do Estado.²⁰

Foi a criação desse município, simultânea à própria construção da BR, o que marcou uma transição de um modelo de vida rural – “do campo” - e marcado pela geração de renda através da agricultura, para um modelo de vida urbano – “da cidade” (SCHLICKMANN, 2012).-, em que os sujeitos do Morro do Boi, ou passaram a trabalhar na própria reparação e criação da mega-obra, ou passaram a trabalhar nos serviços gerais dos empreendimentos da nova cidade voltados para o turismo, para o mercado imobiliário e para a construção civil: como faxineiros, garçons, caixas de supermercado, pedreiros e outros trabalhos informais

²⁰ Um dado interessante que indica a grande quantidade de domicílios de Balneário Camboriú é o valor arrecadado com a cobrança do IPTU. O município de Itajaí, que faz limite norte ao de Balneário, tem 183.373 habitantes e arrecadou, em 2009, R\$ 15.161.417,48. Balneário Camboriú, 59% menor em número de habitantes do que Itajaí, arrecadou em 2009 o total de R\$ 48.324.329,77, um valor 318% maior que o de sua cidade vizinha. Esta caracterização é importante por ambientar o contexto em que estão inseridos os moradores do Morro do Boi, sobretudo relativa a valorização do mercado de terras na cidade (BUTI e RAMOS, 2012).

ante as dinâmicas sazonais próprias das cidades turísticas, como a venda ambulante de sorvetes, por exemplo. Esse modelo urbanístico foi sentido na territorialidade do grupo também em decorrência de um projeto da própria prefeitura, de fazer com que todo seu perímetro fosse urbanizado, o que acarretou na transferência do Imposto Territorial Rural (ITR) pago pelas famílias em IPTU, e o consequente aumento dos valores.

Essa nova conjuntura trazida pela BR foi fazendo com que aos poucos algumas das famílias jogassem com a possibilidade de, não mais podendo tirar sustento das terras em um contexto onde a própria agricultura enquanto renda primária deixou de existir, alienar as terras: ou seja, subsumi-las ao mercado de terras, sempre e cada vez mais valorizadas pelo crescimento da cidade e de seu entorno. Foi isso o que fez com que, desde os anos noventa, com a extensão da rua onde apenas os parentes da “*rua dos negros*” viviam, novos moradores, de maior poder aquisitivo, passassem a construir casas no Morro do Boi. Mais recentemente, de dez anos pra cá, é que as próprias famílias descendentes dos agrupamentos que ali vivem por décadas, passaram a vender trechos de seus domínios, mesmo que essa não tenha sido uma prática acordada por todas as famílias que ali viviam (pois parentes e herdeiros de uma mesma área), haja vista esses mesmos domínios dizerem respeito a um território com título particular em nome de um ascendente comum falecido ainda em processo de inventário.

Assim, viver no Morro do Boi é, além de ter trechos de terras tomados pela BR, trabalhar nos serviços gerais do município com renda média de dois salários mínimos, testemunhar fenômenos da diminuição territorial ligados às figuras de suas regularizações, sentir-se lesado pelo não recebimento da indenização pela passagem da mega-obra, passar a vender trechos de terras para terceiros, dentre os quais alguns já vinculados por laços de parentesco. Além disso, viver no Morro do Boi é, também, fazer com que coexista a essa prática de venda das terras, outro desejo caro ao grupo sobre elas, qual seja: jamais vendê-las.

E isso traz também uma outra implicação no tocante ao que podemos chamar de coexistência de práticas e desejos em relação ao “ordenamento jurídico” sobre as terras do grupo, pensado aqui enquanto um conjunto de regras advindas do direito sucessório que prescrevem o que se pode e o que não se pode fazer com relação às terras, determinadas pelo que Cardoso (2008) chama de “direito local”. E é justamente por isso que a ação quilombola territorializa no Morro do Boi, sendo seu Relatório Antropológico fruto também de transformações

conjunturais da territorialidade local: resultado de um encontro entre uma tendência crescente de alienação territorial por parte de algumas famílias, e uma tendência de não subsumi-las ao mercado de terras, pelo contrário, protegê-las mediante uma política de Estado voltada às comunidades quilombolas do Brasil de hoje que está justamente para isso.

Por isso, é impossível pensarmos na ação quilombola no Morro do Boi sem pensarmos na implicação que essa coexistência de diferentes práticas territoriais teve para a proposição dos limites territoriais e para a adesão ao pleito: onde um território que esteve “fechado” para ela, pois subsumido às regras do ordenamento jurídico local, encontrou uma abertura para sua territorialização, como uma “fenda” controlada por estas mesmas regras. E é justamente essa coexistência de práticas e relações sobre as terras que faz com que os sujeitos tenham distintas *posições* em relação à ação quilombola, e que não devem ser lidas desimplicadas de uma análise que busque cruzar, ao encontro etnográfico desses sujeitos com um antropólogo a serviço do INCRA, outras variáveis importantes para que se consiga ambientar, não somente a peculiaridade de uma dinâmica social marcada pela adesão parcial a uma importante política de Estado voltada aos quilombos de hoje, mas o que a pode condicionar, no jogo do cruzamento entre os preceitos extra-locais e os preceitos locais.

2.1. A reunião de apresentação: a ação quilombola e a questão da adesão

A reunião de apresentação da equipe de pesquisa aos moradores do Morro do Boi junto ao INCRA de Santa Catarina ocorreu em janeiro de 2011, na casa de Nalia, sede da Associação Quilombola do Morro do Boi. Tratava-se de um evento esperado por parte dos moradores da localidade, que no ano de 2008 formalizara o pedido de abertura do processo administrativo na referida autarquia, para fins de identificação, demarcação, regularização e titulação de uma área quilombola. Em torno de vinte moradores presenciavam esse evento oficial, cuja tensão no teor das conversas iniciais já introduzia questões fundamentais que teriam que ser por mim problematizadas e abordadas ao longo do trabalho.

Tais questões e tensões diziam respeito ao fato de, por motivos já introduzidos, apenas parte dos moradores ter interesse que suas respectivas áreas ocupadas estivessem contidas nos limites a serem

indicados para a demarcação e titulação de uma área quilombola. Na ocasião, um dos moradores externava sua preocupação em torno da titulação de uma área quilombola no local, haja vista ela poder implicar transformações nos modos pelos quais as famílias do Morro do Boi ordenam seus limites internos, chamados de “*lotes*”, além de se mostrar contrário ao fato de, mais uma vez, poderem perder terras, haja vista desde a década dos anos sessenta, com a passagem da BR, ter havido uma considerável diminuição da área ocupada, ligada à uma série de expropriações sentidas pelo grupo e realizadas pelas empresas que passaram a fazer a manutenção da rodovia.

Ligada à perda de autonomia sobre os lotes, a reunião também evidenciou estar implicado ao receio sobre as atribuições do INCRA no local uma questão de honra para com algumas famílias que, recentemente, compraram trechos de terra no interior do próprio território dos herdeiros, dentre as quais alguns presentes no evento. Como parte da perspectiva local presumia que uma área quilombola só poderia ser titulada por sobre todos os domínios territoriais pertencentes às famílias dos herdeiros que ali as receberam pelas regras do direito sucessório, esses novos moradores teriam que ser dali removidos, perdendo, portanto, o direito pela propriedade adquirido através de um contrato de compra e venda previamente estipulado.

Além das implicações relativas à questão das terras e à perda de autonomia sobre os domínios, havia aquelas referentes aos sentidos que os sujeitos davam à ação quilombola. Uma moradora dizia-se preocupada, também, com o fato de as discriminações em torno dos ali residentes aumentarem por conta de estarem sendo chamados de “*quilombos*”. Na concepção da mesma, quilombo era uma categoria discriminatória, por ser coisa de “*escravo*”, de “*macaco*”, de “*preto*”, o que faria atualizar um histórico de episódios de constrangimentos vividos pelo grupo ligados à discriminação racial, quando os parentes eram conhecidos por viverem na “*rua dos negros*”. Era esse tipo de concepção sobre o termo quilombo que passou a sustentar, no desenvolver da pesquisa, uma das versões acerca do histórico do local e da ocupação das famílias: a ideia de o Morro do Boi jamais ter sido terra de escravos, mas de gente branca, sendo também “*branca*” ou “*clara*” a conhecida “*mãe velha*” Catarina, falecida ascendente de boa parte dos ali presentes tida como a responsável pela ocupação no local.

Essas considerações coexistiam, no entanto, com outros aspectos e versões caros à ação quilombola acionada por uma das famílias do local. A referida reunião estava ocorrendo na casa de Nalia, espaço que

eu mencionei implicado às “pessoas e coisas” da ação quilombola, também sede da associação. No evento, um dos filhos da mesma ali presente reiterava que o que os motivara a lutar por seus interesses a partir de uma política quilombola estava ligado ao fato de a reivindicação dizer respeito somente à área pertencente à sua família, além de uma outra área pertencente ao grupo hoje não ocupada, e não ao conjunto dos demais moradores do Morro do Boi, seus parentes e outros que vieram a residir recentemente no local.

Como já salientado, foram os filhos de Nalia os principais responsáveis pela criação da Associação e pela entrada da mesma no processo administrativo junto ao INCRA. Os membros do seu grupo familiar viam nas ações do órgão e outros agentes a ela ligados a possibilidade de reivindicar direitos, proteger suas terras e aspectos de seu ordenamento jurídico, bem como valorizar sua condição enquanto descendentes de escravos, negros pertencentes às famílias que ocupam o Morro do Boi desde tempos imemoriais, legítimos herdeiros das terras e contrários ao fato de estarem sendo vendidas a terceiros.

Já na primeira reunião ficava evidente que o impasse territorial parecia se desdobrar em outros, fomentados por questões próprias da interação do grupo no contexto do ativismo étnico. Tratava-se, de saída, de um trabalho que teria que lidar, não somente com a coexistência de distintas práticas e interesses com as terras (já remetidas a um histórico de expropriação e ingerências vindas de figuras estatais e recém negociadas por parte de alguns moradores), mas de sentidos dados e percebidos às categorias sociais postas em cena em um contexto que estava codificado por um sistema de significações próprias da ação quilombola e enviesadas à obtenção e “comprovação” de um direito. Tratava-se, de saída, de implicar a análise à problematização às próprias categorias, buscando com isso alocá-las e compreendê-las a partir de seus distintos universos de sentido.

Em suma, já naquela primeira reunião estava evidente para seus moradores que a antropologia por mim praticada era intrinsecamente implicada a esse processo desencadeado por um desejo junto ao grupo de Nalia, o que parecia fazer somar, aos problemas inerentes às “motivações interessadas” dos interlocutores em relação a uma pesquisa que irá subsidiar a demarcação de um “território quilombola” uma espécie de “desmotivação interessada”: o que a tornava, além de mais difícil, mais motivadora.

Para os moradores do local, era através do movimento gerado pela pesquisa do relatório que haveria de serem definidos limites

territoriais de uma área quilombola, justo porque uma das premissas de um trabalho desse porte é, seguindo as orientações da Instrução Normativa do INCRA, apresentar uma “planta” e “proposta de delimitação da área” (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2009). Mas não somente isso: parecia claro para os mesmos que, para isso, o pesquisador deveria buscar elementos que comprovassem a legitimidade da própria ação quilombola, ligadas também a alguns eixos temáticos desenvolvidos na pesquisa, como, por exemplo, mostrar a vinculação genealógica das famílias com a escravidão, e comprovar a existência de uma ocupação escrava nas terras do Morro do Boi.

Era, por isso, que os principais posicionamentos contrários à ação quilombola acionavam, já naquela primeira reunião, temas ligados àquilo que, de parcela da perspectiva local, o INCRA poderia fazer “*transformar*”: o ordenamento jurídico das terras baseado no direito sucessório - tirando com isso a autonomia que tem sobre elas, por haver um título oficial de propriedade emitido pelo Estado -; a atualização de discriminações agregadas à categoria quilombo; e as possibilidades de um retorno à discriminação, ligada à uma condição na história que parte dos mesmos não reivindicavam.

Por isso, para o caso Morro do Boi, a definição de legitimidade ao direito acionado pela família de Nalia tinha como pontos controversos justamente os temas que, da perspectiva local, passaram a compor os alicerces para a própria legitimidade do direito e da ação quilombola: parte do grupo negava a cor negra, parte afirmava; parte do grupo negava possuir vínculos com a escravidão, parte afirmava; parte do grupo não reivindicava uma ocupação escrava no Morro do Boi, parte o fazia; parte do grupo não aderiu à ação quilombola, outra parte aderiu.

Ou seja, os pontos nodais de conflito e impasses giravam em torno daquelas categorias e temas que serviam de *instrumentos mediadores* que, relativos também aos signos oficiais da etnicidade próprios da ação quilombola, faziam os sujeitos buscar uma estabilização e uma definição do social, teorizar sobre relações e eventos, seja negando certas condições, seja afirmando-as. E como as distintas posições estavam assentadas em alguns diferenciadores internos já dados no grupo, faz-se imprescindível descrever alguns aspectos de sua organização social e as regras de transmissão sobre as terras. Só assim será possível entender como a ação quilombola foi

articulada pelos códigos locais, e porque as “fronteiras étnicas” do grupo terminam e começam no interior das próprias terras dos herdeiros.

2.2. Os Grupos de Descendência

As famílias hoje beneficiárias da ação quilombola, bem como seus parentes e vizinhos interlocutores da pesquisa para o Relatório, vivem na região conhecida por Morro do Boi, no bairro de Nova Esperança, sudoeste do município de Balneário Camboriú²¹. Contabilizados em um número aproximado de setenta pessoas, elas se distribuem nas vinte e duas casas localizadas às margens da rua Ciro Isidoro. Tal rua é bastante inclinada e dá acesso à BR-101 que no final dos anos sessenta foi projetada e construída pelo governo federal no intuito de ligar de sul a norte do país várias cidades e regiões litorâneas. A BR foi construída por sobre boa parte da área na ocasião ocupada pelos moradores locais, estando, portanto, dentro de parte das terras da comunidade. Abaixo reproduzo duas imagens aéreas: a primeira indicando a localização de Balneário Camboriú no Estado de Santa Catarina e em relação à capital do Estado, e a segunda do Morro do Boi no referido município e em relação aos municípios limítrofes.

²¹ Morro do Boi é o nome dado à cadeia de montanhas que circunda as praias localizadas ao sul do município de Balneário Camboriú: Laranjeiras, Taquarinhas, Taquaras, Pinho, Estaleiro e Estaleirinho (TORRES, 2004).

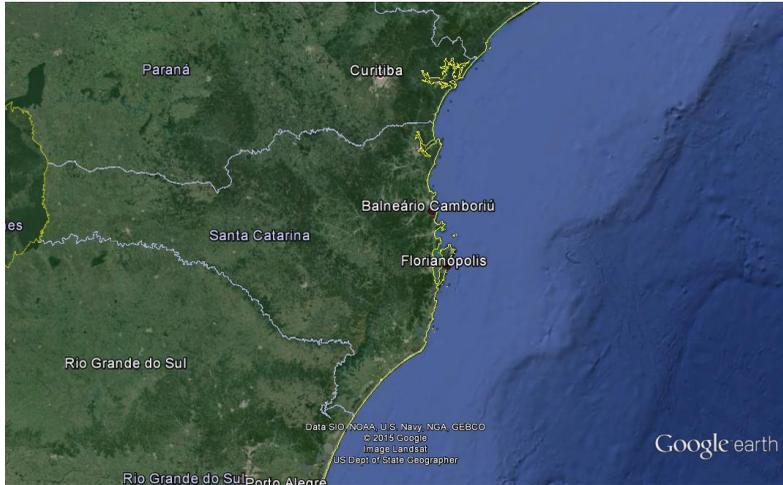


Figura 1 – Localização do município de Balneário Camboriú no Estado de Santa Catarina (Fonte: Google Earth)



Figura 2 – Localização do Morro do Boi na parte meridional de Balneário Camboriú e em relação aos municípios limítrofes (Fonte: Google Earth)

As casas dos moradores do Morro do Boi margeiam a referida rua, que dá acesso à BR. Elas são habitadas por parentelas ou núcleos

familiares que, em um percurso de décadas de ocupação, estão entre si ligadas pelo parentesco pelo compadrio, bem como pelo compartilhamento de trajetória em comum de ocupação no local.

Segundo as versões arroladas no contexto da pesquisa, os atuais moradores são descendentes de dois casais que ocuparam, por movimentos diferentes, as terras do Morro do Boi entre fins do século XIX e início do século XX. São eles: o casal Catarina/Laurentino e Tomaz Rebello/Guilhermina. As narrativas indicam também que duas irmãs de Catarina (Dorvalina e Narcisa) chegaram a viver no Morro do Boi junto aos respectivos cônjuges e descendentes, que dali saíram definitivamente nos anos oitenta, por conta dos impactos gerados pela passagem da BR. Ou seja, as narrativas de fundação do grupo tendiam a tomar os antepassados como grupo de parentes que, por algum fator, passaram a viver no local. Retomarei esse ponto mais adiante.

Os descendentes dos casais Catarina/Laurentino e Tomaz/Guilhermina estão hoje distribuídos nas áreas residenciais respectivas aos grupos de descendência, em dois territórios limítrofes por eles ocupados em tempos pretéritos e cujas frações foram regularizadas no ano de 1968, como condicionante para o pagamento da indenização referente à BR-101 (cujo projeto passava por dentro da área ocupada), por parte do Instituto de Reforma Agrária de Santa Catarina (IRASC) em nome de dois dos seus respectivos herdeiros: os já falecidos Isidoro Pedro José e Antônio Moreira.

As famílias descendentes de Catarina e Laurentino são também conhecidas como os “*Isidoro*”, sendo que as famílias descendentes de Tomaz e Guilhermina são conhecidas como os “*Moreira*”. É como resultado do direito sucessório sobre as terras que os descendentes desses dois núcleos familiares estão distribuídos no Morro do Boi. Nesse sentido, o pertencimento a um grupo de descendência é um traço conferidor de pertencimento, expresso também na disposição das áreas residenciais e nos modos como elas estão organizadas internamente através de subáreas conhecidas por “*lotes*”, conforme já explicado. A ideia de área residencial “é um elemento essencial para se pensar a imbricação entre as formas de descendência, filiação e organização do território” (HARTUNG *et all*, 2008: 107), permitindo averiguar como o parentesco está ligado às regras de residência e transmissão.

Esses dois grupos de descendência conformam hoje duas diferentes áreas residenciais maiores, coincidentes aos dois terrenos legalizados pelo IRASC em nome dos sucessores dos referidos casais ascendentes. A disposição atual das casas, locais de plantio (quando há),

quintal e outros elementos de pertença dos moradores do Morro do Boi expressam esses dois grupos. Para fins ilustrativos, abaixo segue a imagem aérea indicando a disposição das casas em relação às duas áreas residenciais referentes a ambos os grupos de descendência.



Figura 3 - A disposição das casas nas áreas residenciais (Fonte: Google Earth)

A imagem acima diz respeito a localização das casas e benfeitorias em relação às duas áreas residenciais, não dizendo respeito à totalidade do território conforme as referências de seus limites documentais. Como há restrição no uso do espaço por conta da BR e da APP, a distribuição das famílias nas áreas é restringida ao entorno da rua Ciro Isidoro, onde estão desde antes da construção da BR.

Além dos grupos familiares vinculados a estes dois grupos de descendência que ali estão como procedimento do direito sucessório, algumas famílias recém passaram a viver no Morro do Boi mediante a compra de trechos de terras no interior das próprias áreas residenciais dos herdeiros. Algumas destas novas famílias já estavam vinculadas ao grupo dos afins, além de hoje estarem ligadas ao grupo dos herdeiros pelo compadrio, enredadas também em outras práticas do cotidiano que compõem as dinâmicas daquele local. Ao total, os moradores do Morro Boi estavam contabilizados em aproximadamente setenta e cinco pessoas, entre membros das famílias vinculadas aos grupos de descendência e os novos moradores, distribuídos nas vinte e duas casas construídas nas duas áreas regularizadas pelo Estado catarinense no ano

de 1968 em nome de Isidoro Pedro José e Antônio Moreira.

Não é demasiado afirmar, portanto, que viver no Morro do Boi é pertencer, ou ao grupo dos Moreira ou ao grupo dos Isidoro (quer na condição de herdeiro e descendente de um dos casais originários, quer na condição de afim), ou ali ter se estabelecido recentemente mediante compra de trechos no interior da área dos herdeiros. Por isso, implica ali viver estar em relação a alguns diferenciadores internos: aquele relativo aos dois grandes grupos de descendência dispostos por sobre as áreas residenciais (que distingue um “nós”, família Isidoro que vive na área residencial dos Isidoro, de um “outro”, família Moreira que vive na área residencial dos Moreira); aquele relativo aos grupos dos herdeiros no interior de cada uma dessas áreas (dispostos nos lotes de cada uma das áreas residenciais, e que distingue um “nós”, grupo de Nalia residente no lote de Nalia, dos demais grupos familiares dos herdeiros moradores dos outros lotes); aquele relativo ao lugar do sujeito no grupo dos herdeiros (na condição de descendente ali nascido, ou na condição de afim ali ingresso); e aquele que distingue os grupos dos herdeiros dos novos moradores que se estabeleceram através da compra (um “nós”, moradores antigos do Morro do Boi, herdeiros e parentes, dos “outros”, compradores).

Muito embora a organização das famílias no território faça referência a dois grupos de descendência conformados em dois territórios a partir das regras de transmissão próprias, seus membros estão também vinculados pelo parentesco por consanguinidade. Isso porque o antepassado Isidoro, ingresso no Morro do Boi nas primeiras décadas do século XX, teve filhos advindos de duas uniões traçadas com filhas dos dois já mencionados casais responsáveis pela ocupação pretérita no Morro do Boi.

De sua relação eventual com Ana Moreira (filha do casal Tomaz/Guilhermina), nasceu Antônio. Alguns anos depois, de sua relação oficial com Maria Cida (filha do casal Laurentino/Catarina) nasceu Alcides, o primeiro dos seis filhos do casal, que também daria ao mundo Lia, Ciro, Mauri, Florentina e Nelio.²² Uma melhor visualização da posição de Isidoro na trama do parentesco do Morro do Boi é dada no

²² Quando digo que a relação de Antonio com Ana Moreira foi eventual, me refiro ao próprio entendimento do grupo com relação ao vínculo estabelecido entre ambos, que nunca viveram juntos em uma mesma residência, tampouco se casaram na igreja, ou no cartório. Vínculo este diferente do que Isidoro estabeleceu com Maria Cida, com quem residiu por décadas, fruto de um casamento sacramentado pela igreja e oficializado em cartório. Além disso, Isidoro legou as terras aos filhos de seu casamento com Maria Cida, até porque estas remetem aos sogros.

diagrama que segue:

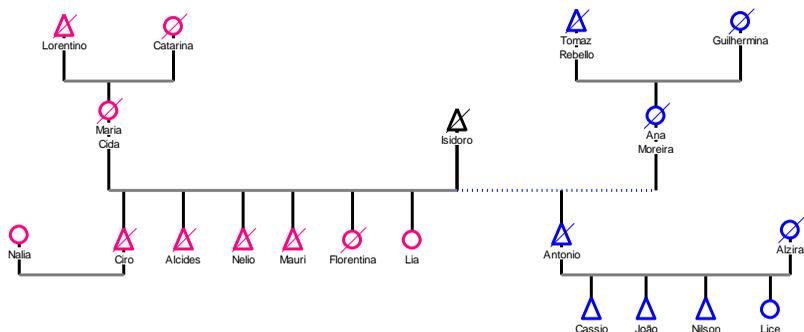


Figura 4 - Diagrama dos grupos de descendência dos Isidoro e dos Moreira.

Vê-se pelo diagrama que através de Isidoro (que figura como duplamente *afim*) os membros desses dois grupos de descendência são parentes vinculados a um ancestral em comum. A assinatura “Isidoro”, no entanto, fora transmitida somente aos seus descendentes frutos de sua vinculação “oficial” com Maria Cida, sua “*esposa legítima*”. São estes, hoje moradores das terras legalizadas em nome de Isidoro Pedro José, quem se reconhecem enquanto membros da “*família Isidoro*”. Muito embora pai de Antônio Moreira, fruto de sua vinculação “eventual” com Ana Moreira, nem este, nem os seus descendentes, têm a referência “Isidoro” em seu sobrenome ou prenome, tampouco se consideram pertencentes à “*família Isidoro*”, pois vivem nas terras dos Moreira, trazendo no sobrenome, diferente daqueles, a alcunha “*Moreira*”.²³

É por Isidoro, portanto, que os atuais moradores do Morro do Boi membros dos núcleos familiares dos Moreira e dos Isidoro são parentes, marcando no território, na transmissão da herança e na assinatura, os diferenciadores dessa parentalidade. E é em relação a estes marcadores que a ação quilombola se articula no Morro do Boi: no interior de uma das duas áreas residenciais, relativas a um dos lotes que abrigam o grupo familiar de um dos herdeiros. A ênfase da condição duplamente *afim* de Isidoro importa aqui para alinhar as formas comunitárias de

²³ A exceção são justamente os filhos dos matrimônios traçados entre os membros das famílias Moreira e Isidoro, como, por exemplo, o vínculo entre Lize (filha de Nalia) e João (filho de Antonio): suas filhas assinam “Isidoro Moreira”.

transmissão de herança e a lógica de distribuição das famílias no Morro do Boi, e como ela articula ação quilombola.

Tomando como referência o diagrama, podemos alinhar as regras residenciais relativas ao direito sucessório, bem como a localização da ação quilombola no Morro do Boi. Cada um dos filhos dos casais Maria Cida/Isidoro e Antônio/Alzira tivera legados trechos de terras no interior das respectivas áreas residenciais. Assim, quatro foram os filhos de Antônio e Alzira, o que implica dizer que, como procedimento das regras do direito sucessório, quatro são os grupos de herdeiros das terras dos Moreira: ou seja, quatro são os “*lotes*”, cujas áreas estão idealmente dispostas por tamanhos simétricos no interior da respectiva área residencial.

São os “*donos*” dos lotes: João, Nilson, Cássio e Lice, cujos grupos familiares estão ali distribuídos, bem como uma família que, mediante a compra, passou a viver no local há alguns anos. Como já mencionado, “*loteamento*” e “*lote*” figuram como categorias nativas relativas às áreas onde cada grupo dos herdeiros está distribuído, cada qual tendo autonomia sobre o referido espaço, marcando a imbricação entre as regras de descendência, filiação, transmissão de herança e organização no território. Se tomarmos, portanto, os Moreira como distribuídos em uma única área residencial relativa aos domínios regularizados pelo IRASC, podemos dizer que, em decorrência da partilha e subdivisão das terras, seus familiares vivem hoje em quatro áreas residenciais menores (ou subáreas), relativas aos “*lotes*” da partilha e do legado deixado por Antônio. Se reconhecer Moreira passa, portanto, por ter o sobrenome Moreira, viver na área residencial dos Moreira e estar nas terras que remetem à herança legada por Antônio Moreira aos seus quatro filhos.

Mas quando falamos da ação quilombola no Morro do Boi, falamos de um dos grupos familiares relativos à família Isidoro, e não Moreira. Diferente da área residencial da família Moreira (internamente subdividida em quatro lotes), a área residencial da família Isidoro está subdividida em seis lotes, referentes aos seis filhos do casal Isidoro/Maria Cida. Destes, somente uma está viva, ainda que resida atualmente no Rio de Janeiro. Cada um desses lotes abriga, ainda que de modo não exclusivo, o grupo familiar de cada um dos herdeiros referidos no diagrama. Nesse sentido, cada um dos grupos familiares auferiu pertencimento ao lote referente ao herdeiro específico que descende, dispondo de autonomia para nele levantar benfeitorias e gerir os espaços.

Assim é que os membros da família Isidoro estão, portanto, como os da família Moreira: distribuídos nos “*lotes*” ao longo da rua Ciro Isidoro, ocupando, por isso, áreas residenciais menores, individualizadas e com tamanhos idealmente iguais, no interior de uma área residencial maior, referente ao território regularizado junto o IRASC nos anos sessenta em nome de Isidoro. A disposição das casas (território ocupado) em relação às áreas residenciais está indicada de modo aproximado na *Figura 2*. Ainda que os limites desses lotes sejam acordados no entorno da rua Ciro Isidoro, através de cercas, árvores e pedras, os limites internos em outras partes do território (morro acima e do outro lado da BR), não são necessariamente conhecidos.

2.3. A Reinvidicação: algumas questões

Vimos que através de Isidoro os atuais moradores do Morro do Boi membros dos núcleos familiares dos Moreira e dos Isidoro são parentes, marcando nas regras de residência, transmissão da herança e na assinatura, os marcadores dessa parentalidade. Essa base genealógica está territorialmente segmentada: alguns pertencem à família Isidoro, outros à família Moreira, alguns assinam Isidoro, outros Moreira, vivendo nas respectivas áreas residenciais e “*lotes*” do grupo familiar do herdeiro. Quando falo da ação quilombola no Morro do Boi, falo dos modos como esta foi acionada por um destes grupos familiares, não sendo equivalente à totalidade do grupo.

Ou seja, no contexto da pesquisa, a área quilombola indicada pela Associação não dizia respeito nem aos territórios ocupados pelos grupos familiares dos “*Isidoro*” e dos “*Moreira*” (que poderíamos aqui chamar de *território histórico* ou *documental*) e nem a um deles inteiramente: trata-se de um sexto do território que o IRASC regularizou em 1968 em nome de Isidoro que, por ter falecido nos anos 1980, está fracionado e loteado entre as famílias de seus seis filhos (e herdeiros), como procedimento da transmissão da herança e do direito sucessório sobre o mesmo.

Na ocasião, o “*lote*” reivindicado pela Associação junto ao INCRA dizia respeito ao quinhão legado por Isidoro ao filho que leva, inclusive, o nome da própria rua: Ciro Isidoro. Vivem nesse lote, Nalia, viúva de Ciro, alguns filhos, netos e bisnetos, contabilizando aproximadamente 20 pessoas distribuídas em seis casas, correspondentes a mais da metade dos membros da família Isidoro moradores no Morro do Boi. Esse é o que estou chamando de grupo de

Nalia: onde vivem no “*lote da dona Nalia*”, ou “*lote da Nalia*”, sendo a casa da mesma sede da Associação, haja vista esta ser composta somente por seus membros. É justamente esse o grupo onde se encontram as já referenciadas pessoas e coisas da ação quilombola: José, Lete, Edmar, Nalia, certidão de autoreconhecimento, bonecas abayomi, Associação e outros.

Criada no ano de 2007, a Associação entrou em 2008 com processo administrativo junto ao INCRA para fins de demarcação e titulação de uma área quilombola.²⁴ Conforme já mencionado, foi como resultado da assessoria inicial prestada por estudantes e professores vinculados ao projeto do curso de Direito da UNIVALI, intitulado “Direito Vai à Comunidade”, que alguns moradores do Morro do Boi passaram a instrumentalizar a ação quilombola no local. Tratava-se, naquela primeira ocasião, de majoritariamente os membros da família Isidoro, além de alguns parentes da família Moreira. Algumas discordâncias no tocante às implicações das condicionantes do INCRA referentes ao ordenamento jurídico de uma área quilombola fizeram com que somente os membros do grupo familiar de Nalia encabeçassem a Associação, fomentando as práticas da ação quilombola.

Essas discordâncias tinham como fundamento a possibilidade de o que até então estar no plano de uma autonomia dos sujeitos para com as terras (relativa ao fato de haver documento particular sobre as mesmas), figurar, através da ação quilombola, em transferência de poderes para o Estado, o que também implicava, no momento da pesquisa, imbricar a própria ação quilombola a uma série de expropriações e diminuições territoriais sentidas no grupo e acionadas justamente pelos poderes estatais.

E isso implicava tomar, de uma das perspectivas locais (importante frisar), não somente a ação do INCRA como uma espécie de possibilidade de continuidade das expropriações vividas pelo grupo impulsionadas por outros agentes e projetos, mas também o que ela poderia ocasionar para as famílias que recém passaram a morar no local mediante contrato de compra e venda. Ou seja, a demarcação de um território quilombola, em uma das perspectivas locais, poderia fazer com que, não somente os herdeiros perdessem a autonomia sobre os domínios de cada lote, mas que os novos moradores tivessem que de lá sair ou, eles também, perdessem tal autonomia, acarretando em prejuízo decorrente do rompimento de acordos previamente estipulados.

²⁴ O número do processo protocolado junto ao INCRA-SC é 54210001030/2008-52.

O que trarei adiante é justamente mostrar a coexistência dessas diferentes práticas e desejos em relação às terras do Morro do Boi (motivo que faz, inclusive, ali estarem os “novos moradores”), e o quão a ação quilombola esteve aberta a ser recebida justamente pelo grupo das famílias coadunadas a tomar a sua territorialidade nos termos da legislação quilombola: incorporando aos seus próprios preceitos aqueles advindos de um direito extra-local. E isso não implicava em um impasse ou sobreposição territorial de um território quilombola sobre o território herdado, ou documental, justo porque essa coexistência de práticas em relação às terras pareceu assentada no princípio que fundamenta a própria relação entre os parentes, e que encontra expressão nas regras do direito sucessório: a manutenção dos lotes, daquilo que é dos herdeiros, e que foi instituído pelo direito local.

É por isso que, no contexto da pesquisa, a ação quilombola remetia somente a um dos segmentos, por dizer respeito a um dos lotes: reforçando, no plano político para o Estado, diferenciadores internos já dados no plano local, evidenciando que essa forma de organização baseada no ativismo étnico não englobou a forma de organização local. Por isso lancei mão, para pensar as peculiaridades do processo de formação quilombola no Morro do Boi, do conceito de “ação quilombola”: por ele dizer respeito ao próprio movimento desse gesto localizado no interior de um todo maior, e que desencadeou uma abertura em um território que esteve fechado para ela. O que implicava a conformação da ação quilombola, mesmo localizada no Morro do Boi, ser reivindicada pela relação entre os parentes, pela afirmação e manutenção dessa relação já instituída.

E já que aqui descrevi sucintamente as “pessoas e coisas” da ação quilombola e da “motivação interessada” de alguns sujeitos em relação à pesquisa, bem como alguns vínculos tecidos no Morro do Boi, me deterei por agora em um interlocutor cuja família não tinha interesse que a área ocupada pela mesma estivesse nos limites dispostos para uma titulação junto ao INCRA. Trata-se, a partir de algumas considerações tecidas pelos sujeitos, e tomando-as como imbricadas a um modo próprio de posicionar-se diante do “pesquisador-mediador”, de tentar desvelar o que poderia haver também por detrás de um “não” à ação quilombola, buscando com isso trazer elementos etnográficos que legitimem e positivem o pleito quilombola mesmo no contexto de alguns impasses em torno da questão da autoatribuição.

2.4. A casa e o lugar de Pedro: sobre aspectos do grupo e as diferentes posições

Pedro vive no Morro do Boi junto a esposa e as quatro filhas, ainda pequenas: nascido no oeste de Santa Catarina, ali se estabeleceu em decorrência de seu casamento com uma das netas de um dos seis herdeiros das terras de Isidoro, há não mais do que 10 anos. Sua esposa é faxineira de uma das pousadas localizadas no complexo turístico conhecido por Interpraia, no entorno do Morro do Boi.

Apesar de sua família não ter interesse que o lote onde vivem seja indicado para uma futura demarcação junto ao INCRA, o fato de ser lindeiro da área indicada, ser aposentado e ter um relativo conhecimento do local, foi o que acabou por nos aproximar, sendo um dos interlocutores da pesquisa. Este morador também me levou aos principais pontos e marcos referentes aos limites da área, localizados em trechos bastante íngremes e de difícil acesso no território.

Com a esposa, Pedro é padrinho de um neto de Nalia que à época da pesquisa tinha recém-nascido. Além disso, uma de suas filhas é afilhada de um outro casal de vizinhos: recém ingresso no local por ter negociado trechos de uma área em tempos pretéritos pertencente à família Moreira. Sua irmã também chegara ao Morro do Boi há também não mais do que dez anos, ali se estabelecendo estimulada pelo irmão: para isso, comprara um trecho de uma área no interior de um dos lotes localizados na área residencial dos Isidoro, construindo sua casa às margens da própria rua.

Como se pode perceber, esta pessoa, moradora do Morro do Boi na condição de afim, se mostra ligada pelo parentesco por consanguinidade e espiritual às famílias que, por motivos variados, passaram a viver no local mediante contrato de compra e venda com grupos dos herdeiros. Ou seja, da perspectiva de uma herdeira (sua esposa), é uma pessoa vinculada à família do marido que passa a morar no Morro do Boi. É também alguém que recém passou a ali residir que apadrinha. Além de ser alguém já vinculado pelo parentesco por consanguinidade quem também o faz.

Descrever esses vínculos faz-se importante porque eles parecem evidenciar alguns aspectos caros, relativos principalmente aos laços prévios ou criados entre os recém moradores que compraram trechos de terras no local e as famílias dos herdeiros que ali estão como procedimento do direito sucessório sobre as mesmas. Já mencionei que, à época da pesquisa, cinco eram as famílias que passaram a recém morar

no Morro do Boi por comprar trechos de terras dos herdeiros. Destas, essas duas mencionadas estão aos herdeiros ligadas por laços de parentesco (por afinidade e espiritual), o que não significa dizer que outros laços e afetos não estejam sendo estabelecidos entre esses novos moradores e as famílias dos herdeiros.

Mencionei ser também por conta dessas relações tecidas junto a alguns novos moradores que parte das famílias dos herdeiros não tinha interesse que o conjunto dos lotes fosse objeto de demarcação junto ao INCRA: justo porque o estabelecimento dos mesmos no local estava determinado por laços afetivos e por acordos prévios relativos a contratos de compra e venda sobre trechos da área. Era, portanto, por uma questão também de honra para com alguns dos novos moradores, ligado aos prejuízos que poderia acarretar, que parte dos herdeiros não poderia fazer com que a totalidade de suas terras fosse indicada para uma futura demarcação.

E isso traz também uma outra implicação no tocante ao que mencionei figurar como uma coexistência de práticas em relação ao ordenamento jurídico sobre as terras do grupo marcadas pela segmentação autônoma, simétrica e individualizada dos espaços. Justo porque, assim como o grupo de Nalia, o grupo de Pedro era o único que, até então, não havia negociado trechos de terras com terceiros, por justamente, não somente não terem interesse em o fazer, mas porque as terras ainda não estavam juridicamente desmembradas, pois em nome do ascendente em comum, Isidoro.

Ou seja, muito embora a existência desses novos vizinhos indicasse uma tendência em incorporar o *outro* às teias grupais (para além de um sentido meramente mercadológico e utilitário ligado à venda de terras, haja vista incorporar também parentes de um afim), ela esteve implicada a uma espécie de ruptura em relação a um importante preceito do ordenamento jurídico local, que até então não fazia da venda das terras prática no Morro do Boi.

Nesse sentido, para que os novos vizinhos se estabelecessem do modo como o fizeram no Morro do Boi, foi preciso a transformação de alguns preceitos e a caracterização de alguns impasses internos entre as famílias dos próprios herdeiros, haja vista essa prática não ser consensualizada pelo grupo, ainda mais quando pode-se estar vendendo, mesmo que de modo não intencional, trechos de terras pertencentes ao vizinho parente, tendo em vista o desconhecimento das linhas divisórias no interior de toda a área.

A família de Pedro, por sua vez, ainda que não tivesse interesse em vender trechos de terras no lote respectivo à herança de sua esposa, e tampouco indicá-lo para a regularização fundiária junto ao INCRA, não se opunha a essas duas práticas novas, com lógicas entre si antagônicas, que seus vizinhos, primos de sua esposa, passaram a interagir no local, qual seja: uns vender trechos de terras, alienando-as, sem isso implicar a saída do local, mas a incorporação de vizinhos; e outros, buscar a titulação de uma área quilombola, tornando-a, portanto, inalienável e protegida de qualquer possibilidade de venda futura.

Na ocasião, a família de Pedro não pretendia ou poderia vender porque tomava o Morro do Boi como terra dos herdeiros, onde a família de sua esposa foi criada, sendo o lugar onde gosta de estar, também junto às filhas. Além disso, seus sogros, moradores de Itajaí, são vivos, não tendo o casal autonomia jurídica plena sobre a área, ainda que tenham, com suas próprias economias, construído a casa. A família também não pretendia indicá-las para demarcação por, ao literalmente viver na beira da BR-101, ver possibilidades futuras de, ao longo das gerações, ter que dali sair por conta dos avanços sempre crescentes do raio da BR.

No caso dos seus parentes, algumas vendas foram feitas por pessoas moradoras dos demais lotes, à exceção do grupo de Nalia, cujos sucessores, contrários a este movimento, acionaram o INCRA com a finalidade justamente de não terem trechos de suas próprias terras vendidos pelos parentes vizinhos. No entanto, o grupo de Pedro só entendia ser de direito vender trechos de terras por tomar como premissa aquilo que, de alguma forma, é o próprio fundamento do direito local: a autonomia que cada grupo familiar dos herdeiros deve ter sobre seus respectivos lotes. Ou seja, mesmo que a venda não fosse uma prática aceita de modo absoluto pelo grupo, por estar sendo feita dentro de uma área juridicamente não desmembrada, ela só poderia existir se respeitasse a manutenção dos lotes: o próprio princípio da relação das famílias.

E esse fundamento estava também implicado à própria ação quilombola: como melhor discorrerei adiante, a possibilidade de indicação de uma área quilombola no Morro do Boi só existiu pois ela se subsumiu às regras desse fundamento do direito local prescrito pela transmissão da herança. Ou seja, nos termos em que estava colocada, a ação quilombola só poderia existir no Morro do Boi se dissesse respeito ao lote e ao grupo de Nalia, e de alguma forma ela só ali territorializou-

se para que esse direito não fosse infringido pelas condicionantes da venda.

2.5. Sobre o porquê o terreno encolheu: os agentes das regularizações e a trajetória da terra

Mas se no tocante aos arranjos internos relativos à ação quilombola este parecia ser um ponto que durante a pesquisa foi sendo resolvido pelos grupos familiares (justo porque o direito local previa a autonomização dos lotes), o problema parecia ser também externo, qual seja, de uma certa desconfiança dos sujeitos para com a ação do INCRA, ancorada na relação das famílias com as agências estatais e pessoas que vieram no Morro do Boi para lidar com a questão da regulamentação da área, por elas encarnarem as figuras responsáveis pelos seguidos “encolhimentos” e expropriações territoriais sentidas pelo grupo ao longo dos anos.

Nesse sentido, além de uma esperança depositada pela família de Nalia naquilo que uma nova política poderia acarretar para os seus sujeitos, havia também algo como uma desconfiança por parte dos demais grupos dos herdeiros, para com as ações do INCRA. Essa desconfiança parecia assentar-se nas relações recentes dos seus moradores com as figuras que, por ocasião de diferentes motivos, estiveram no local para lidar com a questão das terras: sejam os agentes da BR, do DNER, do IRASC e do processo de inventário. E esta desconfiança parecia determinada pelo que mencionei anteriormente: pelas contingências que determinaram a própria passagem da BR não terem sido acompanhadas pelos acordos estipulados para o seu cumprimento, sendo simultânea ao movimento de encolhimento territorial dos domínios usados pelas famílias e transformação irreversível no uso dos espaços. Ou seja, essa desconfiança estava historicamente amparada pelo fato de, aos poucos, os parentes do Morro do Boi terem tido a autonomia sobre os espaços perdida.

Esta desconfiança parecia assentada em uma tendência em negativizar também o próprio grupo que, por “*ingenuidade*”, “*simplicidade*” e “*ignorância*”, foi sendo conivente com as situações que acarretaram imbróglis territoriais. Assim, as relações dos sujeitos com as figuras externas tendiam a proceder uma *dupla negativização*: implicada em tomar os próprios sujeitos que estiveram no local para lidar com as famílias como pessoas que não necessariamente estavam bem intencionadas, quanto em tomar, as próprias famílias, como as

responsáveis pelas situações, sobretudo pelo fato de os mais velhos serem pessoas “*simples*”, “*ignorantes*”, “*analfabetas*”, que não conseguiam estabelecer diálogos com as figuras da administração.

E esses relatos iam, desde histórias de agentes da BR que prometiam indenização e não pagavam, às apropriações por parte das empresas responsáveis pela rodovia de partes dos territórios, à diminuição dos limites territoriais vividos quando da regularização da área por parte do IRASC nos anos sessenta, passando pelo próprio processo, mais recente, do inventário dos bens de Isidoro, em que um advogado teria negociado com algumas famílias trechos de próprias terras inventariadas do Morro do Boi, por as famílias não terem condições de arcar com os custos.

Tudo tendia a ser, no contexto da pesquisa para o relatório e através desses relatos, uma espécie de argumento por parte de alguns sujeitos em suas negativas aos trabalhos e atribuições do INCRA, figura esta, inclusive, remetida ao nome do carnê que até há alguns anos era endereçado aos moradores obrigados a pagar o Imposto Territorial Rural²⁵: ou seja, ainda que articulado por uma política e um fazer extremamente novos e inéditos endereçados aos quilombos de hoje, o próprio INCRA parecia uma figura remetida à algo antigo, e de alguma forma viciado à uma cultura dos procedimentos oficiais que diminui as terras no local. E, por isso, de uma das perspectivas locais, este INCRA, seguindo o que outros órgãos e pessoas tenderam a fazer, não somente poderia pegar terras, mas impor seus próprios direitos no Morro do Boi, como, por exemplo, diluir os lotes, ou fazer com que as famílias dividissem tudo o que tinham entre si, além de trazer quilombos de outras partes do país.

Parecia, portanto, preciso desnaturalizar o INCRA pros sujeitos, desvincular um INCRA velho, das terras do imposto rural, do INCRA novo, do quilombo. À par dessa modalidade de relação entre grupo e Estado e sabendo que o contexto da minha pesquisa estava implicado a esse histórico, fui me ater às fontes documentais para averiguar o que, no plano dos processos jurídicos, poderia corresponder aos processos dos quais o grupo se dizia vitimado. Um deles é referente ao processo de indenização de Isidoro que localizei nos arquivos do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes de Santa Catarina (DNIT/SC), comumente falado pelos sujeitos por evidenciar o descaso do órgão para com o grupo. Conforme já mencionado, as famílias vinculadas aos

²⁵ Os moradores do Morro do Boi, ao se referirem ao ITR, diziam que pagavam “*o INCRA*”.

Isidoro jamais receberam a indenização pela passagem da rodovia, ainda que a própria documentação relativa ao processo (por mim acessada no contexto da pesquisa) estipulava o acordo entre este, seus filhos e o DNER, indicando também o destaque da verba em dois diferentes períodos: nos anos setenta e nos anos oitenta.²⁶

Além disso, um dos trechos do documento, datado dos anos noventa, indicava que o não pagamento da indenização teria sido motivado por uma orientação dos próprios procuradores do DNER, evidenciando, no plano documental, o que até então figurava como especulação nativa: que os agentes do órgão nunca teriam querido cumprir com os acordos estipulados junto às famílias do Morro do Boi. No referido documento, uma técnica de uma empresa terceirizada pelos trâmites da indenização junto ao DNER, avisava a necessidade, no ano de 1999, do arquivamento do processo alegando, por uma orientação interna do órgão, não haver motivo para procurar pelos herdeiros, tendo em vista que os mesmos não sabiam que ele ainda corria no órgão.²⁷

Em suma, a referida documentação indicava uma certa política de relação do DNER para com o grupo: qual seja, não procurar pelos herdeiros pelo fato destes desconhecerem os trâmites do processo, se valer, de alguma forma, da inacessibilidade dos sujeitos às instâncias oficiais, e dos termos dos acordos previamente estipulados correspondentes ao próprio decreto de instituição da BR. Parecia claro, de posse dos autos, uma tendência propriamente estatal de alocar os moradores do Morro do Boi à condição de objetos em relação aos poderes de um Estado que parecia deter para si a condição de sujeito, e perceber o movimento de esvaziamento, por parte dos agentes que respondiam pela mega-obra, da dimensão política dos sujeitos afetados,

²⁶ Processo de Indenização de Isidoro Pedro José, (nº: 20116.633836/74-41). Arquivo do 16º Distrito Rodoviário Federal do DNIT. Florianópolis. Tive acesso ao referido documento, na sede do DNIT de Florianópolis, então desconhecido pelas famílias.

²⁷ Assim escrevia, no dia 10 de dezembro de 1999, a encarregada da desapropriação da então terceirizada Sociedade Técnica de Estudos Projetos e Assessoria, LDTA (SOTEPA) ao presidente da Comissão de Avaliação do 16 DRF/DNER de Florianópolis: “Prezado senhor, estamos enviando uma relação de antigos processos pendentes, junto com os respectivos processos, para um possível arquivamento, visto que esses processos estão conosco já a algum tempo e não foram procurados pelos proprietários, talvez pelo fato de não saber que estão conosco. Assim sendo, entendemos não haver motivos para continuar com tais processos em mãos, vez que os proprietários não sabem que se encontra conosco, e segundo determinação, não é para procurá-los”. Alguns dias depois o processo seria arquivado. (Processo de Indenização de Isidoro Pedro José, nº: 20116.633836/74-41. Arquivo do 16º Distrito Rodoviário Federal do DNIT. Florianópolis).

objetos para o Estado: ainda mais quando se trata de questões que os afetam e interessam profundamente (VIVEIROS DE CASTRO, 1988).

No contexto da pesquisa, outros episódios me chamavam atenção ligados aos modos como alguns sujeitos do Morro do Boi tendiam a implicar as diminuições territoriais aos processos de regulamentação da área em diferentes períodos. Essa constatação passou a ficar evidente em um momento em que eu caminhava pela área ocupada junto a dois moradores. Na ocasião, percorrendo a vegetação fechada que contorna as casas na porção oeste do território (morro acima), nos deparamos com um trecho terraplanado e preparado para a construção de uma casa: já haviam sido cortadas algumas árvores, e um tipo de escavadeira já tinha sido utilizada para fazer os buracos que serviriam para encaixar as vigas de sustentação da futura residência projetada.

Um dos então presentes disse se tratar da casa que o então advogado contratado para representar o grupo no processo de inventário dos bens de Isidoro construiria em um dos lotes do terreno da família Isidoro. Segundo o mesmo, a construção estava embargada por conta de uma denúncia, feita pelos próprios parentes junto ao IBAMA, haja vista o Morro do Boi ser, desde um decreto municipal datado de 1997, área de preservação permanente, sendo proibido, salvo algumas exceções, levantar benfeitorias e fazer reformas.²⁸

O mesmo morador, em tom de revolta, dizia se tratar de um aproveitador que nem teria terminado seu trabalho, como muita gente que passa pelo Morro do Boi, queria se aproveitar das famílias ali residentes e pegar mais um pedaço das terras. Certamente o então advogado (por justamente ser advogado) sabia que, pelos meios legais, era proibido construir no local, haja vista seus próprios clientes (os membros da família Isidoro) não poderem fazê-lo. O fazia, portanto, à revelia da lei, e esperava, de certa forma, a conivência das famílias moradoras, pois suas clientes.

Essa passagem referente ao terreno terraplanado parecia evidenciar tanto um tipo de ação dos agentes externos que, para cumprir exigências legais sobre o território, desencadearam perda de terras por parte das famílias do Morro do Boi, quanto um tipo de discurso que, no contexto da pesquisa, tendeu a ser construído pelos moradores do Morro do Boi no sentido de evidenciar uma certa correlação entre agentes

²⁸ Essas exceções incluem, além de algumas casas reformadas e construídas por membros das famílias Isidoro e Moreira e pelos moradores que destas compraram pequenas porções de terra, aquelas construídas, em tempos recentes, por pessoas com maior poder aquisitivo, sobretudo na porção mais ao sul do Morro do Boi, quando da extensão da rua Ciro Isidoro.

externos que foram lidar com a questão das terras e a diminuição territorial.

A abertura do processo da ação de inventário dos bens de Isidoro se deu no ano de 2005, sendo iniciativa das famílias de boa parte dos grupos familiares dos herdeiros. Em parte tal feita se deveu a necessidade de, juridicamente, autonomizar cada um dos lotes que já passavam a ter trechos de terras vendidos a terceiros, prática que ocasionou, dado o desconhecimento das linhas internas entre os lotes, desconfortos sobre que área podia ou não podia ser vendida, e o que, realmente, era de quem. Isso porque, muito embora as subdivisões das frações fossem conhecidas na margem da rua (onde estão as benfeitorias e a casas), as imprecisões acerca de seus limites em outros pontos do território (como, por exemplo, o trecho terraplanado pelo referido advogado) eram grandes. Ou seja, havia a possibilidade de os terrenos vendidos por alguns herdeiros estarem sobrepondo, ainda que de modo não intencional, as áreas pertencentes a outros.

A ação de inventário movida pelas famílias não resolveu tal impasse, e por dois motivos principais. O primeiro é relativo aos honorários cobrados pelo então advogado da ação. Impossibilitados de arcarem financeiramente com as despesas, as famílias de cinco dos seis herdeiros acordaram entre si dar como pagamento aos trabalhos de advocacia partes do quinhão das próprias terras objeto do inventário, em uma área relativamente boa para a construção, se comparada a outros trechos do território com nível de declividade maior e de difícil acesso. A área negociada com o advogado tinha, portanto, um valor financeiro maior do que outros trechos de terras.

Os membros do grupo de Nalia foram contrários a esse acordo, justamente pela perda territorial que acarretaria. Um deles, em uma ocasião de conversa em sua casa, foi categórico em dizer: “*da parte do pai ninguém dava um pedaço de terra para dar o inventário*”. Frases do tipo acompanharam esse processo de negociação dos honorários a serem pagos em decorrência dos trabalhos de advocacia inerentes à ação de partilha dos bens de Isidoro. Era em referência ao pagamento do advogado ter como moeda de troca as próprias terras a serem inventariadas, que os membros família de Nalia se mostraram contrários à transação.

Em decorrência disso e contrariados com o fato de a regularização das terras junto a Justiça Comum acarretar em diminuição territorial é que os mesmos acionaram o Artigo 68, justamente para reivindicar seus direitos de proteção fundiária junto a uma política

nacional para as comunidades quilombolas. Foi no contexto dos desentendimentos internos em torno dos encaminhamentos sobre a ação de inventário que estava sendo desenvolvido no grupo o já referido projeto “Direito Vai a Comunidade” que, vinculado a UNIVALI, serviu como principal introdutor e mediador da ação quilombola no local.

Se para a família de Nalia dar parte de suas terras (já subtraídas pela BR, pelas empresas responsáveis pela manutenção da malha viária e pelo IRASC) como condição para terem autonomia sobre as mesmas era uma afronta, para os demais herdeiros ela era a única possibilidade para, do ponto de vista jurídico, cada uma das famílias galgar autonomia sobre os respectivos lotes já individualizados, que até então estavam em nome do ascendente Isidoro. Ou seja, a abertura do processo administrativo junto ao INCRA acionado pela família de Nalia passou a ocorrer simultaneamente ao processo de ação de inventário dos bens de Isidoro movido por seus parentes: lógicas distintas que, em vias de regra e através de estratégias jurídicas diferentes, tinham por finalidade nada mais nada menos do que oficializar a autonomia dos espaços entre cada um dos grupos familiares. Abordarei esse ponto mais adiante. Voltemos aos problemas decorrentes da ação de inventário.

O outro motivo gerador de imbróglcio no tocante ao processo de inventário se deveu aos resultados das medidas feitas pelo topógrafo indicado pelo referido advogado, resultados estes conhecidos pelas famílias sucessoras de Isidoro no final de 2006. De acordo com os resultados do trabalho do topógrafo, a área dos herdeiros teria em torno de 27 hectares, e não mais aqueles 30 hectares referente às medidas feitas pelos técnicos do IRASC no ano de 1968.

A insatisfação com os resultados dessa medição não se deu somente em decorrência do total da área calculada, mas do método utilizado pelo topógrafo responsável pela medição. De acordo com os moradores, o profissional não teria visitado ou procurado todos os marcos que indicavam as extremas, não podendo, pois, fazer o cálculo da medida correta da área. De fato, dos marcos colocados pelos antepassados já falecidos quando da medida feita pelo IRASC na década de sessenta, somente um foi encontrado pelos moradores, os outros teriam sido, de acordo com os mesmos, retirados pelos lindeiros. O argumento era que, por desinteresse, o topógrafo não visitou todos os cantos do terreno, *in locu*, não podendo, por isso, conhecer o tamanho real da área.

No “*Croqui de Desmembramento do Imóvel Urbano*” relativo ao processo de inventário não havia especificada essa limitação, tampouco

uma descrição pormenorizada acerca do terreno e a sobreposição das linhas ideais em relação ao território vivido: somente uma planta com as medidas de cada lote (45.746,50 metros quadrados) que, somadas, perfaziam uma área total de 27, 44 hectares. Colocados por sobre o “território real”, os limites internos e externos propostos passavam por sobre algumas dessas casas, o que intensificou o descontentamento de algumas das famílias em relação à ação de inventário: já que, de acordo com os mesmos, para se adequarem à proposta de medição, as casas teriam que “sair do lugar”. De acordo com os moradores, os limites internos só passavam por sobre as casas porque o referido profissional não teria visitado todos os marcos, o que implicava na diminuição da área. É por esses e outros impasses que o mesmo agora tramita na quarta Vara Cível do Fórum de Balneário Camboriú.

O fato emblemático resultante de tal processo é aquele mencionado acima: o próprio advogado responsável pelo inventário estar, de acordo com as versões locais, “mexendo” no terreno que, por acordo com as famílias, serviria de pagamento por uma ação até o momento, não somente não finalizada e não negociada com todas as famílias, mas encaminhada a outro fórum. Nem bem os limites fundiários estavam acordados, nem bem o terreno estava legalmente desmembrado, e um advogado já projetava planos por sobre o terreno. Não pôde fazê-lo porque sua obra foi embargada pela legislação ambiental.

Além de não aceitarem o fato de o advogado estar construindo no Morro do Boi sem o aval de todas as famílias, os herdeiros de Nalia indicavam que o processo de inventário, através de uma nova necessidade de regularização da área e conseqüente proposta de medição somada à parte que passaria a pertencer ao advogado, poderia fazer “encolher” ainda mais um território que, em tempos pretéritos, era muito maior.

Tal “encolhimento” teria tido início com as obras da BR-101, nos anos sessenta: não somente porque o trecho da rodovia atravessou parte da área pertencente a Isidoro, mas porque, para cumprir as exigências de desintração da área dispostas no processo administrativo aberto mediante o decreto federal 59.829/66²⁹ fez-se necessário regularizá-la

²⁹ O decreto, assinado pelo presidente Castelo Branco, foi editado no ano de 1966 pelo então Ministério de Viação e Obras Públicas. Ele renovava “a declaração de utilidade pública, para fins de desapropriação pelo Departamento Nacional de Estradas e Rodagem, das áreas de terras situadas no Estado de Santa Catarina (...) necessárias ao prosseguimento das obras de implementação e pavimentação da referida rodovia, bem como jazidas de areia e cascalho,

junto ao IRASC, em um processo conhecido pelas famílias como “*usucapião*”: e que, ao resultar na emissão de um título particular de 30,3 hectares de terras em nome de Isidoro, ocasionou uma diminuição dos limites territoriais anteriormente vividos pelo grupo.

Em conversa sobre esse processo, uma interessante frase de José nos permite ambientar uma concepção local, no contexto da pesquisa, sobre esse fenômeno de “*encolhimento*” ocorrido através de uma demanda específica do DNER:

Nosso terreno encolheu, nosso terreno ia mais pra cima. Eu não sei como que fizeram a metragem, porque nosso terreno ia até onde nós pegávamos água, onde tem um pé de maria-mole, mas ele encolheu, desceu uns 40 metros pra baixo, o terreno desceu pra baixo, aí foi quando fizeram o documento (...) o terreno ia mais pra cima, não sei como foi feito, que na época da escravidão preto não podia ter terra, não sei como é que foi, não sei se foi por causa disso.

Ao mencionar que, quando “*fizeram a metragem*” o terreno “*desceu pra baixo*”, José estava se referindo ao fato de sua porção sul (rua acima) ter sido “*encolhida*”, durante o processo de regularização da área junto ao IRASC, “*uns 40 metros*”, haja vista que ele ia “*mais pra cima*”. Segundo o mesmo, e diferente dos limites hoje dispostos, a área ocupada pelas famílias até a passagem da BR tinha por limite estipulado um “*pé de maria mole*”, onde as famílias pegavam água, além de se estender em direção à estrada velha (do outro lado da BR). Dessa perspectiva, a passagem da BR significava não somente a impossibilidade de usar de algumas áreas ocupadas (que, além de serem áreas de cafezal, davam acesso ao mar), mas de perder o acesso e autonomia a um dos principais recursos hídricos utilizados pelas famílias: o olho d’água.

De posse dessas informações, busquei saber o que os documentos tinham a dizer sobre esses processos, o que levou-me tanto aos arquivos do DNIT, quanto ao Arquivo Público de Santa Catarina e ao setor de geoprocessamento da prefeitura de Balneário Camboriú. O dado interessante desse movimento diz respeito ao fato de as informações

pedreiras e aguadas/embora fora da faixa da estrada/ que possam ser utilizadas na realização da mencionada obra. (Processo de Indenização n. 20116.633836/74-41. DNER).

apreciadas nessas fontes indicarem as diminuições sentidas na ordem dos fatos. Me valerei, para melhor embasá-las, de uma pequena descrição da documentação arrolada.

O processo de requerimento da regularização aberto junto ao IRASC em nome de Isidoro no ano de 1965 informa que o mesmo, com então 66 anos de idade, era “posseiro de uma área de terras devolutas com mais ou menos 416.900 metros quadrados”, na localidade Morro do Boi, “onde reside e tem seu domicílio”³⁰. Um relatório datado do mesmo ano indicava “o requerente [ser] realmente posseiro, desfrutando a área pretendida com plantações diversas e onde tem uma moradia habitual”. Isidoro possuía, além dessa área (“com mais ou menos 416.900 metros quadrados”), outra a ela contígua, mencionada como confrontante nessa documentação do IRASC e apreciada em outros registros documentais, como um levantamento feito um ano depois pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), e outro, sem data especificada e presente na tabela do INCRA/MIRAD de Santa Catarina, informando Isidoro possuir duas áreas contíguas que, somadas, perfaziam em torno de 55 hectares de terras.³¹

Quando, no entanto, o IRASC emite o título definitivo de propriedade a Isidoro, dois anos depois, o faz sobre novos limites, transformando a posse de aproximadamente 55 hectares de terras em uma propriedade de 30 hectares, o que implicava uma informação, no nível dos documentos, àquilo que figurava, na concepção local, como o processo de “*encolhimento*” e perda de terras. E não se trata de problematizar aqui o fenômeno das incongruências que em via de regra acompanham trabalhos de medição de terras quando confrontadas com as concepções locais sobre tamanhos territoriais, ainda mais quando feitas em períodos distintos: como se Isidoro, ao informar o IRASC, somente “achasse” que vivia em uma área de 41 hectares contígua à outra, quando, na verdade, o processo de medição teria “provado” ter apenas 30 hectares. Não se trata desse tipo de problematização: de mostrar esse tipo de incongruência entre um dito e um medido. Ela seria possível de ser feita se com o processo de medição os próprios limites territoriais não tivessem, eles mesmos, sido alterados: ou seja, se o próprio terreno não tivesse “*descido mais pra baixo*”, “*encolhido*”.

³⁰ Arquivo Público de Santa Catarina, COLECATE, n. 090, livro 846, fl.11, gaveta 2022.

³¹ Os códigos referentes aos terrenos de Isidoro presentes no IBRA e na tabela do INCRA/MIRAD são os mesmos. Os formulários do IBRA referentes aos cadastros encontram-se no arquivo do INCRA-SC. Já a tabela do INCRA/MIRAD tive acesso na casa de Nalia

Por este episódio é que as famílias do Morro do Boi tomam o IRASC como o primeiro agente que desencadeou a diminuição territorial da área ocupada, ainda que essa diminuição não fosse onerosa em todos os sentidos, por ela acarretar na própria emissão de um título particular de terras. Ao mencioná-lo para um pesquisador implicado na ação quilombola, José associava o ocorrido ao fato de, à época da escravidão, “*preto não poder ter terras*”, condição esta que, segundo o mesmo, poderia ter determinado o “*encolhimento*” territorial do grupo quando da oficialização da área junto ao Estado, em um cenário já marcado pela passagem da rodovia.

Parecia ser em referência a essa lógica que, no contexto da pesquisa, alguns moradores se posicionavam em relação ao atual processo de inventário dos bens de Isidoro, que faria continuar o “*encolhimento*” gradual das terras dos seus familiares, agora pelo advogado da ação, atualizando uma modalidade de ação que pareceu caracterizar a cultura dos procedimentos administrativos de regularização das áreas ocupadas pelas famílias do Morro do Boi. Fenômenos do tipo estão presentes em algumas narrativas, ligada também ao fato de, desde a BR ter ali sido projetada, os moradores do Morro do Boi terem sido privados de usufruir dos espaços então ocupados.

As passagens referenciadas acima dizem um pouco sobre os modos pelos quais, no contexto da pesquisa para o relatório, os moradores do Morro do Boi, quando provocados, descreviam, classificavam e avaliavam as ações dos profissionais que atuaram nos processos que acarretaram (ou acarretariam) uma diminuição territorial: José afirmava não saber como fizeram a metragem nos anos sessenta, tampouco explicar porque o terreno “desceu pra baixo”, embora ligasse o fato à herança pretérita e escravista do grupo, já que os negros, segundo ele, não podiam ter terras; Pedro, por sua vez, afirmava o advogado contratado no ano de 2005 tratar-se de um espertalhão que queria ganhar terras no Morro do Boi, além do topógrafo que, em uma nova metragem, diminuiria a área das famílias por não fazer o trabalho direito.

Nesse sentido, tanto a colocação de Pedro acerca do advogado, referindo este, para se dar bem, se valer da ingenuidade das famílias e do fato de não terem dinheiro, quanto as menções de José ao fato de o encolhimento estar ligado à relação do grupo com o passado escravista e a negritude, podem servir como um dispositivo capaz de evidenciar alguns discursos dos sujeitos diante do antropólogo relativos aos eventos

pretéritos e atuais relacionados às ações externas que diretamente incidiram na territorialidade local.

Elas evidenciam, no contexto de uma pesquisa para o relatório, uma posição do grupo com o Estado marcado por uma *dupla negativização*, baseada em um tipo de sentimento para com as pessoas que ali passaram para lidar com terras: aquela que, para explicar os eventos que acarretaram em expropriação territorial e injustiças sentidas, tomavam como responsáveis tanto o próprio grupo, que seria formado por pessoas (sobretudo os anciões) “*ignorantes*”, “*simples*”, “*analfabetas*”, e que não compreenderiam o que os agentes externos lhes diziam, quanto os próprios agentes externos, ali ingressos não necessariamente bem-intencionados e motivados a, de fato, querer ajudar as famílias do Morro do Boi.

Nesse sentido, o processo de inventário movido em 2005, conduzido por uma pessoa que, de acordo com parcela dos moradores, não estaria agindo de boa-fé, seria a atualização de algo vivido no Morro do Boi desde que a BR fora construída e, com ela, iniciados os trabalhos e condicionantes para a regularização da área. Muito embora o título particular emitido pelo IRASC no ano de 1968 tenha sido condicionante para o cumprimento da ação de indenização por parte do DNER, tal medida, que podemos pensar “compensatória” do Estado, além de não ter sido concretizada, diminuiu o tamanho da área ocupada pelas famílias. Além desses encolhimentos, a gradativa investida das empresas responsáveis pela construção e manutenções da malha viária foi diminuindo o raio de ocupação, aumentando a condição de confinamento territorial e constrangimentos vividos, o que resultou na saída de algumas delas.

E essas concepções encontravam ressonância não somente em alguns documentos arrolados, mas na materialidade das próprias terras ocupadas, e no próprio estado de confinamento que aqueles sujeitos passaram a viver por ocasião da BR, que sempre teve seu raio aumentado. A cronologia da diminuição territorial determinada por essas condicionantes pode ser apreendida da seguinte forma. Se o que até os anos sessenta era uma área de posse sem limites definidos estimada em mais de 50 hectares, como procedimento do processo indenizatório junto ao DNER ela passou a ser uma propriedade de 30 hectares com limites definidos e regularizados pelo IRASC. Se o que a partir dos anos sessenta figurava como uma propriedade de 30 hectares, passou a figurar como uma propriedade de 27,5 hectares, haja vista o trecho

desapropriado para a passagem da BR ter subtraído em torno de 2,5 hectares da área.

Mas com a BR ficou-se impraticável usufruir da área localizada do outro lado da rodovia, que dá acesso ao mar, o que transformava os 27,5 hectares de terras em 18 hectares possíveis de serem ocupados, com limites definidos pela própria BR. Prova dessa diminuição do trecho é a referência encontrada no próprio site de georreferenciamento da Prefeitura de Balneário Camboriú, informando o outro lado da BR ser propriedade de uma das empresas responsáveis pela manutenção da rodovia, dado desconhecido pelos moradores do Morro do Boi. O que figurava até os anos noventa como área ocupada de 18 hectares, se transformou, com a APP, em uma ocupação possível de aproximadamente 5 hectares, fiscalizada pelos agentes dos órgãos ambientais. Colocadas por sobre a imagem aérea, o raio de ocupação das famílias em relação às áreas interditas para uso fica assim disposto.

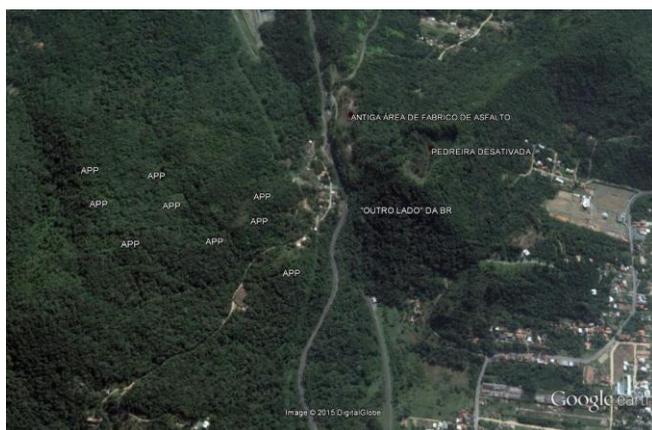


Figura 5 - Indicação das áreas sobrepostas (Fonte: Google Earth)

As referências APP e “OUTRO LADO” DA BR dispostas na imagem estão dentro do terreno documental da família Isidoro, indicando os níveis de restrição de uso do espaço em relação ao espaço possível para ser usado. As referências à PEDREIRA DESATIVADA e ANTIGA ÁREA DE FABRICO DE ASFALTO ilustra as devastações ambientais acionadas pela mega-obra, que teria determinado a saída de algumas famílias ligadas aos núcleos familiares parentes dos Isidoro que ocuparam o Morro do Boi junto aos casais tidos como “originários”: Catarina/Lorentino, Tomaz/Guilhermina.

O fato curioso do Morro do Boi é que não somente seus moradores perderam parte da área em decorrência da construção da malha viária (sem jamais terem recebido qualquer tipo de indenização, seja pela área, seja pelas benfeitorias) como, quando impulsionados a legalizar a ocupação para justamente receberem a indenização, tiveram trechos de sua área perdidos, “encolhidos”. Décadas mais tarde, mediante outro procedimento regularizatório (o desmembramento via ação de inventário), as famílias assistiriam esse mesmo movimento: uma nova possibilidade de diminuição da área resultante de uma nova necessidade de medição somada aos trechos a serem pagos ao advogado.

Tomar essas evidências e concepções sobre aspectos da territorialidade local implica também situá-las no contexto da pesquisa e enredá-las nos motivos que fizeram com que este antropólogo ali estivesse: justamente também cumprir, acionado por parte do grupo e através de uma política de reconhecimento e reparação do Estado, as condicionantes legais de mais um processo de regularização territorial junto a um órgão estatal. Ou seja, o meu próprio trabalho enquanto pesquisador contratado pelo INCRA para fazer uma pesquisa e “identificar” um território quilombola seria, também, capturado por uma lógica e concepção nativas que, não somente se mostraram marcadas por um descrédito e desconfiança às ações externas ligadas às terras e suas regularizações, mas que, em decorrência também disto, acionavam e motivavam apenas parcela dos moradores.

Por isso, era impossível, dentro de um cenário de adesão parcial, eu me desimplicar desse lugar de agente estatal que estava para “resolver” mais uma questão territorial. Mas nesse caso, resolver poderia significar acarretar mais diminuições. E quando digo que esse lugar era o lugar do censor, ou o lugar do possível expropriador, não estou com isso buscando uma formulação de um ponto de vista pessoal dos sujeitos para comigo ou com a política quilombola em si: como se o problema fosse comigo. Não. Se trata de tomar certas posições dos sujeitos a partir de seus universos de relações e trajetórias de vida, por de alguma forma viverem em um lugar onde os processos de diminuição territorial foram resultado e resultantes da presença de pessoas que foram ao Morro do Boi lidar com a questão das terras, e que, talvez, tenham tendido a falar uma coisa para fazer outra.

Se trata também de implicar no jogo dessas relações desconfiadas, o próprio problema do “grande distanciamento cultural” que tende a separar os “agentes estimuladores e operadores das políticas de desenvolvimento” (e seus pesquisadores) dos sujeitos reduzidos à

“condição de público alvo de políticas, programas e projetos”, e o quão, quanto maior figurar esse distanciamento, “mais evidente se torna que estimular o desenvolvimento do outro não é um ato isento de implicações culturais, éticas e políticas intrínsecas ao gesto” (ANJOS e LEITÃO, 2009: 07).

E à parte à implicação intrínseca dessa distância entre um pesquisador mediador e um “público alvo”, estavam as distintas posições dos sujeitos em relação ao próprio gesto estatal: o que tendia a relativizar o próprio “público alvo”, e mediar, por isso, os níveis das diferentes implicações da minha presença ali. E como se tratava de um movimento de estabilização e definição de um social a partir dos temas que o antropólogo e outros mediadores territorializavam, a negativa à ação quilombola passou a ser justificada, de alguma forma e para este antropólogo, através de concepções sobre as relações dos sujeitos com os projetos e pessoas externas que incidiram no local, mapeadas não somente na trajetória da terra, mas nos documentos sobre processos.

Tratava-se, mais do que nunca, dos modos como os sujeitos buscavam formular e teorizar sobre relações: a partir de eventos enquadrados em uma grade de inteligibilidade onde as figuras externas tendiam a ter um lugar central para explicar a própria trajetória da terra. Uma teoria nativa sobre os eventos, e dentro de um quadro codificado pela ação quilombola mediada pelo pesquisador. Nesse sentido, regularizar tendeu a ser, também, diminuir, tomar, transformar as terras, marcar irreversibilidades e rupturas sob os quais os sujeitos pareciam não ter muito controle. Porque o que parecia em jogo, também, era a necessidade da manutenção de uma certa autonomia, e essa autonomia parecia também ser relativa.

Mas isso também implicava, como se tratava de um movimento parcial, em costurar possibilidades de diálogo dentro de um processo que poderia acarretar transformações positivas para o grupo. O que implicava a ação quilombola ser, mesmo a serviço de uma demanda para um dos grupos dos herdeiros, apropriada por desejos e sentidos cruzados, e que deveriam ser postos em relação, porque a própria “autonomia” tinha caminho de mão dupla. Mesmo referente a um dos lotes, era em relação aos demais grupos familiares que a proposição de um território quilombola deveria ser efetivada no Morro do Boi: porque esse caminho para uma autonomia quilombola não poderia estar desvinculado dos caminhos para outros tipos de autonomies.

2.6. A fenda do território fechado e o encontro entre diferentes ordenamentos jurídicos sobre as terras

E para que isso ocorresse seria necessário percorrer um caminho, relativo justamente a mediar o cruzamento entre um ordenamento jurídico estatal quilombola que prevê a coletivização das terras fundada na emissão de um título definitivo e interdito à possibilidade de comercialização frente ao mercado de terras, e um ordenamento jurídico local que prevê a individualização das terras fundada na herança e amparada por um título particular emitido pelo Estado, e já dispostas no mercado de terras.

E para que isso fosse possível sem incorrer-se em um impasse interno, e sem romper alguns princípios da relação entre os parentes, fez-se necessário que ela encontrasse, dentro de uma lógica de individualização e autonomização das terras, uma abertura que incorporasse suas premissas. E esse precedente é o grupo e o lote da Nalia que, enquanto parte referente a um todo fragmentado pelos lotes individualizados e alienáveis, se quer, o lote (e o grupo), coletivo, inalienável, permanente. Era como se um território quilombola só pudesse existir, naquele momento da vida daqueles sujeitos, dentro de um território dos herdeiros, e jamais sobre eles. Como se houvesse possibilidades de haver uma fenda em um território fechado. Vejamos porquê.

Sabe-se que o principal fundamento da política de regularização fundiária quilombola, nos termos colocados por seus dispositivos legais é, pensando justamente na manutenção e reprodução cultural dos grupos, salvaguardar e proteger as formas e territorialidades tradicionais, específicas e, por isso, heterogêneas de vida e ocupação (TRACCANI, 2005: 24). Isso se dá justamente por, quando falamos dos quilombos de hoje, falamos de grupos marcados por um histórico de insegurança jurídica, territorial e social em contextos de vulnerabilidade e pobreza implicadas às pressões externas frente ao mercado de terras e outros agentes, e à necessidade, diante disto, de tomar-se, como fundamento da garantia da manutenção do direito e da territorialidade quilombola, a possibilidade de um título definitivo sobre as áreas não somente ocupadas no agora, mas relativas à trajetória histórica de grupo, comumente marcada pelo evento da expropriação (ALMEIDA, 2005).

Por título definitivo lê-se, justamente, o caráter inalienável, imprescritível e indivisível de um território quilombola (BRAGA,

2005), movimento que, além de cumprir sua função social representada por uma associação comunitária, tende a torná-lo interdito às possibilidades de alienação frente às pressões do mercado de terras em contextos marcados por elas. É justamente, nos termos legais, o fato de uma propriedade quilombola ter estatuto definitivo que a torna condicionada a um maior controle para a manutenção do direito, fazendo valer a premissa de uma gerência representativa de um coletivo, na forma de uma associação, além de obstaculizar as tentativas de transações comerciais sobre elas (ALMEIDA, 2005).

E nos termos em que estas condicionantes estão assentadas, um território quilombola tem em seu ordenamento jurídico a coletividade, a indivisibilidade, a imprescritibilidade e a inalienabilidade como fundamentos para a garantia da reprodução, manutenção de um grupo, amparada por uma nova modalidade de direito que não está implicado meramente na regularização fundiária, mas na valorização de uma sociedade pluriétnica (TRACCANI, 2005). E justamente por ser uma nova modalidade de direito projetada por sobre as realidades que se pretende amparar, que o território quilombola não deixa de operar, sobretudo, um movimento transformador no grupo, própria do processo territorializador estatal por a ele se subsumir os preceitos e códigos não previstos tradicionalmente.

E era justamente essas condicionantes relativas à territorialidade quilombola que faziam com que o ordenamento jurídico estatal, que está ao abrigo de uma justiça social assentada nas condicionantes da inalienabilidade, imprescritibilidade e indivisibilidade de um título coletivo, chocasse com alguns termos do ordenamento jurídico do grupo do Morro do Boi, cujos moradores já possuem título particular sobre seus domínios, e uma autonomia sobre os mesmos, em um contexto marcado por investidas sobre essas autonomias.

Diante disso, inúmeras dúvidas marcaram o contexto da pesquisa para o relatório, sobretudo pela presunção, parcial, de que um território quilombola só poderia ser titulado no Morro do Boi se disposto por sobre toda a área ocupada pelas famílias. Esse impasse já havia aparecido na reunião de apresentação junto ao INCRA, ligado ao entendimento de que a titulação da área desencadearia um processo de “*transformação*” no território e nas práticas e lógicas de relação entre seus moradores, como diluir os lotes, perder autonomia sobre as terras, ter que dividir tudo entre si e com o “*governo*”, além de a possibilidade de famílias quilombolas de outras comunidades passassem a viver no Morro do Boi. Transformação que não seria senão marcada pelo

movimento de sobrecodificação territorial: inalienar, indivisibilizar, imprescrever, coletivizar e tornar permanente, e em nome da Associação, o que até então figurava como diviso, prescrito, alienável e em nome dos herdeiros.

Diante disso, o desenvolvimento da pesquisa passou pelo exercício, de minha parte, de explicar os termos nos quais está assentada a política fundiária quilombola, conforme a Instrução Normativa e outras condicionantes legais: primeiro, que a definição dos limites territoriais de uma futura área quilombola deve ser dada pelo próprio grupo, e não pelo antropólogo, ou pelo INCRA (como supunham alguns moradores), levando em “consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2009); segundo, que a pesquisa que estava sendo feita, além de evidenciar aspectos da história e do presente do grupo, da relação dos seus sujeitos entre si e com o território, levaria para o INCRA a proposta territorial que fosse indicada de modo consensual pelos moradores, seguindo os critérios de subjetividade e autodeterminação dos sujeitos conforme ampara a legislação; terceiro, que a titulação de uma área quilombola não implicaria a saída dos novos moradores (caso fosse de acordo regularizar toda a área), haja vista a definição sobre os critérios de pertencimento do grupo dever ser dada pelos seus sujeitos, jamais pelo INCRA, ou pelo antropólogo. E quarto, que, de fato, um território quilombola, nos termos em que está assentada sua legislação, só poderia ser regularizado sob a condicionante do título definitivo: em caráter imprescritível, inalienável, indivisível, e em nome de uma única figura - a Associação.

E era justamente em torno desses pontos que pareciam se assentar as bases do impasse territorial diante do ordenamento jurídico quilombola. Mesmo que o próprio documento de abertura do processo administrativo da Associação junto ao INCRA informasse que a área pleiteada dizia respeito somente à ocupada pelo grupo de Nalia (o “*lote de Nalia*”), havia certo entendimento, por parte de algumas famílias do Morro do Boi, que o direito quilombola só poderia ter validade se aplicado a todas as famílias ali residentes, ou seja, se englobasse toda a área dos herdeiros. Como a área de Nalia, além de possuir dimensões pequenas, é parte de um todo maior e idealmente simétrico às demais partes do território legado por Isidoro aos filhos, seria preciso, no entendimento de alguns moradores, para se fazer valer a ação quilombola, que outras áreas, e outras famílias, fossem obrigadas a

participar da proposta, estando contidas nos limites territoriais a serem indicados pela pesquisa.

Tal assertiva era também decorrência, entre outras, da visita de um procurador do Ministério Público à localidade no contexto da pesquisa, que, segundo versões, afirmara que o direito quilombola deveria incidir sobre *todas* as famílias e áreas do Morro do Boi, e não apenas a algumas delas, justamente pelo caráter “coletivo” em que estava assentada sua legislação. Por ocorrência da orientação do referido procurador, tal reunião é mencionada pelos moradores como o momento em que, pela primeira vez publicamente, as famílias se desentenderam no tocante aos encaminhamentos da questão territorial e quilombola.

Esse caráter “coletivo” que, segundo os moradores, deveria sobrepor aos territórios já individualizados, faria com que as famílias perdessem a autonomia no tocante aos seus domínios herdados, perda essa relativa ao movimento de transferência de um título particular em nome dos herdeiros para um título definitivo em nome do coletivo, e do INCRA. No caso, um lote, que possui referência toponímica do herdeiro, ficaria em nome da Associação, à época vinculada somente a um dos grupos familiares do Morro do Boi. Na perspectiva local, isso implicava também em abdicar da condição de proprietário das terras, para que estas passassem a pertencer ao Estado, figura associada às próprias perdas territoriais.

Essa perda de autonomia acarretaria também o rompimento de acordos previamente firmados com as novas famílias que, através de compra mediante contrato de transmissão de direitos hereditários, passaram a viver no Morro do Boi. Tratava-se, portanto, de uma questão de honra para com aqueles, já que a titulação poderia desencadear desentendimentos pelo não cumprimento dos acordos com terceiros, e todo ônus relativo às possibilidades destes se verem lesados pelo processo. A inalienabilidade como condição de um território quilombola parecia também não permitir possíveis necessidades de saída da área, em um contexto crescente de aumento da periculosidade da BR, e de constantes diminuições territoriais que historicamente marcaram a trajetória da terra.

Além das condicionantes que a inalienabilidade poderia trazer em um contexto marcado pela necessidade de linhas de fuga dada pelo histórico de expropriações e possibilidades futuras de alienação sobre o território vivido, havia a questão da condição indivisível de um território quilombola, o que para parcela dos moradores pressupunha uma transformação imediata no ordenamento jurídico local que já mencionei

caracterizado por sua “divisibilidade”: os lotes. E era também pelo receio da diluição dos lotes que parcela dos moradores do Morro do Boi não aderiu à ação quilombola, justamente porque ela acionaria uma lógica territorial estatal a princípio não condizente com a lógica territorial local previstas em seu ordenamento jurídico: disposto por sobre um título particular, loteado e autônomo – fechado.

Assim é que adesão parcial do grupo dizia respeito, em parte, às condicionantes postas pelo direito quilombola que, prevendo a inalienabilidade, indivisibilidade e imprescritibilidade das terras, não coincidiam com os aspectos do ordenamento jurídico local, que está assentado sob uma base segmentar autônoma e individualizada. É justamente por isso que a ação quilombola encontrou um território fechado: por seus preceitos não se subsumirem a ela, sob o risco de incorrer em impasse. Dentro desse quadro, o INCRA e a Associação não poderiam, naquele momento e sentido, assumir para si, representando um “todo”, um legado que está disperso, que é dos herdeiros. Em outras palavras, pode-se dizer que as condicionantes do estatuto jurídico de uma área quilombola evidenciaram um ponto de impasse entre uma lógica nativa e uma lógica do Estado, justamente porque esta, para se efetivar baseada no postulado da “unidade” e através de um modelo normatizador “ideal”, a princípio deveria sobrepor a outra, ancorada nas regras de transmissão de herança “reais” dispostas em um princípio segmentar.

Era aí também que se baseava o movimento de linhas de fuga ante o gesto territorializador estatal, alocado somente a um dos segmentos do grupo, à fenda que esteve aberta dentro de um território que esteve fechado. O impasse só se realizaria se a ação quilombola estivesse disposta a abrir totalmente o território, a sobrepor toda a área dos herdeiros. Mas não, ela também, de alguma forma e a partir dos precedentes de sua própria legislação (como os critérios de autoatribuição e autodeterminação territorial) permitiu dar-se ao grupo a fenda, que este, de alguma forma, pensasse o território quilombola a partir dos seus próprios termos, a partir do território fechado. Ou seja, como se o próprio processo de territorialização do Estado desse, por estar assentado nos critérios da autoatribuição dos sujeitos, brechas para não territorializar-se mesmo onde o direito quilombola ali estava, sob outras perspectivas, em potencial.

Mas esse movimento tendia a ser justamente parcial. Se projetada para todo o território, era como se a ação quilombola, ao propor um título permanente sobre as terras, encontrasse um território marcado pela

iminência da BR e por outras ingerências que projetavam futuras saídas; como se, ao querer fazer-se em uma base coletiva, encontrasse uma lógica segmentar; ao lançar-se a partir de um único ordenamento jurídico, encontrasse mais de um, entre si incompatíveis, mas, no entanto, coexistentes. E se diante desse quadro, a ação quilombola pôde existir no Morro do Boi, é por ela, ao estar fundamentada em uma legislação alicerçada por critérios de autoatribuição, ter respeitado o modo de organização local. É por isso que ali o ativismo étnico não pôde englobar o grupo, por sua legislação também prever e dar brecha a uma certa plasticidade das fronteiras e dos pertencimentos.

Pois, se o lote era o de Nalia e os beneficiários eram os de seu grupo familiar, os limites propostos deveriam ser dispostos e acordados, diante do INCRA, junto às demais famílias do Morro do Boi. Independentemente das posições que cada um dos sujeitos tinha em relação aos seus próprios lotes, era necessário fazer cumprir o desejo do grupo de Nalia através do princípio de fundar as relações entre os parentes com as terras. Era necessário reivindicar a relação entre os mesmos, e respeitar as diferentes posições.

2.7. O Território Quilombola, a lógica nativa e o duplo-movimento: à guisa de algumas conclusões sobre a questão da proposição territorial

E justamente buscando descrever alguns aspectos dessas diferentes *posições* do grupo no tocante à ação quilombola, que me detive em alguns sujeitos que representam visões de mundo e modos de posicionar-se: tanto aqueles que estão abertos a incorporá-la, como José e Nalia, quanto os que não o estão, como Pedro e sua esposa. Me interessava o grupo de Nalia pois são estes os sujeitos que acionaram, e acionam, a ação quilombola e seu movimento, reivindicando para si não somente um território quilombola, mas os signos da etnicidade quilombola, a singularidade negra: em torno de cinco famílias formadas pelos filhos de Nalia, seus cônjuges e sucessores, que ali estão, distribuídos em seis residências no interior do lote de Nalia, respondendo por mais da metade dos membros do núcleo familiar dos Isidoro e articulando o grupo nessa nova arena das políticas de reconhecimento do Estado - participando de reuniões, organizando eventos, oficinas, fazendo Feijoada, dando as caras. Mas se a ação quilombola no Morro do Boi é a ação do grupo de Nalia, é porque esta

forma de organização pautada no ativismo étnico não englobou o conjunto dos moradores do Morro do Boi, seus demais parentes.

O fato de o ativismo étnico não englobar o conjunto das famílias implica que os marcadores de pertencimento à ação quilombola estavam dispostos nos próprios diferenciadores internos do grupo, de base parental e expressos nos lotes. Era através desses diferenciadores internos organizados pelo parentesco que podia-se dizer quem era e quem não era quilombola, e onde era onde e onde não era o território quilombola: porque era da ordem dessas relações que se podia saber onde e quem estava aberto ao território quilombola. Era como se, nesse diálogo com o Estado, a grupo operasse a própria discriminação determinada pelos lotes, fazendo, por isso, com que as “fronteiras étnicas” comesçassem e terminassem no interior da própria área, pois relativa ao segmento de uma família maior: como se as fronteiras étnicas fosse a própria fenda dentro de um território fechado marcado pelas fronteiras dos herdeiros.

Por isso, a ação quilombola no Morro do Boi esteve em relação à relação entre os parentes: porque, como o impasse era interno, para que ele se resolvesse sem incorrer em rupturas, seria necessário acionar a rede dos parentes, controlar, de alguma forma, essa abertura, mesmo que estes não aderissem, por questões próprias, aos seus preceitos. E se o grupo de Nalia reivindicava um território quilombola sem sobrepor aos territórios de seus parentes, era justamente para a afirmação de uma relação, ainda que isso não resolvesse um dos principais problemas do grupo: a própria densidade populacional do lote - em torno de 20 pessoas vivendo em uma área de aproximadamente 5 hectares de terras sobrepostas pela BR 101 e pela APP. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Já a descrição de Pedro veio por outros fatores. Em um primeiro momento resolvi descrever alguns posicionamentos do mesmo por achar importante trazer à cena um interlocutor que, embora viva no local, não tinha, naquele momento de sua vida, interesse pela ação quilombola, condensando, por isso, um tipo de visão e posição dos sujeitos para com a pesquisa: aquele que estava coadunado a manter o território fechado. Além disso, o caso de sua família é sugestivo porque evidencia uma postura diferente em relação à ação quilombola: justo porque, enquanto família que não tinha interesse em vender suas terras, naquele momento, a recusa do casal em relação a ação quilombola parecia recair tanto por sobre o fato de não possuir autonomia jurídica sobre a área (visto os sogros de Pedro residirem em Itajaí e não terem interesse pela ação quilombola), quanto sobre o peso que a condição da inalienabilidade

poderia ocasionar em um contexto crescente de avanço do raio da BR: vide o fato de sua própria residência estar justamente nas margens da rodovia. Nesse sentido, as regras do jogo estatal trariam uma camisa de força relativa à inalienabilidade que nem todas as famílias do Morro do Boi almejavam incorporar.

Mas a descrição sobre Pedro acabou por nos trazer mais do que isso, pela própria posição do mesmo nas teias daquele social apontar para aspectos importantes no tocante às distintas lógicas que parecem interagir e estruturar certas tomadas de decisão dos sujeitos. Como já mencionado, Pedro é um afim, vive no Morro do Boi nessa condição. Vinculada a ele está sua irmã, que ali também passou a viver por decorrência desse laço parental. Ou seja, vemos aí aspectos da incorporação de um membro vinculado ao grupo de um afim nas teias da sociabilidade local. Assim como a irmã de Pedro, outros dos novos moradores estão, de distintos modos, interagindo com as famílias dos herdeiros: quer através do compadrio, quer através da simples amizade por vizinhança, quer através de um namoro, quer por participar de uma missa, de um churrasco, quer através de outros afetos.

Mencionei também que até poucos anos atrás, a venda das terras dos herdeiros não era praticada, haja vista viverem em trechos de uma área maior do ascendente não inventariada. Ou seja, a própria existência desses novos vizinhos no Morro do Boi teve como condição a transformação de um dos fundamentos do ordenamento jurídico do grupo: a venda de trechos dos lotes. E, muito embora esse procedimento tem permitido tanto o fortalecimento quanto a criação de novos laços, ele passou a implicar na possibilidade de infringir um princípio caro ao grupo, de alguma forma determinado pelas regras do direito local. Porquê? Ora, não somente pelo fato de algumas famílias estarem vendendo terras no Morro do Boi em um momento que, de acordo com alguns moradores, não deveriam, mas porque o podem estar fazendo infringindo aquele que figura como o maior de todos os preceitos relativo ao ordenamento jurídico das terras, qual seja: a proibição da sobreposição dos lotes.

Foi, como dito, em um contexto em que o processo de inventário estava determinando uma nova diminuição territorial (pelos termos do acordo com o advogado da ação) e por possibilidades de estarem sendo vendidos trechos de terras dos herdeiros (incluindo a área negociada como pagamento do inventário) é que, por conjunturas de outra ordem que serão melhor desenvolvidas adiante, a ação quilombola territorializou-se no Morro do Boi. O fez, no entanto, respeitando aquele

que é o maior dos preceitos: o modo de organização interna do grupo, expresso nos lotes. O fez, é certo, para ao menos proteger um dos lotes da área, que poderia estar sendo sobreposto pelos trechos de terras vendidos à terceiros.

Nesse sentido, é como se a ação quilombola passasse a ser incorporada somente pelo grupo que previsse a inalienabilidade das terras e o desejo de as mesmas continuarem sendo exclusivamente dos herdeiros. Ou seja, é como se, dentro da concepção (e do lote) do grupo de Nalia, a ação quilombola tivesse caído como uma luva, justo por a inalienabilidade e a imprescritibilidade estarem presentes em ambos os preceitos territoriais: do de sua família e do extra-local, constitucional. Preceitos, no entanto, parciais, porque essa abertura esteve disposta e organizada por sobre uma territorialidade fechada para a ação quilombola, que através dela não propôs a transformação do ordenamento jurídico local.

Quando acionado no Morro do Boi, o ordenamento jurídico quilombola encontra princípios a ele equivalentes, pois previstos em um dos seus segmentos, o grupo de Nalia, cujos filhos, que ali estão distribuídos em algumas residências, se reconhecem quilombolas, participam da associação e não têm interesse de alienar suas terras, tampouco dividi-las. No entanto, este princípio não organiza os outros lotes, fazendo coexistir diferentes desejos relativos aos usos e práticas territoriais. Mas embora, e à primeira vista, essa coexistência nas práticas territoriais evidenciasse impasses internos no tocante às condicionantes do INCRA, a proposição de um lote apenas se revelou, no decorrer do trabalho, como um expressivo consenso entre as famílias.

E isso por dois fatores: o primeiro é relativo ao fato de os membros dos demais lotes não se mostrarem contrários ao “*lote da Nalia*” ser reconhecido como território quilombola; o segundo, por conta do grupo de Nalia não ter interesse em indicar como área quilombola os lotes ocupados por seus parentes e vizinhos³². O princípio norteador desses fatores é aquele mencionado: o respeito ao que pertence ao outro, ancorado nas regras instituídas pelos antepassados no tocante aos “acordos de boca” próprios do direito local, o que evidencia princípios comuns mesmo os projetos de gestão territorial se mostram diversos.

E esse movimento de o grupo *propor* um território no Morro do

³² Havia a possibilidade, no desenvolvimento da pesquisa, de a área referente ao único lote cujas famílias do herdeiro não vivem no Morro do Boi estar inserida na proposição territorial. Como tal proposição dependia de acordos internos, ele ficou indicado no texto do relatório.

Boi foi também o movimento de se *criar* um território quilombola: e com a participação dos moradores de praticamente todos os lotes dos Isidoro. Justo porque, no exercício da equipe de pesquisa cumprir as orientações da Instrução Normativa do INCRA e do Decreto 4887/03 (indicando, através dos critérios territoriais do grupo, um mapa dos limites do território quilombola), esses mesmos limites eram desconhecidos das famílias: à exceção de alguns marcos que organizavam a distribuição das casas e o espaço de cada lote no entorno da própria rua, não havia, morro acima e do outro lado da BR, definições sobre essa linha imaginária que tende a ser um terreno loteado.

Tal qual foi que, diante desse dado e da necessidade de indicar-se um território que não sobrepusesse outros lotes, e que tivesse um tamanho equivalente dos mesmos, fomos nós, junto a alguns técnicos do INCRA, quem inferimos esses limites *in gabinete*, a partir da coleta via GPS de alguns pontos limítrofes indicados pelos moradores que organizam tanto a distribuição das casas e benfeitorias entre os lotes quanto as referências do território maior (documental). Ou seja, é como se esse processo de *proposição* de um área quilombola não deixasse de ser próprio processo de *instituição* dos limites do lote de Nalia, criados no contexto da pesquisa e mediados a partir daquela rede sócio-técnica a qual me referi: humanos e não-humanos instituindo um certo real, traçando um linha, em um contexto específico da política nacional, ligado a contingências próprias daquele grupo que, por motivos de autodeterminação, mesmo optando por não abrir-se por completo à ação quilombola, mediarão a proposição dos seus limites, controlaram a abertura.

E o trabalho da *proposição/criação* de um território quilombola nos termos que foram feitos, não foi senão o processo de instituir limites precisos em um contexto de coexistência de práticas e desejos territoriais que pareciam pedir esses limites: como se, ao demarcar o lote de Nalia, não somente protegêssemos este dos demais de possíveis vendas e permitíssemos a manutenção de uma determinada prática cultural/territorial baseada no uso comum da terra e no desejo de uma singularidade quilombola, mas, da perspectiva cruzada, garantíssemos que os demais lotes não fossem indicados como área quilombola.

Ou seja, o movimento de abertura era também o movimento de fechamento, de controle sobre as fendas de uma nova territorialidade: situação delicada a que eu me encontrava, digamos - era como se o Relatório Antropológico, por estar disposto em um impasse interno,

caísse nas lógicas cruzadas dos sujeitos que, a seus modos, buscavam seus direitos e autonomias, nada mais nada menos do que a manutenção da relação e do respeito aos preceitos da individualização, ainda que eles pesassem por sobre os ombros das próprias famílias beneficiárias que pouco espaço possuem.

E por isso, nessa dupla face da ação quilombola no Morro do Boi cujo público alvo era relativo, é que o fato de as famílias reconhecerem o direito do grupo de Nalia figurou como a expressão de que o grupo aceitou o quilombo nos seus próprios termos, aquele que instituiu a abertura de uma “fenda quilombola” em uma territorialidade que esteve fechada para a ação, por de alguma forma atualizar um modo de organização do grupo. Mas isso implicava em um problema de outro porte, e de um porte grande: o de, diante dos preceitos da própria legislação quilombola, a impossibilidade de o próprio grupo de Nalia fazer do espaço onde vive seu *locus* de reprodução geracional - como se a fenda, controlada pelos limites de um território autonomizado e fechado, fosse pequena demais.

Justo porque, como se trata de uma área expropriada pela BR e controlada pela legislação ambiental, seus moradores, contabilizados em mais de vinte pessoas, tem pouco espaço, no lote, para construírem casas e outras benfeitorias. Ou seja, dentro de uma demanda altamente justa de apropriação do direito quilombola marcado pelo uso comum e coletivo, é como se o grupo de Nalia, e toda a potencialidade de sua territorialidade, ficasse restrito aos limites do próprio ordenamento jurídico local: como se a ação quilombola (essa “cultura com aspas”) ficasse restrita às teias de sua própria cultura.

A pergunta que se pode fazer é: implicado aos preceitos de um direito local, qual tende a ser o preço dessa posição, se com ela não virem amparados os próprios preceitos da legislação quilombola no sentido de garantir a efetiva continuidade e sustentabilidade geracional do grupo? Ora, se o que está em jogo é a coexistência de práticas sobre o ordenamento jurídico das terras (uma terra de quilombos em uma terra de herdeiros, uma abertura controlada), e se a venda de terras passou a ser praticada no Morro do Boi, qual seria a saída justa para que o grupo de Nalia, que se reconhece nos termos de uma política quilombola, que pautou a proposição territorial em respeito ao ordenamento jurídico do grupo, e cujos membros foram lesados pelas seguidas expropriações territoriais sem serem indenizados, tenha de fato o reconhecimento de seus direitos constitucionais diante dessa política do Estado?

Se a saída do grupo, naquele momento, não era reivindicar as

demais áreas ocupadas pelos herdeiros por respeito aos códigos locais, pela manutenção de uma relação reivindicada, tampouco reivindicar os territórios históricos por respeito aos atuais proprietários, fez-se necessário, no relatório, costurar possibilidades de problematizar a situação de confinamento territorial vivido pelo mesmo, subsidiando, a partir de uma postura propositiva por parte do pesquisador, elementos que pudessem embasar o cumprimento dos códigos legais para com os grupos quilombolas, para além das condicionantes contingenciais da pesquisa e da proposição territorial dos sujeitos:

- primeiro, enfatizando que o *território reivindicado* não diz respeito ao *território tradicionalmente ocupado*. Para muito além das áreas dos lotes, a pesquisa mostrou uma ocupação centenária no entorno: pelo fato dessas áreas estarem ambientalmente devastadas, e por algumas delas estarem hoje de posse de terceiros, os moradores do Morro do Boi não se sentiram, até o momento, no direito de reivindicá-las. Dentro desse quadro, fez-se importante que se descrevesse, no relatório, um *direito em potencial e em aberto* por sobre áreas que, futuramente, podem vir a ser reivindicadas pelas famílias, a depender do próprio movimento de incorporação dos preceitos jurídicos extra-locais constitucionais, e de mobilização do grupo diante do direito quilombola, que pode e deve incidir sobre áreas tradicionalmente ocupadas e historicamente usurpadas;

- segundo, evidenciando se tratar de um processo em andamento, onde os sujeitos tinham algumas dúvidas sobre se aderiam ou não à ação, e que poderiam, futuramente, reivindicar para si um direito que, até aquele momento, estava circunscrito ao grupo de Nalia e ao seu lote. Isso se aplicava também a alguns parentes vizinhos de Nalia, que, embora se mostrassem abertos ao direito quilombola, estavam coadunados aos preceitos locais e às inseguranças jurídicas de abdicar de um direito individualizado e alienável em prol de um coletivo e definitivo. Havia, portanto, possibilidades de mudança nas tomadas de decisão de alguns sujeitos, para além, portanto, do tempo da pesquisa. E isso era fundamental mostrar, porque mostrava também o caráter contingencial do processo, dinâmico das identidades e subjetivo do direito;

- terceiro, abrindo um precedente para que o único lote não ocupado pelos herdeiros pudesse fazer parte da reivindicação, haja vista o grupo de Nalia propor essa possibilidade, que até o final da pesquisa estava em aberto, porque dependia de acordos internos. Essa outra área, embora não estivesse contida na proposta definitiva de um território,

ficou discriminada e indicada como possibilidade futura dentro de um processo administrativo que está em andamento;

- quarto, descrevendo detalhadamente os termos do processo de regularização das terras das famílias no contexto da passagem da BR, indicando a localização, baseado em uma série de cruzamentos documentais nas fontes do DNER e do IRASC, das áreas perdidas pelas famílias. Como essas áreas foram sobrepostas pela BR, e como as que, não sobre as que não o foram não havia o consenso das famílias em reivindicá-las, fez-se necessário que o relatório apontasse sua existência, e o direito em potencial relativo às mesmas;

- quinto, descrevendo os autos do processo de indenização, comprovando ali que o grupo, não somente foi lesado pelos acordos não cumpridos pelo DNER, mas que a própria BR acarretou uma situação irreversível de confinamento e perda territorial, bem como de constrangimento moral, passível de reparação, mesmo que o prazo das contestações já houvesse prescrito na justiça comum. Ainda que esse seja o argumento do próprio grupo, um movimento recente, vinculado às assessorias prestadas por agentes externos, tem permitido lançar novas luzes sobre o tema.

Por fim, por sobre essas peculiaridades do tema da regularização territorial que marcaram a pesquisa no Morro do Boi, tratava-se de o pesquisador, para além do que os sujeitos estavam pensando e interagindo, fazer colocações propositivas no texto do relatório no sentido de embasar os direitos constitucionais do grupo, além de relegar aos órgãos competentes as atribuições no tocante à necessidade do alargamento de um território quilombola no Morro do Boi, haja vista a proposição fazer, pelo não rompimento das relações entre os parentes, referência a uma área menor dentro de um contexto maior, e de ter sofrido ingerências por parte dos próprios poderes públicos e privados, passíveis de indenização e reparação.

Trata-se aqui de pensar que, se um território quilombola só existiu no Morro do Boi por ele se subsumir às regras do direito local, faz-se necessário que, agora, as regras dispostas pelo ordenamento jurídico do direito quilombola se façam também valer: não somente que se acelere o processo de regularização, mas que se costure alternativas sustentáveis ao grupo, para além do lote, porque é para além dele também que está o direito. Alternativas estas previstas pelos dispositivos constitucionais, sob o risco de incorrer-se em mais um histórico de ingerências por sobre o grupo acionadas pelos poderes estatais, implicando na atualização de mais um descaso institucional. Somente

assim, e dentro das configurações inerentes a esse processo, poderia haver uma simetrização dos ordenamentos jurídicos, no sentido de, se aquele se dispôs sobre os códigos previamente estipulados e respeitando seus preceitos fundamentais, estes também o devem fazer.

3. Terceiro Capítulo – A Caminho da História

Inextricavelmente, o impasse territorial no Morro do Boi tendeu a reverberar em um impasse da identidade e da história do Morro do Boi. Se a nova arena do direito quilombola está amparada em um projeto das políticas sociais e culturais compensatórias necessárias para a resolução de *déficits* determinados pela inoperância de políticas anteriores fundadas em uma sociedade escravista e racista, ela tende a estimular um movimento de positivação e valorização do lugar do negro e da história da escravidão e da liberdade brasileira.

Não somente porque se trata, aqui, de sociedades que em via de regra ficaram de fora das grandes narrativas acerca da formação de povos, cidades, vilas e lugares (o que determina a atual situação de invisibilidade e vulnerabilidade social, jurídica e fundiária marcada pelo racismo), mas porque, enquanto sujeitos de direito lançados na arena da pesquisa social, fazem uso político da memória, trazem à cena e através de suas narrativas, histórias outras sobre o Brasil, permitindo, com isso, e a partir de um lugar de direito novo junto a uma rede de mediadores, implodir um sentido histórico e de conotação criminal que se impôs ao termo quilombo, para seu sentido plural, ressemantizado e cidadão.

É nesse sentido que a vinculação de um grupo para com a escravidão, e sua liberdade, passa a ser positivada no contexto dos direitos territoriais quilombolas, pois embasada por uma dívida de Estado para as sociedades com trajetória marcada pelo escravismo e pelo racismo. No entanto, se nos atentarmos ao que venha a ser a história e memória do escravismo brasileiro, sabemos como pesa o tema, não somente por sobre os ombros dos sujeitos que o carregam, mas por sobre as representações que tendem a relegar a escravidão uma página manchada da história nacional.

Não nos esqueçamos que, se hoje o Estado Brasileiro precisa evocar, positivar e mostrar essa escravidão tão brasileira e suas memórias, é porque tendeu a, pós-abolição, ele mesmo, buscar apagá-la, vide o famoso decreto promulgado no ano de 1890 pelo então Ministro da Fazenda Rui Barbosa, que mandava queimar os documentos históricos sobre a escravidão (RAMOS, 1937). Como se, ao fazê-lo, pudesse não necessariamente resolver um certo problema que deveria descortinar aos olhos daqueles que à época viviam, mas não reportá-lo às gerações futuras, que certamente já estariam embalsamadas pela

promessa do branqueamento da nação que as novas teorias raciais faziam surgir no Brasil (SCHWARCZ, 1993).

O caso de Santa Catarina não foge dessa regra, e parece, aliás, a evidenciar em algum sentido próprio, sendo sua sociedade tida, vista e/ou propagada, como uma das mais brancas do Brasil, o que tendeu a, ao embranquecer sua história e sua gente - germanizá-la e luso-açorianizá-la -, invisibilizar o negro, inviabilizá-lo, pois assentada em uma hierarquia social codificada pelo racismo (CARDOSO, 2004, 2008^a, LEITE, 1996).

Não é à toa que a obra clássica de Artur Ramos (1937), *As culturas negras do Novo Mundo*, não localiza a escravidão no sul do país. Não é à toa que as ciências sociais brasileiras “descobriram” o negro em Santa Catarina somente em meados do século passado, com Cardoso e Ianni (1960), ali tocando em uma ferida viva, e atual, que parecia não diferir muito, em se tratando das agruras da escravidão e da questão da mobilidade do negro na sociedade desterrense e florianopolitana, de outros centros brasileiros reconhecidos por sua escravidão e seu racismo (FERNANDES, 1978).

Não é à toa também que uma dentre as primeiras obras da historiografia catarinense no contexto da reformulação da agenda temática da História Social brasileira marcada pela ênfase no escravismo e no pós-abolição (XAVIER, 2007) venha, para pensar o lugar do negro na história de Santa Catarina, com o título *Negro em Terra de Branco* (PEDRO *et all*, 1988). O que tendeu a marcar, junto a outras obras sucessoras, como *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade* (LEITE, 1996), *Nova História de Santa Catarina* (SANTOS, 2004) e *História Diversa* (MAMIGONIAN e VIDAL, 2013), o movimento de fazer com que uma História e uma Ciência Social sobre o negro em Santa Catarina fosse o próprio movimento de descobri-la(o), de tirá-la(o) da invisibilidade, de prová-la(o), de comprová-la(o), de diversificá-la(o), de desembranquecê-la(o), para além dos discursos majoritários e da branquitude, para além das representações que permeiam o dado atual de ser Santa Catarina o Estado mais branco do Brasil, fruto de uma política e de uma representação da sua historiografia tornado fato (LEITE, 2000).³³

³³ O senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indica que 83,97 % da população catarinense de considera branca: a maior índice brasileiro em termos proporcionais. É também o Estado com menor índice de autodeclarados negros: 2,9 %. Conforme: <http://www.portalsobresantacatarina.com.br/rankings/ranking-de-proporcao-de-racas-santa-catarina-tem-a-maior-proporcao-de-brancos-do-pais/> Visto em 15/02/2015.

E sabemos, com Da Matta (1987), que as teorias e objetos científicos não estão apartados das ideologias do mundo e de pensamento social majoritário. Claro está que a história ou o silenciamento da escravidão contada pela pesquisa social jamais será a história ou o silenciamento da escravidão contada pelos sujeitos, mas é necessário ver nesses regimes distintos suas correspondências. Em uma sociedade que se faz branca, e em uma sociedade cujo movimento histórico tradicionalista tendeu a pautar o imigrantismo alemão e as tradições luso-açorianas como as bases de uma cultura e de uma economia, em uma sociedade onde a própria História Social crítica se fez buscando provar a existência dessas experiências invisíveis e diversas dentro de terras brancas, o negro de Santa Catarina tendeu a viver em contextos marcadamente racistas (PEDRO *et all*, 1988; CARDOSO e IANNI, 1960, CARDOSO 2004, LEITE, 1996).

E isso recai sobre a questão dos silêncios sobre um passado, visto não como esquecimento (embora possa o ser), mas como “parte de uma avaliação das consequências da memória na manutenção de tensões graves, e em sua possível perpetuação no futuro” (PORTO, 2013). Mais do que, tão somente, vítimas dos processos sociais majoritários de invisibilização diante da pouca mobilidade em um universo socialmente racializado, faz sentido silenciar o dado da escravidão, também como estratégia de autopreservação diante de um mundo que tendeu a fazer do branco o seu lugar, procedendo assim uma auto-invisibilização.

E o Morro do Boi parece não diferir dessa situação, e a tende a evidenciar por uma questão primeira: negar a negritude e não reservar à sua história um lugar para a escravidão. E segunda, por, ao fazê-la, tender a negar uma certa identidade negra, uma singularidade negra, uma cor negra em um município onde as forças majoritárias são brancas, e tenderam a negar o negro. Mas isso não somente porque o contexto da pesquisa para o relatório estimulou uma certa aversão parcial aos símbolos do ativismo étnico – implicada ao que Fabian (2010) ensinou como o quão repartir o passado é repartir e compartilhar um presente – mas porque algumas evidências daquela realidade social explicitavam um histórico de discriminações raciais sofridas, e de linhas de fuga ante elas.

É necessário, pois, agora, tomar como foco de análise a implicação que as questões sobre a identidade/pertencimento e a história tiveram em um contexto de adesão parcial ao ativismo étnico, e como a ação quilombola no Morro do Boi esteve implicada em uma militância da pesquisa social sensível ao reconhecimento dos direitos quilombolas

do grupo. Além disso, buscarei mostrar como a pesquisa para o relatório, não somente percebeu esse movimento de posituação dos símbolos etnicizantes, mas o quão os elementos trazidos pelo Relatório Antropológico foram capturados pelos discursos locais, tendendo também a reverberar, através da rede de mediadores, nos planos de uma memória social, e dos territórios existenciais que são traçados através delas.

3.1. A reunião de entrega do Relatório Antropológico: a cor de Catarina e o achado documental da escrava Joaquina

A reunião para entrega do Relatório Antropológico no Morro do Boi ocorreu em março de 2012, sendo marcada por alguns episódios inusitados. Estavam presentes em torno de trinta pessoas, dentre as quais moradores do Morro do Boi, alguns parentes das famílias residentes em Itajaí, técnicos do INCRA, pesquisadores ligados a UDESC e a UNIVALI, bem como conhecidos e assessores jurídicos do grupo. Tratava-se não somente da formalização do desfecho da pesquisa, mas do momento de definição do território que a equipe de pesquisa deveria mostrar ao INCRA como procedimento para a titulação.

O evento dizia respeito, portanto, à etapa final de um processo iniciado quatorze meses antes: justamente mostrar ao grupo seus resultados, ponto por ponto, em conformidade com o que demanda a Instrução Normativa do INCRA: “descrição do histórico de ocupação da área com base na memória (...) e atores externos identificados”; “levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra”; “contextualização do histórico regional e com a história da comunidade”; “levantamento do patrimônio cultural da comunidade a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores”; “descrição da representação genealógica do grupo”; “proposta de delimitação da terra”; bem como “planta da área proposta”, dentre outros (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2009).

Em suma, tratava-se de mostrar os principais aspectos que permearam a pesquisa, metodologia, estrutura do texto, principais interlocutores, baseando justamente nas análises sobre a documentação histórica, o levantamento da cadeia dominial, aspectos da ocupação das famílias, do parentesco, da memória, bem como a definição dos limites territoriais propostos, tudo isso buscando cumprir as exigências do

campo jurídico, no sentido de “caracterizar a trajetória própria, as relações territoriais específicas, com presunção da ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Idem).

Uma vez feita a apresentação, os próprios moradores, em ata, deveriam assinar a aprovação ou reprovação do trabalho, seguindo as condicionantes presentes na Instrução Normativa nº 57 do INCRA, para que o órgão desse prosseguimento às etapas subsequentes do Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (RTID).

Durante a apresentação, em um momento inicial em que eu, ao buscar evidenciar aspectos da trajetória do grupo, mostrava *slides* do documento de batismo de uma escrava presente em um livro de batismos da “Paróquia de São Bom Jesus dos Aflitos de Porto Bello” entre os anos de 1842 a 1847, uma das mulheres presente, parente das famílias do Morro do Boi e moradora de Itajaí, levantou de forma abrupta da cadeira onde sentava e saiu da reunião em tom de discordância com o exposto e dito. Àquele momento um pouco sem entender o ocorrido, olhei com preocupação para seu marido que, até então sentado ao seu lado, olhou-me com um tom de “deixa pra lá” e disse-me algo como: “prossigue, que a história tá boa”, no que atendi e continuei o argumento junto aos *slides*.

Na ocasião, me reportava a uma escrava de nome Joaquina que, nascida no ano de 1844 na antiga freguesia do hoje município de Porto Belo/SC (litoral de Santa Catarina distante aproximadamente 20 quilômetros de Balneário Camboriú) e pertencente a um capitão da vila de Tijucas de nome João Machado Airoso, fora libertada pelo Fundo de Emancipação da Tesouraria da Fazenda da Província de Santa Catarina, no ano de 1883. Na época de sua alforria, ela era escrava de Manoel Anastácio Pereira, genro do referido capitão, morador e primeiro intendente do município de Camboriú, motivo que, de acordo com minha versão, fez a referida escrava passar a residir naquela cidade, antes de estabelecer-se no Morro do Boi.

Joaquina era, de acordo com o meu argumento, antepassada de boa parte dos que estavam presentes na reunião, mãe daquela que é considerada pelos atuais moradores a pessoa que deu “origem” à ocupação no Morro do Boi: Catarina Clara de Jesus, a “*mãe velha*”. Na ocasião de minha explicação sobre Joaquina, personagem cuja existência era desconhecida por todos os presentes na reunião, além de, baseado nos documentos, referenciar aspectos de sua trajetória, eu me reportava aos diferentes registros documentais pelos quais a pesquisa se ateve no tocante a mesma, desde seu nascimento, enquanto “crioula”

filha natural da escrava Domingas no ano de 1844, passando por diversos batismos de seus filhos, chegando à sua alforria no ano de 1883, até seu falecimento no Morro do Boi, ainda município de Camboriú, no ano de 1935, no registro descrita como preta e doméstica.

Sendo mapeada em diferentes registros durante a pesquisa, eu queria reportar-me, através de Joaquina, àquilo que figurava, apreciando as orientações epistemológicas e metodológicas da Instrução Normativa, como uma interpretação historiográfica sobre a história de ocupação no Morro do Boi, elencando alguns fatores que a teriam determinado. A narrativa por mim enunciada era mais ou menos assim:

Os atuais moradores vinculados à família Isidoro são descendentes dos escravos Delfino e Joaquina que, nascidos na então freguesia de Porto Belo nos anos 1840, se estabeleceram no Morro do Boi em um período que poderia corresponder ao fim do século XIX e início do século XX. Esses escravos pertenciam a um capitão de nome João Machado Ayroso, certamente um dos principais proprietários de escravos da região. Junto a Delfino e Joaquina eram escravos do capitão no ano de 1870 mais vinte e quatro pessoas, dentre irmãos, tios, filhos, e mãe dos mesmos, além de dois africanos a princípio não parentes.

Até que, em algum dia dos anos 1870, o capitão morre, e deixa inventariado seus bens, dentre os quais terras, escravos, carroças, engenhos, animais, etc. Uma dentre essas terras dizia respeito às braças localizadas no Morro do Boi. São seus quatro filhos, junto a viúva (Anna Antônia dos Santos), quem ficam com estes bens, o que fez com que alguns desses escravos, dentre os quais Joaquina e alguns filhos e irmãos, saíssem da freguesia de Porto Belo para se estabelecerem no município de Camboriú, na casa daquele que seria o primeiro intendente do lugar. Tratava-se do também abastado Manoel Anastácio Pereira, casado com uma das filhas do falecido capitão João Machado Ayroso.

Certamente Manoel teria ficado com aquelas braças de terras no Morro do Boi, a princípio transmitidas à viúva do morto, que também deve ter falecido em um período não muito diferente do marido, por, na ocasião do inventário, estar doente. Ali Joaquina vivera na casa do patrão, junto a Delfino, em tempo suficiente para continuar dando à luz a alguns filhos, dentre os quais a por alguns presentes na reunião conhecida “mãe velha” Catarina, em 1880, quando tinha perto de 36 anos de idade. Três anos depois Joaquina é liberta pelo fundo de emancipação. Livre, teria se estabelecido no Morro do Boi em um período impreciso entre fins do século XIX e início do XX. Talvez ali já pudessem viver

alguns dos seus parentes, além de outros ex-escravos pertencentes a uma dentre as principais famílias escravocratas da região de Camboriú (os Pereira), cujos escravos eram nascidos nas duas praias que contornam o Morro do Boi: Estaleirinho e Estaleiro: hoje incluídas no complexo turístico das Interpraias.

No Morro do Boi Joaquina vivera junto aos núcleos familiares de alguns dos seus filhos: a própria Catarina, Jacinto, Narcisa, Dorvalina, até que, no ano de 1935, com noventa e um anos de idade, ali falece. À época do seu falecimento viviam no local três das filhas (Catarina, Narcisa e Dorvalina), com seus respectivos maridos e filhos, além do casal Tomaz Rebello e Guilhermina Moreira. Dali para frente a história convergia com o que os ali presentes falavam: Catarina fica viúva nos anos quarenta, falecendo nos anos sessenta com quase noventa anos de idade. Dos parentes que ocuparam o local, apenas os descendentes de Catarina/Laurentino e Tomaz Rebello/Guilhermina permaneceram no Morro do Boi, haja vista somente os núcleos familiares dos Isidoro e dos Moreira ali residirem.

Essa narrativa era uma síntese de um dos capítulos que compunham o relatório, por mim intitulado “*Território Histórico*”: composto por cinquenta páginas de reflexões e descrições sobre a história da colonização e escravidão na região, fontes documentais de inúmeros arquivos ligados aos ascendentes do Morro do Boi, com imagens sobre livros de batismo dos mesmos, inventários, cruzamento com fontes toponímicas e um registro que figurou como a “peça chave” de toda a trama, fruto de uma entrevista registrada em um fita cassete feita por um historiador, e importante mediador da ação quilombola, com um senhora, já falecida e de nome Natividade, que nascera no Morro do Boi, tendo de lá saído quando criança.³⁴

Com essa narrativa eu buscava, baseado em um série de cruzamentos de fontes mais documentais do que propriamente etnográficas, não somente desenhar aquilo que seria a trajetória dos ascendentes das atuais famílias moradoras do Morro do Boi vinculadas aos Isidoro, mas o fazer tomando como “mote” a vinculação dos mesmos para com o passado escravista e com aquilo que orientava a própria Instrução Normativa nº 57 do INCRA: mostrar a “presunção da ancestralidade” negra ligada a um “histórico de opressão vivida” pelo

³⁴ As menções a essas fontes documentais e cartoriais estão elencadas nas *Referências Bibliográficas*.

grupo, a partir do “levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra”; da “contextualização do histórico regional e com a história da comunidade”; do “levantamento do patrimônio cultural da comunidade a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores”; e da “descrição da representação genealógica do grupo” (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2009).

Para isso, eu remetia também a alguns aspectos presentes na referida fita cassete, relativa a narrativa da senhora, antiga moradora do Morro do Boi e parente desconhecida de boa parte dos ali presentes: me reportava ao período em que alguns escravos antepassados, como os pais de Catarina, Joaquina e Delfino (personagens cujos ali presentes diziam jamais ter ouvido falar), viviam escondidos no mato durante a “*guerra do pica pau*”, comendo “*pato insonsa*” e tendo que, pelas dificuldades vividas, pedir comida e favores para seus patrões, dentre os quais uma senhora branca e muito boa, Ana Garcia, e um tal de Anastácio Pereira. Discorria também sobre os episódios que um parente antigo, o “negrão Adão”, que levava chicotadas e deixara sangrando as cercas, além das dificuldades que o então pai de Catarina teria tido para, quando livre, registrar o próprio nome no cartório.

Era justamente a partir de um recorte cronológico e tomando como referência, além da fala da referida senhora, documentos que remetiam à estes personagens (como livros de batismos de escravos, inventários *post mortem*, cartas de alforria, etc) cujos elementos remetiam à palavras “escravos”, “livres”, “sem filiação”, “alforria”, “pardos”, “proprietários”, “pretos”, “pós-abolição”, “bens semi-moventes” “800 réis”, que eu tomava como impreterivelmente ligado às trajetórias das famílias do Morro do Boi o marco da escravidão, suas agruras e os caminhos para uma liberdade.

Além disso, como se tratava de vincular o “percurso histórico vivido pelas gerações anteriores” a partir da “contextualização do histórico regional” (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2009), essa narrativa estava implicada a outros personagens e movimentos, o dos senhores de escravos, dos quais os ancestrais estavam sob julgo, determinando, inclusive, suas trajetórias e o próprio estabelecimento no Morro do Boi, pois antiga terra de senhores: da Freguesia de Porto Belo para a Freguesia de Camboriú, e desta para a localidade conhecida por Morro do Boi, nas braças referenciadas naquele inventário *post mortem* de João Machado Airoso (SILVA, 2008^a).

Eu mostrava também os principais núcleos de ocupação escrava de Camboriú do século XIX, dentre os quais uma das praias que contornam o Morro do Boi. Assim, a narrativa histórica tinha um viés tanto territorial (mostrando, através de fontes da literatura e documentais, o Morro do Boi e seu entorno ter sido *locus* de ocupação escrava) quanto genealógico (mostrando a vinculação das famílias do Morro do Boi com a escravidão em Porto Belo, e sua trajetória). Eu a iniciava a partir do nascimento da escrava Joaquina, buscando desenhar o que teria sido seu périplo e, portanto, o périplo do próprio grupo: mãe de quatorze filhos, dentre os quais boa parte nascida escravos, separadas de alguns deles quando da partilha, liberta cinco anos antes da abolição da escravidão jurídica brasileira, estabelecida no Morro do Boi, e ali falecida, doméstica, preta e sem deixar bens, dado que, ao menos no discurso, era desconhecido por todos que ali estavam.

E tudo isso fazia muito sentido, guardava, em si, uma aura de verdade, pois, além de subsidiado pelos termos da Instrução Normativa, se mostrava fiel a um regime de historicidade que, ao fazer da história o lugar de uma certa autoconsciência e explicação de uma existência social regida pela cronologia, mostrando como ali se tratavam aqueles “sujeitos históricos”, estava servindo a uma política compensatória e reparatória da questão do negro no Brasil e a dívida histórica do seu Estado: em suma, eu ali estava cumprindo todos os aspectos demandados pelo INCRA e, de certo modo, “fazendo” História.

E no caso do contexto de reivindicação por uma territorialidade quilombola, não haveria como falar da História do Morro do Boi sem reportar-me à escravidão como fator determinante para o estabelecimento das famílias no local. Assim como não haveria como pensar na escravidão e seus escravos sem implicá-los àqueles que os escravizaram, os batizaram, os libertaram, os venderam, os legaram, até porque os registros, automaticamente, eram regidos por estes poderes.

Ou seja, essa narrativa se apresentava como inserida naquele regime de historicidade a que me reporte anteriormente, ligado a uma certa necessidade, vinda também do próprio campo da militância e de um movimento social e cultural inseridos em uma política estatal baseada na justiça compensatória e uso combativo da memória que já se apresentava no Morro do Boi, de se legitimar a ação quilombola evidenciando a efetividade de uma trajetória dos sujeitos remetida ao marco escravista e às mazelas da questão do negro no Brasil, pois implícita ao próprio modo como se presume a “ancestralidade negra

relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, como dispõe a IN 57.

Embora o que eu dissesse ali, para os pesquisadores presentes, para mim, assessores e alguns dos moradores do Morro do Boi, fizesse também sentido por mostrar o quão a pesquisa se aplicou em encontrar resquícios e evidências de um passado esquecido e resgatado nos documentos e em uma memória “salva” por uma fita cassete - agora revisitados por uma nova, e multicultural, proposta de nação -, para outros, ela parecia fazer outros sentidos. E é em torno dessa razão que iniciei a cena: uma senhora que, ao ouvir do antropólogo que sua bisavó foi uma escrava, e que, quando falecida no Morro do Boi, foi descrita como uma doméstica de cor preta, saiu da casa, abandonando a cena. No desenrolar da reunião seu marido explicou-me que sua esposa não gostava daquela coisa de falar da escravidão, termo pejorativo.

Eu já tinha estado por três vezes na casa de ambos, moradores da periferia de Itajaí. Nascida no Morro do Boi nos anos 1940, a trajetória de então senhora remete à cidade de Curitiba/PR, onde vivera por anos com o marido e os filhos, intercalando com o Morro do Boi. Foi dela que, quando perguntei-lhe em alguma ocasião sobre seu conhecimento sobre o histórico de ocupação no local, se reportava, como boa parte dos seus parentes, ao fato de Catarina ter, por alguma razão desconhecida, “*ido parar no Morro do Boi*”, sem que isso implicasse grandes discursos e narrativas fundacionais.

Parecia ser por discordar que a ocupação no Morro do Boi deveria ser contada, naquele evento oficial, nos termos então apresentados, que a referida senhora levantou-se da cadeira. Ela o fizera justamente no momento em que eu descrevia a documentação sobre Joaquina, indicando esta ser a mãe de Catarina. Ao falar de Joaquina eu me reportava à uma pessoa nascida escrava que se estabeleceu, e morreu, no Morro do Boi, pessoa cuja existência era desconhecida por todos os ali presentes. Eu devo ter, naquela exposição, lançado “sombrias” (CRAPANZANO, 2005) sobre um certo real: justamente no momento em que minha intenção era a de “iluminar” aspectos da história do grupo, legitimando assim um direito estatal. A reunião prosseguiria com os argumentos, desenhando a “nova” árvore genealógica do grupo e mostrando sua trajetória vinculada e determinada pelo marco escravista.

Em alguma ocasião no momento de seu desfecho, ocorreu outro fato inusitado: ao por algum motivo mencionar o documento sobre a “*mãe velha*” Catarina e a referência dada pelo pároco à cor de sua pele,

batizada no ano de 1880 em Camboriú, uma discussão se iniciou. Ao mencionar que a referência dada à filha da então escrava Joaquina era a cor “parda”, alguns presentes reivindicavam outra classificação sobre a mesma, alegando Catarina ser “branca” e “clara”. Ao ouvir essa afirmação, outros que ali estavam como que bradaram em alto e bom tom: “*A Catarina, branca, você tá louca? Se ela é branca eu sou o que então?*”, perguntou na ocasião um dos presentes na reunião aos parentes que ali estavam. A discussão perdurou por mais alguns minutos.

Não era a primeira vez que a questão da cor da pele de Catarina e de sua vinculação com a escravidão virava motivo de debates e posicionamentos. Àquela altura da pesquisa eu já estava a par do que representava, para alguns moradores do Morro do Boi, a evocação da vinculação do grupo para com o passado escravista e de sua relação com a publicização das referências sobre a cor da pele dos mesmos e seus ascendentes.

Pelo vínculo do grupo com a escravidão servir, no cenário da pesquisa, como critério de legitimação da ação quilombola, acabei por presenciar, mais de uma vez, discussões coletivas, públicas e particulares, acerca da relação do grupo com o passado escravista e da efetividade da ocupação negra no Morro do Boi, discussões que figuravam polarizadas entre as famílias que aderiram à ação quilombola e as famílias que não o fizeram: ou seja, entre aquelas que, ao incorporarem os signos oficiais etnicizantes da ação quilombola, faziam questão de afirmar-se como vinculados a uma ancestralidade negra a partir do evento da escravidão, e aqueles que tomavam essas referências como incompatíveis com as autodefinições locais.

Ao afirmar, baseado na fita cassete e em uma série de documentos, que Catarina era filha de um casal de escravos, dentre os quais a mãe falecida no Morro do Boi, eu estava contribuindo para “atestar” a genealogia histórica do grupo com a escravidão, o que não foi visto com bons olhos por parte de alguns presentes. A resistência em relação aos dados genealógicos tinha uma justificativa principal: o fato de discordarem das informações levadas sobre a filiação da já referida “*mãe velha*” Catarina. Improvável para alguns dos moradores Catarina ter sido filha dos escravos Delfino e Joaquina justamente porque era “branca”, “clara”, ou filha de famílias brancas que ocuparam a região em tempos pretéritos, ou filha de escravos com senhores.

Dentro de um cenário de disputas de versões acerca do passado, o “achado documental” sobre Catarina e sua mãe Joaquina contribuiu para fortalecer o discurso sobre o vínculo genealógico dos ascendentes para

com a escravidão, que já vinha sendo anunciado, ainda que de modo presumido e sem conhecer-lhes os personagens propriamente escravos dessa trama, pelos parentes de Nalia: o fato não somente de Catarina ter sido filha de escravos, mas de o Morro do Boi ter sido caracterizado por uma ocupação escrava, ainda que evidenciasse o descontentamento de parte dos demais moradores com relação à pesquisa e aos possíveis usos que poderiam ser feitos com essas informações.

3.2. Uma virada da história ?

O que pode-se tirar dessas passagens e reflexões diz respeito ao fato de, quando se faz uso da história para um Relatório Antropológico - de saída implicado no movimento de uma justiça compensatória que está para cumprir uma certa missão da História tomando justamente a escravidão como tema sobre o qual ela deve se desenvolver - não necessariamente se está tomando seu sentido a partir dos regimes de historicidade locais: justamente por, nem sempre, um grupo quilombola fazer da escravidão o motor de sua história, ou, por fatores de ordem dos códigos e experiências locais, um elemento sobre o qual ela deva se reportar, para se mover, haja vista poder dizer respeito à trajetórias marcadas pela discriminação racial e pela incorporação de estigmas.

E o Morro do Boi é exatamente este caso, sendo o seu Relatório Antropológico justamente o momento em que uma historicidade que pouco relega sentido positivo ao tema da escravidão para explicar sua existência (negando-a, inclusive) encontra um movimento recente de militância e pesquisa social ligados a uma nova modalidade de direito estatal implicados em positivá-la, mostrá-la e motivá-la: movimento este não iniciado pela pesquisa do relatório, e tampouco estranho ao que o grupo de Nalia passou a expressar nesse contexto de elaboração de uma narrativa singularizadora.

Além disso, muito embora os resultados da pesquisa do Relatório Antropológico tenham sido inéditos, eles foram um desdobramento e aprofundamento de algumas hipóteses levantadas por outros pesquisadores e assessores do grupo que tinham estado no local, no qual me deterei mais adiante. Essa narrativa parecia convergir também, de alguma forma, àquilo que durante toda a pesquisa do relatório figurou como uma dentre as versões do histórico de ocupação no Morro do Boi defendida pela família de Nalia: a de os ocupantes originais, cujos nomes e passagens eram desconhecidos, terem sido escravos, sendo a

própria “*mãe velha*” Catarina, senão escrava propriamente dita, filha de escravos.

Esse discurso parecia disposto a uma espécie de busca em se provar, para legitimar o direito, uma continuidade entre o tempo passado, que no contexto da ação quilombola tomava a escravidão como fundamento do direito, e um tempo presente. O que implicava também tomá-lo como espacialmente localizado, haja vista alguns topônimos fazerem menção aos antigos moradores que, podendo ser escravos, teriam vivido no Morro do Boi, como os “*cafezeiros da tia Camila e tia Tomázia*”.

Essa continuidade parecia não estar presente nos discursos dos demais moradores do Morro do Boi, que tomavam o estabelecimento dos antigos no local como a própria ruptura com o que é que venha a ser a escravidão, alocando-a a um tempo passado que não se aplicaria, nem ao tempo presente, tampouco ao espaço presente ocupado, haja vista o Morro do Boi ter sido terra de gente branca, e livre. Nesse movimento, os próprios ancestrais que viveram no Morro do Boi não teriam sido escravos, mas, no máximo, filhos de escravos com senhores, sendo este o caso da própria “*mãe velha*” Catarina que, junto a algumas irmãs e cônjuges, ali viviam na condição de autônomas, trabalhando em seus engenhos de farinha domésticos e, por isso, livres, longes das amarras de qualquer coisa parecida com a escravidão. Havia, inclusive, referência ao fato de Catarina, por ser branca (e “*linda*”) ser filha de senhores casada com um negro nascido depois da “*Lei Áurea*”.

Se era, portanto, o grupo de Nalia o que incorporou os aspectos do ordenamento jurídico de um território quilombola, era também ela a que, na ação quilombola, passou a defender uma certa história das famílias vinculada ao marco escravista, mesmo que não contivesse em seu arcabouço discursivo causos e relatos desses personagens da escravidão, tão comuns em diversas situações etnográficas sobre os quilombos de hoje. E, diferente da coexistência das diferentes práticas em torno do ordenamento jurídico sobre as terras (vender e jamais vender), as diferentes versões sobre o passado não pareciam encontrar um princípio em comum sobre o qual poderiam, também, coexistir.

Dizendo de outro modo, se o território no Morro do Boi não estava em disputa (pelo respeito ao princípio dos lotes) tratava-se, para o caso da elaboração de uma narrativa histórica em um contexto singularizador, de travar-se aquilo que Polack chamou de “memórias em disputa” (POLACK, 1989), justamente porque as representações enunciadas por uma das partes, as autoimagens parciais, tendiam a

englobar toda a localidade, as imagens de um mundo construídas para os que ali não vivem.

Inserido em um movimento estatal, o Relatório Antropológico se via implicado nessas duas teses sobre a memória ascendente, nesses dois modos de reivindicar e dar sentido ao passado. Elas evidenciavam também que, compartilhar o passado é estar no presente do outro (FABIAN, 2010), o que implicava, ao tomá-la em sua “positividade” - enquanto produtora dos sujeitos - (FOUCAULT, 1986), proceder aquilo que Polack (1989) tomou como tarefa fundamental das ciências humanas implicadas ao fenômeno da transmissão das experiências históricas: buscar averiguar a memória não meramente como um dado ou fato social, mas os caminhos que a fizeram e a fazem objetivar-se, tornar-se dado e fato social.

Era em torno dessas versões que pareciam se assentar um dos aspectos da legitimidade da própria ação quilombola, pois signo oficial do ativismo étnico: o vínculo com a escravidão e a presunção de uma ancestralidade negra. Era como se, implicada na demanda, a antropologia do Relatório Antropológico operasse, com a narrativa acima sintetizada, um certo movimento engajado em contribuir para a versão reivindicada pela família de Nalia, justo por o antropólogo ali estar por conta das articulações das redes de mediação desse grupo: descobrindo novas coisas, fazendo associações que são intrínsecas ao *modus operandis* científico, aparando algumas arestas, desatando alguns nós e controvérsias, para compor um texto implicado ao sentido e ao uso da história para a comprovação de um direito reservado e garantido pelo Estado.

Refletir sobre esse movimento nos leva àquele ponto que destaquei mais acima: relativo aos diferentes usos e sentidos da história, digno de nota quando se trata do cruzamento entre Estado e grupo, e de uma recusa parcial da história local em relação ao movimento de uma História Social engajada no tema da escravidão e de uma ancestralidade negra. O antropólogo, empenhado em cumprir certas exigências do campo dos direitos e positivar seus aspectos, pode acabar por negativizar outros, ou passar por sobre os termos dos regimes de historicidade locais, e seus estigmas, e reproduzir, mesmo que não o queira, “violências simbólicas” (BOURDIEU, 2012) próprias de Estado em uma realidade já codificada por um histórico de estigmas.

Mas nada, no entanto, que o faça ser lançado à cruz: justamente por a antropologia estar, de modo também desconfortável, implicada a uma demanda do campo social cuja legitimidade se mostrava, de saída,

em “disputa”, de alguma forma aberta a tomar para si os critérios relativos e subjetivos de autoatribuição que lhe reservava o direito quilombola. O que restava ao antropólogo traduzir os termos desse impasse, e buscar, igualmente, averiguar o que poderia estar por detrás de uma negativa à história da escravidão por parte dos sujeitos. E a própria História de Santa Catarina parecia dar algumas pistas, porque ali, também, tanto os mecanismos de invisibilização dos sujeitos quanto de incorporação a um ideal branqueador se faziam presentes, ligados a um histórico de estigmas que tenderam a silenciar as experiências históricas ligadas ao marco escravista.

Por isso, não se trata de dizer que o grupo deveria ter uma narrativa única acerca de seu passado, ou se orgulhar indistintamente de sua própria condição escrava pretérita: isso seria justamente incorrer em um essencialismo ingênuo que não toma como ponto de partida o fato de ser recente esse movimento, presente no interior das políticas públicas brasileiras, de valorização das memórias sobre esse algo tão estigmatizado que é a escravidão. O que implica tomar os discursos sobre a escravidão, no Morro do Boi, nos seus próprios termos e em sua positividade: como modos distintos de marcação e definição de um sujeito. Se o discurso da escravidão e da ancestralidade negra são signos da ação quilombola, e se ação quilombola diz respeito ao ativismo étnico, já sabemos o ativismo étnico proceder também um esvaziamento de outros pertencimentos, um fenômeno de capturas e linhas de fuga que também configuram a relação do Estado com os sujeitos.

Pode-se dizer que ali o antropólogo, ao tomar como premissa as condicionantes da legislação, traduziu e mediou, de seu ponto de vista, uma realidade implicada em uma política pública cuja parcela de sua população havia aderido, não deixando de operar, para isso, aquilo que compõe o plano de qualquer condição, e condução, de seu fazer: sua qualidade mediadora e inventiva. O que implica tomar os fatos históricos da “História”, não necessariamente correspondentes ao plano dos eventos, mas como campo do conhecimento, como método e modelo de acesso, heurístico, para os acontecimentos (DICKIE, 2012).

Nesse sentido, o referido texto (e discurso) sobre a escravidão não deixa de figurar, ele também, como uma criação, no plano histórico-antropológico, de uma narrativa outra sobre a história das famílias locais: buscando colocar, através de um método próprio de capturar o social e por associações lógicas e códigos que lhes são intrínsecos e, em uma mesma linha argumentativa, elementos entre si dispersos e localizados nas fontes das mais heterogêneas possíveis (como

documentos, discursos, pessoas, topônimos) evidenciando, ao *status* dos “fatos científicos”, aquela condição mediadora a que me referi anteriormente.

Trata-se, por isso, de pensar no caráter inventivo da “história” do mesmo modo como Wagner (2010) define o caráter inventivo da cultura: no sentido de, ao falarmos da história dos outros, e a criarmos, acabamos por falar também da nossa própria história, criando-a, a partir do nosso modo de “fazer” História, que no contexto de um Relatório Antropológico significa também “fazer” Direito. Mas não é por ser “inventada” ou “mediada” que essa história deixa de ser real, justamente por ser a própria condição e condução do saber, e de qualquer saber, e que, na arena dos direitos, tende a incorporar os signos de uma “cultura”. E isso também implica pensarmos na reverberação desse movimento, ligado, também, nos modos como aqueles dos quais nos reportamos para inventar suas culturas (e a nossa), fazem, eles também, a sua própria cultura, ou história, reversa, também inventando-nos, além de reinventar o que inventamos (WAGNER, 2010).

Esse movimento acaba por nos levar a algo parecido ao que Arruti (2005) definiu como o fenômeno da implicação (não necessariamente confortável) do discurso do relatório produzido pela pesquisa social no próprio fomento de uma memória social elaborada pelos sujeitos, o que permite também rastrear os mecanismos que fazem uma memória se positivar: como se a história do pesquisador, em se valendo de inúmeros fragmentos e ajuntamentos do universo de pesquisa, pudesse implicar em uma história local, por justamente o pesquisador, o grupo e outros agentes, estarem no movimento na direção de uma fusão de horizontes em prol de uma narrativa que está para subsidiar um direito.

Para o caso do Morro do Boi, dentro desse cenário de memórias em disputa, para que o Relatório Antropológico chegasse às suas próprias descobertas, foi preciso acessar outras fontes que não aquelas dadas pelas memórias locais, haja vista elas pouco poderem dizer sobre os personagens “reais” dessa escravidão propriamente dita, pois mesmo que embasada em um regime de historicidade que tendeu a silenciá-la, estava lançada num jogo que deveria iluminá-la. Foi necessário, não somente que o Relatório Antropológico se apropriasse de outras teorizações e hipóteses lançadas por pesquisadores e mediadores outros que ali estiveram e estavam, mas que parte do grupo parecesse aberto a se apropriar, aos poucos, dos elementos que essa história-antropológica contada pelo relatório passava a evidenciar.

Se portanto, a narrativa histórica da escravidão compôs o relatório do modo como o fez, é porque o grupo de Nalia estava aberto a recebê-la e incorporá-la. Os argumentos acima postos tiveram como objetivo averiguar como, e porquê, essa memória da escravidão, no Morro do Boi, foi tornando-se, ela mesma, um dado, justamente por ter sido um *constructo* implicado a uma certa estrutura de conjuntura inédita: a ação quilombola. Mas isso implicava também tocar em outros pontos, como os estigmas ligados às categorias *negro* e *quilombo*.

3.3. A rua dos negros e o quilombo do Morro do Boi: os “movimentos” de um para o outro

Alguns relatos de campo informavam que, antes da oficialização da rua sob a nomenclatura *Ciro Isidoro* na década dos anos noventa, o local ocupado pelas famílias do Morro do Boi era também conhecido por “rua dos negros”. A oficialização do nome da rua teria sido determinada por um movimento de escapar de um estigma agregado à antiga referência. Aparecendo como um dentre os fatores que determinaram a oficialização da rua, a versão acerca deste movimento está presente no fascículo do projeto da Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, que a partir de 2009 empenhou alguns pesquisadores vinculados ao NUER e a UAM para o “mapeamento social do grupo”, finalizado no ano de 2011.³⁵

Segundo o fascículo, que então reproduzia a fala de José, os moradores do local estariam “cansados” de ouvir de outras pessoas a frase: “vamos lá na rua dos negros”, o que teria determinado a proposta de se colocar um nome para a rua. Reproduzo abaixo a fala reproduzida de José:

Antigamente íamos no Balneário e as pessoas de lá falavam: ‘Ele é da rua dos negros’. Meu primo ia casar e colocou aviso no rádio. Pela rádio disseram que era na rua dos negros, como todo mundo falava. Esse meu primo ficou muito chateado. E falou que iria colocar um nome na rua. Colocaram o nome do meu

³⁵ Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Quilombolas do Morro do Boi Santa Catarina / Organizadores: Alfredo Wagner Berno de Almeida... [et a.]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2011

pai: rua *Ciro Isidoro*. Antes vivíamos muito abandonados.

Teria sido, de acordo com essa versão, para atenuar uma condição discriminatória que vinculava os moradores do Morro do Boi com a sociedade balneocamboriense que, na década dos anos noventa, a rua passou a chamar-se “*Ciro Isidoro*”, em referência ao então recém falecido marido de Nalia. O relato informa que, ao casar-se, o primo de José pareceu não ter gostado de o próprio convite de seu casamento, via rádio, localizar o evento na “*rua dos negros*”, o que fez com que o mesmo teria ficado “*muito chateado*”. De acordo com o que teria dito o mesmo José aos oficineiros da cartografia, mais de dez anos depois, com a criação da associação, o grupo passou a ter mais “*reconhecimento*”, haja vista viverem “*abandonados*”, apesar de haver, na própria cidade, pessoas que, a exemplo de um vereador de Balneário Camboriú, negavam a presença de negros no município.

Essas passagens presentes no fascículo publicado no ano de 2011 evidenciam não somente alguns elementos sobre os quais parecem se constituir as relações dos moradores do Morro do Boi com a sociedade abrangente, além dos tipos de projetos que ali são desenvolvidos em um engajamento pró-direitos, mas pelos modos como esse tipo de recorte se apresenta no contexto da ação quilombola. Ali a Nova Cartografia trabalhava exclusivamente junto à família de Nalia, servindo de espaço para a elaboração de uma auto-representação grupal implicada em publicizar, através de uma proposta de auto-cartografia, um movimento que vai da negativização da condição negra (dada pela oficialização de um nome para a rua, tirando com isso o peso discriminatório da referência sociológica “*rua dos negros*”) para sua positivação (dada pela criação, uma década depois, da referência jurídica “*associação quilombola*”, que estaria justamente permitindo o “*reconhecimento*” do grupo, dando visibilidade ao fato de existir negros em Balneário Camboriú, apesar de um vereador dizer o contrário).

Esse movimento da “*fala nativa*” capturado e criado pelo fascículo é o que me interessa aqui: porque eles, a fala e o fascículo, evidenciam um aspecto igualmente caro à política quilombola no sentido de uma valorização das singularidades negras por parte de sujeitos que estão enredados por um histórico de discriminações sofridas. Na auto-representação grupal (relativa à família de Nalia) a que a Nova Cartografia faz referência, a negativização de uma categoria sociológica e adscritiva aparentemente discriminatória (a “*rua dos*

negros”) seria sobreposta, com o passar do tempo, pela posituação dessa mesma condição, mas agora sob a rubrica de uma Associação Quilombola, que teria trazido ao grupo o reconhecimento do negro em Balneário Camboriú, muito embora pessoas vinculadas à política local afirmassem na cidade sua inexistência, o que também indica aspectos de uma ideologia local do branqueamento e de invisibilização dos sujeitos negros também discutidos pela literatura, conforme já indicado.

Nesse relato, é como se, em um primeiro momento, as famílias buscassem escapar de um estigma pura e simplesmente dando um nome comum à rua, abafando, de alguma forma, o fato de as referências externas em torno do lugar fazerem menção à cor da pele de seus moradores, fruto do jogo de relações sociais que seriam marcadas pelo preconceito racial, incorrendo em estigmas. Para, em um segundo momento, a rua *Ciro Isidoro* ser reconhecida como o quilombo do *Morro do Boi*, salientando, portanto, uma condição que antes se pretendia esconder, ao mesmo tempo evidenciando não tratar-se de uma rua qualquer, mas de um quilombo, de algo especial, coisa única e nova na cidade e na região, fruto do jogo de relações do grupo com Estado marcadas por uma política cultural e social.

E esse movimento colocava o grupo ao abrigo dos projetos que, visando justamente contribuir para o empoderamento dos sujeitos negros, coletivos ou não, procedem um movimento de resgate cultural sob uma proposta ligada ao sentido “primordialista” do quilombo (ARRUTI, 2006: 100), enquanto ícone de uma “cultura e consciência negra” ligadas aos símbolos dos africanismos que em via de regra enquadram esses sujeitos em um discurso etnicizante (ANJOS, 2003). As oficinas das bonecas *abayomi* são um desses exemplos: inicialmente ensinada por umaicineira no intuito de fazer o grupo conhecer essa que seria uma prática originária da África, as bonecas passaram a ser um símbolo da própria existência da comunidade quilombola do *Morro do Boi*: vendidas, com um selo do quilombo *Morro do Boi*, nas feiras e outros eventos da cidade, bem como na *Feijoada* que o grupo passou a organizar anualmente. Como já mencionei, o dinheiro adquirido com a venda dessas bonecas tem servido de verba para a associação, sendo mais um aditivo das famílias para a geração de renda. Como *Abayomi*, um projeto recente de um grupo de maracatu da cidade também passou a fazer oficinas no local, no intuito de resgatar as práticas musicais implicadas ao que *Alencar* (2011), para pensar o contexto do maracatu em Florianópolis, chama de “novos protagonismos da cultura negra” (ALENCAR, 2011).

No entanto, essa posituação da condição e de uma singularidade negra tomadas a partir da valorização do negro no Morro do Boi, enquanto aspecto que orienta as práticas dos movimentos culturais ligados também às novas africanidades e militâncias da pesquisa social, não encontrou no Morro do Boi um solo absoluto para territorializar-se. Se parcela dos moradores via na categoria jurídica “quilombo” a possibilidade de um reconhecimento e de um atenção frente a um certo “abandono” dados também pelos mecanismos de invisibilização dos sujeitos por parte dos poderes majoritários e de sua sociedade, outra parte tomava a categoria por seu contrário: ser, justamente, tal conceito, o local do preconceito, sua atualização diante de um movimento que tendeu a dele escapar, graças, de alguma forma, aos mecanismos de auto-invisibilização como, por exemplo, fugir de um estigma dando um nome oficial à rua.

E é por conta desse duplo aspecto do sentido do termo quilombo que eu trouxe a passagem presente na Nova Cartografia Social, pensando também em uma certa indissociabilidade entre os conteúdos e os continentes (objetivadores, objetivados e objetivos) das produções engajadas na militância pelos direitos quilombolas, atuantes também no Morro do Boi, vide não somente pelas propostas dos projetos culturais e sociais ali desenvolvidos, mas pelas pesquisas ali terem e estarem sido desenvolvidas por importantes referências da pesquisa social implicadas em repor os termos da questão da invisibilidade histórica a que ficaram relegadas as populações afro-brasileiras catarinenses: como o historiador José Bento (uma dentre as principais referências de uma historiografia implicada em repor os termos do debate sobre os afrodescendentes na região), o NUER e, mais recentemente, o NEAB/UDESC. Foram os dois primeiros quem buscaram produzir conhecimento *no*, e sobre *o*, local recém conhecido sob a rubrica do quilombo, sendo o último o que atualmente dispõe de um projeto de pesquisa no local.³⁶

³⁶ Mais adiante me deterei sobre as produções acadêmicas no Morro do Boi, todas ligadas à área da História Social. Além do projeto desenvolvido pela Nova Cartografia Social, entre os anos de 2009 a 2011, desde 2010 o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Santa Catarina (NEAB/UDESC), sob orientação de Paulino Cardoso, desenvolve o projeto *Negros Invisíveis: Um estudo sobre a Comunidade Quilombola do Morro do Boi*. Fruto desse projeto foi o trabalho de conclusão de curso desenvolvido por Mariana Schlickmann, intitulado *Entre o campo e a cidade: memórias, trabalho e experiências na comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú – SC* (SCHLICKMANN, 2012), e o artigo de Camila Silva, *Experiência Quilombola em Santa Catarina: a comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú, SC* (SILVA, 2013), apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História no ano de 2013. Trarei mais adiante alguns aspectos dessas produções.

No entanto, o local de abrigo desses projetos de valorização dos sujeitos através de uma política cultural pró-identidade, quer pela pesquisa, quer pela arte, dizia respeito também àqueles que se mostraram abertos a incorporar os signos oficiais da etnicidade a que estas pesquisas se propõem a tratar: e estes eram os casos do grupo de Nalia. O que evidencia, também a totalidade do grupo dos moradores do Morro do Boi não participar dos projetos ligados à nova arena do grupo na condição de quilombo: quer pelo meio da mediação cultural através da arte, quer pelo meio da pesquisa social e das militâncias. À exceção parecia ser, justamente, algumas crianças.

3.4. Sobre a pesquisa social no Morro do Boi: uma rede de mediadores

Esse movimento de passagem de uma recusa à singularidade negra (relativa ao estigma à “rua dos negros”) a sua assunção (relativa ao reconhecimento do “quilombo Morro do Boi”) pode ser visualizado também no histórico de relações do grupo com os pesquisadores que estiveram no local. Por isso remeto-me aqui ao que Isaque Borba Correa, um dos principais autores da “história local”³⁷ de Balneário Camboriú e Camboriú, contou-me sobre uma visita que fizera no Morro do Boi entre os anos oitenta e noventa.

É Isaque o autor contemporâneo responsável por aquela que pode ser considerada a obra germinal da história de Camboriú e Balneário tomando como referência o marco escravista. Nascido em Camboriú e filho de descendentes das famílias açorianas tradicionais da região, Isaque era, à época da pesquisa, diretor do Arquivo Público Municipal de Camboriú, uma espécie de “memória viva” da cidade e autor de inúmeros livros sobre a região. Isaque não tem formação como historiador, sendo também conhecido por ser membro da Academia de Letras de Balneário Camboriú, decorrência de sua produção enquanto literato, cronista e pesquisador.³⁸

³⁷ Por história local me valho da conceituação de Wolff (2009), referente às produções, de âmbito municipal, fruto do esforço solitário de historiadores, muitas vezes amadores, e que estão fora do circuito da Pesquisa Social institucionalizada no âmbito acadêmico. Essas obras podem ser extremamente úteis, não somente para apreender aspectos de determinado lugar ou contexto, bem como ter acesso às fontes não rastreáveis por outros meios, mas para conhecer-se os modos com os quais se dão as representações sobre determinados lugares, contextos e fontes (WOLFF, 2009).

³⁸ Com destaque para a obra *História de Duas Cidades – Camboriú e Balneário* (CORRÊA, 1985). Para maiores informações sobre suas obras, acessar:

Sua obra “*A Escravatura em Camboriú*”, tomada como uma “história demográfica escravagista de Camboriú”³⁹, é um marco por introduzir, no ano de 1988, como processo formador e fundador do município o elemento da escravidão, até então ausente nas crônicas sobre a região e nos discursos da história local que devotavam no açorianismo e na imigração alemã seus principais protagonistas (CORRÊA, 1988). Em linguagem coloquial, Corrêa mistura elementos de sua biografia com dados de fontes historiográficas arrolados pelo mesmo, trazendo informações sobre as principais famílias luso-brasileiras e açorianas que possuíam escravos na Camboriú do século XIX, as violências impostas aos escravizados, bem como documentação sobre os cativos e alguns aspectos das relações entre estes e seus proprietários.⁴⁰

Foi nessa mesma obra eu encontrei algumas referências importantes sobre a ocupação escrava no Morro do Boi e seu entorno, além da menção à alforria da referida escrava Joaquina, mãe de Catarina: o que me estimulou a procurá-lo. Em conversa que tive com o mesmo no Arquivo Público de Camboriú, Isaque ficara surpreso ao saber que dados arrolados e disponibilizados em suas obras (quer impressos, quer em meio digital) estavam subsidiando boa parte da pesquisa histórica sobre a escravidão da região e sua relação com os moradores do Morro do Boi. Na ocasião dessa conversa, ao explicar para o mesmo os objetivos da referida pesquisa, Isaque se mostrou surpreso com o fato de eu ter conseguido estabelecer algum diálogo com os moradores dali no tocante ao tema da escravidão.

Justo porque, talvez pelo fato de saber ali tratar-se de uma “rua dos negros”, em alguma ocasião há anos atrás, Isaque chegara a visitar o Morro do Boi no intuito de obter informações sobre a história e trajetória das famílias, bem como os aspectos da ocupação e de uma memória sobre a escravidão, a partir de documentação que ele passara a levantar sobre o tema, e sobre o local. De acordo com o mesmo, o tema que o motivara a ir ao Morro do Boi foi o principal motivo pelo qual as famílias que o receberam não tenham mostrado interesse no assunto, tendo-lhe dito algo como: “*aqui nunca teve essa história de escravo*”. Um pouco por isso é que Isaque mencionou, na ocasião, o Morro do Boi

http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaque_de_Borba_Corr%C3%AAa Visto em 15/02/2015

³⁹ http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaque_de_Borba_Corr%C3%AAa Visto em 15/02/2015.

⁴⁰ No Arquivo Público Municipal de Camboriú Isaque têm sistematizado inúmeras informações sobre livros de escravos e cartas de alforria, dentre outros tipos de documentação que fazem referência à escravidão, bem como levantamento da cadeia dominial do município.

ser uma comunidade relativamente fechada, sobretudo no tocante ao tema da escravidão, entendendo ser decorrência de um estigma.

Por isso Isaque se mostrara surpreso ao saber que um pesquisador havia conseguido tratar do assunto no Morro do Boi: no qual expliquei-lhe que eu não era o primeiro, visto que a própria mobilização do grupo na arena dos direitos quilombolas foi mobilizada junto aos pesquisadores vinculados aos cursos de direito e história da UNIVALI que, desde 2007, passaram a fazer pesquisa e assessoria às famílias, além de outros projetos que ali estiveram. Dentre estes pesquisadores, estava José Bento, que figurava à época como professor do curso de História, além de militante do Movimento Negro de Itajaí.

Desde os anos noventa José Bento vem figurando como importante referência da literatura historiográfica sobre a história dos negros e afrodescendentes na região da foz do rio Itajaí, com experiência também em história oral em alguns bairros da cidade e vasta produção acerca de temas variados ligados à escravidão, à diáspora, à memória, a África, à abolição, dentre outros, incluindo festas religiosas de cunho afro e memórias de famílias residentes em bairros populares do município.⁴¹

Fruto de sua proposta seria a publicação da primeira, e única, produção do autor sobre as famílias do Morro do Boi, intitulada *Tem um quilombo na maravilha do Atlântico sul (SC)*, como resultado de uma comunicação que fizera em no IV Encontro Estadual de História de Natal (SILVA, 2010)⁴². Ali o autor se valia justamente de uma proposta de contrapor à imagem de uma Balneário Camboriú tida como o “mais importante balneário turístico do sul do Brasil”, atrativo para turistas estrangeiros e residentes de alto poder aquisitivo, à imagem de uma comunidade quilombola formada por descendentes de escravos cujas terras foram “cortadas” pela BR, e cuja existência e história era desconhecida daqueles que ali passavam.

Por isso, se valendo de uma entrevista que fizera junto a alguns moradores no ano de 1998 (quando “se buscava a organização da comunidade nos parâmetros do conceito de remanescentes de quilombo”⁴³), Silva arrola algumas documentações *oitocentistas* sobre os escravos a região, estimulando o leitor, inclusive, a fazer uma

⁴¹ Ver SILVA, 2014, 2011, 2010, 2008, 2008^a, SILVA e COSTA, 2010.

⁴² O artigo está acessível em: <http://bchistoriaememoria.blogspot.com.br/2011/02/tem-um-quilombo-na-maravilha-do.html>. Visto em 11/12/2012.

⁴³ <http://bchistoriaememoria.blogspot.com.br/2011/02/tem-um-quilombo-na-maravilha-do.html> Visto em 11/12/2012.

associação entre um escravo de nome Tomaz, liberto de um senhor de sobrenome Rebello, e o Tomás Rebello que vivera no Morro do Boi e ali morrerá nos anos 1940.

Além de uma investida aos documentos, no artigo o autor contrapõe, à imagem de uma cidade “cantada em versos e prosas pela ‘indústria do turismo’”, a existência de uma comunidade remanescente de quilombo. Afirmava ali que todo aquele que

trafega pela BR 101, em direção do sul e norte do Estado de Santa Catarina e vice-versa, ou quem veraneia na “Maravilha do Atlântico Sul”, raramente sabe das histórias subterrâneas dos africanos na condição de escravos e seus descendentes que existem no Morro do Boi. Histórias que aos poucos ressurgem do esquecimento qual Fênix das cinzas e que faz lembrar um provérbio de Acã: “nunca é tarde para voltar a recolher o que ficou pra traz”. Em minha opinião é isto que a comunidade quilombola do Morro do Boi está fazendo lentamente e com auxílio de alguns intelectuais orgânicos ligados às instituições, que buscam a plena cidadania dos historicamente discriminados na sociedade brasileira.⁴⁴

Essa passagem parece evidenciar, no contexto da pesquisa social, a implicação da própria atuação do pesquisador nesse movimento de positivação da singularidade negra e valorização das memórias, e de “recolher o que ficou pra traz” em relação às “histórias subterrâneas dos africanos na condição de escravos e seus descendentes que existiam no Morro do Boi”. E isso era, de acordo com Silva (2010), justamente o que estava fazendo uma comunidade quilombola em Balneário Camboriú, com o “auxílio dos intelectuais orgânicos ligados às instituições”, em um movimento de preenchimento das lacunas em relação às histórias e memórias subterrâneas na “maravilha do Atlântico Sul”.

Enviesado por um movimento de pesquisa e “militância antirracista” (SILVA e COSTA, 2010: 07) o próprio autor explicitaria, na introdução da obra *Negros em Itajaí*, publicada no mesmo ano, o teor de sua proposta: “dar visibilidade à temática e preenche[r] parte da lacuna

⁴⁴ Idem.

historiográfica regional acerca dos africanos, afrodescendentes e das africanidades semeadas na História Social do Brasil” dando conta também “de uma lacuna na historiografia tradicional da cidade de Itajaí e região” (Ibid., p. 11).

E isso parecia acompanhar, também, um movimento mais abrangente da história social catarinense de romper com os pressupostos metodológicos e epistemológicos de sua “história tradicional” para, coadunada aos preceitos de uma “nova história” ligada à “abordagem temática” da escravidão (WOLFF, 2009), proceder uma crítica à “interpretação histórica, fundamentada em estudos econômicos, que buscou articular a singularidade de Santa Catarina ao sucesso econômico da imigração europeia” (CARDOSO, 2008^a: 38).⁴⁵

Ao falar nos termos de “preenchimento” e “lacuna” de uma “História Social do Brasil” e da “historiografia da cidade de Itajaí e região” (SILVA e COSTA, 2010), bem como das “histórias subterrâneas dos africanos na condição de escravos e seus descendentes que existem no Morro do Boi” (SILVA, 2010), Silva parece inserido em repor os termos do debate e denunciar os pressupostos ideológicos que teriam conformado, e confirmado, a singularidade do Estado como pautada no braço imigrante e branco, procedendo a invisibilização e inviabilização das trajetórias e memórias dos afrodescendentes e do negro.

⁴⁵ Quando falo aqui de “história tradicional” e “nova história”, me baseio na grade classificatória que Wolff (2009), a partir de Peter Burke, propôs para pensar a historiografia catarinense. Segundo a autora, por “história tradicional” dá-se nome ao paradigma historiográfico que relega grande importância aos fatos políticos e militares: adequada à concepção de uma história “vista de cima”, “objetiva”, e que utiliza principalmente das fontes oficiais escritas, atendo-se “basicamente a uma narrativa dos acontecimentos e às atuações individuais dos *grandes homens*” (WOLFF, 2009: 55). Ligada a essa perspectiva tradicional do fazer história estaria também o que a mesma autora chama de “abordagem local tradicional”: referente às produções, de âmbito municipal, fruto do esforço solitário de historiadores, muitas vezes amadores, e que tendem a se valer, para narrar as histórias sobre municípios, bairros de lugares, do paradigma tradicional de fazer história, reproduzindo, localmente no âmbito municipal, de modo bastante criativo e multitemático, as representações das elites políticas e econômicas. Já a “nova história” é resultado de uma proposta transformadora das práticas historiográficas levadas a cabo pelos intelectuais ligados à *Escola dos Anales*, como March Bloch e Lucien Febre. Ela tende a estar implicada em não meramente contar uma narrativa dos acontecimentos, mas analisar as estruturas ou processos dos próprios acontecimentos. Por isso, não se trataria de coadunar a história à política do Estado e dos aparelhos administrativos, mas às atividades humanas, não mais implicá-las aos registros oficiais, mas à outras fontes, como a memória e a iconografia, não mais tomá-la como vista de cima, mas de baixo. E isso recairia sobre a necessidade de a história ser uma “história-problema”, que deve desenvolver-se a partir das abordagens temáticas (WOLFF, 2009). No caso, a escravidão passa a ser um tema sobre o qual se pode desenvolver uma denúncia aos componentes ideológicos que tenderam a invisibilizar e inviabilizar a história e o presente do negro e dos afrodescendentes em Santa Catarina.

Isso automaticamente tende a proceder um movimento de crítica àquilo configurou um mito sobre os componentes formadores do Estado, cristalizado tanto pela “abordagem estadual tradicional” quanto pela “abordagem tradicional local” (WOLFF, 2009): a de sua escravidão ter sido menor e mais branda se comparada a de outros centros do Brasil Colônia pelas características econômicas da região e por seu “sentido” militar, marcadas pela pequena produção de farinha de mandioca e não inserção da província nas dinâmicas do mercado colonial auro e agroexportador.⁴⁶

Tratava-se, como ele bem diz, de um exercício que encontrava ressonância naquele “provérbio de Acã”: o de nunca ser tarde o suficiente para voltar e recolher o que ficou pra traz. Ainda mais quando se trata de um município tido como a “maravilha do Atlântico Sul”, cujo site da prefeitura também informava a escravidão ter sido coisa menor por essas regiões⁴⁷, sendo sua sociedade aquela que faz salvas à imigração e aos traços do açorianismo como componente principal de um povo. Diante disso, era necessário, para o caso do Morro do Boi, “recolher o que ficou para traz”, justamente por isso estar implicado em

⁴⁶ A crítica sobre esse modelo que relegaria Santa Catarina a uma condição marginal frente aos centros econômicos mais aquecidos da Coroa como fatores explicativos de uma escravidão “menor” e mais “branda”, recaem tanto sobre os autores vinculados à história tradicional responsáveis pelas primeiras análises sobre a escravidão em Santa Catarina, como Cabral (1968) e Piazza (1989, 1993), quanto sobre autores que passaram a fazer a denúncia do lugar histórico reservado ao negro na província e a pouca mobilidade no pós-abolição, como Cardoso e Ianni (1960). Mamigonian (2006) aponta que esses autores alocaram à escravidão da província um estatuto diferente se comparado a de outros centros do Brasil pelo caráter distinto do “sentido da colonização”, que teria se resumido aos interesses militares estratégicos de em economia minifundiária não voltada ao mercado exportador. Esses aspectos, ancorados em uma interpretação de viés economicista, tendeu a desprezar as atividades econômicas que se sustentavam sobre a escravização de algo entre um quarto e um terço da população na primeira metade do século XIX. (MAMIGONIAN, 2006: 04). Assim é que “não tendo este território sido explorado para produção voltada à exportação, os “poucos” escravos teriam servido como apoio à produção de alimentos para o abastecimento, e sido elementos de distinção social, predominantemente domésticos e urbanos. Muito marcada pela imagem da pobreza relativa da população do litoral criada por memorialistas, esta interpretação da escravidão de Santa Catarina contribuiu para reforçar a versão da história (carregada de racismo) em que a economia teria ganho dinamismo apenas após a fundação das colônias de imigrantes alemães e italianos, principalmente a partir de 1850”. (Ibid., p. 05). Importante reter que, embora assentados em algumas imagens cristalizadas pela historiografia tradicional, Cardoso e Ianni mostraram que o escravismo em Santa Catarina foi de teor tão violento e discriminatório quanto a de outros centros, além de tomá-lo quanto determinante para a pouca mobilidade do negro em Santa Catarina no pós-abolição. (CARDOSO e IANNI, 1960). Sobre a centralidade da escravidão inserida no abastecimento do mercado interno nacional, Ler Penna 2005 e Mamigonian e Vidal 2013.

⁴⁷: <http://www.balneariocamboriu.sc.gov.br/arquivo/?toda=1> Visto em 02/04/2014.

reaver um direito que, uma vez não reservado àqueles que “viveram lá traz”, os escravos africanos antepassados, tendia a replicar na situação dos que hoje vivem no Morro do Boi, “cortados” por uma BR cujos transeuntes sequer sabem ali haver histórias subterrâneas sobre a escravidão.

Faço aqui também uso dessas reflexões porque a recusa ao tema da escravidão proposto por Isaque nos anos oitenta e sua valorização a partir de Silva e outros pesquisadores no cenário atual não somente estão relacionadas ao movimento de positivação e reconhecimento dos sujeitos hoje reconhecidos quilombolas, mas o quão a pesquisa social se mostrou, no Morro do Boi, como indissociada de uma certa mediação da pesquisa social: foram pessoas vinculadas à universidade (com um protagonismo maior da UNIVALI) quem passaram a não somente mediar as relações dos sujeitos do Morro do Boi com os direitos estatais, mas também produzir conhecimento acerca dos mesmos, auxiliá-los a buscar nas suas “histórias subterrâneas” onde a memória não alçava o fundamento de seus direitos, o que evidencia aquela relação intrínseca entre gestão e saber sobre o social inerente às redes de relações e mediadores do campo quilombola.

E justamente essa relação intrínseca entre cultura, direito, social e pesquisa o que parece estar determinando no Morro do Boi um tendência das produções sobre o local serem, não somente produções na área da História Social, mas produções sobre a família de Nalia, justamente pelas objetivações no plano científico tenderem a seguir as objetivações no plano político do ativismo étnico: quer pelo fenômeno da ordem das capturas científicas aos objetos temáticos de interesse, quer pela desmotivação dos demais sujeitos ante a ação objetificadora da pesquisa, por estes não se mostrarem interessados em serem enquadrados nesse contexto. Se mais e mais, portanto, tornar-se sujeito de direito quilombola tem significado tornar-se objeto de pesquisa, os objetos de pesquisa no Morro do Boi se tornaram aqueles do grupo de Nalia, que é quem estão lutando por reconhecimento.

Além da referida obra de José Bento, três produções acadêmicas chamam atenção nesse sentido, todas da área da História Social e publicadas em diferentes anos. Por estarem implicadas ao estudo no quilombo, todas elas, mesmo salientando os impasses territoriais e de autoatribuição vividos pelo grupo, tomaram como interlocutores os membros do grupo de Nalia. A primeira é de autoria de um conjunto de pesquisadores das áreas da história, da biologia e da educação ambiental (SILVA *et al*, 2010), que, sob o título *Quilombo do Morro do Boi*

(*Balneário Camboriú – SC*): *relação histórica entre a comunidade e o meio ambiente*, estava enviesada pela abordagem da “história ambiental”.

Ali, os pesquisadores buscam descrever, a partir de uma introdução remetida ao tema da escravidão na província e do pouco tratamento dado pelos historiadores, elementos de transformações, de ordem conjuntural, relativas ao território do Morro do Boi (sua “natureza”), incorrendo no erro de tomar pela negativa o fato de parte do grupo não aderir à ação quilombola, procurando ali imagens de um quilombo remetido ao modelo palmarino. Sobretudo por afirmarem a comunidade do Morro do Boi ser caracterizada pela “perda das origens culturais diante da integração do mundo do branco”, e por não possuir em suas práticas, cultos e rituais do tipo africano (SILVA *et all*, 2010: 50).

As outras foram produzidas ao abrigo do projeto do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Santa Catarina (NEAB/UDESC), sob orientação de Paulino Cardoso, iniciado no ano de 2010 sob o título *Negros Invisíveis: Um estudo sobre a Comunidade Quilombola do Morro do Boi*. Fruto desse projeto foi o trabalho de conclusão de curso desenvolvido por Mariana Schlickmann, intitulado *Entre o campo e a cidade: memórias, trabalho e experiências na comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú – SC* (SCHLICKMANN, 2012), e o artigo de Camila Silva, *Experiência Quilombola em Santa Catarina: a comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú, SC* (SILVA, 2013), apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História no ano de 2013.⁴⁸

Ambas as autoras se mostram, dentre outras coisas, enviesadas em descrever o processo político atual do grupo tomando como embasamento seu vínculo com a escravidão, bem como os usos da memória em contextos de reconhecimento junto ao Estado. Baseadas na história oral, documentação, e em entrevistas feitas com agentes mediadores e comunitários (inclusive este antropólogo), as obras são desenvolvidas a partir de alguns dados e “achados” no próprio Relatório Antropológico, sobretudo a referência e a árvore genealógica do grupo para com a escravidão, por mim confeccionada, e a vinculação dos

⁴⁸ Além dessas quatro obras, destaco uma importante produção publicada no momento de fechamento da tese: *Da Rua dos Pretos à Comunidade Quilombola do Morro do Boi*, de autoria da assessora jurídica do grupo, Ana Elisa Schlickmann, e da socióloga Dalva Marisa Ribas Brum (SCHLICKMANN; BRUM, 2015). Como a publicação da obra ocorreu no período de entrega da tese, não foi possível analisá-la.

sujeitos do Morro do Boi com os escravos Delfino e Joaquina: vínculo e existência que parecem estar se tornando, aos poucos e ao abrigo da pesquisa social, um “*fato histórico*”.

Não é aqui intenção fazer uma reflexão esmiuçada acerca dessas obras, mas pura e simplesmente as ver coadunadas às próprias dinâmicas que interagem à ação quilombola no Morro do Boi. Sobre a obra de SILVA *et all* (2010), chama atenção um aspecto relativo aos perigos de as pesquisas no Morro do Boi, ao não discriminarem o uso localizado e relativo do ativismo étnico, incorrerem no erro de negatizar a adesão parcial do grupo à ação quilombola, não tomando-a como implicada à politicidade local e à positividade da própria memória, como estratégia também diante de um histórico de estigmas. Além de essencializar a ação quilombola ao extremo, confundindo não somente o quilombo histórico com sua noção ressemantizada, mas o nome com a coisa, presumindo uma certa necessidade de uma consciência étnica intrínseca e imanente ao sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1999).

Já as duas outras chamam atenção pois enviesadas na proposta de uma pesquisa social implicada em contribuir para uma agenda positiva da questão afrodescendente no cenário das políticas públicas pró-direito, marcadamente enviesadas por aquele uso da História enquanto ferramenta para um direito e de preenchimento das lacunas historiográficas em relação à escravidão e às experiências africanas no sul do Brasil: quer através das memórias, quer através dos documentos. Não é à toa que essas pesquisas estão ao abrigo de Paulino Cardoso, pesquisador vinculado ao NEAB/UDESC, militante do movimento negro e responsável por obras e projetos coadunados a repensar a história da escravidão catarinense.⁴⁹

Outro dado que chama atenção é relativo ao movimento de apropriação dos resultados de pesquisa para o relatório por parte dos sujeitos da pesquisa social e outros mediadores, e o quão esses agenciamentos tendem a reverberar em uma memória social. Como se, no movimento de virar uma “memória social”, a versão produzida no contexto do relatório já estivesse se tornando, através das pesquisas, um dado científico, um fato histórico baseado nessa mesma memória que se está por recriar. Mostrarei adiante que essa apropriação do vínculo da escravidão com o grupo como “fato histórico” está sendo apropriada por outros mediadores, o que tende a aumentar ainda mais os planos de reverberação nas memórias sociais, implicadas ao contexto de

⁴⁹ Ver Cardoso 2004, 2008^a.

positivação das experiências do grupo nessa nova arena dos direitos étnicos.

E é, por paradoxal que pareça, de alguma forma o uso localizado da pesquisa no grupo de Nália o que diferencia, em termos metodológicos e epistemológicos, boa parte das pesquisas no Morro do Boi (já bastante diferentes entre si) daquela realizada no Relatório: justo porque, de saída, foi necessário tomar o grupo para além do ativismo étnico, pensá-lo em relação ao todo. Sobretudo porque, como a demanda territorial dizia respeito a um lote que deveria ser definido em relação a um território maior (e à um grupo familiar que possui vínculos com os demais grupos familiares), fazia-se imprescindível costurar relações de interlocução com boa parte das famílias do local, por elas também estarem motivadas na pesquisa, mesmo que desinteressadas pela ação. Ou seja, mesmo que não reivindicassem a condição de “sujeitos históricos” de direito para o Estado, e para a História, elas naturalmente se tornaram objetos de pesquisa para o relatório, pelo gesto estatal fazer parte, em outro sentido, de suas próprias histórias.

Por isso minha condição enquanto pesquisador para o INCRA permitiu-me uma possibilidade de apreensão dos *pontos de vista nativo* daqueles que, enquanto não articulados ao ativismo étnico, não tendem a ser pesquisados e mobilizados pelos projetos recentes ligados ao quilombo. Ou seja, nem tudo é Estado em uma antropologia para o Estado, ainda mais quando o coletivo procede linhas de fuga ante seu gesto territorializador. É função da antropologia rastrear esse movimento, e os rastros que deixa. Foi justamente por eu estar nessa posição que pude acessar as realidades para além da etnicidade e da ação quilombola. O que nos leva ao tema da discriminação e à polissemia assentada em torno do termo quilombo - categoria nativa, analítica e estatal: fruto dessa costura e desse lugar em que me encontrava.

3.5. Algumas implicações da ação quilombola sobre o tema da discriminação

Já mencionei que parcela dos moradores do Morro do Boi explicitava, desde o início da pesquisa, o receio de a titulação de uma área quilombola no local acarretar transformações na lógica territorial determinada pelos “*acordos de boca*” dos antigos ascendentes. O faziam por entenderem que uma comunidade quilombola só poderia ter seu território definido se aplicado a todos os seus membros, além de receosos de a demarcação implicar a perda de autonomia territorial

diante de uma situação sempre crescente de sobreposições e periculosidades frente a BR.

Nesse sentido, parte da justificativa para a não adesão da ação quilombola estava baseada tanto no fato de que a inalienabilidade, a indivisibilidade e a transferência do nome do território para a Associação não serem condizentes com os modos pelos quais as famílias estavam ordenadas e organizadas, quanto pelo receio de o próprio INCRA acionar, a exemplo de outros agentes estatais que historicamente estabeleceram relação com o grupo, mais uma sobreposição.

Ligada ao receio da diluição das fronteiras internas e perda de gestão e autonomia territorial com a titulação coletiva, havia a preocupação, por parte de algumas famílias, de a assunção ao rótulo quilombola potencializar as discriminações pretéritas vividas pelos moradores em um contexto em que as relações com as famílias não negras do entorno sempre foram marcadas pelo preconceito racial e fenotípico, sentidas, de alguma forma, nas categorizações externas que nomeavam a própria rua onde residiam: *“rua dos negros”*. Nesse sentido, em algumas situações de conversa, para alguns moradores do Morro do Boi o termo *“quilombo”* figurava como uma categoria discriminatória que os vinculava à negritude e à escravidão, elementos que estariam ligados a um passado tanto remoto quanto recente do grupo, relativo aos tempos em que viviam na conhecida *“rua dos negros”*, lugar dos *“macacos”*, *“escravos”*, *“negrada”*, proibidos, em alguns casos, de frequentar alguns espaços e festas das famílias brancas da região.

Durante a pesquisa, não foram poucas as versões ouvidas sobre o histórico discriminações sofridas pelos moradores. Um dos informantes me disse certa vez que até a década de oitenta, nos bailes de Itajaí e Itapema, negros não podiam entrar. Inclusive nas festas de considerados amigos dos moradores do Morro do Boi, como no caso do dono da venda que ficava na estrada que dá acesso à praia do Estaleiro. Muito embora amarrados por uma relação de amizade, trabalho, favores, vizinhança e respeito, no baile do dono da venda os moradores do Morro do Boi não podiam entrar: *“não podia entrar, e se pudesse, era só pra ficar sentado, não podia dançar”*, me disse em uma feita a própria

Nalia. O próprio sujeito, já na porta de sua casa avisava: “*ou fica na janela, olhando do lado de fora, ou fica sentado*”.⁵⁰

Mencionei também que as evidências desse tipo de estigma ficavam claras também em algumas justificativas que relacionavam as sobreposições territoriais sofridas pelo grupo (marcadas pelo encolhimento do território e ingerências por parte dos agentes externos) com o fato de os moradores serem negros e ignorantes, pessoas simples cujos antepassados, desde a época da escravidão, não podiam ter terras. Foi esse o argumento que José se utilizou para explicar os motivos pelos quais o território do Morro do Boi foi “*encolhendo*” com os anos.

No contexto da pesquisa para o relatório, alguns posicionamentos evidenciavam este receio da atualização da discriminação através da ação quilombola, remetendo-a ao histórico de preconceitos sofridos pelas famílias no local. Nesse sentido localizado da categoria, um termo classificatório que seria novo para os moradores do Morro do Boi e ali introduzido mediante a Associação, “*Morro dos Quilombos*”, soaria tão pejorativo quanto os termos historicamente usados por pessoas externas em referência à localidade: “*Morro dos Macacos*” e “*Morro dos Negros*”. Como se a assunção do primeiro pudesse atualizar, sob nova roupagem, um racismo que estruturara os modos pelos quais as famílias locais sempre foram vistas pela sociedade abrangente. Pode-se dizer que para parcela dos moradores, o termo quilombo se mostrou vinculado a uma condição pretérita, a um “*voltar ao passado*” que não se deve associar, sob o risco de incorporar estigmas, de fazê-los voltar, de alguma forma, à “*rua dos negros*”.

Ligada a esse receio, chamava-me atenção o fato de, em algumas ocasiões de interlocução da pesquisa (das quais as citadas passagens na reunião de entrega do relatório figuraram emblemáticas) algumas pessoas que em seus relatos se diziam vítimas de discriminação racial, se posicionavam, no contexto da pesquisa, não serem negras, além de afirmarem que alguns dos ascendentes já falecidos também não o eram. Relembro aqui a passagem ocorrida na referida reunião para apresentação dos dados de pesquisa, quando alguém, ao afirmar a falecida Catarina ser branca, ouviu de um outro alguém o seguinte questionamento: “*Se ela era branca, eu sou o que então?*”.

Nesse sentido, mais embaraçosa e estigmatizante parecia figurar a relação entre interlocutores e pesquisador no tocante à questão da cor da

⁵⁰ Tal dado corrobora a incidência de inúmeros clubes, casas de baile de negros e irmandades religiosas de pretos na região litorânea de Santa Catarina: Tijucas, Camboriú, Itajaí e Itapema eram localidades referenciadas pelos próprios moradores do Morro do Boi.

pele quanto mais os primeiros se sabiam reconhecidos como negros, e mais estranho, distante ou importante parecia figurar, para aqueles, o segundo (ANJOS, 2006: 57). E isso implicava problematizar o próprio “lugar” desse antropólogo em sua relação com o grupo nesse contexto específico de uma pesquisa para o Estado e inserida em um movimento de territorialização dos signos oficiais da etnicidade quilombola. Frente ao tema do racismo e das classificações sociais, importante que o pesquisador leve a sério alguns aspectos pontuados por Anjos (2006). Sobretudo o fato de,

[n]uma sociedade onde a segregação e o estigma com frequência emergem explicitamente, a forma como os indivíduos estarão dispostos a se autot classificar, certamente, deve variar conforme as conjunturas nas quais ele se encontre. E essa variação deverá ser levada em conta pelo pesquisador ao avaliar o efeito de sua presença no momento de pesquisa. Só a permanência em campo poderá apresentar ao pesquisador o lugar que uma ou outra classificação ocupa dentro do sistema completo do sistema de classificação do grupo. As categorias negro e preto aparecem com um caráter tanto mais estigmatizante quanto mais “estranho” parece ser o agente da pesquisa. Assim, a pergunta pela cor ou raça ganha um forte caráter normatizador, isto é, alvejante. O simples fato dessa inquirição sobre a raça acontecer numa sociedade racista impõe ao entrevistado a necessidade de escapar ao estigma. Essa configuração da situação do entrevistado tem um certo poder de branqueamento momentâneo. A minúcia na resposta revela a estratégia de aproximação tanto quanto possível de um padrão branco normatizador (ANJOS, 2006: 58)

Eu ali não era qualquer pesquisador: estava inserido em uma demanda do INCRA em cumprimento ao desejo de algumas famílias, encarnando, de alguma forma, o lugar de legitimador e normatizador do pleito do grupo junto a uma política do Estado. Na perspectiva local, o “efeito” da minha presença era notável, haja vista dever passar necessariamente por mim os discursos e questões relativas aos critérios definidores de pertencimento dos sujeitos e de legitimidade da demanda

junto ao INCRA: ser ou não ser negro; ser ou não ser quilombola; ser ou não ser descendente de escravo, ser ou não ser comunidade, pareciam questões que permeavam as principais discussões sobre a efetividade da ação quilombola no Morro do Boi, que o pesquisador deveria levar para os autos.

Se o que parecia compor os termos do estigma vivido pelo grupo estava ligado aquele movimento auto-invisibilizador expresso no fato de se buscar dele fugir através do escape à referência à uma “rua dos negros” em um município que também parecia tender a negar a existência de pessoas negras (proceder a invisibilização, quer seus sujeitos vizinhos, quer sua historiografia), parecia também evidente a posição acerca da questão da cor no Morro do Boi estar implicada ao que Da Matta (1987) chamou de racismo à brasileira, caracterizado pela existência de possibilidades de gradações e linhas de fuga assentadas em “sistemas múltiplos de classificação social” (DA MATTA, 1987: 81). Assim é que o Morro do Boi não se mostrou exceção ao que Nogueira (1998) toma como um modelo para se pensar o preconceito tipicamente brasileiro: o de marca, aquele que, por não estar preso à origem, à genética e à história (como o modelo americano), está aberto a admitir nuanças e predileções através de critérios para além das características meramente físicas, como o status social, por exemplo (CAVALCANTI, 1995).

E, no caso do Morro do Boi, o que parecia estar em jogo era justamente essa marca, por ela parecer dizer respeito a um direito. Por isso o contexto do Relatório Antropológico passou a lidar com as disputas em torno das autorizações sobre as descrições da cor. Afinal, que marca seria essa, a do Morro do Boi? Branca ou preta? Clara ou negra? “*Se ela era branca, eu sou o que então?*”? Seriam as duas? Ou nenhuma delas? É como se o Morro do Boi tivesse, no contexto da ação quilombola, evidenciado duas formas de os sujeitos, por caminhos diversos, definirem suas marcas, representá-las, justamente por existir um precedente nas dinâmicas das classificações sociais tipicamente nacional que permite este relativismo cromático, aberto à predileção. Uma, procedendo a partir dos códigos locais instituídos, de base racista e produto também de uma certa ideologia do branqueamento e de um histórico de exclusão dos sujeitos de alguns espaços reservados aos brancos: negando assim a “rua dos negros”, negando a marca negra, negando o “morro dos macacos”, respondendo, de certo modo, a um estigma que a cor da pele parecia encarnar no jogo das dinâmicas sociais de um município caracterizado por uma história e por um povo branco.

E a outra, procedendo a partir do movimento sobrecodificador ofertado pela ação quilombola: afirmando a marca negra, a singularidade negra, justamente por ela ser, não somente o lugar de um certo direito até então inexistente agora ofertado pelo Estado, mas por ser também o local de uma resistência pensada a partir do sentido “primordialista” do quilombo: como “ícone da ‘consciência’ e da ‘cultura negra’ (...) associad[a] à uma ideia de uma reparação da dívida histórica que o sistema escravista deixou ao Estado e à sociedade brasileira” (ARRUTI, 2006: 100).

Não é à toa que a positivação dessa marca negra, ao estar ligada a um projeto de reparação da dívida histórica do Estado, passasse a buscar, na perspectiva local, seus fundamentos nas “origens” e na história do grupo. Nesse sentido, a filiação aparecia, como no sistema americano, critério para evidenciar uma marca, ainda que não exclusivo, pois atravessado por outros pertencimentos propriamente brasileiros e irreduzíveis ao sangue. Se, portanto, a discriminação no Morro do Boi tendia a estar ligada a um preconceito de marca (que poderia ser graduada a partir da possibilidade de se ocultar a “rua dos negros” e negar a autoclassificação negra diante do pesquisador ao mesmo tempo que dizia-se vítima de preconceito), a linha de fuga desse estigma tendeu a, incorporando os signos da ação quilombola, condicioná-la também às “origens” do grupo: ao passado, à história, à genealogia e à escravidão, justo por estar assentada em um regime da justiça compensatória que presume uma “ancestralidade negra”, uma continuidade da escravidão e da liberdade com o grupo, de suas origens com a marca.

Mas este era um movimento parcial, e, por isso, alguns moradores chamavam atenção para o fato de “quilombo” poder atualizar uma certa marca, vincular os moradores do local ao termo “negro”, sinônimo de “macaco”, “escravo”, condição vista também como negativa para parcela do grupo, marcado por um histórico de preconceitos vividos. Se, por isso, para parcela dos moradores a associação entre ser quilombola e ser negro era minada por alguns estigmas, para outros, a negritude que o termo quilombo passou a encarnar no jogo do ativismo étnico parecia vinculada à possibilidade de se assumir ao mundo uma condição nova, e de subverter, de alguma forma, uma realidade marcada pela convivência com a discriminação racial.

E é justamente esta postura positiva a resultante da ação quilombola no local, impulsionada por agentes externos ao grupo que passaram, sob seu sentido “primordialista”, através de práticas de

militância variadas e pesquisa social, a trabalhar na valorização de um sujeito, de uma história, de uma memória e de cultura “negra” junto às famílias, *vis a vis* com as possibilidades efetivas dadas pelas políticas de reconhecimento do Estado em melhorar suas condições de vida, justamente pelo fato de se autorreconhecerem negras e trazerem em suas trajetórias as marcas da discriminação racial.

Pode-se dizer que, por isso, o contexto de pesquisa para o Relatório Antropológico estimulou uma tendência tanto de “enegrecimento” dos sujeitos (uma singularidade negra no cenário de uma politização das diferenças acionada pelas famílias protagonistas da ação quilombola) quanto “alvejante” e de “branqueamento momentâneo” (ANJOS, 2006) encarnada por pessoas que, mesmo negando-se negras, relatavam situações de constrangimentos vividos ligados à cor da pele que em nada pareciam diferir de outros contextos catarinenses já denunciados pela literatura. A primeira representaria uma inversão, via processo da ação quilombola, dos códigos sociologicamente instituídos no grupo, haja vista a positividade que o termo quilombo e negro passaram a ter para parcela dos moradores no contexto do ativismo étnico. A segunda evidenciaria uma atualização desses códigos que, por estarem assentados no seio de uma sociedade racista e discriminatória, tomavam as referências quilombo e negro como negativas, pois produto de uma ideologia do branqueamento vista como ideal, como devir.

Trata-se, nesses casos, da possibilidade de escapar de um estigma através de duas linhas de fuga: a de ressemantizar e positivar os signos de uma alteridade encarnada na cor da pele e assumir-se portador de uma negritude e de um direito que tal condição permite; e o de negativizar e negar esta mesma condição, negando também o direito, através de um discurso alvejante que trate de uma vez por todas por diluir as fronteiras da alteridade marcadas na pele e acompanhadas por um histórico de termos e estigmas.

Se a segunda tendia a significar uma recusa a uma representação externa e autoimagem fundada a partir das referências “rua dos negros”, “morro dos macacos” e “morro do quilombo”, a primeira parecia, ao incorporar a categoria jurídica “comunidade quilombola Morro do Boi”, estar aberta a assumir-se, e ser assumida, novamente, a partir daquele termo sociológico tendido a auto-invisibilizar-se: o lugar da “rua dos negros”. Para aqueles, a rua dos negros tenderia a ser o local do preconceito, sendo para estes, o local da cultura e, certamente, de um novo conceito de quilombo, não mais sinônimo de “macaco” ou de um

negro pejorativo, mas marcador diacrítico positivo. E, como essa marca positiva do negro não poderia estar desvinculada da “presunção de uma ancestralidade negra e de resistência a um histórico de opressão”, o que figurava como discussão no plano horizontal dos vivos tendeu a ser uma discussão sobre o plano vertical dos mortos.

Por isso as referências sobre Catarina se faziam presentes no contexto da pesquisa. E um documento que eu trouxe ao grupo datado de 1880 informando a mesma ser “parda” certamente não resolveria esse impasse, pelo contrário, o atualizaria. O que importa mencionar aqui é que as diferentes versões sobre a cor da pele (quer dos vivos, quer dos mortos), devem ser lidas a partir do que configura a própria dinâmica desse racismo brasileiro: aberto de tal modo às gradações que tendem a retirar do referente uma substância, uma transcendência, ainda que sobre ele pese um histórico de estigmas e preconceitos ligados ao lugar dos sujeitos nas estruturas e hierarquias sociais racializadas, estas, sim, irretocadas e com poucas possibilidade de variações e mobilidades.

Trata-se, mais do que um sistema descritivo, de um sistema classificatório, e o que estava em jogo parecia ser qual sistema classificatório autorizar. Nesse sentido, faz sentido, novamente, seguir os nativos e afirmar que Catarina era “e” não era negra, e branca: tendo em vista parcela do grupo ter acionado os sentidos dados pelos sistemas classificatórios ligados a uma visão primordialista do quilombo, enquanto ícone de uma cultura, de uma resistência, de uma história e de uma consciência negra.

3.6. Um território existencial para além de um teto genealógico

Pelas nuances já descritas que marcaram o contexto de pesquisa e da ação quilombola no Morro do Boi, já mencionei não haver, sobre o tema, uma memória coletivamente partilhada, legitimada, incontroversa e acordada por parte dos seus moradores em relação a isto o que comumente se denomina “tempo dos antigos”, referente às origens da ocupação antepassada no Morro do Boi e seus vínculos possíveis com a condição escravista. Diferente de outros contextos etnográficos em que, no ativismo étnico, o discurso político de determinada comunidade quilombola faz das narrativas históricas e causos sobre episódios e personagens ligados aos tempos da escravidão e libertação a própria bandeira para a legitimidade e reivindicação de um direito, o Morro do

Boi caracterizava-se por uma relativa ausência de uma narrativa ligada ao passado escravista enquanto processo fundador de um *sócius*.

Isso implica dizer que, não havendo no contexto da pesquisa do Morro do Boi aquilo que a literatura etnológica e sociológica chamam de “tradição oral” ou “memória coletiva” - algo como um texto oral, anônimo, de domínio comum e tradicional enquanto *lócus* instaurador de uma comum origem para o grupo (ARRUTI, 2006) -, parecia haver justamente o que Polack pontuou como “memória em disputa” (POLACK, 1989): pois enviesada pelos modos nos quais os sujeitos, seus enunciadores, se posicionavam diante da ação quilombola e dessas figuras que, desde a entrada do grupo na arena dos direitos étnicos, passaram a visitar o local, fazer da memória o direito.

E justamente pelos elementos dessa memória em disputa revelarem-se como um *continuum* das posições dos sujeitos em relação à adesão à ação quilombola é que o caso Morro do Boi evidenciou aquilo que, em linhas gerais, podemos elucidar como o aspecto fundamental de qualquer discurso: sua “positividade” (FOULCAULT, 1986). E isso implica tomar a memória, “não como um conjunto de signos remetido a um conteúdo ou a uma representação, mas como prática que forma os objetos dos quais fala” (VENSON e PEDRO, 2012: 04). Ou seja, se a memória é discurso, e se o discurso é positividade, ela própria figura como um acontecimento que não simplesmente serve para informar representações e concepções que os sujeitos dão aos eventos do passado, mas de alguma forma produzir subjetividades no tempo presente, esses mesmos sujeitos, esses mesmos passados.

Muito embora evidenciassem divergências no tocante a alguns temas ligados à ocupação pretérita, os discursos sobre o passado articulados pelos moradores do Morro do Boi convergiam em alguns pontos: aqueles que apontavam para o fato de o movimento da ocupação ascendente ter se dado também como fruto da chegada de duas irmãs, e seus respectivos cônjuges, em um período que parece corresponder ao fim do século XIX e início do século XX. São elas, Catarina, a “*mãe velha*” (casada com Lorentino), e Dorvalina (casada com Pedro Maria). Alguns interlocutores indicavam as irmãs serem originárias da praia da Barra (mais ao norte do Morro do Boi), antiga sede municipal. Outros, do contrário, creditavam suas origens tanto ao município de Tijucas quanto à localidade conhecida por Braço do Camboriú (mais ao sul do Morro do Boi).

Estes casais eram os que compunham, junto ao casal Tomaz Rebello e Guilhermina Moreira (que teria uma trajetória diferente da das irmãs), os três núcleos familiares que se estabeleceram no Morro do Boi. Eles estariam inseridos em um mesmo recorte geracional, nascidos aproximadamente entre fins do século XIX e falecidos de meados à segunda metade do século XX. Destes, Catarina e Ana Guilhermina, falecidas no ano de 1968 no Morro do Boi, eram as parentes que os moradores idosos do local tinham recordação, visto as terem conhecido. Não havia informações, do ponto de vista das transmissões das experiências históricas, sobre os nomes das pessoas pertencentes à geração anterior da dos mesmos, ou seja: o nome dos pais, mães, avós, tios de Catarina, Dorvalina, Tomaz, Guilhermina.

Do ponto de vista de se buscar, amparado pela Instrução Normativa do INCRA, uma genealogia e um histórico do grupo, naquele momento e com aquelas pessoas residentes, estes eram os personagens correspondentes ao “teto genealógico” do Morro do Boi: por comporem algumas das principais referências da ocupação ascendente no local, principalmente porque antecessores dos que ora ali vivem, sendo os primeiros ocupantes do Morro do Boi que se tinha notícia. As memórias sobre a ocupação no local estavam implicadas nas trajetórias desses três núcleos familiares, e no contexto da “chegada” das duas irmãs e do casal Tomaz/Guilhermina ao local. O que pode-se tirar desse dado é o fato de não haver uma grande profundidade geracional nessas memórias: Nalia, nascida no ano de 1932, não tinha maiores informações acerca dos pais de sua sogra Catarina. Como pontuado, a geração de Catarina figurava como o limite ascendente da memória: seu teto sendo algo como pessoas nascidas na última década do século XIX.

Se esses elementos e personagens pareciam compor um repertório comum por parte dos sujeitos em relação à ocupação ascendente no Morro do Boi, as divergências foram ficando evidentes na medida em que os mesmos buscavam descrever este passado e pessoas viesados pela necessidade de legitimarem, ou não, a ação quilombola no local diante da presença de um pesquisador que deveria “produzir uma genealogia”: ou seja, na medida em que o discurso singularizador devesse tomar como moduladora uma certa “forma-Estado”. E isso, novamente, nos faz voltar ao caráter positivo e contextual das memórias que, por estarem implicadas na ação quilombola e no processo de objetificação de um passado, revelavam-se em continuidade aos graus de adesão à ação quilombola.

Isso implicava também em responder, lidar e acionar temas relativos aos signos oficiais da etnicidade que acabam compondo o campo do saber comum sobre os quilombos de hoje, fazê-los instrumentos de mediação para a definição de um social, quais sejam: o vínculo do grupo com a escravidão, a presença negra no Morro do Boi e a existência de escravos no período anterior a abolição. Ou seja, o movimento de uma pesquisa já implicada à ação quilombola estimulou os sujeitos do Morro do Boi a refletirem sobre o que poderia haver por sobre esse “teto genealógico” do grupo, acha vista para além dele poderem habitar os personagens da escravidão, quer ascendentes diretos dos atuais moradores, os personagens do parentesco, quer os personagens territoriais, que, independente de um vínculo genealógico com o grupo, viviam no Morro do Boi antes da chegada dos referidos casais, ou seja, nos tempos da escravidão.

Os elementos centrais trazidos por esses discursos nativos, grosso modo, podem ser separados da seguinte forma: para o grupo de Nalia, no local viviam, na época da escravidão “*muitos pretos*”, algo como “*sessenta escravos*”; a “*mãe velha*” Catarina era, senão escrava, filha de escravos; sendo “*preta*”, com possibilidade de ter ocupado o local junto a outros dos seus parentes ligados à escravidão, tendo em vista que alguns topônimos (como os cafezeiros das tias Camila e Tomázia) fazerem menção às irmãs ou tias de Catarina, possíveis escravas. Para outros, no Morro do Boi nunca houve escravo, sendo terra de brancos; a “*mãe velha*” Catarina também não era, pois era “*clara*”, sendo, como sua irmã Dorvalina, ou filha de gente branca, ou filha de escrava com senhores.

O primeiro discurso buscava atestar uma continuidade entre escravidão e grupo, localizando-a, inclusive, espacialmente e através de referências a alguns topônimos que poderiam evidenciar uma presença escrava no local. Além disso, evidências ao fato de ali ter sido área de cafezeiro pareciam denotar possibilidades de uma ocupação pretérita escrava, o que implicava teorizações que vinculavam uma atividade econômica com a prática escravista na região, traduzidas nas referências dos “cafezeiros das tias Camila e Tomázia”. Esse discurso tendia a incorporar a singularidade negra e defender, para isso, a presunção de uma ancestralidade ligada ao marco escravista, mesmo que em seu arcabouço não lançassem mão de causos e histórias referentes a episódios desses personagens da escravidão, causos que, em via de regra para os grupos quilombolas, tendem necessariamente se localizarem, não no tempo cronológico, mas no espaço (ANJOS e LEITÃO, 2009).

Já, o segundo discurso tendia a operar uma ruptura entre a escravidão e o grupo, tanto temporalmente quanto espacialmente. Nele, o Morro do Boi não era terra de escravos, tampouco os personagens antepassados o eram: condição evidenciada na própria cor da pele de Catarina, branca, determinada pelo fato de ter sido, ou filha de escravos com senhores, ou filha de senhores, casando-se com um homem negro nascido depois da “*lei áurea*”. Nesse sentido operava-se também, por parte de alguns sujeitos, uma tendência em localizar espacialmente os próprios aspectos da “liberdade” do grupo, mostrando onde eram os engenhos de farinha de mandioca das famílias que ali passaram a viver sem depender de patrão algum.

Era em torno desse discurso que se operava não somente uma ruptura temporal com o marco escravista, tendo em vista a memória não dispor de causos sobre um passado a ele ligado, coadunado também a uma tendência em tomar o branqueamento como característica do grupo, mas também espacial, pelo fato de o Morro do Boi, nessa versão, ter sido ocupado no pós-abolição, jamais antes, e jamais por escravos ou ex-escravos antepassados. Assim, o fato de Catarina, Lorentino, Tomaz e Guilhermina terem ali se estabelecido em um período posterior ao da abolição, figurava, nessa perspectiva, como indício de que no Morro do Boi nunca teria havido um “*quilombo*”. Esse entendimento sobre tal categoria presumia também, através da transmissão das experiências históricas por parte dos sujeitos ao longo das gerações, a inexistência da presença escrava no Morro do Boi.

Essas versões se mostraram implicadas em defender, através dos personagens antepassados, a sua própria tese, o seu próprio “natal”, a sua própria gênese (DELEUZE e GUATARRI, 1997), em suma, o seu próprio direito: uma tomando como referência o fato de a “*mãe velha*” ser negra e filha de escravos, e outra tomando como referência o fato de a mãe velha “*ser clara*” (e, por isso, “*linda*”), e filha, ou de senhores, ou de escrava com senhor, mesma condição de Tomaz Rebello. Uma tomando como referência o solo sobre o qual se pisava no Morro do Boi ter sido ocupado por escravos, um solo negro, e outra, tomando como referência esse mesmo solo ser, o próprio solo da liberdade, um solo branco. Um mesmo solo, ou um solo diferente? Um mesmo referente ou disputas em torno das referências? Uma mesma coisa? Um mesmo passado? Um mesmo presente?

Esses elementos de particularizações do passado relacionados às terras do Morro do Boi parecem incidir naquilo que Goldman chamou de “*territórios existenciais*”, que de modo algum devem ser confundidos

com territórios geográficos, por serem o “resultado de investimentos criativos que, certamente, podem estar articulados a bases espaciais, mas também a uma infinidade de outras relações (GOLDMAN, 2006, p.139). E justo pela infinidade dessas outras relações estarem abrangendo no Morro do Boi que se foi possível perceber que as concepções sobre um passado de *si mesmo* tendiam a serem moldadas pelas diferentes estratégias dos sujeitos no presente, pelos diferentes modos com os quais se querem e se devem, perceber e serem percebidos, traçar as linhas de um pertencimento.

E como falar de um *si mesmo* parecia posto por sobre uma necessidade de demarcar diferenciadores, uma “distância crítica entre dois seres” (DELEUZE e GUATARRI, 1997), o passado tendeu a ser também esse marcador, assim como a cor da pele, assim como a referência à rua dos negros. O que implica dizer que, no jogo de uma coexistência de direitos remetida à uma coexistência de posicionamentos acerca de um pertencimento e de um passado, as estratégias em vias de garanti-los tenderam a dizer o suficiente sobre o presente, e sobre os presentes. Por isso, não se trata, aqui, de resolver um impasse, mas percebê-lo em relação ao próprio “universo de afetação” (BUTI, 2009)⁵¹ que estava lançado ao grupo na arena da ação quilombola, onde o direito de um poderia transformar o direito de outro, e vice-versa.

O que importa aqui reter é não somente a implicação que as posições dos sujeitos tenderam a ter por sobre o modo como eles “silenciavam” e “lembravam”, ou se queriam “lembrados” e “silenciados”, mas o quão esse modo estava implicado a uma certa “provocação” do campo do direito estatal, que os obrigava a lembrar, a falar, e cujas “incoerências” devem ser lidas não como fruto de uma incapacidade nativa, mas como saídas criativas aos gestos enquadrantes estatais territorializados em um contexto de diferentes posições e compreensões do processo.

Como pontuou Hartung (2014) sobre essa triangulação a que a antropologia se envolve nos processos de regularização das terras e direitos quilombola, não se trata de questionar o grupo a partir daquilo que ele ao Estado não responde, mas o contrário: problematizarmos o

⁵¹ Tomo de empréstimo esse termo por mim utilizado em minha dissertação de mestrado sobre o contexto etnográfico de elaboração do Relatório Antropológico da comunidade Paiol de Telha: onde, por decorrência de estarem vivendo em diferentes nucleamentos e reivindicando uma única a área ancestral das quais foram tirados nos anos setenta, os “negros do Fundão” acionavam diferentes estratégias e critérios de pertencimento, dado pelos diferentes contextos e interações implicadas às realidades e trajetórias de cada qual. (BUTI, 2009).

que tende a ser o reconhecimento das diferenças por parte das categorias estatais senão mais um modo de expropriação e obliteração das diferenças? O que implica que, sob um movimento pró-diversidade, visibilidade e legitimação, o próprio direito estatal tender a invisibilizar e deslegitimar formas outras de diferenças e de *modos operandis* dos sujeitos.

E se essas tendem a ser as regras de um certo jogo na arena do reconhecimento, importante frisar que alguns princípios advindos dos próprios quadros estatais permitiram, no caso do Morro do Boi, fazer com que a ação quilombola se territorializasse onde seus sujeitos, naquele momento de suas histórias, bem entendessem: justo porque não é, pelo princípio da autoatribuição étnica, o Estado quem diz quem é ou não é quilombo, e onde é ou não é o território quilombola, mas os próprios sujeitos, o próprio grupo: ainda que, para isso, devam se valer das condicionantes advindas dos quadros estatais. Em suma, se não é o Estado propriamente quem define, é ele quem tende a dispor, de alguma forma, o que é que o grupo tem que ter pra ser, ou, do contrário, o que é que o grupo tem que ser pra ter. E no Morro do Boi era quilombo o grupo de Nalia.

Ali, o tema das memórias em disputa implicava não somente operacionalizar o passado à imagem e semelhança de um desejo e de um direito, mas se posicionar diante daquilo que o pesquisador territorializava, daquilo que a própria pesquisa levava. Mas se aqui, nesse contexto pós-relatório, há tempo e espaço para refletir criticamente sobre os impasses de uma memória, e seus territórios, no texto do relatório não: tratava-se de, de alguma forma, resolver um impasse, em um prazo fixo e determinado pela pesquisa, fazendo valer o direito e a demanda de um grupo que reivindicava a escravidão como legitimidade do seu direito. E com toda a razão. Ou seja, para se continuar a pesquisa, seria necessário um aprofundamento por sobre o tema da escravidão, e de sua História para além de sua memória, entrar, por isso, no principal campo de mediação da ação quilombola no local.

3.7. A Caminho da História: rastreando as associações para a composição da narrativa histórico-antropológica

E a razão era o grupo de Nalia, e as instruções eram as Normativas do INCRA, e a antropologia estava envolvida nesse processo de evidenciar direitos para além das memórias em disputa, de seguir os componentes legais, de rastrear os documentos, de inferir os

vínculos, de desenhar a genealogia, de mostrar a ancestralidade negra vinculada a resistência à opressão histórica, de fazer valer os direitos quilombolas no Morro do Boi, um grupo de famílias com ocupação centenária e vítima de inúmeros episódios de constrangimentos morais e territoriais que ali estava, resistindo, existindo em Balneário Camboriú, investindo criativamente por sobre novas possibilidades de viver, de ser e de estar num mundo melhor.

Por isso o relatório acabou levado a fazer associações com outras fontes de saber, outros discursos, causos, teorizações e hipóteses sobre um passado não necessariamente articulado naquele momento por aquela memória local. O processo de pesquisa para o relatório, percorrendo os caminhos e rastreando as associações que lhes são inerentes dentro de uma demanda específica em relação às pesquisas que recém estavam ali sendo feitas, passou a construir a uma narrativa outra - histórico-antropológica - sobre o Morro do Boi baseada em elementos e associações não dispostas pela história local, pois codificada por um uso específico da história, implicada também à rede de mediadores que configuram o processo de formação quilombola.

Tal feita só foi possível graças ao estabelecimento de um diálogo com mediadores e pesquisadores que já acompanhavam a demanda do grupo. As hipóteses lançadas sobre a trajetória ascendente passaram a se basear nas informações contidas em uma entrevista gravada em uma fita cassete, datada de 2008, feita pela assessora da comunidade, Ana Elisa, e pelo historiador e então professor de história da UNIVALI, José Bento, com uma senhora, hoje falecida, de nome Natividade. Por eu ter estabelecido relação próxima com Ana no contexto da pesquisa, é que a mesma me emprestara a fita cassete, por mim transcrita e na qual me deterei mais adiante.

Natividade tinha, à época da entrevista, 77 anos de idade, sendo uma dentre as filhas de Dorvalina, esta, irmã da “*mãe velha*” Catarina. Conforme informações ali contidas, moradora de Itajaí, Natividade deixara o Morro do Boi nos anos quarenta para trabalhar como doméstica na casa de uma família de conhecidos. Por décadas sem estabelecer contato com os moradores do Morro do Boi, essa senhora pôde rever seus parentes em ocasião da “I Feijoada da Comunidade Quilombola do Morro do Boi”, no ano de 2008, evento organizado pela associação quilombola em conjunto com alguns parceiros da família de Nalia nesse contexto de mobilização do grupo.

Foi nesse mesmo evento que Natividade concedeu a referida entrevista a Ana Elisa e José Bento. Segundo as informações contidas na

fita cassete, as irmãs Catarina e Dorvalina eram filhas de um casal de escravos, Delfino Eroso Machado e Joaquina dos Santos que, originários de Tijucas, viveram em Camboriú no local conhecido por “*Braço do Camboriú*”. Dali ocuparam, escondidos e passando algumas privações em contextos de guerra e poucos recursos, juntamente com irmãos e alguns filhos, o Mato do Camboriú e as terras do Morro do Boi, tendo sido, junto a alguns parentes, do ponto de vista genealógico e desse relato, os responsáveis pela ocupação do local.

Era a primeira vez que eu tinha acesso a informações de membros dos principais núcleos familiares do Morro do Boi acerca dos ascendentes que viveram nas gerações anteriores das dos já referidos personagens “originários”, Catarina, Lorentino, Dorvalina, Pedro Maria e Guilhermina, permitindo, com isso, um alargamento daquele teto genealógico a que me referi. Os elementos presentes na fita cassete foram determinantes para que este antropólogo passasse a fazer uma espécie de incursão ao universo dos documentos, e exercitar, junto ao ofício de geógrafo e seu GPS, o de historiador e seus papéis, digitalizados ou não.⁵²

Mas para isso, seria necessário que eu conhecesse aquela que figurou como a principal hipótese desencadeadora da toda a trama, levantada por José Bento a partir da referida entrevista: ao saber que os avós de Natividade chamavam-se Delfino “Eroso” Machado e Joaquina dos Santos, José Bento acessou a documentação referente a um antigo capitão e proprietário de terras e escravos de Tijucas do século XIX que tinha o sobrenome parecido àquele referenciado na entrevista: João Machado “Airoso”. Ao transcrever o inventário do dito capitão, datado de 1874 (SILVA, 2008^a), e ali encontrar, nos bens arrolados, tanto braças de terras no Morro do Boi quanto, entre vários outros, um escravo de nome Delfino e uma de nome Joaquina, José Bento levantou a hipótese não somente de que o mesmo Delfino “Eroso” Machado e Joaquina avós de Natividade foram o Delfino e a Joaquina escravos do capitão João Machado “Airoso”, mas de que as terras no Morro do Boi ocupadas por ele e por seus descendentes eram as mesmas, ou ao menos parte das braças referenciadas no inventário.

Essa hipótese, de saída, tinha um considerável grau de probabilidade, justamente porque a toponímia no Morro do Boi indica

⁵² Refiro-me aqui, principalmente, à base de dados do FamilySearch: que disponibiliza fontes documentais de várias ordens do mundo inteiro, incluindo Santa Catarina. Boa parte da pesquisa histórica com livros de batismo de escravos nas freguesias de Porto Belo, Camboriú e Tijucas, foi feita mediante a plataforma: <https://www.familysearch.org/>.

uma das extremas do terreno (leste, onde hoje está uma das pedreiras desativadas) ser o “travessão do Zaroso”, certamente em referência ao fato de a família Airoso ser, no século XIX, proprietária das referidas terras. No afã de buscar elementos da historiografia que permitissem incorporar, por outras vias, as interpretações sobre os fatores que determinaram a ocupação no Morro do Boi, o acesso ao inventário interpretado por José Bento foi deveras instigante, por pela primeira vez permitir o cruzamento entre elementos da memória, da toponímia e da historiografia, subsidiando a composição de uma narrativa outra sobre a história do Morro do Boi.

Tais investidas, feitas por Ana Elisa e José Bento ainda no ano de 2008, anterior, portanto, ao início da pesquisa para o relatório, permitiu-me conhecer informações que não seriam encontradas sem a mediação de ambos, quer porque eu não teria a *expertise* que permitiu ao historiador traçar uma correspondência tão precisa entre o dito (entrevista com Natividade) e o documentado (inventário *post mortem* de 1874), quer porque Natividade falecera alguns meses antes da minha tentativa de conversar com a mesma. Mesmo sem ter podido estabelecer uma interlocução direta com Natividade, em decorrência das informações contidas na fita cassete, a mesma passou a figurar como uma das principais “guardiãs” da memória local para o relatório, uma espécie de “elo perdido” de uma memória sobre a escravidão que não encontrava ressonância nos discursos de nenhum dos seus parentes residentes no Morro do Boi.

Esse “elo perdido” estava guardado em uma fita cassete, gravado por pesquisadores alguns anos antes, em uma feijoada organizada pela Associação, acessado anos depois por um antropólogo responsável por cumprir uma exigência estatal, entregue no INCRA em um documento intitulado Relatório Antropológico do Morro do Boi, e evocado pelo antropólogo na reunião de apresentação dos dados de pesquisa para a comunidade: estes são as pessoas e coisas da ação quilombola, nada mais sócio-técnico do que isso, nada mais resultado de uma rede de mediadores que em muito transcendia o contexto da pesquisa e seu antropólogo, por se embeber em uma variedade enorme de outras mobilizações.

E toda essa complexa rede de associações e agenciamentos subsidiou a narrativa histórico-antropológica no Morro do Boi, um tipo bem definido de “caixa preta” que parecia, longe do contexto de sua produção, encerrar uma verdade de certo modo irrefutável, por cumprir, também, todos os preceitos legais. Irrefutável, no entanto, para quem

tendia a usar as regras de um jogo relativo ao um certo uso e sentido da história em relação também a obtenção dos direitos, que, através de uma metodologia própria, associava entre si elementos dispersos em um todo coerente que não necessariamente correspondiam, no plano dos eventos, a uma relação temporal. Cabia aos sujeitos do Morro do Boi acionarem essa história ou não, acatarem ou não, fazê-la ou não territorializar-se. Por encontrar um precedente, a narrativa histórico-antropológica não somente tendeu a ser incorporada pelo grupo de Nalia, mas pelos próprios agentes mediadores que compõe a rede da ação quilombola na qual a pesquisa foi também produto.

3.8. Usos e sentidos da categoria quilombo

Já mencionei que a negativa à ação quilombola tinha como uma de suas justificativas e versões o fato de que quando Catarina, Lorentino, Tomaz e Guilhermina ocuparam o Morro do Boi já não seriam mais escravos, pois autônomos no tocante às suas produções e relações de trabalho, haja vista possuírem engenhos domésticos de fabrico de farinha e cana. Era como marcação da transição da condição de escravo para a de camponês livre - semelhante ao processo de desafricanização tratado por Almeida (1996) no contexto maranhense - que se operava o discurso da negativa ao quilombo, o que implicava um rompimento temporal e espacial do passado escravista com a ocupação atual.

Nesse sentido, a negativa à ação quilombola por parcela do grupo figurava como a afirmação de uma autonomia das condições de trabalho operadas por seus antepassados. Ela significava, de um modo claro, a negação ao próprio estigma vinculado a uma ascendência com a escravidão, às subserviências frente à qualquer patrão ou senhor que fosse, e às linhas de fuga ante o dado do preconceito racial que tendeu a codificar alguns termos das relações no Morro do Boi. De fato, escravo trabalha para os outros. Conforme essa interpretação, ali, no Morro do Boi, Tomaz, Guilhermina, Catarina, Pedro Maria e outros, não somente trabalhavam para si, mas o faziam juntos, inseridos em um esquema de troca de serviços e favores. Nesse sentido, eram livres e coletivamente autônomos, mesmo em um sistema de relações que, visto por um outro ângulo, foi construído e consolidado a partir do evento da escravidão.

E é justamente desse outro ângulo que pode-se dizer que, muito embora o discurso da condição autônoma dos antigos no Morro do Boi fundamentasse a posição contrária ao quilombo baseado no sentido

histórico do termo (aquele que o aloca ao marco temporal da escravidão, em descontinuidade inclusive espacial com o grupo), ele me deu subsídios suficientes para, não somente conhecer a riqueza e os sentidos dados pelos moradores às categorias sociais postas no contexto do ativismo étnico, bem como pontuar um regime de historicidade que tendeu a silenciar as experiências históricas vinculadas ao marco escravista, mas interpretá-los, também, à luz do seu sentido normativo e contemporâneo, aquilo que, de alguma forma, é prescrito pelo direito em sua vinculação com a antropologia.

Se, de acordo com algumas versões, quando vieram para o Morro do Boi os antigos moradores não eram mais escravos (e por isso o lugar não seria um “*quilombo*”), não me foi caro afirmar, no relatório, que os mesmos só vieram a ocupar o local justamente porque um dia foram escravos, tendo vínculos fundamentais com algumas famílias de ex-proprietários da região e uma herança ligada à escravidão, evidenciada também no fato de a mãe de Catarina, nascida escrava, ter morrido no Morro do Boi.

A tese da chegada dos ascendentes no Morro do Boi no pós-abolição foi reforçada no contexto do relatório a partir dos inúmeros elementos e fontes já postos como argumento, fruto do cruzamento de algumas referências toponímicas locais com dados advindos de fontes documentais *oitocentistas* e *novecentistas*: elas apontam para a chegada dos ascendentes ex-escravos (Joaquina e Delfino) vindos de Tijucas e ocupando as terras dos seus antigos senhores, então patrões. Além disso, as referências aos principais escravocratas da região serem proprietários de terras no Morro do Boi, e a um escravo de nome Francisco, ali falecido no ano de 1877, (CORRÊA, 1988), me permitiram lançar a hipótese do Morro do Boi e seu entorno terem sido núcleos de ocupação escrava de Camboriú entre meados e fins do século XIX.

Baseada nos diversos registros arrolados, essa tese seguia um encadeamento discursivo codificado pela cronologia: os elementos arrolados durante a pesquisa indicavam que parte das terras pertencentes à viúva de José Machado Airoso no ano de 1863 foi herdada aos seus descendentes ou familiares: João Machado Airoso e Francisco Machado Airoso. Ambas as terras são referidas no inventário do primeiro, datado de 1874. Naquela ocasião, essas braças de terras, que “fazem frente encima do Morro do Boi” (SILVA, 2008^a) e que divisam as terras de Francisco Machado Airoso, serviram, juntamente com a escrava Joaquina e alguns dos seus já referidos filhos, de pagamento à viúva de João Machado Airoso, Anna Antônia dos Santos.

Joaquina, muito embora legada à tal viúva, com ela não ficara por muito tempo, fato esse atestado pelo registro de batismo de Catharina, sua filha nascida no ano de 1880 quando era escrava de Manoel Anastácio Pereira. Os dados evidenciavam que, como a escrava Joaquina, as braças de terras no Morro do Boi também foram legadas à Maria Victorina dos Santos e seu marido, Manoel Anastácio Pereira, à época proprietários de Delfino e Camila, outra filha deste e Joaquina. Foi, portanto, para as terras do Morro do Boi que os antigos escravos da família Airoso foram viver, quer porque ali trabalhavam e plantavam para os próprios patrões, quer porque passaram a plantar para o próprio sustento, a possuir, como Camila e Thomázia, suas próprias terras, seus próprios plantios e cafezeiros.

Teriam sido esses os fatores que, no argumento do discurso histórico-antropológico, fizeram com que os escravos e/ou ex-escravos de João Machado Airoso ocupassem o Morro do Boi. Pretos e pobres, trabalhadores da lavoura e da casa, vivendo escondidos nos matos e comendo pato “*insonsa*”, essas pessoas, naquele momento, estavam ocupando as terras de seus patrões condicionados por acordos que não é possível desvelar, muito embora algumas narrativas a indicassem como fruto de uma troca determinada pelo fato de Catarina ter cuidado, na condição de filha, de uma “*grandona dos escravos*”.

Nesse sentido, o relatório indicava que a ocupação ascendente no Morro do Boi teria se dado como resultado dos vínculos históricos tecidos entre essas famílias de ricos proprietários antigos senhores (como eram os casos de João Machado Airoso e outros proprietários de terras de Camboriú, como Tomas Francisco Garcia, Anna Garcia e Manoel Anastácio Pereira) com o pobres trabalhadores, escravos, ex-escravos (como eram os casos de Joaquina, Delfino, Camila, Jacinto, Thomázia, Catarina, Dorvalina, Pedro Maria e outros).

Foi entrando em um cenário de discussão e embate em torno da elaboração de uma narrativa singularizadora que a pesquisa teve que lidar com as questões das diferentes posições, quer no tocante ao território, quer no tocante à autoatribuição e suas classificações, distinguindo, dessa forma, as categorias nativas (“*quilombo*” e “*comunidade*”), da categoria normativa (remanescentes de quilombo) e analítica (comunidade). Somente dessa forma foi possível lidar com as contradições inerentes ao processo de pesquisa sem esvaziar ou negativizar a riqueza das distintas interpretações e posturas, bem como dos diferentes desejos e interesses postos em jogo nesse contexto.

Prova de que eu busquei fazer, sem obliterar a riqueza dos sentidos dados às categorias sociais postas em jogo por parte dos sujeitos, aquilo que Arruti (2006) indica imprescindível ao processo de formação quilombola: um exercício de posicionamento das categorias em suas diferentes estruturas de significação, nativas, analíticas e estatais, além de, ao apreendê-las em ato, buscar inferir as concepções nativas sobre processos e relações - quer se apropriando criativamente do termo quilombo e implodindo seu sentido histórico, quer não o fazendo. Tratava-se, por isso, de trazer elementos suficientes para afirmar que, em um mesmo coletivo, faria sentido tanto um sujeito dizer “não” à ação quilombola (ancorado na concepção histórica do termo, que pode-se dizer advinda de um código local), quanto um outro sujeito dizer “sim” à ação quilombola (ancorado em sua dimensão ressemantizada advinda de um código estatal-legal, que existe justamente para amparar os quadros negativos historicamente assentados sobre esses sujeitos, e sobre essa categoria).

Mas para que isso fosse feito seria necessário à própria antropologia lançar mão de instrumentos analíticos e interpretativos que subsidiassem essa “aparente incoerência”, tratando, ali, de, não somente dizer o que poderia estar por detrás de um “sim”, mas o que tende a estar por detrás de um “não”, e assim dissolver qualquer leitura tendenciosa que auferisse ao grupo uma carga pejorativa, negativa e contraditória ao fato de seu coletivo não aderir absolutamente o gesto estatal. O conceito de ação quilombola tendeu a localizar esse gesto, no grupo e no território, condicionado às formas de organização local marcadas pela coexistência de práticas e desejos sobre as terras na busca pelo que cada qual concebe como o direito por justiça: um direito em aberto, sobretudo.

Desse modo, a negativa por parte de parcela dos moradores à ação quilombola, mesmo positivando a própria condição livre e autônoma dos seus ancestrais no mundo, permitiu apontar (nos termos indicados pelo artigo 68 e pelo decreto 4887-03) para a efetividade do direito constitucional do grupo, não somente porque parte de sua população se reconhece enquanto quilombola, mas por justamente ter uma trajetória histórica ligada à escravidão, o que determinou, a partir de uma hipótese historiográfica ordenada pela memória de Natividade, a ocupação dos mesmos em terras de antigos senhores no Morro do Boi entre os séculos XIX e XX.

Isso implicava, para pensar a negação, nas linhas de fuga na direção de uma afirmação e estratégias de autopreservação diante de um

contexto marcado por um histórico e presente de discriminações e expropriações. E por linhas de fuga leia-se, evocação de territórios existenciais e vontades de autopreservação, sejam estas sob bases codificadas pela própria trajetória da terra e do preconceito, seja sobrecodificada pela ressemantização do quilombo e por possibilidades criativas advindas de conjunturas não previstas tradicionalmente. No tocante ao jogo classificatório posto em curso nessa nova conjuntura do grupo, por ser uma categoria que migra de um quadro de referências político-normativo para o campo das estratégias políticas dos grupos, a assunção ao rótulo quilombola não deve ser dar de modo inequívoco: é marcada por uma variedade de interpretações e sentidos que extrapolam aqueles colocados pelo direito estatal, com eles interagindo novas significações e semânticas.

Nesse sentido, o reconhecimento não implica

o simples transporte do vocábulo de um universo semântico ao outro, na medida que, ao ser absorvido por um novo campo discursivo, ele entra em uma estrutura de significação que lhe atribui significados particulares (ARRUTI, 2006, p. 44-45).

Foi somente por fazer o exercício de apreender e problematizar as categorias “em ato - qual seja, nos contextos do “movimento” de suas enunciações – (GOLDMAN, 2007) e mapear as diferentes estruturas de significação que sustentam seus sentidos por parte dos atores envolvidos, é que foi possível distinguir os termos das políticas étnica, estatal e acadêmica, e apontar, no Relatório, para a efetividade do direito constitucional do grupo, mesmo que, de uma perspectiva nativa, apenas parte de seus membros se reconhecesse, naquele momento de suas vidas, enquanto quilombola.

3.9. Os fios da memória da fita cassete: a ação quilombola às voltas com a rua dos negros

E trata-se, aqui, de um novo momento na vida dos sujeitos, de uma nova forma, sobretudo que as gerações vindouras, terão na elaboração de uma autoimagem implicada em positivar o que tendeu a ser negativo, e quiçá, contar e recontar, o que tendeu a ficar silenciado. Por isso o Relatório Antropológico tendeu a ser um elemento de

composição para uma memória social, e para a legitimação de um Direito que é História.

Os elementos presentes na narrativa histórico-antropológica foram resultado de uma rede, que podemos tomar indissociada da figura de Natividade, aquela mesma: interlocutora da pesquisa que eu jamais conheci (ou teria a conhecido por outros meios?). Sua entrevista ocorrida na I Feijoada do Morro Quilombo Morro do Boi, feita com José Bento e Ana Elisa, embora curta, é bastante rica. Ela permitiu, pelos elementos acionados e provocados pelos pesquisadores, uma espécie de rompimento com o *modus operandis* de se contar histórias da escravidão até então. Justo porque a anciã, diferente de seus parentes do Morro do Boi, não somente localiza geneologicamente os antepassados ligados às agruras da escravidão através de alguns causos dos mais interessantes, quanto o faz através de termos e conceitos que indicam seu lugar na interlocução, permitindo através deles o conhecimento de episódios ocorridos na região sob uma perspectiva nova, ligada às condições e estigmas de um passado vivido sob o prisma de privações e preconceitos.

Por isso, não é à toa que a narrativa de Natividade esteve no relatório, ela encontrou ali um precedente muito fácil que a fizesse existir no plano de um discurso científico e de um fato histórico: a necessidade de mostrar a memória como instrumento político. Por mais que tirá-la de uma fita cassete e criá-la no discurso histórico-antropológico sob outras associações para o Estado fosse uma operação que não encontrou apoio de parte dos moradores, não seria ao acaso que o grupo de Nalia passasse, junto às militâncias, a fazer dela, também, uma bandeira, por ali encontrar um precedente sedento por positivá-la.

Não pretendo, aqui, fazer uma análise por sobre a narrativa, apenas reproduzir alguns dos seus trechos, do modo como foram transcritos por mim, ocultando, para isso, a pergunta dos inquiridores.

Minha avó foi escrava (...) Joaquina de Jesus, foi escrava, ela veio da Braça do Camboriú, e o Delfino Eroso Machado, de Tijucas (...) Meu pai era de Tijucas e minha mãe do Braço do Camboriú. O nome do pai é Pedro Antônio Maria, ele faleceu em agosto, não lembro o ano, eu tinha uns 15, 16 anos, fui trabalhar em Itajaí (...) A mãe era Dorvalina Joaquina de Jesus, era gêmea com outra, Narcisa Joaquina de Jesus, nasceram na Guerra do Pica Pau.

(...)

Nasceram na guerra do pica pau, eles foram pro mato, no Garcia, Camboriú, onde tinha cartório, igreja, onde os ricos moravam, meu avô ia na cidade pra pegar comida pra elas que moravam no mato, a mulher do Garcia dava. (...) Minha vó foi pro mato com minha mãe e tia, meu avô trabalhava na cidade, meu avô era Delfino Eroso Machado dos Santos. Quando foi registrar, o cartório disse: pra que tanto nome assim? O racismo é assim, depois do Pelé é que foi desmanchando isso tudo.

(...)

os ricos não botavam dinheiro no banco. Quando veio a guerra eles botavam dentro de uns sacos de linhagem e amarravam, pra esconder no Tabuleiro, e meu parente que era pobre, ele ia espia como tava a guerra nos Garcia, daí ele ficava lá no Tabuleiro, e espiou eles escondendo o dinheiro, fazendo buraco, e eles enterravam, e ele pegava o saco, ele escondeu três sacos de dinheiro (...) Um rico tinha casa, sobrado, os pica pau chegavam, “cadê fulano?”, perguntava, eles foram lá, pegaram ele e deram chicotada, (...) Meu avô ia na cidade pra pegar comida pra elas que moravam no mato, a mulher do Garcia dava

(...)

A rica dos Garcia era muito boa, ela falava: “leva preto, pra sua mulher”, e ele falava: “tô com medo, minha mulher e filha tão no mato comendo pato `insonsa`”. Porque eles tavam escondidos, meu avô enchia o saco de comida e ia embora. Aí tava a cavalaria da guerra do pica pau, e meu avô passou por eles, e perguntaram: “onde é que vai meu amo?” “Eu vim pega comida pra minha mulher, o Bento Anastácio deu”, “vai embora, não vamos fazer mal pra ti”. Aí veio outro negrão, Adão, os Pica Pau metero pau nele, ele passou pela cerca de arame e deixou sangue nela.

(...)

a tia Narcisa teve oito filhos, quatro vezes gêmeos, depois na quinta vez de gêmeo (...). Só quem sabia ler no Morro do Boi era o Tomaz Rebello, que era meu padrinho, avô do Cói, casado com Aninha Guilhermina. Ele foi buscar remédio na boutique, que falava antigamente, em Porto Belo, no Alfredo, ele mandou remédio (...) O João Matheus era casado com a Narcisa, irmã gêmea da minha mãe, que disse assim pro meu tio, o tio Jacinto: “vai lá, ver a Cisoca [Narcisa]”, ele morava lá no outro morro. “Eu nem quero ver a Narcisa morrer, com aquela filharada e o João Mateus bebendo daquele jeito”. Quando ele foi botar o boi no amarrador, o boi deu um coice nas faces, e foram os dois enterrados pra Barra do Camboriú.

Estava ali Natividade falando de seus pais, e de seus avós, escravos. Falava também Natividade dos tempos da guerra do “Pica Pau”, em alusão provavelmente ao nome dado ao chapéu usado pela situação na conhecida pela historiografia “Revolução Federalista”⁵³. Natividade não falava desse evento sob a alcunha “Revolução Federalista” (coisa para historiador), falava da “*guerra do pica pau*” (coisa de quem viveu outra coisa), provavelmente determinada, para ela (e por aqueles que a contaram), por outros fatores que não aqueles que a história local e regional, de viés político, tendem a explicar. Natividade falava também de um parente, o negrão Adão, e das chicotadas que deixaram marcas de sangue na cerca. Falava também que a patroa dos Garcia era muito boa, e tratava seu avô por “*preto*” e “*pobre*”, como seus parentes, que ficavam espiando os tempos das guerras, quando os ricos (sempre os outros) escondiam dinheiro em sacos de linhagens enterrados, além de terem casas, sobrados, coisas que os pobres, e pretos, não tinham.

Ali falava também Natividade de sua mãe, recém nascida no mato, junto à avó, comendo pato insonsa. Falava da quantidade de prenomes de Delfino. Falava de Camila, de Tomázia, de Jacinto, de Dorvalina, e de um episódio que determinou, através do coice de um cavalo, a morte do casal de filhos de Joaquina, no Morro. Natividade falava coisas que ninguém no Morro do Boi tinha ouvido falar, mas cujos indícios podem ser também rastreados na toponímia. Natividade talvez falasse ali coisas que há tempos não falava, e sequer, imaginava, algum dia falar, ainda mais quando o inquiridor é, mesmo que negro, professor renomado de uma universidade de sua cidade (coisa rara nas instituições de Ensino Superior públicas brasileiras)⁵⁴, onde então vivia em um dos seus bairros de periferia, a contar também histórias dos problemas que tinha com um dos filhos, à época preso. Natividade morreria três anos depois.

O que importa aqui é que essa Natividade veio a mim através de uma fita cassete, gravada por pesquisadores fruto de uma entrevista com

⁵³ De acordo com Cavalari (2001), ocorrida entre os anos de 1893 a 1895, a guerra percorreu os três estados do sul do Brasil sendo marcada pelo movimento dos chamados Maragatos ou Federalistas que, após a proclamação da república, queriam libertar o Rio Grande do Sul do governo do presidente daquele Estado: Júlio Prates de Castilhos, então apoiado pelo presidente da república Floriano Peixoto (CAVALARI 2001). Os Pica-Paus seriam o exército da situação.

⁵⁴ Pesquisa recente feita pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (UNB) indica que o número de professores declarados negros (pretos e pardos) em seis das principais instituições de ensino superior brasileiras não chega, em média, a 1%. Para maiores informações ver: www.cnbb.org.br/documento_geral/NaoHaProfNegros.doc Visto em 16/02/2015

uma senhora nascida no Morro do Boi e criada em Itajaí. Essa fita trouxe algo mais do que uma “conversa pra boi dormir” ou relatos de um mundo que passou. Pode-se tomar o relato da falecida Natividade ali contida como um registro importantíssimo para entendermos, desde um ponto de vista deslocado em relação às narrativas legitimadas pela historiografia regional, o contexto no qual estavam situadas aquelas pessoas recém saídas do regime escravista.

Ao contar histórias que seus pais e avós contavam, Natividade nos permitiu ter acesso a outras versões sobre um passado. É essa “história viva”, condição da oralidade, que nos traz elementos fundamentais para o entendimento de episódios ausentes nos documentos e registros documentais, permitindo também apontarmos para os elementos e conceitos do discurso nativo que organizam e articulam, no presente, os relatos sobre um passado vivido, sim, sob os signos de privações e estigmas.

Ao trazer elementos dos “*parentes que eram pobres*”, do “*negrão Adão*”, do patrão “*rico*” Bento Anastácio, da cavalaria “*dos pica-pau*” e seus “*chicotes*”, do temor do avô Delfino indo aos Garcia para pegar comida e ouvir da senhora rica, “*leva preto, pra sua mulher*”, de sua avó Joaquina com a mãe Dorvalina comendo “*pato insonsa*” escondidas na casa do “*mato*”, do questionamento do cartório acerca da quantidade de prenomes de Delfino, e mais outras por ela e pelos seus pais e avós contadas e vividas, a recém falecida Natividade, a partir de seu saber e lugar, ambienta Camboriú em fins do século XIX e início do século XX, permitindo que façamos um exercício imaginativo acerca daquele contexto específico, das relações entre ricos e pobres no local (como atualizadoras daquelas historicamente constitutivas entre antigos proprietários e escravos), bem como da passagem da “*guerra do pica pau*” pela região, nome de uma das tropas da assim conhecida Revolução Federalista, e o quão sua cavalaria deixou bem mais do que “*marcas de sangue*” nas cercas daquelas fazendas.

De acordo com o que seus pais, tios ou avós disseram, certamente o ex-escravo Delfino, com sobrenome “próprio”, andava preocupado com a guerra do “*pica-pau*”, e com o fato de sua mulher e filhas, recém nascidas, estarem sozinhas no “*mato*” comendo “*pato insonsa*”. Este medo, no entanto, não poderia impedir que o mesmo fosse à vila, lugar dos ricos que tinham casas, sobrados e dinheiro escondido em buracos, pegar comida com a senhora Garcia, que era pessoa muito boa e o tratava por “*preto*”: era necessário ir à vila, certamente porque Delfino não conseguiria comida para sua família por outros meios, pois “*pobre*”.

Dependia, portanto, de um favor, ou de uma troca, com aqueles com os quais tecia relações, detentores de melhores condições financeiras no jogo das dinâmicas locais.

Certamente quem contou essas histórias para Natividade o fez com outros termos, desenhando e construindo, portanto, dentro de um outro saber e regime de historicidade, uma outra narrativa, um outro mundo. Certamente várias foram as pessoas que o fizeram, haja vista o componente coletivo formador de qualquer memória, de qualquer transmissão das experiências históricas. O que torna instigante um relato sobre o passado é o quão a seleção dos seus elementos pode dizer algo sobre o presente, ou sobre os presentes da enunciação. Natividade teria conhecido essas histórias de que pessoas, e por quais motivos? Teria sido também sua mãe, Dorvalina, quem contou a conversa da “*rica dos Garcia*” com o “*preto Delfino*”? E com quais recursos, categorias e finalidades? Seria para mostrar à filha que, quando nascera no período da “*guerra do pica pau*” o mundo era pior? filha de ex-escravos, com possibilidades de morte, situações de privações de alimentos, sendo sua própria existência sofrida?

Ou não, seria para mostrar que a vida piorou, e que o mundo era melhor? Que na ocasião os brancos e ricos, como a “*mulher dos Garcia*”, ajudavam os “*pretos e pobres*”, como Delfino e Joaquina? Seria em alguma ocasião em que a própria Natividade, quando criança, vivenciara momentos de privação? Só podemos aqui imaginar, tentando deste modo lembrar que toda história não está desvinculada de seu contexto enunciador, acabando por dizer algo mais do que as coisas de um mundo que passou. Quem conta essa história ouviu muitas outras, e viveu muitas coisas: a eleição dos elementos nunca é gratuita, mesmo quando enquadrada pela perspectiva inquiridor. Natividade morrera recentemente, tendo saído ainda jovem do Morro do Boi para justamente dar o que comer a si mesma e aos futuros filhos: trabalhando desde criança como doméstica para uma família de Itajaí, mesma condição de sua avó Joaquina, de sua prima Nalia, de sua sobrinha Leia e, possivelmente, de sua mãe e tias.

Ela jamais poderia imaginar que sua entrevista baseada naquilo que alguém lhe dissera sobre o nascimento de sua mãe na “*guerra do pica pau*” poderia ficar registrada em algo como este ou qualquer outro texto. Justamente porque este trabalho acaba por proceder criando uma história dentro de um regime próprio de historicidade, selecionando os elementos que melhor lhe cabem para, ao construir uma narrativa cronológica e evidenciar os fatores que determinaram a ocupação no

Morro do Boi, contribuir para fundamentar um direito. Através da fala de Natividade, deste “arquivo provocado” por José Bento e Ana Elisa em um processo de enquadramento da memória realizado no contexto da ação quilombola, é que foi possível realizar, para o plano do discurso histórico-antropológico, as histórias do tio Jacinto, da tia Camila, do negrão Adão, da tia Tomázia, do preto Delfino, da pobre Joaquina, vinculá-las às narrativas sobre o capitão Airoso, a família Pereira, os primórdios de ocupação e escravidão de Camboriú e Porto Bello, também presentes na documentação historiográfica.

E é justamente por isso que Natividade aqui está: ela encerrou, para esta e para pesquisa do Relatório, as evidências de um mundo possível e de um passado que, por ocasiões próprias, não ficou registrado em memória alguma dos atuais moradores do Morro do Boi. E isso implica pensarmos o componente político e conjuntural de qualquer memória, e os modos como ela tende a positivar-se: foi o movimento gerado pela ação quilombola o que permitiu uma reescrita, uma reterritorialização. Lembremo-nos que foi justamente no âmbito da I Feijoada do Morro do Boi, ocorrida no ano de 2008 na sede de uma igreja da cidade, que se deu a entrevista entre os então pesquisadores e assessores do grupo (Ana Elisa e José Bento) com uma senhora moradora de Itajaí, de nome Natividade e que, segundo relatos, conhecia as histórias dos “tempos dos antigos”.

Ali, certamente em algum lugar reservado em meio a um sem fim de pessoas que participavam do inédito evento (comendo feijoada, tomando cerveja ou caipirinha), estavam Ana Elisa, Natividade e José Bento, conversando sobre os causos de um mundo que passou. Foi também por ocasião dessa mesma feijoada, fruto da mobilização política do grupo na arena das políticas estatais implicadas à ação quilombola, que Natividade pôde rever, depois de décadas, boa parte dos seus parentes moradores do Morro do Boi. Ali pôde reencontrar Nalia, viúva de seu primo-irmão Ciro, os filhos destes, netos, sobrinhos, além de outros parentes e amigos presentes.

O solo, portanto, desse encontro, está intimamente ligado ao próprio contexto da ação quilombola: político, epistemológico, científico, cultural, social. E nesse mesmo solo que, durante a referida feijoada, os pesquisadores enquadraram e objetificaram a memória de Natividade, que faleceria três anos depois, registrando-a em uma fita cassete, guardada por anos na casa de Ana Elisa. Foi no contexto da pesquisa para o Relatório Antropológico que eu tive acesso à fita,

procedendo sua transcrição e sua tradução para o discurso histórico-antropológico.

Fruto desse acesso, construiu-se a narrativa acima escrita: Natividade orientando parte importante do argumento histórico do Relatório no tocante à legitimidade do direito e da ação quilombola. Foi a fita, em suma, o que me permitiu rastrear um sem fim de documentos e desenhar a trajetória histórica do grupo como intimamente ligada ao passado escravista, mesmo que parte dos moradores do Morro do Boi não concordasse, por motivos próprios e dentro de um regime de historicidade que silenciou as experiências históricas vinculadas à escravidão.

No contexto da VI Feijoada do Morro do Boi no ano de 2014, elementos das informações contadas, em caráter reservado, por Natividade aos então entrevistadores naquela I Feijoada ocorrida seis anos antes, parece ter como que retornado, em outro plano, ao grupo. Naquela ocasião, além da apresentação de um grupo de samba e das oficinas de um projeto de Maracatu da cidade ensaiadas com alguns dos moradores do próprio Morro do Boi, uma exposição fotográfica intitulada “A Rua Dos Negros” estava sendo mostrada, além de distribuídos os fascículos referentes ao referido projeto. Reproduzo, abaixo, a capa do fascículo, que mostra um dos membros do grupo de Nalia.

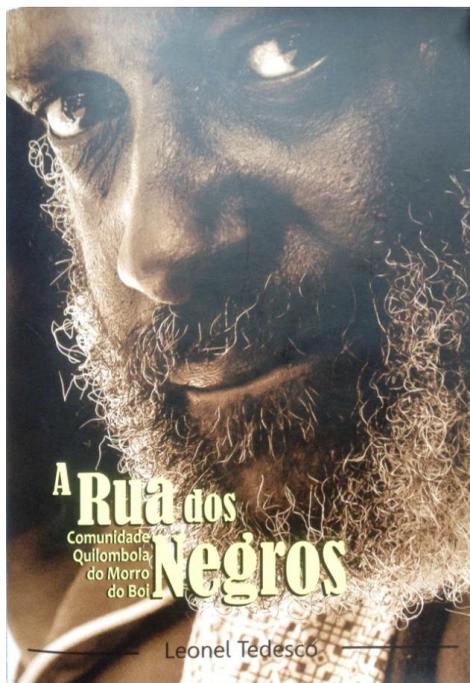


Figura 6 - A capa do fascículo fotográfico “A Rua dos Negros”

Fruto da lei municipal de incentivo à cultura da Prefeitura Municipal de Balneário Camboriú, o fascículo contava com 18 fotografias, tiradas pelo fotógrafo Leonel Tedesco, e acompanhadas pelo texto de Dagma Castro que, baseada em uma das cópias do Relatório Antropológico deixada na casa de Nalia, discorria, através de uma narrativa poética, sobre as histórias das famílias do Morro do Boi. No texto de apresentação do fascículo, os autores lembram que “Rua dos Negros” era o nome dado inicialmente à localidade do Morro do Boi, cuja história de ocupação “nasceu basicamente junto com a história de Balneário Camboriú”. Foi justamente o fato de a “história dos negros escravos” e do “pós escravidão” terem sido pouco “tratada[s] na história oficial de Santa Catarina”, o que justificava o projeto fotográfico: “dar visibilidade ao resgate histórico da hereditariedade - como remanescente de ex-escravos – através de “retratos” que revelam seus traços de etnia-histórico-cultural”.

Abaixo reproduzo a imagem da narrativa de introdução à história do Morro do Boi que, baseada nos argumentos do Relatório Antropológico, foi financiada pela prefeitura de Balneário Camboriú:

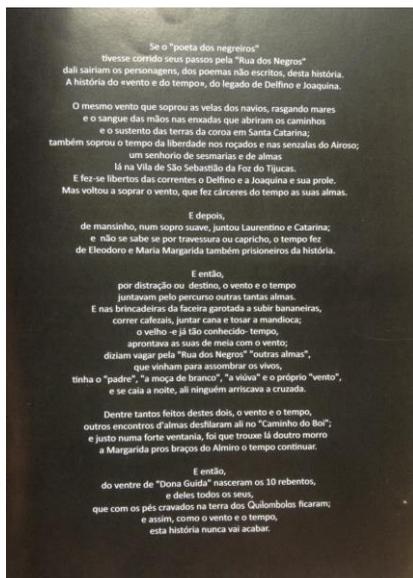


Figura 7 – Trecho do fascículo “A Rua dos Negros” que conta a história das famílias do Morro do Boi

O poeta dos negreiros a que se refere o texto certamente é Castro Alves, em alusão ao autor da obra clássica, de teor abolicionista, sobre as mazelas da escravidão na segunda metade do século XIX: o “navio negreiro”⁵⁵. O referido poeta não percorrera a rua dos negros, mas, se o fizesse, dali poderiam sair os personagens de sua obra, o legado de Delfino e Joaquina. O sustento da Coroa Portuguesa em terras de Santa Catarina faz referência aos tempos da liberdade na “senzala do Airoso”, um “senhorio de sesmarias e almas da vila de São Sebastião da Foz do Tijucas”.

Libertos das correntes, Delfino e Joaquina deram à luz Catarina, cujo “vento” fez encontrar Laurentino. Prisioneiros da história seriam também a filha e o genro destes, Maria Cida e Isidoro. Outro encontro

⁵⁵ O poema foi escrito no ano 1869. Para acessá-lo: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=1786 Visto em 16/02/2015.

que viria a acontecer no “caminho do Boi” é aquele que ligou o filho de Maria Cida e Isidoro, Ciro, com a mulher vinda de outro morro, Margarida, também conhecida por Nalia. E justamente do ventre de Nalia que nasceram os 10 rebentos, “e deles, todos os seus, que com os pés cravados, nas terras dos quilombolas ficaram; e assim, como o vento e o tempo, essa história nunca vai acabar”.

Alguém que porventura, ao ter se apropriado *do* ou lido o fascículo disponibilizado na VI Feijoada, ser questionado sobre as famílias do Morro do Boi, poderá dizer que ali vivem famílias negras, em uma localidade conhecida por “rua dos negros”, descendentes de um tal escravo Delfino e de uma tal escrava Joaquina que viveram, há muitos e muitos anos, nas terras ou senzalas de um tal “Airoso”. É possível que as crianças hoje moradoras do Morro do Boi contem essa história para seus amigos de escola, afirmando que, por fazerem parte dela, possuem um direito, sendo os únicos quilombolas da cidade.

É possível que, ao receber visitas de pesquisadores, ou oficineiros, ou agentes do Estado, ou amigos distantes, seus moradores digam serem descendentes de escravos de um importante escravocrata de Porto Belo do século XIX, cujo sobrenome está referenciado no próprio travessão que faz divisa das terras da família: Zaroso. É possível também que digam que outras localidades do território sejam referências de ocupação das antigas escravas ou ex-escravas que estiveram o Morro do Boi, como o “*cafezeiro da Tia Camila*” e o “*cafezeiro da Tia Tomázia*”. Talvez digam também que sua bisavó, de nome Joaquina, fora liberta no ano de 1883, e que galgou pela liberdade vindo morar no Morro do Boi.

É possível que digam, é possível que não digam, é possível que o façam de outras formas, que recriem tudo isso de outras maneiras. É possível também se manterem fiéis às suas versões anteriores à ação quilombola, que parte dos moradores afirme o Morro do Boi não ter sido *locus* de ocupação de escravos, mas de gente livre, e que Catarina era branca filha de senhores, desconhecendo quaisquer indícios ou informações sobre alguém de nome Joaquina ou Delfino.

Importante reter aqui o processo latente de apropriação do discurso da pesquisa por parte do grupo e das pessoas ligadas à ação quilombola, além do potencial de a narrativa histórico-antropológica reverberar nas versões nativas sobre um passado. É como se, ao percorrer os caminhos que lhes são próprios, o conhecimento produzido pela antropologia pudesse reverberar no nativo, por também ter se valido dele e existido também por uma demanda dele (da ação

quilombola), se tornando, por isso, mais um componente para se formar uma memória social, balizar, de alguma forma, os elementos da transmissão das experiências históricas vividas pelo grupo, encarnar um regime de verdade que, por ser “fato histórico”, aos poucos pode se cristalizar até se subsumir ao estatuto da incontestabilidade.

3.10. A História na história e vice versa

Muito embora não seja intenção enquadrar as peculiaridades da transmissão das experiências históricas em alguma camisa de força conceitual ou inculcar-lhe um sentido estrutural, uma reflexão se faz aqui necessária para que pensemos as historicidades diante dessa prerrogativa à História lançada por sobre o grupo no contexto dos direitos estatais. Se, saídos de um documento, ou de uma fita cassete, ou de um Relatório Antropológico, ou de uma fala de um pesquisador, ou de um assessor, ou de uma exposição fotográfica, Delfino e Joaquina, como outros personagens do passado escravista, podem estar virando memória social no Morro do Boi (virando História), é porque a escravidão ali era “histórica”, inserida no que Sahlins (1996) chamou de atitude “performativa” de historicidade: própria dos grupos que tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, justo pela ordem cultural produzir-se na mudança (SAHLINS, 1996).

Essa formulação estaria em oposição àquilo que o mesmo autor chamou de “estrutura prescritiva”, marcada pela atitude cultural de “assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por negação de seu caráter contingente e eventual”, decorrência do fato de nada ser necessariamente novo, visto os “fatos serem valorizados por sua similaridade com o sistema constituído” (SAHLINS, 1996: 13). Essas duas atitudes e modelos ideais de historicidade poderiam ser encontradas em uma mesma sociedade, ou grupo, não sendo, por isso, auto-excludentes. Elas tendem a corresponder à formulação lévi-straussiana relativa às historicidades quentes e frias: as primeiras sendo as do tipo abertas e históricas, onde a mudança tende a ser concebida como produtora da ordem, e onde a própria estrutura social tende, através do tempo, à transformar-se, e as segundas do tipo mítico ou fechado, onde elementos recorrentes tendem a combinar-se de maneiras diferentes, mantendo a reprodução da estrutura social (LÉVI-STRAUSS, 1976; 1978).

É nesse sentido que uma historicidade mais aberta se daria em sociedades, ou grupos, mais abertos, abertura esta implicada tanto às

regras da cultura (como não casar com parentes), quando por contingências de outras ordens (como transformações e rupturas vindas de fora) (DICKIE, 2012: 09). Ainda que de modo sugestivo, penso haver alguma correspondência entre este plano de uma historicidade mais aberta e performativa e o plano de uma estrutura ou organização social no Morro do Boi: que não somente foi atravessado por uma BR que levou pessoas, causos, histórias e cafezais para longe, mas que tem incorporado outras gentes, outras histórias.⁵⁶

E o que me permite também estimular essa correspondência é justamente ter localizado, documentalmente, uma escravidão que, ainda que esteja em uma fita cassete de uma parente que há décadas saiu do Morro do Boi, não esteve disposta em uma memória social. Um pouco porque essa historicidade, ao se produzir na mudança, foi, de alguma forma, levada pela História: que é, aqui, a BR, e as contingências que fizeram com que os guardiões de uma memória ali não mais estivessem. Aqui a História é tomada, portanto, e também, como um tipo de desterritorialização do grupo, de sua transformação, e de uma memória do grupo diante de uma nova História: o próprio município de Balneário Camboriú.

Se trata, mais do que tudo, de dizer que a historicidade do Morro do Boi é histórica porque sua escravidão, no contexto de uma pesquisa, foi histórica: graças a esse método de captura de um real e estabilização do social, e não de outro. E por isso que essa historicidade não foi o lugar da memória de uma escravidão, mas do seu silenciamento, porque tendeu a performar-se diante da necessidade de territorialização dos sujeitos em uma terra que se quer livre e autônoma.

Assim é que, se o modo de contar história no Morro do Boi tendeu a ser “histórico”, é porque ele deve assegurar que o presente não repita o passado (LEVI-STRAUSS, 1978: 61). Se foi estruturado por essa atitude “performativa” para com sua historicidade o que pode ter feito com que os sujeitos do Morro do Boi silenciassem a escravidão e a assunção ao “ser negro” (como possibilidade de mobilidade social em um município que tendeu a negar a escravidão e o negro, e a contar uma

⁵⁶ A relação que aqui traço entre a historicidade aberta e um grupo “aberto” (ligado ao fato de os moradores do Morro do Boi incorporarem, via matrimônio e vizinhança, pessoas “de fora”) é sugestiva, e sem o aprofundamento teórico necessário, que deveria estar melhor baseado na formulação de Lévi-Strauss. Ela ocorreu em um momento de fechamento da tese, e implicada também em uma leitura indireta da obra do antropólogo francês (DICKIE, 2012). Mas se faço aqui a sugestão é por acreditar que muito desse processo de silenciamento e incorporação de estigmas dever ser lido sobre a chave de outras condicionantes caras ao grupo, dentre as quais as indicadas.

outra História), parece justamente essa atitude a que permitiu que esses sujeitos incorporassem, no tempo presente, os signos da ação quilombola não previstos tradicionalmente, graças a uma nova História, e o que ela pode trazer para um Direito.

É nesse sentido que a ação quilombola tendeu a encontrar uma atitude e uma disposição aberta e performativa para, ao transformar uma história, estimular uma transformação da própria territorialidade do grupo, ainda que parcial. Porque, se diante da ação quilombola a historicidade no Morro do Boi tendeu a ser performativa e aberta, ela pareceu assentada por sobre um ordenamento jurídico sobre as terras do tipo “prescritivo” ou “fechado”, aqui aplicando à territorialidade esse tipo ideal proposto para se pensar a historicidade: ou seja, aquele que está condicionado às regras assentadas do direito local, individualizadas, e com pouca variação para mudanças. Se, portanto, o grupo de Nalia está atualizando diante da ação quilombola o modo aberto de contar história, ele parece assentado em um modo fechado de territorialidade: aquele que tende a assegurar seus limites, sua forma, ainda que dê brecha às fendas.

Por isso, pela escravidão no Morro do Boi não se dar, nem em forma de “causo”, nem estar espacialmente localizada, e por até pouco tempo ser, inclusive, inexistente, é que ela tende a ser “histórica”, assentada em uma atitude aberta e performativa do grupo, que tendeu também a reterritorializar a referência “*rua dos negros*”, fazê-la retornar à rua *Ciro Isidoro*, condição assumida, ao abrigo dos mediadores, no principal evento público da ação quilombola: a Feijoada, esse elemento nacional que é também um marcador diacrítico para a singularidade negra. Se, portanto, Delfino e Joaquina saíram de uma fita cassete, de um Relatório Antropológico, de uma exposição fotográfica, para passar a compor uma memória social distribuída em um fascículo - intitulado “a rua dos negros” - aos participantes de uma feijoada beneficente, é justamente porque a historicidade no Morro do Boi está aberta a esse tipo de transformação, de atitude.

E não é à toa que, ali, o próprio movimento de valorização dos signos da ação quilombola tenha se dado ao abrigo da História Social, e de uma necessidade, no campo dos mediadores, de resgatar o negro em um mundo branco, de visibilizar o que tendeu a ser invisível, de africanizar o açorianismo e o imigrantismo, de lembrar do que se esqueceu, de falar sobre o que era silêncio, traçando a necessidade de continuidade, de genealogia e de correspondência dos sujeitos do Morro do Boi com uma escravidão, passada e rompida. Em suma, se se pode

hoje, mais do que nunca, localizar a escravidão no Morro do Boi cronologicamente (graças à História), e não espacialmente ou através de um “causo”, é porque ela é, sobretudo, histórica, aberta, e pode-se dizer tão quente quanto os motores dos automóveis que, entrando ou saindo da “maravilha do Atlântico sul”, passam por uma rodovia federal que, ao atravessar o terreno, levou e trouxe gentes e histórias.

3.11. À Guisa das considerações finais sobre o Morro do Boi

Essa reverberação da produção da pesquisa para o campo social acompanha o próprio movimento de positivação e reposicionamento das categorias, uma ressemantização não circunscrita meramente ao campo do direito jurídico e acadêmico, mas sobretudo social. Se parte dos moradores do Morro do Boi tem na categoria quilombo a atualização de um estigma visto como desdobramento de outras categorias discriminatórias (como “*rua do negro*” e “*morro dos macacos*”), outra parte tem mais a mais assumido uma condição até poucos anos preterida: a de serem, sim, negros, quilombolas, moradores da “*rua dos negros*”, e de possuírem e reivindicarem uma história impreterivelmente ligada ao marco escravista, o que determinara a própria existência no Morro do Boi e o próprio direito atual por reparação histórica frente a uma dívida do Estado.

No Morro do Boi, esse movimento ressemantizador tem acompanhado um cenário maior de combate pela memória, aplicado também à própria história oficial em suas diferentes abrangências: é por esse direito previsto em lei, e pela temática afrobrasileira e racial estar reposicionando os termos de uma história regional que tendeu a fazer da imigração e colonização luso-açoriana e teuto-brasileira os motores de uma certa história de Santa Catarina, que a pesquisa social aportou no Morro do Boi, através, justamente, da mediação feita por pessoas vinculadas aos cursos de direito e história da UNIVALI. História e Direito, portanto, porque, nesse campo, “história é direito” e “direito é história”: apropriar-se de um é apropriar-se de outro, e vice e versa.

Através desse movimento, o Morro do Boi tende a ser um mote para se contar uma história diversa sobre a formação da cidade: haja vista o caráter centenário de sua ocupação diante de um contexto de brutal transformação nos últimos cinquenta anos alavancada pela própria criação do município de Balneário Camboriú, a “pérola do sul”. Em suma, a própria existência atual da ocupação no Morro do Boi figura

como *locus* de resistência, de história e de memória, que devem ser reconhecidas nos seus próprios termos.

Essas pessoas acompanharam o movimento majoritário de transformação da cidade que lhes impôs inúmeros constrangimentos, de especulação imobiliária, de verticalização da cidade, de perda de acesso a espaços tradicionais, de episódios de discriminação vivida, de racismo institucional, de mecanismos de invisibilização e de expropriação territorial contínua. Em suma, se muita coisa passou e muita coisa mudou (o nome do próprio município, da rua, o território que encolhe, a praia que virou um reduto do turismo de alto poder aquisitivo), as famílias do Morro do Boi ali continuam, resistem, existem, e garantir um título de terras em nome de um ascendente comum é também um modo de resistir. É nesse sentido, também, que as linhas de fuga fazem sentido, e que torna-se compreensível haver, no jogo das relações sociais marcadas pela discriminação e pela expropriação, mecanismos que tendam tanto a incorporar quanto refutar o quilombo, e que estejam abertos à preleção nas autoclassificações de cor, além de fazer coexistir práticas territoriais.

E se nesse campo história é direito porque direito é história (justamente porque relegaram as sociedades quilombolas ao próprio plano da invisibilidade e marginalidade), o saber antropológico pode atravessar de forma transversal esses dois campos de saber/poder, justamente para lembrá-los que não estão meramente circunscritos à esfera do Estado. O faz através de seu método, tomando como premissa aquilo que a caracteriza como ciência: mostrar a pluralidade nos seus termos, não somente dos diferentes sistemas jurídicos e dos diferentes regimes de historicidade e territorialidade do mundo, mas das diferentes políticas que atravessam os sujeitos na ordem de seus cotidianos. A descrição antropológica implicada no processo pode, por isso, dizer que o direito local jamais será o direito estatal, que a história local jamais poderá ser a história oficial, e que a política étnica tende a ser irreduzível a uma política nativa, pois assentadas em universos semânticos que lhes são estruturalmente distintos.

É nesses termos que, dada a inexorável imbricação entre as racionalidades administrativas e científicas como componentes do social, trabalhos como o Relatório Antropológico atuem simultaneamente como “crítica cultural” e “engenharia social”, vistas como “dimensões constitutivas de um mesmo complexo de representações (...), alternativas de um discurso ao mesmo tempo positivo e normativo” sobre o social (GOLDMAN e NEIBURG, 2002:

197), contextualmente nuançado e que deve ser objeto de uma sistematização reflexiva sobre as relações que consubstanciam o fazer antropológico. É a partir desse lugar imbricado que a relação entre prática antropológica – enquanto produtora de saber sobre o social – e prática administrativa – enquanto gestora do social – deve ser colocada: através de suas configurações históricas singulares e enquanto “caso[s] particular[es]” de relações entre produção de saber sobre grupos e gestão administrativa sobre os mesmos (L’ESTOILE, 2002: 84-85).

E o caso particular a que se tratou aqui foi um caso marcado por alguns impasses no tocante à questão da autoatribuição, onde o próprio “social”, o próprio “grupo”, o próprio “público alvo” tinham contornos indefinidos. E isso implicava, para compreendê-lo, apontar para os elementos que positivassem a adesão parcial diante da ação quilombola, buscando com isso interpretações que não tomassem a postura do grupo sob o prisma da falta ou da ausência de uma ‘consciência política’ em relação a temas que podem afetar diretamente seus sujeitos: como se o fato de parcela do grupo ter optado por não acionar essa política pública deslegitimasse o pleito do grupo, tornando-o menor. Trata-se aqui de pensar a positividade das diferentes posições como implicadas, também, na autodeterminação do grupo e nos critérios subjetivos e contextuais que lhes reserva o direito quilombola, tomando também como horizonte de análise o histórico de relações dos sujeitos com as figuras e projetos dos poderes públicos e privados que lidaram com suas terras, e as incompatibilidades entre os ordenamentos jurídicos territoriais estatal e grupal.

É por isso que, levada à sério, uma teoria etnográfica do Morro do Boi em relação à ação quilombola parece desencadear aquilo que tem também sido um movimento bancado pela antropologia: o de desnaturalizar os conceitos comumente utilizados como categorias descritivas sobre o social, justo por eles poderem incorrer em cristalizações e identificações que se lhes escapam no mundo. Lancei mão do conceito de ação quilombola (pensando como circunscrito à linguagem do ativismo étnico) para poder localizar e descrever essa política étnica em relação à política local: sem incorrer no erro de obliterar uma pela outra, de operar, com isso, uma sobrecodificação analítica.

Foi nesse sentido que, mesmo que uma perspectiva analítica e jurídica evidencie e indique a potencialidade do direito territorial quilombola por sobre toda a área do Morro do Boi ocupada pelas famílias, e seu entorno, apenas parte do grupo, naquele contexto de suas

existências, tenha aderido à ação quilombola (amparada nos critérios de autoatribuição que lhe reserva a legislação quilombola) e escolhido um trecho de suas terras. É nesse sentido que, da perspectiva local, as “fronteiras étnicas” elaboradas pelo grupo começavam e terminavam no interior das próprias terras dos herdeiros. Mas isso, no entanto, não esvazia ou deslegitima o pleito, tampouco a política e os acordos locais, tendo em vista o caráter tanto processual do direito quilombola quanto positivo das proposições dos sujeitos diante dos direitos que buscam a partir das escolhas que lhes dá o mundo e dos desejos de autopreservação possíveis.

E isso implica também em provocar o ordenamento jurídico estatal para que se faça cumprir os direitos do grupo de Nalia, direitos esses determinados pelo direito local e pelo compartilhamento de um sentimento de justiça referente à manutenção dos lotes que é a manutenção de uma relação entre os grupos do herdeiros: o que tendeu a fazer com que as “fronteiras étnicas” possíveis no Morro do Boi não sejam as suficientes, do ponto de vista da sustentabilidade geracional, para que ali eles continuem existindo, resistindo em um território também marcado por gestos, ingerências e expropriações estatais.

Faz-se imprescindível à antropologia dar, portanto, a partir da descrição de contextos etnográficos específicos, subsídios efetivos para a tradução de concepções plurais para a territorialidade quilombola, inclusive do ponto de vista jurídico-normativo. São às compreensões nativas que ela deve, sempre, estar atenta e fazer valer diante do Estado (HARTUNG, 2014), não obliterando, por isso, os diferentes ordenamentos jurídicos e políticos locais aos prescritos pelo campo do direito formal, sob o risco de adequar e subsumir a sua prática e saber às do mundo das normas jurídico-administrativas estatais (LEITE, 2005). Só assim ela poderá traduzir os direitos e lógicas territoriais dos grupos nos seus próprios termos e contextos, e não nos termos colocados por *outram*, expressos nas condicionantes das agências e políticas de reconhecimento do Estado.

PARTE 2 – LINHA FÃO

4. Quarto Capítulo – Um Território Aberto

4.1. Caracterização e Localização Geral

A localidade conhecida por Fão, ou Linha Fão, se encontra no quinto distrito do município de Arroio do Tigre, conhecido por Sítio. Este é um dos sete distritos municipais, localizado a noroeste do mesmo, fazendo limite com os municípios de Salto do Jacuí e Estrela Velha. Partindo do centro de Arroio do Tigre, o acesso ao local se dá pela RS 481. O município de Arroio do Tigre está localizado no planalto médio do Rio Grande do Sul, na microrregião de Santa Cruz do Sul, centro-norte do Estado do Rio Grande do Sul. De acordo com as subdivisões regionais presentes no Conselho Regional de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul (COREDE/RS), Arroio do Tigre localiza-se na região do Vale do Rio Pardo, em uma área limítrofe à região do vale do Botucarái.

Localizado a 251 Km de Porto Alegre, Arroio do Tigre Faz divisa com os municípios de Segredo, Sobradinho, Ibarama, Estrela Velha, Salto do Jacuí, Jacuizinho e Tunas. Sua população é estimada em 12.648 habitantes, dentre os quais 5.962 vivem em área urbana e 6.686 em área rural. Com área territorial de 318,52 km², o município possui 2.014 propriedades com tamanho médio de 20 hectares, com densidade demográfica de 40 habitantes por km².⁵⁷ Abaixo reproduzo duas imagens aéreas: a primeira indicando a localização de Arroio do Tigre no Estado do Rio Grande do Sul (em relação à capital do Estado a aos municípios de Santa Cruz do Sul e Soledade), e a segunda de Linha Fão no município de Arroio do Tigre (em relação aos municípios limítrofes).

⁵⁷ Além do Sítio, são os demais distritos: Arroio do Tigre (sede), Coloninha, Linha Ocidental, Vila Progresso, Taboãozinho e Taquaral. Desmembrado do município de Soledade, o então distrito de Arroio do Tigre foi criado no ano de 1928, pelo ato municipal n.6, subordinado ao município de Sobradinho. Elevado à categoria de município pela lei estadual n.4605, de 06/11/1963. Sua economia gira em torno dos setores industrial, agrícola e da pecuária, a partir dos seguintes produtos: Industrial - calçados, malhas, conservas, metalurgia e embutidos; Agrícola - fumo (6.700 ha), feijão (1.400 ha), milho (6.000 ha), soja (6.500 ha), trigo (500 ha); Pecuária - suínos (750.000 unidades), leite (10.600 litros/dia). Segundo dados do IBGE o PIB em 2009 alcançou a cifra de R\$208.363.000,00. Dados colhidos em *Estudo de Situação, EMATER-RS, 2012*.

Ver também: http://www.ibge.gov.br/cidadesat/historicos_cidades/historico_conteud.php?codmun=430120

http://www.fee.tche.br/sitefee/pt/content/resumo/pg_municipios_detalle.php?municipio=Arroio+do+Tigre. Vistos em 25/11/2012.

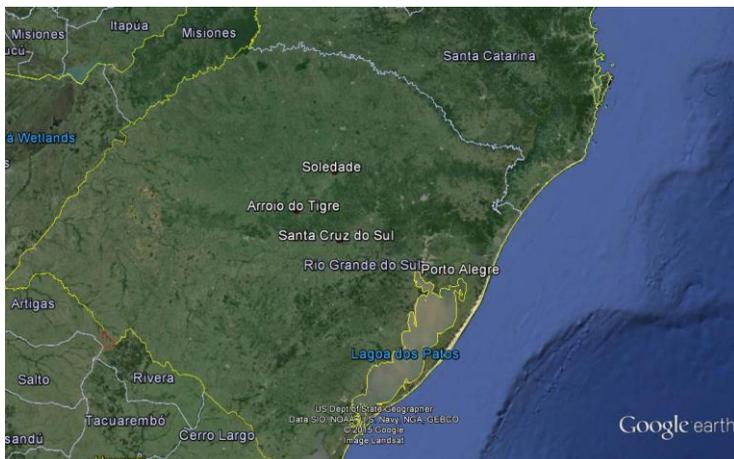


Figura 8 - Localização do município de Arroio do Tigre no Estado do Rio Grande do Sul (Fonte: Google Earth)

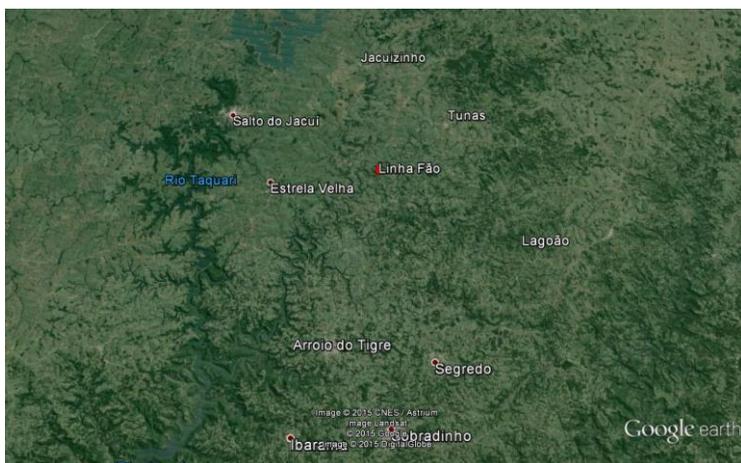


Figura 9 - Localização do Fão na parte setentrional de Arroio do Tigre e em relação aos municípios limítrofes (Fonte: Google Earth)

Vivendo na localidade conhecida por Linha Fão, seus moradores estão à beira do rio dos Caixões, este, o marco natural limítrofe do próprio município com as cidades de Salto do Jacuí e Jacuizinho em sua parte setentrional. O Rio dos Caixões está localizado na Bacia

Hidrográfica do Alto do Jacuí, sendo um dos afluentes do rio Jacuizinho, este, cujas águas irão ao encontro do rio Jacuí, com destino a Porto Alegre. Tratava-se, à época da pesquisa, de quinze famílias contabilizadas em aproximadamente sessenta pessoas, ligadas entre si pelo parentesco por consanguinidade, afinidade e espiritual, distribuídas de acordo com as regras de transmissão de herança em aproximadamente 10 hectares de terras com declividade alta e não exclusivamente agricultáveis.

4.2. “Agora a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim”: o caminho para um direito

Era agosto de 2013, o último de um total de trinta e dois dias de trabalho de campo para a realização do Relatório Antropológico. Depois de três idas distribuídas no período de abril de 2012 a agosto de 2013, aquele era meu derradeiro dia campo. Depois daquele, meu retorno ao local estava previsto para o fim do ano, data da formalização da entrega, junto ao INCRA, do Relatório Antropológico da comunidade quilombola de Linha Fão, que deveria seguir as formalidades da Instrução Normativa do referido órgão: a exposição, por parte do antropólogo, dos tópicos principais arrolados na pesquisa, bem como a definição e aprovação dos limites territoriais requeridos para a demarcação de uma área quilombola.

Na ocasião dos meus presumidos últimos minutos no local em que andava em direção à casa de dona Nina, um homem desconhecido caminhava em minha direção, saído de um veículo importado estacionado ao lado do principal acesso à comunidade atualmente fechado por uma cerca de arame. Por não conhecê-lo e não saber que estava a minha procura, não esperei cruzá-lo, embora o estranhasse: entrei na casa de Nina, uma das anciãs moradoras do Fão e importante interlocutora da pesquisa, para justamente me despedir da mesma e pegar algumas batatas-doces e artesanatos que me havia reservado. Quando o fazia, uma de suas netas entrara na casa dizendo algo como: “vó, o José tá entrando aqui”.

Ao ouvir esse nome, fiquei como que extenuado, justamente por saber que este era o nome de um dos lindeiros do Fão não moradores do local que, segundo versões locais, ao comprar a área lindeira, fechou o acesso às residências das famílias do Fão com uma cerca de arame, “*tampando*” também um dos olhos d’água que abasteciam as casas das famílias. Ele era tido pelos moradores como uma dentre as pessoas

responsáveis por acarretar-lhes constrangimentos em relação à diminuição territorial do próprio Fão, que determinara também o despejo da família de um dos filhos da própria Nina que ali morava. Foi determinado pela compra que fizera de uma área vizinha que o principal acesso ao local foi cercado, obrigando as famílias a, para ali entrarem e dali saírem, serem obrigadas a pular a cerca e passar por território alheio.

Mesmo sendo proprietário da área vizinha, José ali não vive, e dificilmente entra na área ocupada pelas famílias do Fão, o que deu ao episódio um tom de surpresa. Depois de alguns segundos, o mesmo, ao entrar no portão que dá acesso à casa de Nina, disse em tom cortês algo como: “*Oi tia Nina, pode botar mais água pro café*”. Sem o fazer, solenemente Nina cumprimentou-o, dizendo-se muito surpresa com sua visita, coisa realmente rara.

O que o motivara procurar-me dizia respeito ao trabalho que o INCRA estava fazendo no local, e sua vontade de colaborar com o que fosse preciso para ajudar aquele povo, “*pobre e sofrido*” que conhecia há anos, a ter melhores condições de vida. Na ocasião, José, alegando que um dos tios das famílias do Fão vivia, em tempos passados, em sua atual propriedade, dizia-se disposto a negociar com o INCRA suas terras, hoje ocupada pela família de sua irmã, devolvendo às famílias o que em tempos pretéritos era delas. Trata-se de parte do trecho hoje referenciado como “*Fão Antigo*”: *lócus* de moradia de parentes dos atuais moradores do Fão desde, pelo menos, o início do século XX, e que a partir da década dos anos sessenta foi sendo apropriada por, sobretudo, colonos alemães no contexto do alargamento das fronteiras agrícolas impulsionadas pela indústria fumageira.

Na ocasião expliquei-lhe que o INCRA não compra ou vende terras, mas indeniza, se possuidores de terras com documentação validada pelos procuradores do órgão, os proprietários que porventura incidam em uma área indicada para titulação quilombola como resultado dos procedimentos regularizatórios. Ele compreendeu, afirmando que seu terreno é legítimo, e possui escritura pública, sendo de seu interesse receber a indenização, pois saber também que aquelas terras eram dos quilombolas. Muito embora sua justificativa, naquele momento, estava assentada por um componente moral (o fato de querer ajudar aquela gente “*pobre e sofrida*”), as perguntas que me fizera indicava que o desejo de fazer com que as terras que hoje se encontram em seu nome retornem às famílias do Fão parecia fundado também em um componente econômico, expresso no interesse financeiro que também

mostrava ter: a possibilidade de vender suas terras ao INCRA, cujas tratativas o motivaram a entrar no Fão para conversar comigo.

Terminada a conversa, que durou perto de meia hora, José foi embora. Eu, que também estava por partir, tive que ficar mais algumas horas, justamente porque aquela visita determinou algumas mudanças importantes, não somente dos limites territoriais que deveriam compor a área indicada para a demarcação, mas nos modos pelos quais como, a partir daquele momento, o grupo passou a operacionalizar o tema da reivindicação e dos direitos territoriais: até então marcado por uma tendência em não indicar, por uma questão que parecia mesclar princípios de honra, receio e respeito ao patrão (e proprietário), as áreas até há alguns anos ocupadas pelos mesmos, ainda que elas acionassem uma série de memórias sobre expropriações e constrangimentos vividos no passado remoto e próximo, e cujo histórico tinha por gênese o escravismo e os tempos em que os antigos se escondiam em valos durante guerras e fugas pretéritas.

Quando José foi embora, Nina e seu sobrinho, Tobias, comentaram que o mesmo estaria com receio de perder suas terras para as famílias do Fão, tendo em vista as provas, investigadas pela pesquisa, de que pertenciam, em tempos pretéritos, aos mesmos. Foi nessa ocasião que o mesmo Tobias disse: *“agora a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim”*, no que Nina concordou esbravejando. Essa frase seria replicada, alguns meses depois, por outros dos moradores do Fão na reunião de apresentação dos dados da pesquisa e fechamento do território indicado pelo grupo.

Na ocasião da cena descrita na casa de Nina, segundo Tobias, o então lindeiro só tinha interesse em negociar com as famílias justamente por presumir que sua propriedade estava sendo objeto de investigação: o estabelecimento do mesmo ali, há alguns anos, determinou o fechamento do acesso ao Fão, o despejo de uma das famílias e a obstrução do olho d'água, sem que, ao episódio descrito, seguissem relatos de confrontação ante o gesto. No entanto, assim como boa parte da área referente ao *“Fão antigo”*, até aquele momento a área hoje propriedade do referido proprietário não estava sendo reivindicada pelo grupo, ainda que historicamente usada.

Seus moradores o faziam somente com as terras que hoje abrigam suas casas e benfeitorias, além de outra área próxima, conhecida como *“terras do vô Aparício”*, falecido antepassado dos moradores do Fão, das quais tiveram que sair nos anos setenta através de episódios de coerção que acarretara em um incêndio proposital a uma das residências

familiares. Esses antigos domínios ocupados eram também conhecidos como “*terras do Pedro Simão*”, este, patrão do próprio Aparício e das famílias ligadas ao seu núcleo familiar, que as teria doado ao empregado como presente de compadrio e pagamento por serviços de guerra. Me deterei mais adiante sobre esse tema.

A visita de José ao Fão foi emblemática justamente por ter figurado como o movimento de reconhecimento, advindo de um ‘tipo ideal’ que encarna o que estou chamando de ‘figura de alteridade’ do grupo (patrão, descendente de imigrante, proprietário de terras, arrendador, vizinho, em algumas ocasiões compadre, vinculado à episódios pretéritos de expropriação) ao direito territorial das famílias do Fão (cujos membros são reconhecidos pobres, peões e pretos, além de arrendatários, não proprietários de terras, parentes e vinculados a um histórico de expropriação territorial) por sobre as áreas historicamente ocupadas por estas: por sobre um “*Fão antigo*”. Muito embora o entorno do Fão seja caracterizado por uma ocupação efetuada pelas famílias vinculadas aos parentes do Fão, não era, a princípio, desejável, ou possível, recobrá-las, tendo em vista hoje serem propriedades de terceiros, em boa média vinculados às figuras do patronato.

Se, no entanto, a visita de José pareceu ter acionado no grupo uma possibilidade de seus sujeitos incorporarem e articularem um direito até então interdito, e com isso inverter, através das premissas do direito extra-local territorializado pela ação quilombola, uma lógica que tendeu a dificultar uma condição autônoma sobre os domínios ocupados, ela tendeu também a operar nos marcos dos códigos locais: aquele que está implicado justamente na centralidade da relação dos moradores do Fão com essas figuras de alteridade, os donos das terras do Sítio, também patrões, compadres e arrendadores ligados à episódios de expropriação e constrangimento territorial.

4.3. Uma virada territorial ?

A cena acima descrita traz subsídios que permitem não somente desenhar o contexto sobre o qual a ação quilombola esteve assentada em Linha Fão, mas, também, propor uma leitura sobre o processo de reconhecimento e reivindicação por direitos do grupo como implicada no próprio fundamento de suas relações: aquele que, literalmente, está apontado para fora, pois assentado nos vínculos dos seus sujeitos com suas figuras de alteridade, os “*donos das terras*” do Sítio, enquanto possibilidade de autopreservação diante de um mundo que tendeu a

limitar-lhes o acesso a autonomia sobre os espaços.

O fazendo (apontando para fora) pretendo também escapar de certos substancialismos relativos às abordagens conceituais no tocante às correlações entre pobreza e etnicidade no meio rural gaúcho implicadas à ideia de tomar os grupos assim definidos como “isolados negros”, espécies de ilhas cultural e geograficamente apartadas do seu entorno. É por tomar aqui o Fão como característico dos “territórios negros mais empobrecidos do mundo rural” gaúcho e, por isso, “constituído a partir do parentesco”, pois “originados da fragmentação e da expansão de um núcleo original” pretérito (a partir também de episódios de constrangimento moral e territorial vividos), inserido, por isso, em uma rede intensa de solidariedade e matrimônio com parentes que ali não vivem, e que, como estes, dependem, para viver, de trabalhos ofertados pelos proprietários de terras da região, que o tomo como inserido em “um tecido cultural específico [d]e conexões com um mundo exterior negociadas em relações de poder em grande medida personalizadas” (ANJOS, 2003: 201).

Trata-se, portanto, de tomar o Fão como realidade estrutura por um dos lados daqueles pares de oposição a que Moura (1991) faz referência em relação às forças compressoras e supressoras que tendem a estruturar as extensas camadas dos pobres rurais brasileiros, quais sejam: ter patrão (ao invés de não ter patrão), cultivar a assimetria nas relações sociais (e não a simetria), não trabalhar na própria terra (por trabalhar para o outro), ser cativo, (e não livre), valer-se de relações de favor (e não de contrato), resolver costumeiramente seus conflitos (e não judicialmente), além migrar (ao invés de ficar) (MOURA, 1991: 07).⁵⁸ A esses se somam o componente do jogo das relações sociais marcadamente racializadas: ser negro, moreno, da negrada, morar junto, ser parente (ao invés de ser branco, vizinho, e em alguns casos compadre).

Ou seja, quando falo do Fão, falo de um grupo de famílias que

⁵⁸ Mesmo diferenciando, Moura também relativiza o termo “livre” e “cativo”. Em um sentido, trabalhar na própria terra significaria ser livre, por estar voltado às exigências da produção da vida da própria família (MOURA, 1991: 13). O que não implica que ter terras, pensando algumas condições auferidas às cadeias agroindustriais que se abatem no meio rural, sobretudo a fumageira, seja “ser livre”, mas “cativo”, no sentido de o destino estar também nas mãos dos outros, no caso, das firmas fumageiras. Nessa concepção mais relativa dos termos, todo o “ser livre” tende a ser um “ser cativo”. Na acepção mais clássica, Moura toma o trabalho cativo como aquele marcado pelo fato de não se poder trabalhar na própria terra, e de não se poder, com o que se ganha, ter terra: por isso faço uso desse sentido para pensar o Fão - por de alguma forma ele corresponder às próprias conceitualizações nativas sobre suas condições de trabalho, dadas também através do termo “ser escravo”.

possui índices de vulnerabilidade social frente à média dos moradores do município de Arroio do Tigre (conhecido “celeiro do centro serra”), o que motivou serem instrumentalizados pela EMATER municipal, no ano de 2006, a acionarem o artigo 68, além de serem público alvo de projetos de assistência social do município, bem como dos programas redistributivos do governo federal.⁵⁹

Falo também de um grupo cujos moradores são parentes consanguíneos que tendem a casar entre si, o que implica traçar, através do parentesco, marcadores de alteridade em relação aos seus vizinhos, em boa média descendentes das famílias luso-brasileiras, italianas e, majoritariamente, alemãs, que ali vivem. Falo de um grupo que, por não possuir terras suficientes para nelas prover a renda anual, está inextricavelmente ligado à rede de produção multinacional fumageira na condição de peões dos pequenos, médios e grandes fumicultores de Arroio do Tigre e região, sendo reconhecidos por suas habilidades e aptidões ao trabalho, muito embora não tenham carteira de trabalho, tampouco sejam assistidos, por ocasião do modelo de terceirização de serviços característico desse tipo de produção, pelos direitos trabalhistas e previdenciários básicos.⁶⁰

⁵⁹ Esses índices de vulnerabilidade dizem respeito, primeiro, ao fato de as 15 famílias do Fão viverem em 10 hectares de uma área com alto índice de declividade, ao passo que a média das propriedades rurais no município informadas pela prefeitura municipal é de 20 hectares. Além disso, implica dizer que, mesmo não recebendo renda por mês, mas por serviço, o cálculo mensal auferido da renda das famílias gira em torno de 600,00 reais. Por isso, todas elas são beneficiárias dos programas federais do Bolsa Família e do Brasil Sem Miséria

⁶⁰ O Rio Grande do Sul é responsável por mais da metade do montante de fumo de folha produzido no Brasil: dados do IBGE informam que das 951.933 toneladas produzidas no país no ano de 2011, 499.455 foram colhidas em solo riograndense. Arroio do Tigre, conhecido como o “celeiro do centro serra”, figura entre os doze municípios rio-grandenses com produção média superior a 10.000 toneladas por ano. Isso pela cidade fazer parte da cadeia industrial fumageira sediada no município de Santa Cruz do Sul, distante 130 quilômetros, cidade esta cuja história está imbricada à própria história da economia fumageira em solo nacional, percorrendo diferentes processos e transformações econômicas e sociais da região, desde os primórdios da colonização, à estruturação comercial, à acumulação capitalista, à industrialização e, por fim, à internacionalização de sua indústria (NORONHA, 2012: 50). Atualmente o município de Santa Cruz do Sul agrega um polo fumageiro de capital em grande medida estrangeiro estruturado no período posterior à década de sessenta, cujas transformações de ordem geral não se limitaram meramente ao desenvolvimento e mecanização da agricultura e no aumento das fronteiras agrícolas para fins de produção, mas “numa economia baseada no comércio, em um sistema bancário e na formação da indústria apoiada no tabaco” (KRAUSE *apud* Ibid, p. 51). Índícios do domínio do capital com origem multinacional na cadeia agroindustrial do tabaco é o fato de o setor fumageiro ser “o mais internacionalizado do país” (Ibid, p.145). De acordo com Silva (2008), a cadeia agroindustrial do tabaco em Santa Cruz do Sul é estruturada por dois distintos grupos: “de um lado as centenas de milhares de pequenos agricultores” - habitantes não somente do município, mas de cidades circunvizinhas - e, do

Quando falo desse grupo, falo de famílias que, por não possuírem terras para auferir a renda familiar, durante boa parte do ano estão a serviço dos fumicultores do entorno, o que implica dizer que viver no Fão é passar boa parte de sua vida fora do Fão, nas terras dos patrões, e saber que, com o que se ganha no trabalho, nessas terras, sob algumas exceções, jamais se conseguirá comprar, ou ter, as próprias terras para tirar o sustento do mês, para se plantar o próprio fumo, a própria soja e o próprio milho, produtos que fazem girar a economia local.

É dessa condição que nasceu uma proposição, por mim ouvida no contexto da pesquisa para o relatório, de que “as terras dos negros do Fão são as terras que lhes sujam as mãos”: as terras do trabalho, literais, que se manipula em propriedades dos outros. O que implica também tomarem a terra onde vivem como não exclusivamente de direito deles, mas daqueles que os empregam, que foram chegando depois, “*fantasiando*” a paisagem, e que os “deixam ficar”, que possuem documentos sobre elas, e cujos laços estão também enredados pelo patronato e, em alguns casos, pelo compadrio. Além de serem estas as figuras relacionadas aos episódios de expropriação vividos pelo grupo, sem que, ao serem reportados, há menções de atitudes de confrontação e recusa ante o gesto.

E é um pouco aí que se vê personalizada as relações de poder no Fão: por ao próprio Fão, lugar onde moram há décadas e vinculado a um sentimento de pertença territorial, coexistir uma certa noção de ser, também, terras de *outrem*, terra de patrão, de uma família que historicamente, além de ter empregado as famílias do Fão, as ter

outro, “uma indústria constituída por um oligopólio de capital multinacional” (SILVA, 2008: 01). Nessa cadeia, “poucas empresas são as responsáveis pela compra de toda a produção da folha, enquanto que centenas de milhares de produtores vendem o produto” (SILVA, 2002: 04). Além disso, o modelo de relação entre firmas, agricultores e peões, no sistema produtivo fumageiro, é o da “internalização da produção” e da “terceirização do serviço”, que desonerou os primeiros dos encargos trabalhistas, previdenciários e sociais dos últimos. (Ibid, p. 187). Segundo Silva (2002), a estratégia das fumageiras em terceirizar o serviço junto aos agricultores permite que as mesmas não tenham que arcar com o tratamento médico dos mesmos em decorrência dos altos índices de doença que acompanham, sobretudo, o período de colheita da planta. Por ocorrer na área de abrangência de Santa Cruz do Sul, Arroio do Tigre figura como um dos principais municípios produtores de fumo da região, sendo o maior produtor do fumo do tipo Burley sul brasileiro. Na cidade, a indústria fumageira movimentava anualmente R\$ 43,8 milhões de reais, representando para o fumicultor 57 % do valor produzido na propriedade (REDIN, 2011: 95). Dados informados pela EMATER de Arroio do Tigre informam que a produção do fumo no ano de 2012 chegou a 2,1 toneladas, sendo, para isso, usados 7.035 hectares de terras. De acordo com levantamento da AFUBRA, o município conta com 2.120 propriedades rurais produtoras de fumo (90 % do total), integrando 2.610 famílias fumicultoras (Idem: 107). Destas, 19 % arrendam terras para o plantio, média inferior àquela referente às famílias arrendatárias na região Sul: 25 % (SILVA, 2002).

batizado e expropriado. Nesse sentido, o próprio Fão figura como a personificação do fundamento da relação dos moradores do Fão: justo porque ali viver é viver, de alguma forma, em terra de patrão, daquele que tirou os antepassados de outras terras para ali realocá-los, e que possui documentos sobre as terras, e que é membro de uma família que apadrinhou e que empregou. É impossível, portanto, pensar o Fão sem acionar essa rede de relações do grupo baseada no patronato, relativa às suas dinâmicas mais fundamentais, e que determina, não somente o lugar onde vivem, mas o lugar onde passam parte de suas vidas trabalhando, vivendo.

E por mais que seja também da ordem do trabalho o que coloca os parentes do Fão em uma rede de relações tecidas a partir das figuras de alteridade, evidenciando uma abertura dos mesmos para com o mundo que os cerca através do recrutamento de mão de obra ofertada pelos proprietários de terras do entorno, parece ser justamente da ordem das alianças matrimoniais o que, não somente reforça e recria o grupo diante de um contexto hostil de alteridade plena com este entorno (pois seus membros vivem em uma cidade reconhecida como terra de alemães e “celeiro do centro cerra”), mas permite sua continuidade em um território específico e de uso comum por parte das famílias, mesmo que ele não se reduza à base espacial do Fão, por dizer respeito à parentelas inseridas em uma rede de parentesco mais abrangente, tendo em vista também as poucas possibilidades de crescimento demográfico no Fão, terras pequenas pra tanta gente, e cada vez mais diminuídas pelos outros.

O que implica dizer que ser morador do Fão é necessariamente vincular-se através do casamento com um parente já vinculado pela consanguinidade, viver “*espremido*”, ser vizinho de alguém que se encontra nessa mesma condição, fruto de ali caracterizar-se por uma ocupação onde todo mundo é “*de uma panela só*”, além de ter vivido, ou conhecer alguém que viveu, situações que remetam a algum tipo de constrangimento territorial, sem que, no discurso, ao gesto violador fosse acompanhado confrontação: o único que ouvi falar acarretara no assassinato de um dos antepassados das famílias, quando moravam em lugar próximo no mesmo distrito do Sítio.

É nesse grupo que a ação quilombola territorializa, e com ele, seu antropólogo. Não pareceu difícil para este, no contexto do relatório, naturalizar “cultura” no Fão: tomá-lo enquanto circunscrito a um universo social altamente racializado, coincidente com os índices de vulnerabilidade social daquele município, internamente indiscriminado

diante da demanda estatal, etnicamente diferenciado diante de um cenário de imigração alemã, historicamente explorado, correspondente aos conceitos de “comunidade” e organizado pelo princípio do trabalho e da honra ao patrão, afinal: cultura no Fão é trabalho, e trabalho é fumo, seja em seu sentido literal, seja em seu sentido metafórico (WAGNER, 2010).

No contexto de uma estabilização daquele social através da pesquisa, de uma definição acerca de si mesmos, os próprios moradores do Fão assim se posicionavam, por se assumirem negros e vincularem essa condição à condição de peão - *“raça que melhor golpeia contra o sol”* e que fica com *“coisa ruim na cabeça e no corpo se não trabalha”*; por reivindicarem sua existência a partir do marco escravista - através de narrativas fantásticas remetidas aos tempos em que antepassados escravos heroicos e sofredores do *“tempo dos loucos”* serviam de tração abrindo as picadas e os caminhos, pessoas sem religião que comiam com as mãos; e por, nos tempos de hoje, e de antes, se tomarem como ignorantes, *“burros”* e ingênuos - que sempre tiveram tiradas as suas terras dos outros, dos espertalhões, dos alemães, dos *“grandões”*, daqueles que os *“engambelam”*, das figuras de alteridade do grupo, dos patrões.

Não pareceu difícil, portanto, no contexto de uma pesquisa implicada em mostrar aos poderes públicos aquela realidade social, naturalizar cultura no Fão, o próprio grupo e a sociedade abrangente o faziam, e minha própria descrição sobre essa realidade evidencia não ter havido, para este antropólogo, maiores problemas em relação às categorias descritivas que são forjadas para criar esse mundo no plano de um discurso antropológico, dar-lhe, literalmente, cor, além de densidade, lógica e sentido.

Tampouco pareceu necessário, em cumprimento às premissas do INCRA, eu ter ali, como no caso do Morro do Boi, buscado nos documentos ou em uma fita cassete evidências de uma história esquecida e remetida ao marco da escravidão. Não foi necessário, para tal, uma assessoria e mediação advindas do campo das militâncias e das pesquisas sociais: as narrativas já o faziam em demasia, reivindicando uma continuidade radical entre o marco escravista e o grupo, continuidade esta que, distribuída no espaço através dos causos, tendia a se embeber nos dias de hoje, extrapolar cronologicamente a própria escravidão jurídica abolida pelo Estado em 1888, através de metáforas vindas de todos os lados sobre as condições de trabalho e os vínculos com seus patrões.

E se aqui eu os refiro enquanto “negros do Fão”, é por de alguma forma essa ser, junto ao termo “*morenos*” e “*negrada*”, a própria categoria nativa dos e sobre os mesmos, assim também conhecidos por boa parte das pessoas com quem conversei no distrito sede de Arroio do Tigre⁶¹. Ali, naquele contexto de pesquisa, marcadamente, “ou” se era “ou” não se era, negro, quilombola, parente, explorado, descendente de escravo, peão, pobre: e dizer isso não era obliterar as realidades de ninguém, por o universo das relações ali, naquele contexto de pesquisa, lançar mão destes elementos para produzir e marcar diferenças, não permitindo relativismos conceituais, disputas memoriais, rupturas internas e predileções cromáticas, como no caso específico do Morro do Boi.

As evidências estavam organizadas nos próprios modos como os sujeitos se posicionavam no contexto da ação quilombola, no próprio lugar em que viviam (“*embaixo*”, “*só perau*”, “*pequeno*”, “*amaldiçoado*” e íngreme), nas próprias condições em que trabalhavam (os “*peões*”, “*os pequenos*”, diante dos “*patrões*”, os “*ricos*”, os “*grandões*”) e nos próprios números oficiais que tendiam a colocar os quilombolas do Fão como aqueles sujeitos que a história, o direito, a pesquisa social, a militância, a igreja, o sindicato rural, a prefeitura municipal e o Estado brasileiro reservaram pouca atenção, quiçá nenhuma.

E por isso chega a ação quilombola no Fão, trazendo consigo a sua história, o seu direito, o seu antropólogo, as suas possibilidades de reordenamento fundiário de uma realidade que em muito tendia a se assemelhar com o que a historiografia regional contemporânea tendeu a tomar: acusando os mecanismos históricos arbitrários que incorreram sobre a realidade dos agrupamento formados por escravos e ex-escravos, caboclos, ervateiros, índios e nacionais, frente à força de uma colonização alavancada por um projeto imigrantista, assentado nas premissas de um racismo científica e politicamente fundamentado.⁶²

Além disso e, diferente do Morro do Boi, poucas eram as assessorias no Fão, poucos eram os pesquisadores, além de os “engajadores” do grupo na ação quilombola junto ao Estado ficarem circunscritos a uma ou duas pessoas no contexto da pesquisa. E ainda

⁶¹ Uma interlocutora externa do grupo, moradora do centro de Arroio do Tigre/RS, ao responder a minha pergunta sobre o motivo do nome da comunidade, disse ser decorrência do fato de Fão ser Fon, e Fon ser “*fumê*”, “*esfumaçado*”, “*escuro*”, “*que não se enxerga direito*”. Ou seja, essa explicação parecia condicionar o nome (“*fon*”) à cor (fumê, negra).

⁶² Trarei aspectos dessa literatura mais adiante

que ali, aos olhos do antropólogo, parecesse claro se tratar de um grupo com muitos, mas muitos direitos (pela ausência de ali haver o que, para este, figurava como Direito e Cidadania), porque a cultura do trabalho que se via era a cultura da exploração, e a trajetória do grupo que se contava era a trajetória da expropriação, toda a pesquisa foi permeada por, ao o grupo tomar a história como vinculada à escravidão, a cor como vinculada à raça, o grupo como vinculado à itinerância e as terras como vinculadas à expropriação, tomar também o direito sobre elas como vinculado ao direito do proprietário e do patrão, o direito também de *outrem*.

E isso o que de alguma forma traz como condicionante para se pensar o direito às terras no Fão o movimento de acionar uma possibilidade de inversão aos quadros históricos de constrangimentos e injustiças sentidas pelo grupo não prevista tradicionalmente, e operar, com isso, uma virada territorial. Mas dentro de um contexto em que as terras tendem a ser dos outros, de suas figuras de alteridade vinculadas às figuras do patronato, do compadrio e da propriedade, essa rede de relação também teria que ser acionada para que, mesmo em se fazendo valer o direito territorial, buscasse se manter intacta a própria relação: uma relação que está assentada nos antagonismos.

Por isso, o próprio contexto etnográfico do Fão permitiu não somente tomar o grupo a partir de suas redes de parentesco e trabalho para além das terras onde vivem (e mediar um processo de reivindicação por justiça dos territórios da memória), mas, mais do que isso, mapear as determinantes dessas relações como condicionantes, também, da própria proposição territorial quilombola, da própria rede de mediadores relativa ao movimento de se fazer territorializar e assumir um sentimento de justiça e de direito ao que, por imposição e violência, fez ser de *outrem* o que na verdade é “*nosso*”: e não o contrário.

E isso implicava basicamente em perceber, no contexto da pesquisa, que essa naturalização de cultura no Fão parecia acompanhada pela própria desnaturalização do que quer que se conceba como um “direito” ao território, justo porque é como se aquela realidade fosse codificada por um histórico de ausências de “direitos territoriais” e de outras ordens, por a cultura no Fão ser, de alguma forma, a cultura da expropriação, das assimetrias, do trabalho não-livre, da falta de terras para plantar, das migrações, dos conflitos resolvidos de modo costumeiro e sob “agrado”, e, por isso, de uma radical distância com o que é que venha a ser os preceitos de um direito extra-local quilombola, e do que é que ele poderia territorializar no grupo, e coaduná-lo às

trilhas de uma transformação.

Ou seja, para que fosse possível existir um território quilombola em Linha Fão, em um contexto em que o direito às terras pareceu, por um histórico de explorações, remetido também às figuras do patronato e do compadrio que transformaram radicalmente as próprias terras através do processo de mecanização do campo (e a quem se deve prestar honra, respeito e receio) foi necessário que ele acionasse alguns princípios de relações imbricados a essa rede.

E é por isso que a cena envolvendo José, Nina e Tobias foi descrita: ela figurou como a possibilidade de, ao uma figura de alteridade entrar nas terras e reconhecer um direito, desinterditar o que até então parecia interdito: de aquilo que era visto como de direito de *outrem* figurar como de direito “*nosso*”, porque ela inaugura também, na pesquisa, uma afirmativa que tenderia a virar um refrão enunciado pelas possibilidades inovadoras da ação quilombola: “*agora a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim*”.

Isso implica pensar que se a ação quilombola encontrou no Morro do Boi um território fechado, que a incorporou em prol da manutenção de um ordenamento jurídico tal qual disposto tradicionalmente, ela encontrou em Linha Fão um território aberto, pois única possibilidade de seus sujeitos desinterditarem direito interditos, operando, deste modo, uma espécie de transformação ou virada territorial não previstas tradicionalmente.

Mas para que isso ocorresse, seria necessário atualizar outros códigos, relativos justamente à força da própria relação ancorada nas assimetrias, nos jogos de poder e nos antagonismos, haja vista tratar-se de realidades constituídas a partir de um mundo que é também do outro, e é de alguma forma mais do outro do que meu próprio, regido por este outro e por seus interesses e forças majoritárias que transformaram o meio rural arrioiotigrense, sendo deste outro as terras, o direito, o emprego, o dinheiro, a religião e a história do lugar. Quando a ação quilombola chega em Linha Fão, ela tende a tencionar esse lugar, tratá-lo a partir de outros ângulos, ainda que tenda também a estruturar-se a partir dos códigos já estabelecidos.

4.4. A ação quilombola e seus mediadores

Até a data da reunião que formalizou minha apresentação no Fão, ocorrida em abril de 2012, grande parcela das quase vinte e cinco pessoas ali presentes não tinha muito claro o que era e como funcionava

o processo junto ao INCRA, bem como os motivos e objetivos de minha presença. Muito embora a abertura do processo administrativo no órgão tenha se dado no ano de 2006, até então os técnicos da referida autarquia jamais tinham estado no local, sendo naquela ocasião o primeiro momento de relação entre agentes do órgão e as famílias moradoras do Fão.

No meu entendimento, estava claro que a pesquisa que se iniciaria desde então teria que dar conta das inúmeras dúvidas e questionamentos postos pelas famílias em relação ao processo, às finalidades de uma pesquisa para o Relatório Antropológico e as questões sobre as quais ela se realizaria. De acordo com alguns moradores que ali apresentavam suas demandas ao INCRA e a mim, a abertura do processo administrativo ocorreu devido aos esforços de Euclides, um dos então anciões da comunidade, falecido no ano de 2010. Fora ele, juntamente com sua sobrinha moradora do Fão, Marli, quem articulava, junto a alguns parentes membros das comunidades quilombolas próximas a Linha Fão (Júlio Borges e Rincão dos Caixões) o processo que desencadeou a formalização do pedido junto ao INCRA no ano de 2006.

Foi naquele mesmo ano que a comunidade, assessorada pela EMATER⁶³ de Arroio do Tigre, recebeu a certidão de autoreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares, em uma ocasião de visita por parte de uma das agentes da própria Fundação. É válido dizer que a costura da mobilização dessas três comunidades junto ao INCRA e a Palmares foi feita através das assessorias prestadas por extensionistas da EMATER, iniciada junto ao quilombo de Rincão dos Caixões.

A abertura desses processos administrativos no ano de 2006 não foi acompanhada pelo início dos trabalhos que subsidiam o RTID: com exceção da comunidade de Rincão dos Caixões - que teve o Relatório Antropológico entregue ao INCRA no ano de 2009 (ANJOS *et all*, 2009) -, tanto Linha Fão quanto Júlio Borges passaram esses anos sem

⁶³ A EMATER é a Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica de Extensão Rural do Rio Grande do Sul, vinculada à Secretaria do Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo do mesmo Estado. De acordo com informações obtidas em seu site oficial, sua missão é “promover o Desenvolvimento Rural Sustentável por meio de ações de assistência técnica e extensão rural, mediante processos educativos e participativos, visando o fortalecimento da agricultura familiar e suas organizações, e criando condições para o pleno exercício da cidadania e a melhoria da qualidade de vida da população gaúcha”. Fonte: <http://www.emater.tche.br/site/sobre/missao.php>. Visto em 02 de agosto de 2013.

que o INCRA desse andamento aos relatórios técnicos que subsidiavam os processos demarcatórios. Nesse ínterim, tal autarquia publicou um relatório preliminar da comunidade de Júlio Borges, que faz menção à Linha Fão (SALAINI e OLIVEIRA: 2010).

Tampouco a formalização do pleito junto ao INCRA fez com que agentes do Estado e grupos ligados aos movimentos sociais e à causa das comunidades negras rurais em âmbito estadual e federal se aproximassem de Linha Fão. Diferente do Morro do Boi, marcado por um protagonismo grande da pesquisa social e outras militâncias, Linha Fão tinha como principal agente mediador a própria EMATER de Arroio do Tigre que, através de alguns projetos de geração de renda, promoção e divulgação de direitos, já vinham acompanhando e assessorando as famílias do Fão, atuando como principal parceira institucional nesse novo contexto político da ação quilombola.⁶⁴ Dizendo de outro modo, toda atividade de mediação estava catalisada pela EMATER.

Passados seis anos da formalização da abertura do processo administrativo junto ao INCRA, iniciou-se, em 2012, a pesquisa para elaboração do Relatório Antropológico relativo à comunidade de Linha Fão, na qual eu, como antropólogo, fui o responsável. Nesse período, o referido articulador da demanda das famílias no Fão junto ao INCRA, Euclides, falecera, o que de alguma forma determinou o então desconhecimento por parte de seus parentes acerca dos trâmites que determinaram a abertura do processo administrativo própria da ação quilombola. Na ocasião, Euclides figurava como o principal, senão o único, interlocutor do grupo no tocante aos temas relativos à ação quilombola junto às instâncias oficiais, sobretudo por ter participado de algumas reuniões ocorridas nos quilombos de Júlio Borges e Rincão dos Caixões.

Até o dia da minha primeira visita, com exceção de alguns moradores que participam de projetos junto à EMATER, o desconhecimento acerca dos motivos da chegada do INCRA na comunidade era grande. Em linhas gerais, os moradores do Fão tinham notícias de que o INCRA estaria em breve trabalhando no local, muito embora os motivos e as finalidades de tal trabalho fossem desconhecidos. A principal referência que tinham para com a política

⁶⁴ Em Linha Fão, seus extensionistas desenvolvem projetos de capacitação e assessoria e organizam eventos em prol da valorização dos aspectos centrais da cultura local, tais quais: oficinas de artesanato, festival de culinária, valorização da mulher no campo, promoção de igualdade racial e étnica, dentre outros.

quilombola decorria do fato de que os moradores de Rincão dos Caixões terem conseguido uma área maior de terras para plantar e viver graças aos trabalhos do INCRA. Falava-se que o órgão poderia “comprar” terras e “assentar” as famílias ali moradoras que não possuem espaço suficiente para o plantio e para a moradia.

Em outras palavras, à exceção da EMATER, a abertura do processo administrativo junto ao INCRA não foi acompanhada pela participação e assessoria de outros agentes públicos, tampouco de grupos ligados aos movimentos sociais pró-identidade e direito. Uma única pesquisadora tinha estado no local, vinculada ao curso de mestrado do programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria, cuja pesquisa, intitulada *A extensão rural e o processo de inclusão educacional escolar de remanescentes quilombolas: pontos de interlocução*, buscou analisar as ações educacionais desenvolvidas pela própria EMATER na localidade (HONEFF, 2012). Além disso, o Fão constava também em um estudo preliminar da antropóloga Rosane Rupert, datado de 2005, a partir das informações por ela obtida junto aos parentes de Júlio Borges e Rincão dos Caixões (RUPERT, 2005).

Entrando em campo nesse cenário, coisas como as atribuições do INCRA, as finalidades da pesquisa antropológica no local e suas abordagens temáticas, os tipos de áreas que o órgão tem demarcado por todo o Brasil, as situações etnográficas encontradas, a participação da comunidade na definição dos limites territoriais, bem como o estatuto jurídico de um território quilombola deram o tom das discussões em reuniões e encontros que organizei junto às famílias do Fão naqueles dezesseis meses de pesquisa.

Na ocasião, a principal articuladora da ação quilombola no local era Linda, filha de Nina: figura que há alguns anos tem tentado organizar as famílias para a criação de uma associação quilombola, além de atuar como anfitriã nas reuniões que ocorrem na sede da associação. Depois da morte de seu tio Euclides, era Linda a principal liderança do grupo no tocante à ação quilombola, legitimada por seus pares, o que a vincula, junto a outras mulheres do Fão, aos projetos desenvolvidos pela EMATER. Em decorrência desse vínculo é que Linda foi eleita, em 2013, a “mulher simpatia” em um concurso oferecido pela Associação das Agricultoras e EMATER de Arroio do Tigre. Sobre a ocasião, dizia a própria Linda ter sido um acontecimento histórico na região, pois era a primeira mulher simpatia “negra” escolhida no evento.

Muito embora à época fosse Linda a reconhecida presidente da

associação quilombola de Linha Fão, juridicamente a associação não existe: a própria comumente se queixava das dificuldades de sua criação, tanto pelo fato de não saber ao certo quais os procedimentos para tal (haja vista não ser assessorada por nenhum advogado) quanto em decorrência de os demais moradores do Fão não se mostrarem “*interessados*” em buscar soluções para sua oficialização. Esse desinteresse dizia respeito também ao fato de os demais moradores, segundo Linda, não serem atuantes nos temas concernentes à ação quilombola, o que explicava a dificuldade que a mesma tinha em reunir o grupo na sede da associação para discutir temas correlatos, como, por exemplo, as finalidades de uma associação.

No contexto da pesquisa, era, de fato, bastante difícil, para Linda, e para mim, agregar todos os sujeitos do Fão nas reuniões que também passei a organizar na sede comunitária: não somente pelo fato de estarem boa parte do tempo trabalhando, mas por uma certa aversão dos mesmos à ambientes desse tipo, explicando serem relativamente tímidos para estes tipos de encontros envolvendo pessoas do Estado, “*linguagem estranha*” para eles.

Além de Linda, outros foram os moradores do Fão que serviram como importantes interlocutores da pesquisa: boa parte residentes em uma localidade do Fão conhecida por “*parte de Nina*”, uma dentre as cinco “*partes*” onde estão distribuídas as famílias de acordo com as regras do direito sucessório, conforme mostrarei adiante. Dentre os principais interlocutores, destaco a própria Nina; seu sobrinho Tobias, sendo esta a pessoa que me concedeu estadia em sua casa; Marli, moradora da “*parte de Janice*”; e Miro, outro filho de Nina. Além destes, as próprias anciãs da comunidade, Janice e Filó, foram as responsáveis, junto a Nina, por boa parte do argumento histórico que será desenvolvido ao longo do texto, justamente por encarnarem uma memória daquele lugar que o pesquisador tende a chamar de “*tempos dos antigos*”.

4.5. Trajetória da Terra, Trajetória dos Sujeitos: correlação entre expropriação e itinerância

Já foi pontuado que quando um antropólogo é acionado pelo INCRA para elaborar uma pesquisa que irá subsidiar um Relatório Antropológico, impreterivelmente ele vai encontrar no grupo casos e versões relativas aos modos como esses sujeitos foram, de diferentes modos e ao longo dos anos, sendo tirados de suas terras, ou tendo suas

terras diminuídas, acessos aos recursos hídricos inviabilizados, etc. Ou seja, não há Relatório Antropológico sem que haja a publicização de casos de constrangimento moral ligado à perdas territoriais, e descrições sobre interpretações nativas, localizadas no contexto da pesquisa, sobre os eventos, justo também porque a política quilombola está assentada em uma proposta de reordenamento fundiário implicado à noção de direito e dívida histórica do Estado para com os quilombos de hoje.

Se, no Morro do Boi, o tema da expropriação territorial foi marcado pelos modos nos quais os sujeitos contavam como um único território ocupado ao longo das gerações foi diminuindo em um contexto de transformações estruturais ligadas a passagem da BR e aos processos de regularização e loteamento das áreas cada vez mais cooptadas pelo *boom* imobiliário e turístico da região, os sujeitos de Linha Fão se referiam aos modos como, não somente seus territórios foram diminuindo ao longo das gerações, mas como eles, os sujeitos, as famílias, foram ao longo de suas trajetórias, por conta das pressões impostas pelos proprietários e patrões cooptados a alimentar o *boom* da indústria fumageira, se fragmentando e migrando, caracterizando de algum modo o que Anjos *et all* (2009) e Aguilar (2011, 2012), para o contexto do quilombo de Rincão dos Caixões, afirmaram ser um típico “campesinato negro itinerante”.

Esse campesinato negro itinerante, enquanto fenômeno que perpassa a trajetória do grupo e da terra, está ligado às dificuldades estruturais e históricas de fixação territorial por parte dos sujeitos localizados fora dos projetos desenvolvimentistas do Estado já evidenciadas e denunciadas pela pesquisa social sobre a temática da história da escravidão, agrária e social riograndense. Sobretudo a que tende a tomar, primeiro, a condição precária do escravo das fazendas pastoris tornado livre onde a terra tendeu, pós Lei de Terras de 1850⁶⁵, a ser cativa, e servir ao mercado de terras para o projeto imigrantista, além de implicada à prática do absenteísmo e da legitimação viciada dos domínios desde os primórdios da colonização (ORTIZ, 2011)⁶⁶; e,

⁶⁵ Segundo Ruckert (1997) a Lei de Terras de 1850 inaugura uma concepção de terra onde a mesma se torna domínio público passível de ser explorada na forma de mercado, e não domínio da Coroa passível de ser explorada em forma de recompensa, concepção vigorante no período das sesmarias. Tal instrumento jurídico entrara em vigor em um contexto de declínio da acumulação mercantil escravista, onde a “renda capitalizada no escravo” gradativamente passa a transformar-se em “renda territorial capitalizada”. Assim é que, se “num regime de terras livres, o trabalho tem que ser cativo, num regime de trabalho livre, a terra tem que ser cativa” (RUCKERT, 1997: 65).

⁶⁶ Como a nova legislação de terras inaugurava uma concepção de terras enquanto domínio

segundo, pela pouca mobilidade social do negro e das populações remanescentes dos ervais missionários, índios, caboclos e nacionais na estrutura social hierarquizada em uma região que passou a abrigar de forma contundente, e através de expulsões compulsórias, os projetos de colonização imigrantista fundamentados na fina flor do racismo científico e de um ideal do branqueamento civilizador onde a propriedade privada tendeu a servir aos interesses econômicos dos imigrantes, implicando inextricavelmente o alargamento de suas fronteiras e legitimação das posses por sobre territórios tradicionalmente ocupados pelas camadas mais empobrecidas no meio rural.⁶⁷

De acordo com essa literatura, o campesinato negro itinerante está implicado a implementação, em uma realidade onde a abolição do escravismo jurídico não ocasionou a libertação social do ex-escravo, da própria etapa do projeto de colonização estrangeira no Rio Grande do Sul, e de incentivo ao desenvolvimento das pequenas propriedades voltadas única e exclusivamente para as famílias dos imigrantes europeus, “excluindo assim parcela significativa da população nacional e pobre o acesso à terra” (ANJOS *et al*, 2009: 32). E excluir do território tendeu a ser, certamente, excluir de uma história oficial, conforme veremos mais adiante a partir do caso do próprio município de Arroio do Tigre.

Isso se passa, portanto, por um processo mais abrangente que pode ser classificado como de distribuição de diferentes capitais

público passível de ser capitalizada, a obrigatoriedade das declarações e medições por parte dos possuidores de terras passou a contribuir claramente para o beneficiamento daqueles que, conhecendo os trâmites legais, possuíam os meios de custeá-los. Assim é que “os altos custos de medição e as multas por falta de registro das terras impediram que muitos pequenos posseiros legalizassem as terras que tinham direito” (ORTIZ, 2011: 141). O desconhecimento das leis, as imprecisões acerca dos limites declarados, as dubiedades relativas aos confrontantes, aliadas aos mecanismos jurídicos de grilagem e práticas de absenteísmo foram um dos tantos fatores que contribuíram para que 75 % das propriedades legitimadas pela Lei de Terras em Soledade a partir de 1850 (que abarcava o atual território de Arroio do Tigre) tivessem mais de 500 hectares, concentradas em grandes latifúndios (Idem, p. 170).

⁶⁷ Se a colonização euro-ibérica na parte norte do Estado durante a primeira metade do século XIX foi feita mediante o modelo militar de ocupação luso-brasileira pautado na concessão de sesmarias e formação do latifúndio baseado no trabalho escravo, em sua segunda metade ela vai se caracterizar, a partir das normativas da Lei de Terras de 1850, pelo incentivo massivo à imigração de alemães e italianos através das campanhas de colonização públicas e particulares baseado no trabalho livre. Nesse projeto, que percorre todo o século XIX, de diferentes maneiras e a partir de inúmeros agentes, tanto as populações indígenas que ocupavam a região quanto os camponeses, nacionais, escravos e ex-escravos que ali passaram a viver, foram constantemente desapropriados de suas ocupações e desprovidos dos meios legais de legitimação de suas posses, além de inseridos em uma lógica de recrutamento de trabalho não assalariado (ZARTH, 1997 2002; RUCKERT, 1997; FRANCO, 1975).

(incluindo o fundiário) aos tipos sociais que no Rio Grande do Sul que ali estavam ou passaram a estar, o que tendeu a, ao movimentar processos de territorialização do braço imigrante em diferentes períodos dos séculos XIX e XX, tanto pelos nucleamentos primários, quanto pelos secundários, sobretudo alemães e italianos, alavancaram os processos de desterritorialização de outros sujeitos, coletivos ou não, que ali estavam na condição de posseiros (ANJOS *et all*, 2004: 53).

E justamente desterritorializados é que esses segmentos, no jogo das relações tecidas desde há muito, passaram a fazer da condição de sua existência a própria itinerância, o próprio movimento de reterritorializações e improvisos diante das forças majoritárias. E isso tendeu a reverberar na própria condição e condução, não somente dos sujeitos do Fão, tidos como um dentre os moradores mais antigos do Sítio, que ali trabalham desde tempos imemoriais e que hoje estão confinados em uma área que pouco lhes permite a reprodução cultural, física e econômica, mas de seus parentes, quer os que estão espalhados pelo entorno na condição de meeiros, peões ou sócios, quer os que hoje estão vivendo na margem do mesmo rio dos caixões e em um dos seus afluentes, em condições análogas a eles e também ao abrigo da ação quilombola: Julio Borges e Rincão dos Caixões⁶⁸.

À par do que esses elementos da pesquisa social tenderam a falar sobre o lugar desse tipo de população na estrutura fundiária riograndense (através dos documentos), e a par do que as novas pesquisas sobre os quilombos de hoje passaram também a evidenciar (através da etnografia em outros grupos), era como se, de frente a uma realidade marcada pelo advento da expropriação e das itinerâncias, eu estivesse testemunhando uma espécie de prova viva daquilo que a própria pesquisa social sobre a história agrária e da escravidão riograndense passara a denunciar e evidenciar de uns anos pra cá.

E Linha Fão parecia se encaixar justamente no modelo, que não é senão o modelo que vincula pobreza e comunidades negras no meio rural gaúcho como reverberação da própria história riograndense marcada pelo advento do escravismo e de uma abolição que tendeu a, por a terra se tornar cativa, servir como renda capitalizada pelo braço imigrante, fazendo com que o trabalho jamais se tornasse livre, porque cativo daqueles que possuem a terra, que é cativa. E no caso de Arroio do Tigre, quem possui a terra é justamente e sobretudo, o elemento

⁶⁸ Não possuo outros subsídios para informar, mas, de acordo com os moradores de Linha Fão, o contexto pós-relatório de Rincão dos Caixões parece ter permitido o aumento dos domínios ocupados.

alemão, seu “fundador” através das narrativas oficiais religiosas, da cidade, o responsável por seu desenvolvimento econômico e cultural.

Por isso referi-me ao Fão como próprio de uma realidade localizada em um dos lados daqueles pares de oposição da própria realidade que se abate às camadas mais empobrecidas do Brasil rural: sem terras, com patrão, com trabalho cativo, sem carteira assinada, com relações assimétricas, com conflitos resolvidos de modo costumeiro ao modo do “agrado”, e migrando, reterritorializando (MOURA, 1991). Soma-se a esse lugar o componente racializado das relações: negros, e não brancos. Além disso, soma-se outro dado, ligado à própria trajetória da terra no Rio Grande do Sul como resultado de práticas absenteadas, que não somente se abateram sobre os grandes latifúndios luso-portugueses do século XIX (ORTIZ, 2011), mas sobre as pequenas propriedades no ingresso dos alemães e outros segmentos da imigração nas terras do Sítio, onde estavam e estão os parentes do Fão, determinantes para que ali as cercas tendessem, elas também, a serem sempre “*arrumadas*”.

E quando estimulados a definirem aquele social de frente ao antropólogo, a contarem suas vidas, seus requintes de trajetórias e reterritorializações, automaticamente as famílias do Fão correlacionavam os eventos de itinerância aos eventos de expropriação. Ou seja, no Fão, as teorias nativas sobre suas trajetórias tendiam a correlacionar expropriação e itinerância dentro de uma concepção local marcada pela naturalização desses processos, pois inserida no que chamo de “cultura da expropriação”, o que de alguma forma encontra ressonância em boa parte das pesquisas que recém tem tentado debruçar-se sobre esses grupos e temas. E em o fazendo, em explicando como migraram e como foram parar no Fão, inextricavelmente seus moradores acionavam os agentes dessas migrações e, em alguns casos, das expropriações, o que significa dizer que, por isso, teciam argumentos sobre a própria rede social a que estão vinculados, porque essa é a rede do patronato, da propriedade, da vizinhança e das figuras antigas do compadrio.

Para os moradores do Fão, esse caráter itinerante não está estabilizado no Fão, haja vista volta e meia serem cooptados a fazer trabalhos para fora de acordo com as ofertas sazonais e também externas ao circuito fumageiro da região: como, por exemplo, trabalhar no corte das acácias no município de Camaquã/RS, através de uma rede familiar de idas e vindas. A própria dinâmica de transformação das casas e benfeitorias no interior do Fão evidencia, ainda que sob limites

demarcados internamente pelas regras de residência, esse caráter provisório de suas ocupações, cujas casas, até poucos anos atrás, eram feitas com “*vassoura e capim*”. Há poucos anos, parentes que ali estavam não mais estão, assim como foram se estabelecendo no local outros parentes, vinculados aos grupos familiares de um casal ascendente em comum, o que faz do Fão, em termos de parentesco, ser uma “*panela*”: em um bom sentido o fundamento das relações e o marcador das diferenças do grupo com o entorno.

Este também parece ter sido o caso de Marli e seu marido, Jair, que vou descrever a seguir com um intuito específico: buscar descrever, através de uma família, algumas características do que venha a ser viver no Fão, e do que tenha determinado esse estabelecimento ali. Importa com Jair e Marli saber o porquê ter terras para plantar fumo e milho (ou seja, ter “*lavoura*”, de maior porte, e não somente “*horta*”, de pequeno porte) é exceção no Fão, e também porque a ação quilombola independe da situação “oficial” das terras de cada uma das famílias, operando uma espécie de indiscriminação interna do grupo diante dessa nova demanda junto ao Estado, o que o distingue do Morro do Boi.

4.6. As “partes” do Fão e seus sujeitos: pessoas, trajetórias e lógicas de ocupação

Jair e Marli são os moradores que habitam a maior das cinco *partes* do Fão, relativas às áreas ocupadas pelos filhos daquela que é considerada a falecida matriarca do local, a “*vó Belmira*”. As narrativas indicam Belmira ter chego no Fão na década dos anos setenta, junto às famílias de alguns filhos e netos, como decorrência de um episódio de expulsão das terras em que viviam no próprio distrito do Sítio. Hoje a ocupação compreende justamente as áreas de alguns filhos de Belmira, que serve de residência para seus sucessores. Às terras hoje ocupadas pelos familiares de Jair e Marli dá-se o nome de “*parte do Jair*” ou “*parte da Janice*”, mãe daquele, em referência à área residencial desta, então nora de Belmira.

Além desta, compreende o atual território do Fão as “*partes*” de mais quatro grupos familiares, referentes à ocupação de mais quatro dos oito filhos de Belmira: Filó, Nina, Nair e Pretinha. “*Parte*”, portanto, é uma das categorias nativas referentes às áreas residenciais próprias de cada um dos herdeiros das terras de Belmira, que serve de habitação para as famílias dos seus sucessores e afins de cada qual. Colocadas por sobre uma imagem aérea, eis que assim se distribuem os moradores do

Fão.



Figura 10 - Imagem aérea dos limites aproximados das “partes” (Fonte: Google Earth)

Todas essas áreas têm seus limites territoriais definidos internamente (aproximadamente auferidos na imagem acima), sendo base espacial para a construção das benfeitorias, o que não desimplica um uso compartilhado de alguns espaços, como, por exemplo, algumas hortas interfamiliares e o acesso ao rio para banho e lavagem de roupas, que passa pela parte de Janice. Além disso, alguns pontos específicos do território, principalmente na parte externa das residências das anciãs, em via de regra comportam espaços de socialização diários, dados nas rodas de conversa regadas à chimarrão e cigarro. Há uma dinâmica intensa de vai-vem por entre as residências, e troca de favores entre os parentes, como, por exemplo, o banho de chuveiro, restrito à algumas das casas.

Em cada uma das partes se vê as residências cercadas com arame (não necessariamente em todas) e rodeadas por flores e plantas de pequeno porte e medicinais (em algumas com um pequeno altar na entrada, conhecido por “gruta”), a horta com os produtos da terra para consumo e troca interfamiliar, e o galpão de fumo em sua proximidade, bem como a casinha para a criação do porco, além da área utilizada para

a lavoura (para as famílias que a possuem).

Jair e Marli, como dito, vivem na “*parte*” de Janice, mãe daquele. Ali estão a casa de Janice, a do referido casal (onde moram com os três filhos), e a das famílias de dois dos seus nove irmãos. A casa de Jair e Marli, de madeira, é também a maior do Fão: há uma varanda que dá entrada para o espaço da cozinha conjugada à sala, onde há uma mesa. Desse cômodo, têm-se acesso a três outros: dois quartos e outra sala, onde fica a TV e o sofá. Há também na casa um banheiro. Foi sentado nesse sofá que pude presenciar Marli confeccionando alguns bonecos de palha e pano, além de bijouterias, que a mesma aprendera junto a outras mulheres do Fão que participam dos projetos oferecidos pela EMATER de Arroio do Tigre.

Marli nasceu nos anos setenta, no próprio Fão, época do estabelecimento de seus avós, Cuca e João Vieira, no local. Nasceu das mãos de uma “*parteira preta*” que teria falecido com mais de 100 anos, de nome Argemira, parente dos antigos. De acordo com Marli, na ocasião, a mãe de Cuca, a falecida “*vó Belmira*”, junto aos núcleos familiares de seus filhos, tiveram que deixar uma área pelos mesmos ocupada desde há muitos anos para se estabelecer no Fão, conhecida como “*terras do Aparício*”, ou “*terras de Pedro Simão*”, referência ao “*vô Aparício*”, também já falecido marido de “*vó Belmira*”.

Muito embora viva onde nascera, Marli não possui uma trajetória de continuidade no Fão: aos dois anos foi para Santa Catarina, com seu tio e “*pai de criação*”, irmão da mãe. Aos sete voltou para o Fão, indo anos depois para o local conhecido por Tabajara, município de Salto do Jacuí, trabalhar de agregada na casa de um patrão, nas lidas de fumo, milho e feijão. Depois rumou para a localidade conhecida por Linha Vassoura, em Arroio do Tigre, trabalhando nas terras de outro patrão.

Dos doze aos quinze anos foi morar na zona central de Arroio do Tigre, para trabalhar como doméstica na casa de uma patroa. Aos quinze retornara para Salto do Jacuí, na localidade conhecida como Júlio Borges (hoje quilombo Júlio Borges), onde vive sua mãe e avó, ficando alguns meses trabalhando na lavoura até recomençar a trabalhar como doméstica, naquele mesmo município, na casa de uma senhora também patroa. Aos dezoito anos retornou para Linha Vassoura, sempre sozinha (“*ela e Deus*”, como bem diz), para trabalhar nas terras de um importante fumicultor da região.

De um modo muito claro, o vaivém de Marli parece condensar aspectos caros à realidade social dos moradores do Fão: sua trajetória faz parte de uma dinâmica de recrutamento de mão de obra na qual

todos os ali residentes estão enredados, determinada em grande parte pelo fato de as famílias não possuírem terras para suprir o sustento da família, dependendo das possibilidades de trabalho ofertadas pelos colonos da região. Muito embora sua trajetória evidencie uma dinâmica de deslocamentos bastante heterogênea, ela não implica o enfraquecimento dos laços do parentesco. A exemplo de todos os atuais moradores do Fão, foi justamente com um primo que Marli se casara, quando do seu retorno a Júlio Borges.

O nome deste é Jair: com aproximadamente 35 anos de idade, o mesmo é filho de Janice e Balduino, este, falecido irmão de Cuca e um dentre os filhos de Belmira que ocupara o local nos anos setenta. Diferente de Marli, Jair não nasceu no Fão, ali se estabelecendo nos anos oitenta por decorrência de um episódio de incêndio proposital à casa de sua família nas já referenciadas “*terras do Aparício*”, onde nascera. Foi por conta do referido incêndio que os membros de seu grupo familiar se estabeleceram no Fão, em um período posterior àquele que determinara a chegada de Cuca e alguns dos irmãos daquela ao local.

Casados, Jair e Marli viveram como agregados de patrões no entorno do Fão, até que no ano de 2005 construíram a casa onde atualmente vivem. A área pela família ocupada abriga a maior lavoura do Fão, que estava servindo para a plantação de feijão, milho e fumo, além de outros produtos da terra que servem para o alimento da família, como a mandioca, o amendoim e a bata-doce. Em agosto de 2012 Jair e dois dos seus filhos estavam colocando as mudas de fumo na terra, em dezembro as mesmas estavam em fase de maturação. Em maio de 2013 já haviam negociado o produto com as firmas de beneficiamento do fumo, que o levam às principais multinacionais localizadas em Santa Cruz do Sul, para servirem ao mercado exportador.

No terreno do casal há também dois galpões para o processamento do fumo, um para o tipo Bourley e outro para o tipo Virgínia, cuja venda, junto aos trabalhos como peões nas propriedades do entorno, compreende a base da renda familiar anual. Além de possuírem aproximadamente 3 hectares de terras agricultáveis no Fão, Jair e Marli trabalham também como peões nas lavouras dos fumicultores do entorno, porque, como dizem, o fumo produzido em casa não “*dá pro gasto*”. Em dezembro ele estava trabalhando na colheita de fumo de um patrão conhecido por Santine, junto a alguns parentes do Fão. Marli também trabalha como peão. Muito embora em agosto de 2012 eu diariamente ali a encontrasse, em dezembro não pude

vê-la em decorrência do fato de estar junto à família de sua mãe e de sua avó Cuca “*catando pedra*” na “*Borja*”, como é conhecido o quilombo Júlio Borges.

“*Catar pedra*” é o termo pelos moradores utilizado para se referir ao trabalho de extração de minérios ou “*pedra de massa*”, feito na região do município de Salto do Jacuí, prática bastante comum por parte dos quilombolas de Júlio Borges. Muitos dos parentes de Marli, moradores de Júlio Borges, trabalham como peões nas pedreiras dos proprietários da região, em situações trabalhistas tão ou mais precárias quanto as das lidas no fumo. Muitos são os relatos de acidentes na lida de catar pedra, dentre as quais um soterramento que deixou a própria mãe de Marli com perda parcial dos movimentos do pé.⁶⁹

Fora justamente para buscar melhores condições de vida decorrentes da extração do minério que o grupo familiar dos avós de Marli (João Vieira e Cuca) saíram do Fão rumo a Julio Borges na década de noventa, protagonizando a formação da hoje conhecida comunidade quilombola de Júlio Borges. Em decorrência de sua família moradora em Julio Borges estar em uma área de extração de pedras é que Marli faz, junto aos seus parentes, esse serviço, intercalando a vida de peão nas lidas do fumo em Arroio do Tigre com a de catadora de pedras nas pedreiras localizadas no município de Salto do Jacuí.

Por possuir em torno de 5 hectares e poder ali colher e plantar os produtos para a geração de renda e consumo próprio, a família de Jair e Marli figura como exceção daquilo que pode ser compreendido como uma regra no Fão: o fato de grande parte de seus moradores não possuir terras para plantar “*lavoura*” (e permitir o sustento das famílias através do fumo e do milho), tampouco espaço suficiente para levantar as benfeitorias, como casas, hortas, currais, galpões, etc.

Muito embora boa parte dos primos de Jair e Marli viva no Fão e ali tenha se estabelecido em decorrência do episódio de saída das famílias das “*terras do Aparício*” nos anos setenta, não possui terras para plantar, tendo que, por isso, vender sua força de trabalho como diaristas ou peões nas colheitas das famílias fomicultoras da zona rural de Arroio do Tigre, município hoje conhecido como o “celeiro do centro serra”, haja vista sua proximidade com a cidade de Santa Cruz do Sul, que concentra o maior polo de beneficiamento, exportação e produção de fumo de folha da América. Além de trabalharem como diaristas, algumas famílias arrendam as terras de seus patrões, trabalhando

⁶⁹ Uma etnografia do processo de extração de pedras em Júlio Borges está em COELHO, 2014.

também no regime de “*meia*”.

A condição do grupo familiar de Jair e Marli é diferente da dos outros núcleos familiares também por um motivo importante: muito embora as famílias se distribuam no Fão como procedimento das regras do direito sucessório por parte dos filhos da “*vó Belmira*”, ambos são os únicos dos moradores que compraram parte da área legada. O fizeram no ano de 2005, justamente porque esse quinhão havia sido negociado, no início dos anos noventa, por dois dos herdeiros das terras, filhos de Belmira, com um colono da região, que com o negócio tornara-se o proprietário das mesmas.

Em posse deste terceiro, passados quinze anos é que Jair e Marli puderam, com algumas economias, comprar novamente o que não somente em tempos pretéritos pertencera aos antigos moradores do Fão, seus parentes, mas o que desde a chegada do seu grupo familiar passou a ser *locus* de residência da mãe de Jair (Janice, que passara a ser empregada, comodária e “*zeladora*” do referido colono), fazendo com que, além de proprietários de uma área maior em relação aos demais parentes, fossem os únicos dos atuais moradores do Fão a possuir um documento sobre suas posses.

E aqui saliento outro dos motivos pelos quais estou descrevendo Jair, Marli e a “*parte*” referente à ocupação do casal. Muito embora as terras ocupadas pelos mesmos tenham um estatuto jurídico diferente da dos seus parentes (por as terem comprado e, por isso, possuírem um documento sobre as mesmas) elas estão, como a daqueles, sendo indicadas para fins de demarcação junto ao INCRA. O fato, portanto, de estarem nas terras condicionados pela compra (sendo proprietários das terras, por terem alguma documentação sobre o domínio ocupado) não implica negativa à territorialidade quilombola, haja vista a ocupação no local ter sido predisposta às regras do direito local, que fez com que, mesmo na condição de zeladora e empregada, Janice continuasse a nelas viver.

Entendem que a ação quilombola é também um direito deles, e de seus parentes, mesmo que isso determine a transferência de um título ou “*escritura*” individual (em nome dos mesmos) em prol de um título ou “*escritura*” coletiva (em nome da associação). Sabem que uma futura titulação não implicará em mudanças na organização interna das “*partes*” de cada herdeiro: justo porque os limites internos sempre foram respeitados pelas famílias, ainda que digam respeito às áreas de tamanhos bastante diferentes entre si.

É por isso que, no Fão, a demanda territorial da ação quilombola

pareceu não depender da situação oficial das terras em que cada grupo familiar reside. E isso já os coloca em situação diferente da descrita no Morro do Boi: onde as determinantes da venda impossibilitariam uma titulação total da área, ainda mais quando esta prática passou a fazer com que famílias não vinculadas pelo parentesco por consanguinidade aos herdeiros passassem a morar no local. A adesão territorial no Fão foi, portanto, total, e não parcial, como no Morro do Boi: contexto em que, nesse diálogo específico do grupo ante o Estado, pareceu haver uma indiscriminação dos diferenciadores internos que organizam o grupo, independentemente dos diferenciadores internos discriminados na própria desproporção do tamanho das “*partes*”.

No entanto, Marli e Jair não estão aqui sendo descritos somente pelo fato de a trajetória de ambos condensar aspectos de uma lógica de recrutamento de trabalho que os faz e os fez viver sob os signos da itinerância; pelo fato de as terras em que vivem ser exceção à uma regra que faz com que os parentes do Fão não possuam terra para lavoura, tampouco documento sobre as terras; e por a demanda territorial quilombola ali independer da situação jurídica de cada “*parte*” ligada às condicionantes que fizeram com que cada um ali estivesse. Mas também, pelo fato de o modo como eles se reportam às transações envolvendo as terras de seus parentes parecem se adequar à uma concepção local que tendeu, no jogo das narrativas diante de um antropólogo para o Estado, a tomá-los enquanto ludibriados pelas ações orquestradas pelos proprietários de terras do entorno, boa parte patrões. O que nos leva às teorizações grupais sobre suas próprias relações com as figuras de alteridade e que, ao correlacionar itinerância e expropriação, vincula à trajetória das terras à trajetória dos sujeitos.

Nesse sentido, um termo central parece organizar essas narrativas: “*engambelar*”. Geralmente, quem engambela é quem engana, é quem passa um outro pra trás, quem se dá bem às custas do outro. Na relação peão/patrão, correlata à oposição provisoriedade/propriedade, quem engambela, nessas narrativas, tende a ser os proprietários de terras, aqueles que foram chegando depois dos negros do Fão, e aos poucos tirando-lhes as terras, os fazendo migrar de lugar em lugar. E, no próprio Fão, continuar a engambelá-los, a diminuir-lhes os domínios. Em suma, quem “*engambela*” é o patrão, os proprietários de terras, conhecidos com os “*grandões*”, aqueles que moram “*encima*”, que possuem as “*certidões*” de terras, sendo os negros do Fão os “*engambelados*”, aqueles que são enganados, os “*pequenos*”, que não sabem ler, pois “*ignorantes*”, os que moram “*embaixo*”, em

áreas de “*perau*”, e “*exprimidos*”. Saibamos a partir de quais elementos o grupo tendeu a acionar este fenômeno.

4.7. A arte de “engambelar”: introduzindo as versões e as questões sobre escassez, expropriação e encolhimento territorial

Evidenciando as dinâmicas nas quais estão assentadas suas realidades, mencionei que as famílias estavam dispostas de um modo diferente do atual Fão quando da chegada de Belmira com seus filhos e netos. Quando do estabelecimento de seus parentes no local, a área hoje ocupada por Jair e Marli (“*parte*” de Janice) dizia respeito à herança legada por Belmira a dois dos seus filhos: Tide (tio de ambos) e a já referenciada Cuca (tia de Jair e avó de Marli). Dos filhos de Belmira, somente estes dois negociaram parte de seus quinhões herdados ao já referido colono nos anos noventa. As versões sobre essas negociações nos dizem um pouco sobre os modos como as relações entre proprietários do entorno e moradores do Fão são descritas por seus moradores.

Conta-se que o referido colono teria negociado as terras de Cuca, cujo marido passara a trabalhar na catação de pedras no município de Salto do Jacuí/RS, por algumas novilhas e um guarda louça azul. Esta troca é colocada, por seus descendentes, como prova da esperteza de Nauber e da ingenuidade de Cuca: que depois da negociação foi trabalhar na extração de minério em Júlio Borges, bairro onde vive junto à família no município de Salto do Jacuí, há alguns quilômetros do Fão. Já Tide teria trocado com Nauber as terras do Fão por outras terras, no Sítio Baixo. Antes disso, porém, sua família teria que ficar aguardando a documentação referente à essa transação em uma outra área, de menor qualidade, pertencente a Nauber, no distrito da Coloninha. A troca prometida não se efetivara, ficando o núcleo familiar de Tide em Coloninha. Por esse motivo, conta-se que Tide entrou em depressão, perambulando pela região, o que o motivara a suicidar-se alguns anos depois. Hoje, somente três dos seus filhos vivem no Fão, na parte de Nina, pois casados com os filhos desta.

As narrativas sobre o episódio da negociação de Nauber com Tide e Cuca acionam elementos presentes em boa parte das versões locais sobre os eventos que determinaram, ao longo dos anos, expropriação, encolhimento e escassez territorial para o grupo. Com Cuca Nauber teria sido esperto: trocando terras por novilhas, além de presentear àquela

com um guarda-louça azul. Como veremos mais adiante, a troca de terras por novilhas está presente nas narrativas sobre outras transações dos moradores do Fão, compondo o enredo sobre episódios de migração do grupo e consequente encolhimento e escassez territorial. Além de novilhas, as narrativas indicam outros elementos trocados, como vaca, banha, carne e telhas. A própria chegada dos ascendentes ao Sítio é tida como resultado de uma troca de um tesouro encontrado por um escravo pelas terras do patrão, como veremos mais adiante.

Com Tide, o colono também teria sido ainda mais esperto: prometera àquelas terras no próprio Sítio. Promessa não cumprida, sendo a depressão de Tide um desencadeamento da tristeza adquirida pelo mesmo por ter saído do Fão e deixado sua família em terras distantes e insuficientes para o plantio. Nesse sentido, Nauber teria “*engambelado*” Tide, ou seja, o enganado. Como dito, “*engambelar*” é um termo nativo bastante utilizado pelos moradores do Fão quando provocados a contarem sobre os episódios relativos às negociações que determinaram em encolhimentos e desterritorializações.

Nessas narrativas, quem “*engambela*” é quem engana, e quem engana é justamente um sujeito que encarna a já referida ‘figura de alteridade’ do grupo: patrão, arrendador, proprietário de terra, colono e, em algumas situações, compadre. Os advogados também aí se localizam, o que explica, para eles, o fato de não conseguirem aposentadoria, coisa para quem é “*rico*”, vide as constantes narrativas sobre uma mulher abastada que, quinze dias depois de matar o marido, já recebia aposentadoria por viuvez. Em suma, quem engambela é quem se dá bem, e de quem se vale de uma certa ingenuidade das famílias do Fão para ludibriá-los: estes, nas narrativas, figuram como os “*engambelados*”, aqueles que são enganados, autoclassificados como pessoas ignorantes, analfabetas e condescendentes às imperatividades dos patrões e proprietários de terras, além de impossibilitados de, por questões de honra ao patrão, acionar a justiça oficial quando se sentem lesados, universo e linguagem a eles estranhos.

Foram por essas trocas que o referido colono passou a, desde os anos noventa, ser proprietário de uma área dentro do próprio Fão, referente aos domínios antigamente ocupados pelos grupos familiares de Cuca e Tide. Ali Janice passara a viver como empregada e comodataria de Nauber, cuidando de suas terras e novilhas. No ano de 2005 ele vendera essa área ao já referido filho da própria Janice, Jair. Sobre algumas versões acerca dessa transação pode-se também tirar algumas lições que nos permitem compreender os modos pelos quais os sujeitos

do Fão descreviam as dinâmicas das negociações envolvendo as terras do Sítio, o funcionamento mesmo da engrenagem dos litígios e das grilagens.

Em uma ocasião em que eu conversava com Jair sobre sua área e a compra que fizera junto a Nauber no ano de 2005, o mesmo afirmara que, quando do momento da compra, Nauber teria dito que Jair poderia, aos poucos, aumentar seu raio de ocupação, mexendo nas cercas, para depois escriturar as terras. O referido colono justificava essa orientação a Jair em decorrência do fato de a “Certidão de Transação de Terras” e aquisição dos direitos possessórios sobre as mesmas não fazer menção aos demais herdeiros, vizinhos ‘reais’ do quinhão, parentes de Jair.

Importante reter aqui é o fato de Jair ter me falado sobre essa orientação de Nauber justamente para mostrar que os proprietários de terras da região têm o costume de ir tomando, aos poucos, as terras dos “pequenos” (em referência aos seus parentes no Fão), para depois escriturá-las. Jair o fazia também para evidenciar que, por apreço àqueles, jamais tomaria as terras de seus próprios parentes, ainda que, de acordo com a lógica local de legitimação das posses, pudesse o fazer.

Àquela ocasião da conversa eu estava em minha quarta ida ao Fão. Me chamou atenção o fato de, pela primeira vez não somente ter acesso a um documento de terras referente à ocupação das famílias do Fão (em um cenário marcado pelo desconhecimento, por parte dos mesmos, de qualquer documentação referente à área ocupada), mas perceber que esse mesmo documento, confrontado com as evidências do mundo real, parecia indicar algo que, em língua corrente, figurava como um mecanismo local de expropriação territorial determinante para o atual estado de confinamento e escassez de terras no qual vivem as famílias ali residentes.

Análises simultâneas por mim feitas nos cartórios da região relativas a este e outras documentações comprovariam a ausência das famílias do Fão como confrontantes na documentação sobre a transmissão dos direitos possessórios a Nauber, e de outros lindeiros, o que tornava evidente um mecanismo de aquisição de terras que tinha como suporte a invisibilidade jurídica das famílias do Fão: o que teria feito Nauber orientar Jair sobre essa possibilidade de alargamento de sua área recém vendida, tendo em vista a documentação não informar os demais parentes como lindeiros, mas os proprietários de terras lindeiros do entorno, os “*os donos da terra*”. Seria esse mesmo mecanismo o que fez com que o prefeito de Arroio do Tigre, em visita que fizera à comunidade no final de 2013, afirmar que boa parte das terras ocupadas

no Sítio foram e são legitimadas através de “*documentos frios*”, ou seja, sem validade jurídica: o que de certa forma tornava legitimava, para aquele, a ação quilombola articulada pelas famílias do Fão, que jamais tiveram terras ou documentação sobre seus domínios.

Ligadas ao fato de as famílias do Fão não terem acesso à documentação sobre suas posses, as referências de Jair às orientações que o mesmo, enquanto comprador, teria recebido de Nauber no sentido de alargar a área negociada, nos remete a um fenômeno corrente na vida social do grupo familiar de Belmira: o cercamento e diminuição de suas áreas ocupadas, acionados por pessoas que encarnam aquelas figuras de alteridade do grupo das quais me referi anteriormente (patrões, proprietários, arrendadores e compradores de terras, colonos alemães ou italianos e, em alguns casos, compadres). Para entender tal fenômeno, façamos uma ambientação do Fão, e dos modos pelos quais alguns dos seus sujeitos compreendem e descrevem, na busca por uma narrativa singularizadora do grupo em um contexto de reivindicação pelos direitos quilombolas, os processos que incidiram sobre seus territórios e vidas. Isso novamente faz acionar suas redes de relações com os proprietários do entorno. Quem visita o Fão percebe a materialidade das determinantes dessa relação, dispostas em uma cerca.

4.8. Residência ou Resistência ?: os vizinhos que “arrumam a cerca” e o “rio que pode andar”

Chegando por uma rua de chão iniciada na estrada geral do distrito do Sítio (que liga os municípios de Arroio do Tigre e Tunas) há duas vias de acesso ao Fão. Uma está cercada, dando acesso à “*parte de Nina*” era a usada por seus moradores desde muito antes do estabelecimento das atuais famílias no local em meados da década de setenta, quando moradores do hoje referenciado “*Fão Antigo*”. A outra, aberta recentemente, dá acesso à “*parte de Filó*” e à sede comunitária construída no ano de 2009. Além desses dois acessos, há outro, de menor trânsito, localizado no outro extremo das terras, em seus fundos, referente à área da recém falecida tia Pretinha, onde hoje vive seu filho. Utilizado somente para transeuntes, trata-se do caminho que liga o Sítio à localidade conhecida por Linha Matoso.

Para melhor descrever a disposição dos acessos, me utilizo novamente de uma imagem aérea, acompanhada de uma foto, que seguem abaixo:



Figura 11 - Imagem aérea dos acessos (Fonte: Google Earth)



Figura 12 - Imagem da bifurcação para os acessos do Fão (Foto: Rafael Buti).

Tomando como referência a bifurcação visualizada na imagem acima, para se chegar ao “acesso 1” o transeunte deve tomar o caminho à direita da mesma. Quem toma a estrada à esquerda chegará ao “acesso 2”. Vê-se também no canto superior direito da imagem um trecho do rio dos Caixões que, margeando a comunidade, faz confluência ao rio Jacuzinho, este, um dos afluentes do rio Jacuí, que seguirá em direção à região metropolitana de Porto Alegre.

Ultrapassando essas bifurcações, os dois acessos são de difícil trânsito por duas razões. O acesso 1 foi cercado há alguns anos por um dos lindeiros do Fão, que, ao comprar o terreno limítrofe e advogar para si parte das terras então ocupadas pelas famílias, determinou o desmanche da casa e a saída de uma das famílias, tapando o olho d’água que até então abastecia as residências, além de cercar o então terreno comprado. Tal cercamento fez com que a área pelos moradores do Fão utilizada para sair da comunidade fosse, além de diminuída, fechada. Na imagem abaixo se vê a cerca, que hoje separa as casas do Fão do olho d’água e da área que abrigava a residência desmanchada.



Figura 13 - Imagens do acesso fechado pela cerca (Foto: Rafael Buti)

Fora esse mesmo proprietário quem, ao comprar o referido terreno, mudou parte da rota da estrada que sempre deu acesso às famílias moradoras do local. Transformação territorial que tende a relacionar a chegada dos vizinhos com o processo de “*fantasiar*” a paisagem, mudá-las em relação ao que era antes. O que implica, através desses processos de *fantasiamento*, não somente a impossibilidade e dificuldade de acessar o que era acessado, mas de traçar uma linha divisória entre um Fão atual e um “*Fão antigo*”, marcado por uma paisagem outra, que não é senão a linha divisória entre um presente e um passado marcado tanto pela transformação das terras quanto pela interdição dos acessos.

O acesso 2 tem difícil trânsito por questões geográficas: é bastante íngreme e perigoso para a passagem de carros, sobretudo nos dias de chuva. No período em que estive no local ele estava fechado, como medida de segurança, por uma porteira improvisada com arame e galhos de árvore, servindo somente de rota a alguns moradores do Fão que a pé saíam e chegavam. Uma imagem fotográfica da cerca vai abaixo:



Figura 14 - Imagem do acesso íngreme (Foto: Rafael Buti)

É esse por esse acesso que se chega de carro à sede comunitária, recém construída graças ao projeto da EMATER de Arroio do Tigre junto a um projeto encaminhado por esta e destinada aos grupos quilombolas do Estado. Mesmo que hoje propriedade de terceiros, o acesso mais usado, pela menor dificuldade, é o primeiro: é a cerca que o

então vizinho colocara que as crianças, os trabalhadores e os idosos pulam para ir à escola, ao médico, à lida no trabalho, por fim, para saírem e chegarem ao Fão. Em suma, os moradores do Fão, para entrarem e saírem do Fão têm que, literalmente, pular a cerca e passar por terra alheia.

Tais elementos dispostos na paisagem mostram aspectos da situação e localização do grupo: habitantes de um terreno com alto índice de declividade e de difícil acesso, vizinho a áreas cultiváveis e planas que margeiam o rio dos Caixões, estão os moradores confinados entre um rio, uma área bastante íngreme com morfologia de encostas serranas e outra que, historicamente usada pelos mesmos para moradia, acesso ao rio, lazer e rota de passagem, hoje se encontra fechada por uma cerca e pertencente ao vizinho que a recém comprara.⁷⁰

Era essa a área que hoje está “*do outro lado da cerca*” que vivia a família de Nina, tão logo se estabelecera no local em meados da década de setenta. Na ocasião, seu grupo familiar (marido e filhos) ali se fixara em decorrência da proximidade de sua morada com o “*olho d’água do tio Marcelino*”. Tio Marcelino era parente de Nina, antigo e já falecido morador do local, cujo nome hoje é associado ao olho d’água em forma toponímica. Hoje esse olho d’água está também “*fantasiado*”, pois virou açude do vizinho. Também conhecido como “*água velha*”, o referido olho d’água fora o primeiro utilizado pelos atuais moradores quando dos primórdios de sua ocupação, dentro dos limites territoriais do hoje referenciado “*Fão antigo*”.

Nina é uma das três anciãs que vivem no Fão e, por isso, conhece como poucos as nuances, os episódios e o histórico de opressão vivido pela mesma e por seus parentes ao longo das gerações. Ela

⁷⁰ De acordo com o mapa da declividade do município de Arroio do Tigre/RS elaborado pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), a área do Fão possui duas classes distintas de declividade: “forte e muito forte”, e “terreno abrupto”. A primeira classe (forte e muito forte), apresenta em torno de 30 % a 60 % de declividade, “onde se verifica uma morfologia de encostas serranas, escarpas de falhas e de terraços. Pode apresentar uma erosão linear muito forte, destruição de solos, escorregamento e queda de blocos. Tal é indicado para pecuária e florestamento, não sendo indicado para construções e infraestruturas”. A outra classe encontrada na área do Fão (terreno abrupto) possui de 60 % a 90 % de declividade, com morfologia de cristas, podendo possivelmente “aparecer erosão linear muito forte, escorregamentos, queda de blocos e avalanches”, sendo aconselhada somente para uso florestal (REDIN, 2011: 150). Esses índices são diferentes daqueles encontrados nas áreas que os parentes do Fão viveram no passado, as referenciadas “*terras do vô Aparício*”: classificadas como de “declividade fraca”, sendo “aconselhável para atividades com agricultura e conservação ligeira, aceitável para construções” (Idem, p.149). Esse dado é importante, porque correlaciona ocupação à valoração das terras agricultáveis, determinante para o estabelecimento das famílias no local.

testemunhara, dentre tantos outros, o referido evento ocorrido há alguns anos onde seu filho, Miro, foi obrigado a desmanchar sua casa construída com “*taipinha e vassoura*” e abandonar o local por ela mesma também já ocupada junto ao olho d’água.

Ao ser estimulado por mim para descrever esse episódio de saída da família e cercamento da área, contou-me Miro que, numa ocasião em que estava juntando algumas pedras para adornar seu jardim, o então lindeiro, ao se aproximar do local, teria dito: “*gostei bastante, mas a área aqui é minha*”. No que Miro teria ouvido, pedido desculpas e afirmado não saber que, embora antiga moradia de seu tio e sua mãe, a área onde vivia pertencia ao vizinho. Resultado: dias depois Miro deixaria o local, desocupando com sua esposa e filhos a casa construída, além de ficar proibido, junto aos seus parentes, de utilizar o referido olho olho d’água. Alguns meses depois é que a cerca seria colocada.

Ao ouvir a história de Miro sobre o cercamento e o constrangimento vivido pela sua família, perguntei-lhe se à época o referido vizinho havia mostrado algum documento que comprovasse o tamanho e os limites dessa área por ele negociada. Miro disse que não. Buscando compreender os termos desse episódio narrado, perguntei também se o mesmo se revoltara com o argumento do novo lindeiro ou tentara de algum modo impedir sua saída da área então ocupada junto ao olho d’água. Miro disse que não, e acrescentou, em tom constrangido que: “*nós, os pretos, sempre fomos assim, meio burros*”, justificando também o porquê eles nunca terem tido nada.

Sobre esse mesmo episódio relativo a esse evento que foi o fechamento e diminuição da área ocupada através de uma cerca, Bituca, irmão de Miro e um dentre os seis filhos de Nina que vivem no Fão, a cerca do lindeiro foi colocada em um momento em que todos os homens do Fão saíram para jogar futebol, prática comum dos fins de semana dos mesmos. O mesmo contara que as famílias do Fão foram sendo, aos poucos, “*espremidas*” por seus lindeiros - “*dois dos lados e um de cima*” -, que só não avançaram mais pelo fato de haver outras casas construídas no local. Ao se referir a alguns dos seus parentes, moradores dessas casas hoje vizinhas às cercas pelos lindeiros colocadas, Bituca disse em tom irônico:

Se o Preto, o Lio e o Tobias tirarem as casas daqui, a gente tem que torcer pra eles [os vizinhos], não arrumarem a cerca.

Nas colocações de Bituca, se não houvesse essas casas, os vizinhos certamente “*arrumariam*” a cerca e “*espremiriam*” ainda mais os moradores do Fão. Restaria aos mesmos “*torcerem*” para que aqueles não o fizessem. De um modo semelhante à imagem fotográfica da cerca colocada pelo lindeiro (*Figura 11*), a residência de Preto, filho de Pretinha e morador do outro extremo do Fão, também foi “*colada*” por uma cerca, colocada por um lindeiro fumicultor (conforme “*acesso 3*” da *Figura 09*).

Aos poucos as cercas, ao marcarem as propriedades e fecharam os acessos usados pelos moradores, passaram a “*viver*” coladas às residências de Tobias e Preto: o limite extremo da territorialidade de um grupo sendo as próprias paredes de uma casa, ao preço de outra casa ter sido desmontada. Tudo se passa, portanto, como se a residência, colada a uma cerca que tende a ser arrumada, figurasse como a própria resistência do grupo: cerca que tende a irromper uma ruptura entre um mundo atual e um mundo não só antigo (o Fão antigo), mas um mundo outro, um referente outro, pois outra paisagem, que é de *outrem*. Uma cerca que marca uma ruptura tanto espacial quanto temporal: se no agora o que se vê, do Fão atual, é uma paisagem outra, “*fantasiada*”, propriedade do outro, distante, pela memória pode-se ver um Fão antigo, um olho d’água e um espaço onde se vivia: referências das reminiscências que podem se perder na materialidade de um referente outro, tudo transfigurado, e interditar possibilidades de qualquer coisa que seja um direito sobre elas, uma inversão de tudo isso.

E na ocasião dessa conversa, como um dos limites da comunidade é o próprio rio dos Caixões, Bituca, ainda em tom irônico, afirmava sabiamente: “*a sorte é que o rio não quis mudar de endereço*”, se referindo à possibilidade de o próprio rio espreme-los ainda mais. Em todo caso, o mesmo me alertara que seria importante “*botar uma casa na beira do rio*”. Vai que ele (o rio), seguindo o exemplo dos humanos vizinhos, resolvesse sobrepor seus domínios às áreas ocupadas pelas famílias do Fão. Em suma, se as cercas andam, por que os rios também não haveriam de mudar de endereço ?

4.9. Sobre como e porque chegaram no Fão: alguns personagens e episódios

Referi-me anteriormente que o próprio Fão tende a personificar a relação dos sujeitos do Fão, por a área ocupada pelas famílias estar, segundo moradores, em nome de um colono alemão cuja família

corresponde ao lugar do patronato, do compadrio, da vizinhança e da expropriação. E para que o Fão seja a personificação da relação remetida a uma figura de alteridade, é porque a trajetória das famílias do Fão tenha se dado ao abrigo dela. E se esse Fão antigo se transformou em Fão atual (com cercas reais e paisagens fantasiadas), é porque o Fão continua ainda ao abrigo da relação com as figuras de alteridade, que tendem a impor à paisagem a sua própria força, o seu próprio projeto, poder, desejo e gesto, à sua imagem, semelhança e cerca.

Ou seja, tende a ser da ordem da relação com as figuras de alteridade o que faz da trajetória dos sujeitos ser a trajetória da terra. E essa relação é a relação com quem tem terra, com quem deixa trabalhar, com quem diz ter documentos sobre as terras, e com quem deixa ficar nas terras: pela meia, pela diária, pela sociedade, pelo favor, pelo receio. E foi, de acordo com os sujeitos, determinados por um gesto, um desejo de *outram*, que fez com que as famílias do Fão chegassem ao Fão.

Na ocasião, elas viviam nas terras que Aparício e Belmira (ascendente de todos os parentes do Fão) teriam recebido como herança na primeira metade do século XX de Pedro Simão (então colono alemão, bodegueiro e patrão de ambos), tendo de lá saído em decorrência da apropriação das mesmas por parte de terceiros, que na ocasião as advogavam para si.

Nas narrativas, essa terra é mencionada tanto a partir da referência “*terras de Aparício*”, ou do “*vô Aparício*” quanto como “*terras de Pedro Simão*”: e essa coexistência de referências por sobre um referente comum também interessa aqui, conforme trarei mais adiante. De acordo com as versões locais, à época da referida doação, os então ascendentes Aparício e Belmira eram empregados e compadres de Pedro Simão, importante colono local, recebendo as terras do Sítio como presente de compadrio pelo nascimento de uma das filhas do casal, então afilhada do patrão.

A doação teria sido também uma forma de pagamento aos serviços prestados por Aparício a Pedro Simão, sobretudo pela participação do mesmo, entre outras batalhas, na pelos moradores do Fão referenciada “*guerra dos escravos*” ou “*guerra no Fão*”, onde lutara e sobre a qual tratarei mais adiante. Há quem diga que Aparício era zelador das terras de Simão, e pelos serviços prestados teria comprado do mesmo, e não meramente as recebido como doação ou troca de serviços. Essas terras aparecem nos relatos também como sendo fruto de uma troca de um tesouro encontrado por um escravo de nome Rufino, irmão de Belmira, conforme discorrerei mais adiante.

Importa aqui reter que foi nessas terras (de patrão e compadre) que boa parte dos filhos de Aparício e Belmira nascera, crescera e se casara, até que, pressionados por alguns “*colonos fortes*” da região, deixaram o local para rumar ao Fão em meados dos anos setenta. No contexto da pesquisa, as versões locais pareciam incontroversas e partilhadas não só pelos moradores, mas por seus vizinhos no Sítio e, inclusive, por pessoas que moram no distrito sede de Arroio do Tigre. As versões apontavam para os descendentes dos também colonos alemães, “*velho Schimidt*” e “*Elói Deutch*” (este, ainda vivo), como os responsáveis pela “*tramóia*” e “*lambança*” que teria determinado a saída das famílias da antiga área ocupada e a chegada no Fão.

À época, os membros da família Deutch (incluindo Elói, seu pai, Ademar, e seu avô, Lottar) eram alguns dos principais comerciantes, proprietários de terras e empregadores da região, sendo vizinhos das terras de Aparício, patrões do mesmo e de boa parte dos seus filhos, bem como padrinhos. Já desenvolvida por alguns pesquisadores que se debruçaram sobre esse pontual processo de expropriação envolvendo os moradores do Fão desde diferentes comunidades (como Júlio Borges, Linha Fão e Rincão dos Caixões⁷¹), as narrativas apontam para a trama que relocou os familiares de Aparício e Belmira para o então Fão antigo. Nelas, vemos os nomes de Elói, velho Schimidt, Pedro Simão, Aparício e Belmira figurarem como os principais personagens de uma espécie de mito de chegada ao Fão, marcado por aquele movimento que tende a correlacionar expropriação e itinerância como fenômenos intrínsecos às redes de relação do grupo vinculadas às sua figuras de alteridade. Na ocasião, Aparício e Pedro Simão já haviam falecido.

De acordo com relatos, dentre os quais enunciados em um contexto de reunião que organizei junto a boa parte dos moradores do Fão, incluindo aqueles que testemunharam o ocorrido, além de parentes vizinhos, no contexto da referida situação, o velho Schimidt, sobrinho ou afilhado de Pedro Simão, teria chegado ao local afirmando se tratar de terras de sua família. Elói teria sido cúmplice desse processo e “*preparado o plano*” para que a família de Belmira saísse daquela área (grande, plana e de fácil acesso) para viverem nas terras do Fão (pequena, íngreme e de difícil acesso), então ocupadas por alguns parentes dos mesmos.

Nessa trama, Elói teria reivindicado *as* (ou tentado se apossar

⁷¹ Ver SALAINI e OLIVEIRA 2010, AGUILAR 2011; 2012, ANJOS *et all* 2009 e COELHO 2014

das) terras que o “*velho Schimidt*” advogava como suas, antigos domínios de Pedro Simão e ocupadas há décadas pelo núcleo familiar de Aparício e Belmira. De acordo com as narrativas, houve troca de acusações entre ambos os colonos alemães que, durante o referido negócio, se desentenderam. As terras ficaram com Schimidt, que futuramente as negociou com um importante proprietário de terras do Sítio e à época vereador de Arroio do Tigre. Este, por sua vez, vendeu-a no fim da década de oitenta aos membros de outra importante família comerciante e do círculo político da região, seus atuais proprietários.

As narrativas apontam para o fato de Belmira estar viúva e doente e que, analfabeta e sem qualquer informação sobre registros documentais, pressionada por Schimidt e empregada de Elói, com este trocara as terras grandes, planas e boas de Aparício, pelas pequenas, íngrimes e ruins do Fão. Há também quem diga que a “*cumadre preta*”, como era conhecida, trocou as terras por vacas, muito embora jamais tenha ganho sequer “*uma tirinha de documento*”, como disse em uma ocasião Filó. Teria, portanto recebido um “*agrado*”, o que tende a fazer com que possíveis conflitos que marcam as trocas assimétricas sejam resolvidos costumeiramente, interditando possibilidades de recorrer-se ao direito oficial (MOURA, 1991). Tal negociação teria se dado à revelia dos filhos da mesma que, mesmo descontentes, nada fizeram, sobretudo porque empregados de Elói e do velho Schimidt.

Ou seja, então moradores das “*terras do vô Aparício*” ou “*terras do Pedro Simão*” (peão e patrão, além de compadres à época falecidos), o grupo familiar da então viúva Belmira é deslocada por Elói para uma área que recém havia negociado com outras famílias parentes de Belmira e Aparício que ali estavam. No relato, embora não quisessem, Elói dá um ‘agrado’ à anciã, então doente e sua empregada. Com esse agrado ganha uma casa de madeira no Fão, coisa que não tinha, além de banha e carne. Elói é membro da família Deutch, e os Deutch são os principais padrões do grupo de Aparício e Belmira, porque vizinhos, e também compadres, responsáveis, inclusive, pela doação das madeiras da casa de Janice, quando ali recém-casara. Casa, inclusive, que seria propositalmente queimada em um outro momento, por um outro compadrador que advogava a propriedade.

Ou seja, é como se saídos de uma área maior remetida a um ancestral que a teria ganho do compadre (padrinho da filha), e também patrão, o grupo de Belmira passasse a se estabelecer em uma área menor e íngreme, no Fão Antigo, nas terras de patrão, e compadre, padrinho de Janice e outros do Fão. É nesse sentido que o Fão personifica a própria

relação com as figuras de alteridade, imbricando a ela a condição da itinerância: sem ela não haveria Fão, não haveria esse deslocamento de uma terra de patrão/compadre à outra. E se tendeu a serem estas as figuras que deram terras, por deixarem ficar, por empregarem, tendeu a serem estas as figuras que as tiram e as realocam das terras, em troca de algum agrado, como banha, telhas ou carne, em troca de trabalho, em troca da relação.

4.10. As Terras de Outrem: as regras do jogo em uma cultura da expropriação

E a família Deutch, descendentes dos alemães que certamente se estabeleceram no Sítio vindos de Santa Cruz do Sul, uma dentre os núcleos primários de imigração alemã no Rio Grande do Sul da primeira metade do século XIX, tende, além de ser conhecida como patrões, comerciantes, bodegueiros, proprietários e padrinhos, também expropriadores.

Ao reportar-se ao episódio envolvendo os Deutch, Filó informou-me que era recorrente por parte de seus membros “*tomar*” as terras dos outros, prática inclusive descrita por boa parte das pesquisas etnográficas produzidas nos quilombos de Júlio Borges e Rincão dos Caixões. Exemplo disso é, segundo ela, o fato de o avô de Elói, Lottar, nascido na Alemanha e tido como um dos principais “*tomadores de terras*” do Sítio, ter sido assassinado em decorrência de disputa por limites territoriais. Segundo a mesma Filó, e outros dos seus parentes, o patrão Lottar procedia como outros compradores de terras da região. Enganando os pobres é que os mesmos, ao comprarem “*um, mediam dois hectares*”.

Eis, portanto, que essa proposição nativa parecia se adequar perfeitamente àquele fenômeno, mencionado anteriormente, que tendeu a, na concepção local, fazer com que as cercas andassem: se “*tomar*” as terras dizia respeito ao mecanismo de se comprar um hectare para se medir dois, é porque quem o faz sabe que o vizinho “*engambelado*” também desconhece os mecanismos de medição e de legitimação das posses. E esse vizinho pareceu tender a ser as famílias do Fão, aquelas que, nas narrativas, não confrontam esse tipo de gesto vindo de *outrem*.

Os aspectos dessas concepções nativas sobre os processos de diminuição territorial faziam ainda mais sentido quando eu passei a ter acesso aos documentos referentes à cadeia dominial no Sítio, e perceber que, confrontando a documentação arrolada com as evidências de um

mundo real, a ausência das menções à ocupação das famílias do Fão nos processos de usucapião movidos pelos lindeiros, dentre outros, pareceu determinante para que as “cercas fossem arrumadas”, evidenciando o que pode-se chamar de uma “cultura da expropriação local”, conceito este que uso aqui para enquadrar uma série de dispositivos vindos do campo do direito formal e costumeiro, relativos às práticas sociais que tendem a fazer da grilagem a regra. Não é a toa que a concepção local indica, no Fão, os documentos sobre as terras terem se dado sobre “*notas frias*”: “*documentos frios*”, viciados juridicamente, palavra, inclusive, que o então prefeito de Arroio do Tigre, em uma ocasião de visita, teria usado para dizer aos sujeitos do Fão que a luta deles por terras era válida.

E essa “cultura da expropriação local” circunscreve uma série de práticas e episódios, pretéritos e recentes, que não somente pareceram determinar o atual estado de confinamento territorial dos sujeitos do Fão simultaneamente ao alargamento das fronteiras agro-pastoris e da propriedade privada, mas evidenciar certa naturalização de uma lógica que, para quem está do lado de fora (como este antropólogo), soa tão mais perversa quanto mais soar normal para aqueles que estão do lado de dentro.

Aspectos da naturalização dessa cultura da expropriação ficaram evidentes quando passei a perceber os modos pelos quais os moradores do Fão, ao provocados a restituírem as trajetórias do grupo em relação às terras, referenciavam essas situações, além de evidenciarem uma condição interdita frente às possibilidades de reivindicarem, mediante a ação quilombola, trechos de terras, acessos a recursos naturais, áreas e espaços vividos no passado distante e próximo que reconheciam ser de direito deles: quer o próprio Fão, quer as áreas em tempos passados ocupadas, mesmo que estas acionassem uma série de memórias sobre episódios de constrangimentos e expropriações, além de trazerem à tona sentimentos generalizados de desrespeito vivido, acompanhados por xingamentos endereçados aos próprios agentes das situações constrangedoras.

Se, na concepção local, a propriedade é sempre do outro, é porque os documentos também o são, e a própria situação jurídica das terras do Fão fazia com que, no contexto da pesquisa, seus moradores também o tomasse como terra de padrão, auferindo àquela base espacial vivida e compartilhada entre os sujeitos do Fão algo análogo ao que, no contexto do quilombo Rincão dos Caixões, figurou ser uma “sobreposição de espaços de reconhecimento” (ANJOS *et all*, 2009).

Por haver essa condição do direito interdita por sobre um território *nosso* que é também de *outrem*, não era estranho o fato de, no contexto da pesquisa e da necessidade de indicação e reconhecimento de um território quilombola, o direito ao próprio Fão, como área a ser objeto de demarcação, estar, para algumas pessoas do grupo, interditado, proibido, tendo em vista seus sujeitos não possuírem documentos sobre as terras, o que poderia desencadear desconfortos junto à rede dos vizinhos.

A exceção era Jair, que afirmava possuir um documento de transação junto a um outro vendedor: este, inclusive, o teria “*orientado*” a mexer as cercas. No mais, resultado da condição jurídica das terras é o fato de os demais moradores, ao precisarem de documentação para abertura de processos individuais e coletivos (como aposentadorias, linhas de crédito junto ao PRONAF⁷², construção da sede da associação quilombola, dentre outros) têm que recorrer a Elói. É este, tido por muitos como o responsável pelos constrangimentos pretéritos vividos, que os moradores do Fão procuram para que consigam autorização para o encaminhamento de processos junto ao direito oficial.

Se, portanto, para saírem do Fão os moradores tendem a pular a cerca e passar por terras de *outrem*, para garantir direitos de aposentadoria e outros benefícios advindos dos sistemas de crediário, previdenciário, trabalhista e quilombola, é para a casa de Elói que devem rumar, para que este, quando e como o quiser, autorize e forneça as informações próprias acerca da área ocupada. Os moradores relataram que Elói não quisera, em uma situação, dar a documentação requerida para a criação de uma horta comunitária no Fão, em projeto junto a EMATER no contexto da ação quilombola. Muito embora haja, de acordo com os moradores, a noção de Elói ser o “*proprietário*” da área (por ter documento), ninguém no Fão teve acesso a qualquer documentação sobre as terras: alguns, inclusive, desconfiam de sua existência.

Sobre esse lugar provisório, uma interessante frase de Linda, a mim endereçada quando de minha primeira visita a sua casa junto a alguns técnicos do INCRA, já indicava uma postura de certo modo esquiva em relação à temática territorial. Transcrevo aqui um trecho de meu caderno de campo, quando nele reproduzi os dizeres da mesma, naquela ocasião de conversa introdutória:

⁷² Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Eu não tenho terra, só tenho terra quando eu trabalho, que minha mão fica cheia de terra, porque hoje essa terra não é minha, não sei até quando posso estar aqui.

A referida passagem expressava, para este antropólogo, uma representação sobre esse lugar ocupado pelas famílias do Fão. As terras que Linda dizia possuir na referida visita são aquelas do trabalho, feito necessariamente na área de *outrem*: literalmente terras que, mexidas, limpadas e preparadas pelas mãos da mesma e de seus parentes, estão localizadas em áreas de terceiros, seus patrões.

Dizendo de outro modo, se as famílias do Fão têm terras, para Linda, estas são as terras em seu sentido literal, da lavoura e da lida do trabalho, e não as terras em seu sentido figurado ou fundiário, enquanto espaço da residência e moradia, porque estas jamais tenderam a ser das famílias do Fão. Ela mesma se perguntava, dirigindo-se a nós: “*não sei até quando posso estar aqui*”, em referência a uma dúvida diante das ações de um sujeito externo que pode tirá-los do local, diminuir-lhes os espaços, arrumar a cerca, interditar um olho d’água, “*fantasiar*” a paisagem.

Diante do pesquisador, o sujeito da ação da frase de Linda é um outro, assim como o sujeito da ação da já referida colocação de seu irmão Bituca: segundo este, as famílias do Fão têm que torcer para que seus vizinhos não queiram “*arrumar*” a cerca. No relato, “*torcer*” tende a alocar o sujeito do Fão à condição de objeto de uma ação orquestrada por *outrem*: mesma situação descrita por Miro quando, ao adornar seu jardim e ouvir do recém lindeiro um elogio sobre o feito, era também avisado de que teria que desmanchar sua casa, pois erguida por sobre uma área que a partir daquele momento não mais lhe pertencia, pois recém comprada.

As perguntas que aqui se podem fazer são estas: quem definiu os limites dessa área comprada? O que o cruzamento dessas referências com os documentos cartoriais podem dizer sobre a cultura da expropriação, e da naturalidade na qual ela tendeu a servir para a territorialização de uns em prol da desterritorialização de outros? Em suma, quem definiu os limites dessa área, dessas cercas, senão a própria cultura da expropriação?⁷³

⁷³ Conforme análise documental feita por mim, a legalização da área desse lindeiro se deu no ano de 2008, através da ação de usucapião movida no cartório da cidade, processo que durou três meses até sua finalização. O período parece corresponder ao da chegada do lindeiro às

E ao dizer de quem eram as terras, e quais terras eram as de Linda (as que sujam suas mãos), em um sentido forte, ela parecia traduzir uma concepção que pareceu figurar como a auto-representação da própria condição do grupo, em sua trajetória repleta de vaivéns e cujos membros, há décadas no Fão, tendem a tomá-lo, de alguma forma, como, também, terra do patrão, do lindeiro e do comprador que possui o documento. Tão mais as cercas possam se mexer e o Fão atual diminuir implica no aumento do “*Fão antigo*”. E pelo direito costumeiro essa é a cultura da expropriação. O território antigo, o território impossível, o território interdito, o território outro. Por isso o Fão personifica a relação dos seus sujeitos com as figuras de alteridade: a terra que se tende a ter é a que se trabalha na terra do outro.

E quando chega as possibilidade da ação quilombola, tende a chegar, de alguma forma, um outro outro: advindo não mais dos códigos do direito costumeiro, e da “cultura da expropriação”, mas dos códigos extra-locais constitucionais não previstos tradicionalmente, territorializados por uma “cultura da reparação”, por uma política pública de Estado. No entanto, para que a ação quilombola pudesse ali territorializar-se, seria necessário que fosse estruturada pela própria relação que fundamenta as práticas dos parentes do Fão no Sítio. E a visita de José à casa de Nina é um indício do quão a ação quilombola tendeu, ela também, a ser incorporada e incorporar princípios caros às relações estabelecidas junto ao que chamei de “figuras de alteridade” do grupo.

4.11. Aspectos do trabalho no Fão: peões e patrões

Se as narrativas em torno dos membros da família Deutch, ao classificá-los como “*tomadores de terras*”, os tomavam em sua negativa, elas tendiam também a alocá-los a outros lugares no feixe das relações estabelecidas. Um deles é o próprio Elói. Tido como o principal responsável pelo gesto que desencadeou a saída das famílias das terras de Aparício (fato destacado inclusive pelas pesquisas recentes sobre o caso), Elói aparece também como alguém que os dava emprego, que doou telhas para construção de uma casa e, por dispor da documentação sobre a área do Fão, tende a prestar “favores” ao grupo.

terras do Fão. O documento não faz referência aos moradores do Fão como lindeiros da área comprada, mas a Elói Deutch. Este, conforme outro levantamento preliminar feito junto ao INCRA, possui extensas áreas e propriedades declaradas na região, localizadas nos municípios de Arroio do Tigre, Jacuizinho e Salto do Jacuí.

É ele também a pessoa que se deve respeito, e receio, por uma certa imponência e autoridade que dizem possuir. Embora não o faça mais, é também a família de Elói quem empregou, durante décadas, boa parte do grupo de Belmira quando vivia nas terras de Aparício e após o realocamento ao Fão, além de ser seu pai (Ademar) o padrinho de Janice e Balduino, junto a outros dos irmãos deste. Há referências de que o próprio Elói doou telhas e madeiras para construção da casa de Janice e Balduino, afilhados de seu pai, quando moradores das terras de Aparício. Telhas e madeiras estas que seriam, alguns anos depois, propositalmente incendiadas por um lindeiro que afirmava ter comprado a área.

Ou seja, coexiste em torno dessa concepção negativa sobre sua figura (que se estende às figuras de seus antecessores, “*tomadores de terra*” no Sítio, e a de outros que aí se localizam), uma outra, relativa a outros feixes de relações que compõe as dinâmicas sociais do lugar, justo pela figura do patronato ser a figura do compadrio, da vizinhança, que não necessariamente se estende a todos as pessoas nas quais os moradores do Fão tecem vínculos de trabalho e vizinhança.

O próprio fato de ocupar a posição de patrão em um contexto onde o tipo de trabalho é o trabalho cativo, guarda em si uma relação dúbia por parte do empregado. Por ter terras, é o patrão quem provém a renda do peão, além de ser o patrão quem ajuda o peão quando necessita, como, por exemplo, levar ao hospital, emprestar dinheiro, dar carona. Embora permita que o peão pegue alguns bens colhidos em suas terras para suprimento, o patrão não permite que o peão plante nas terras do patrão: a não ser que seja enquanto peão, ou enquanto meieiro, dividindo assim os lucros da colheita como aluguel da terra. O patrão também pode arrendar ao peão, que pode trabalhar simultaneamente em suas terras na condição de arrendatário, meieiro e peão.

Além disso, o patrão tende a trabalhar junto com o peão, participar, como aquele, de boa parte das etapas dos processos produtivos, ainda que desimplicado de uma obrigatoriedade ao serviço tal qual disposta por sobre o peão. O fato de deter dos meios de produção não desimplica o próprio patrão de trabalhar, e trabalhar também sob condições de pressão impostas pelas fumageiras, e dos riscos de se perder a colheita que em alguns casos tende a ser subsidiada, por empréstimo, por estas⁷⁴. Ligada a esse lugar de provedor

⁷⁴ O processo produtivo do tabaco envolve cinco principais etapas, que perfaz o período de junho à março: 1) Preparo do solo, canteiros e semeadura; 2) Transplante das mudas; 3) Desponte do Tabaco; 4) Colheita e Secagem; 5) Classificação, Prensagem e Seleção (REDIN,

do peão, e de parceiro da lida, que os aproxima no jogo das relações de camaradagem e convívio, está a figura de um patrão visto também como pessoa que paga mal, e que explora.

Em algumas ocasiões de conversa com fumicultores, os mesmos se mostravam contrários ao fato de pagar diárias nos preços que estavam sendo pagas ao peão, saudando os tempos em que antes produzir era mais fácil, por os peões trabalharem à troca de banha. Isso implica dizer que, pelas pressões impostas ao fumicultor e proprietário das terras, e pelo fato dele também costumar a trabalhar, este deve estar disponível ao patrão, mesmo que ele esteja doente, mesmo que não queira trabalhar, mesmo que esteja cansado. Embora caracterizada pela agricultura intensiva com altas taxas de periculosidade por decorrência dos agroquímicos, o peão não possui direitos trabalhistas, e quando falta ao trabalho, é quem recebe o ônus de sua ausência.⁷⁵

2011). Em boa parte desse processo o tabaco recebe aplicação de defensivos agrícolas e outros agroquímicos, desde quando as sementes estão germinando nas bandejas (etapa 1), até o momento anterior ao da colheita (etapa 4). Há, portanto, um custo inicial por parte do fumicultor, que vai das sementes do fumo, adubo e agroquímicos. A depender de sua condição financeira, ele pode ser subsidiado por uma firma, que após a colheita cobrará pelos valores do material emprestado com juros e correção monetária. Os padrões dos parentes do Sítio estão divididos em duas classes: Os “*colonos fortes*”, que não são subsidiados pelas fumageiras, por possuírem meios de arcar com a compra das sementes, preparação do solo e agroquímicos, além de possuírem tratores que costumam alugar para os demais fumicultores, e os “*colonos médios e pequenos*”, que, por não possuírem capital de giro, recorrem às fumageiras para iniciar a produção.

⁷⁵ Uma análise feita durante o relatório permitiu aventar alguns números referentes ao fato de o tipo de trabalho no Fão não vir acompanhado dos direitos trabalhistas básicos, como aposentadoria por invalidez, amparo em caso de acidentes no trabalho, etc. O caso mais emblemático era o de Tobias que, mesmo tendo poliomielite contraída aos 8 meses e diagnosticada no ano de 2000 por um renomado médico de Santa Cruz do Sul (que no diagnóstico aconselhava a aposentadoria), teve seu pedido negado pelo INSS de Sobradinho. A justificativa do médico do INSS era que, mesmo com o atrofiamento visível de sua perna e o laudo médico, Tobias não ser inválido por possuir uma carteira de produtor, como prova de sua “validade”. Buscando atestar as consequências, para os sujeitos do Fão, desses indícios do que, da minha perspectiva, colocava as suas situações de trabalho como análogas ao da escravidão, escrevi um capítulo intitulado “A Matemática da Colheita”, justo para descrever a situação de vulnerabilidade do grupo diante da rede milionária da produção fumageira, base da economia municipal e altamente rentável para as firmas, multinacionais e para o governo do Estado do Rio Grande do Sul. Tomando como exemplo um dia de colheita de sete mil pés de fumo colhidos nas terras de um “*colono forte*” e patrão de cinco peões e parentes do Fão, cheguei a constatação que isso contabilizava uma média de 1.400 pés de fumo colhidos por pessoa, resultante de 1.400 agachamentos dados pelo peão, além de 5 mil marretadas no caule, que exigiam uma média de 3,5 para que a planta fosse arrancada da terra. Calculando o número de marretadas com a diária recebida à época (50 reais), cheguei a constatação de que a média dos valores pagos ao peão por cada pé de fumo perfazia trinta e cinco centavos, o que implicava afirmar que cada marretada dada pelo peão estava custando em torno de um centavo para o patrão. Ampliando para o mês, cheguei a um número ideal médio de 130.000 marretadas dadas

E jamais um peão aciona a justiça para resolver um problema que tende a ser (ou não ser) resolvido costumeiramente com o patrão. O único caso que ouvi foi de uma mulher que colocou o patrão na justiça pelo seu marido ter morrido de uma queda da boléia do caminhão quando aquele dirigia. Quando esse caso foi para mim relatado, foi justamente no sentido de contestar a atitude da mulher, tendo em vista que o patrão faz muito por eles, sinal de que não é moralmente aconselhável acionar o direito formal para resolver os problemas que tendem a ser da ordem do direito costumeiro, ainda mais quando a decisão pesar justamente sobre os ombros de quem dá emprego.⁷⁶

Ou seja, embora os peões se digam explorados e saibam que poderiam ganhar melhor, ou ter, pelo menos, carteira assinada, nada fazem nesse sentido, sob o risco de uma ação judicial, ao atravessar o direito costumeiro, acarretar em danos na relação pessoal e de trabalho do peão com o patrão, e seus parentes. É por isso que os médicos e advogados em geral são lidos pelos sujeitos do Fão como pessoas que só ajudam quem tem dinheiro, haja vista os casos de moradores do Fão que não podem mais trabalhar por conta dos acidentes de trabalho (a médio e longo prazo), mas são obrigados a o fazer (vide o caso radical da paralisia infantil de Tobias), pois não conseguem viabilizar as aposentadorias, quer por invalidez, quer por viuvez⁷⁷. Em suma, no Fão é como se não fosse possível não trabalhar. Talvez por isso associem suas aptidões ao trabalho (são os que melhor sabem cortar fumo na região) com o fato de serem negros, numa espécie de naturalização das aptidões ao trabalho através de um recorte raciológico.⁷⁸

pelo peão, perfazendo uma total aproximado de 36.816 agachamentos por mês. Esses números são importantes para mostrar que, mesmo trabalhando nessas condições e ingerindo direta ou indiretamente os agroquímicos, o trabalho não é acompanhado pelos direitos trabalhistas básicos. Sobre o complexo agro-industrial do fumo no sul do Brasil ver Silva 2002, 2008. Sobre a agricultura familiar fumageira de Arroio do Tigre, ver Redin 2011. Sobre a história do empresariado fumageiro em Santa Cruz do Sul, ver Noronha 2012. Sobre a história do fumo no Brasil, ver Nardi 1985; Deser 2013. Sobre os impactos da cadeia fumageira no ecossistema e na saúde, ver Etges e Ferreira 2006.

⁷⁶ Esses aspectos foram também apontados por Moura (1991) no contexto da zona rural de São Paulo e norte de Minas dos anos 1990.

⁷⁷ Sobre a dificuldade junto a justiça, os moradores do Fão volta e meia confrontavam suas situações com aquela de uma mulher rica e branca, por isso “*cú grande*”, que, quinze dias depois de matar o marido, já teria conseguido o benefício. Esta frase figura como uma espécie de máxima quando os sujeitos do Fão se põe a falar da tentativa de resolução de problemas através da justiça oficial, aquela que está em uma esfera paralela a do direito costumeiro, sendo de linguagem estranha. Ou seja, o direito formal, no Fão, tende a aplicar-se somente àqueles que não estão na condição dos sujeitos do Fão.

⁷⁸ Miro me disse uma vez que os negros são a “*nação*” que melhor golpeia contra o sol, além de outras menções dos sujeitos arroladas em campo que tendiam a associar suas qualidades ao

Por trabalhar nas condições em que se trabalha, sabendo que com o dinheiro ganho não se é possível comprar terras e plantar pro sustento, é que os termos das relações entre peões e patrões, além de caracterizados pela gratidão e amizade, são atravessados pelos antagonismos que marcam a condição de exploração sentida pelos primeiros. Não é a toa que, para se colher o que se colhe no Sítio, em tempo de colheita, o patrão chegue às cinco e meia da manhã para pegar seu conjunto de peões, e os deixar ali de volta em torno das oito horas da noite.

Por isso, no Fão, o trabalho não poupa ninguém, nem crianças, nem doentes, nem idosos. Toda criança ali criada conhece desde cedo os processos do fumo e vai aos poucos sendo neles inserida. Tal inserção exige o desenvolvimento de algumas práticas que demandam um esforço físico considerável, em decorrência das técnicas de plantio, preparo e colheita derivadas da agricultura intensiva característica do processo produtivo fumageiro.

As crianças do Fão tendem a trabalhar desde cedo, junto aos adultos, aprendem, quer no próprio Fão, quer nas terras dos patrões, as técnicas de plantio do fumo, desde o preparo da terra, os cuidados com as mudas, o plantio, as doses de veneno e uréia, a colheita, a secagem no galpão, a prensagem e a amarração. Tendem a acompanhar os mais velhos em suas lidas diárias, ajudando-os em alguns procedimentos menos pesados, como tirar os pés do mudário, plantá-los e amarrá-los quando secos. Com 10 anos de idade uma criança no Fão já conhece todas as etapas do processo produtivo do fumo, ainda que não participe diretamente de todas elas. Quando entram na adolescência passam a trabalhar nas lidas mais pesadas, como a tirada das baixeiras⁷⁹ e o corte dos pés, bem como pendurá-los no galpão. Com 15 anos de idade o morador do Fão já está apto a trabalhar junto aos adultos, tornando-se legítimo peão.⁸⁰

trabalho com a cor da pele. Além disso, aspectos dessa aptidão natural ao trabalho eram marcadas para explicar algumas doenças: quando não trabalhava, uma das moradoras dizia ficar com *"coisa ruim na cabeça e no corpo"*, justo porque não trabalhar *"fazer mal pros nervos"*. Interessantes aspectos da naturalização das aptidões físicas dos negros para o trabalho foram também salientados e discutidos pelo antropólogo Everton Pereira no Relatório Antropológico da comunidade quilombola Rincão Santo Inácio, localizada no município de Nova Palma/RS, distante 90 quilômetros de Arroio do Tigre/RS. Ver, PEREIRA 2014.

⁷⁹ Baixeira é o nome dado às folhas que, por ficarem na parte inferior do pé, amadurecem primeiro, antes do período de colheita propriamente dita da planta. Em torno de 30 dias antes da colheita, faz-se necessário tirar as baixeiras, contabilizadas em um média de 4 folhas por planta.

⁸⁰ O que os diferencia dos adultos é o fato de trabalharem somente meio período, haja vista



Figura 15 - Colheita do Fumo - no canto superior esquerdo, duas quilombolas tirando as baixeiras. No canto superior a direita, um quilombola transportando as baixeiras enroladas em um saco de estopa, para serem encaminhadas ao galpão de secagem. As imagens inferiores tratam de uma mesma lida do corte das plantas, em uma área do colono forte onde se planta 150 mil pés de fumo (Fotos: Rafael Buti).

Em decorrência disso, nos períodos de colheita do fumo, o Fão fica deserto, sem a presença dos seus moradores que trabalham nas terras dos patrões. É justamente ao lado da casa de Tobias que se localiza aquele acesso do Fão hoje fechado pela cerca do lindeiro. É este o caminho que as crianças fazem para ir à escola, sendo também o caminho que os peões fazem para ir ao trabalho. É ali, atrás de sua casa, na beira da cerca, que, entre as cinco e meia e as seis horas da manhã, os patrões estacionam seus carros e caminhonetes para pegar seus empregados.

É dali que se ouve, já, desde muito cedo, as buzinas dos carros dos mesmos como que despertando os moradores do Fão para suas lidas diárias. Como eles próprios dizem: “*businou, tem que correr*”. Nesse mesmo local os patrões estacionam seus carros no começo da noite para

terem a outra metade do dia reservada aos estudos, praticados na escola municipal do próprio Sítio. Nas férias escolares, período de maior trabalho, pois colheita do fumo, os mesmos podem trabalhar por todo o dia, tendo dedicação exclusiva aos patrões: a renda ali adquirida serve, não somente para ajudar o sustento da família, mas para que comprem pertences pessoais, como roupas, celulares ou outros eletrônicos.

deixar os peões no Fão. Quer peões rumando *para* e saindo *dos* carros dos patrões, quer crianças rumando *ao* e voltando *do* ponto de ônibus que os leva à escola, todos cotidianamente precisam pular a cerca para sair *do* e entrar *no* Fão.

Para o Fão, cada patrão possui um conjunto de peões, em boa medida moradores de uma mesma residência, em uma dinâmica considerável de vai-véns. Algumas dessas famílias são empregadas exclusivas de alguns fumicultores, outras são desses mesmos empregadores peões esporádicos, que trabalham conforme as demandas de cada qual e de acordo com o período e os preços estipulados.⁸¹ Todas elas estavam em 2012 trabalhando como peões para alguns fumicultores do Sítio, sejam em lavouras de médio porte (onde se planta até 50 mil pés de fumo), seja em lavouras de grande porte (onde se planta em torno de 150 mil pés de fumo). Os segundos são geralmente os reconhecidos “*colonos fortes*” da região, por possuírem, além de terras planas para investir outras culturas, como a soja, todos os meios de produção da lavoura, como tratores para o plantio da soja, semeadeiras de uréia e plantadeiras, que podem, inclusive, alugar para outros agricultores.

Em meu período de campo, a família de Miro (ele, a esposa e dois filhos), junto a Linda, estavam trabalhando nas terras de um fumicultor lindeiro ao Fão, que plantava 50 mil pés de fumo. Já Bituca, Tobias, Preto, Maira e o casal de filhos desta estavam trabalhando nas terras de um “*colono forte*”, onde colhiam 150 mil pés de fumo. Nina, o casal Lio e Nair, junto às duas filhas, mais Odorico, estavam também trabalhando nas terras de outro colono forte, na colheita de em torno de 150 mil pés de fumo, para quem trabalham na colheita de hortaliças, em outros períodos do ano.

Marli intercalava a catação de pedras em Julio Borges com a colheita de fumo nas terras de um médio fumicultor, que investia em torno de 70 mil pés de fumo. Com ela estavam seu marido e outros parentes. Do Fão, Odorico e Lio arrendaram de proprietários terras para investir em torno de 30 mil pés de fumo, intercalando com as lidas de peão. A família de Miro intercalava a lida de peão com a de meieiro, nas terras do fumicultor lindeiro. As áreas de entresafra do fumo podem ser

⁸¹ Na época, os valores pagos ao peão variavam conforme o período e o tipo de trabalho. Em 2012, para limpar o terreno e plantar as mudas, o peão ganhava de R\$ 20,00 a 30,00 reais a diária. Por demandar maior trabalho, para colher o fumo, levá-lo ao galpão de secagem e pendurá-lo, o preço pago ao peão girava em torno de R\$ 40,00 a 50,00 reais a diária. Para selecioná-lo, amarrá-lo e prensá-lo, o preço pago pelos patrões em maio de 2013 tinha uma média de R\$ 30,00 reais a diária.

intercaladas com a colheita do milho, onde os peões também tendem a trabalhar, a menor preço, pois menor é o trabalho e o lucro para o patrão.

Dos considerados colonos fortes empregadores do Fão estão grandes produtores de fumo de Arroio do Tigre, dentre os quais os irmãos Saulo e Hélio Kross, pertencentes à uma dentre as famílias alemãs tradicionais do Sítio. As relações de trabalho entre os moradores do Fão e tal família vêm de longa data: tanto os ascendentes já falecidos (como Belmira e Aparício) quanto os anciões do Fão (como Nina, Filó e Janice) trabalharam em tempos pretéritos para os pais dos referidos irmãos. Hoje é a geração de Linda, filha de Nina, quem atualiza esse vínculo interfamiliar marcado pela rede do patronato que já dura em torno de quatro gerações. E foi justamente em uma visita à casa da própria Linda que conheci sua patroa, casada com um membro da referida família.

A cena que segue buscará reportar-se a esse encontro ocorrido na casa de Linda, junto a sua patroa e a filha desta. O intuito é retomar alguns termos arrolados na conversa diante desse pesquisador, e de uma certa dubiedade quando se busca qualificar, para um terceiro, o fundamento da relações entre patrão e peão. Um pouco por se viver nessas condições onde a ordem da dependência é a ordem da sobrevivência, e onde a moradia está condicionada pelo trabalho marcado por assimetrias, é o que parece tender que exista uma certa coexistência de afetos e desafetos, de jocosidades e animosidades, quando o assunto é justamente a própria relação que compõe a dinâmica do social. Essa coexistência parece estar na base da sociabilidade das relações tecidas desde o Fão, aquilo que de alguma forma tende a fundamentá-las. Nesse ínterim, não é estranho algumas metáforas da escravidão comporem os termos de explicação sobre a relação entre um e outro: e metáforas vindas de ambos os lados.

4.12. “Comprou mas não pagou né, mãe ?”: o “ser escravo” nos termos e gestos nas relações entre patrão e peão

Em uma ocasião de visita à casa de Linda, encontrei sua patroa, que estava também fazendo-lhe uma visita. Junto a referida patroa, estava sua filha, que havia recém chegado da cidade onde recentemente passara a viver, por decorrência de seu ingresso em alguma universidade daquele mesmo município. Papo vai, papo vem, a patroa de Linda contava-me sobre algumas viagens que fizera ao litoral catarinense, Estado onde vivo, além de outros temas corriqueiros do dia-a-dia, e da

relação de sua família com os parentes do Fão.

Contava-me a mesma que seus sogros, filhos de alemães nascidos no Sítio, viviam, em tempos passados vizinhos às já referidas “*terras do Aparício*”, e que desde aqueles tempos (em que o “*velho Aparício*, homem de muito respeito, trabalhava na feitoria de cordas para arriar cavalos), os parentes de Linda trabalhavam para os mesmos. A própria Nina, mãe de Linda, fora por décadas empregada de Miro Kross, este, sogro da patroa, que vive também junto a esposa no Sítio. A patroa é casada com Hélio Kross, “*colono forte*” do Sítio, vivendo distantes alguns quilômetros do Fão, em uma área que compreende as propriedades da família Kross: as terras de Miro e dos núcleos familiares de seus dois filhos, o já referido Hélio e seu irmão, Saulo Kross.

Assim como nos tempos dos antigos, boa parte dos moradores do Fão é empregada da família Kross: quando casado com Tobias, Linda chegara a ali viver por alguns anos como agregada, trabalhando na lavoura e nos cuidados com a casa. Atualmente, as famílias de Miro, Bituca, Lio, além de Preto e outros parentes, trabalham como peões para os mesmos. Conhecidos por serem os principais produtores de fumo do Sítio e exímios plantadores (haja vista, a exemplo dos demais colonos fumicultores, também trabalharem na colheita), a família Kross produz também soja, por possuir terras planas e com tamanho adequado para o uso de maquinários. Pode-se dizer que é uma das famílias economicamente mais abastadas do distrito do Sítio e seu entorno.

Naquela ocasião da conversa na casa de Linda, a patroa tecia alguns elogios e comentários sobre sua empregada, até o momento em que dissera, em sentido elogioso, algo como: “*ah, a Linda é uma mucama que eu comprei*”. Em meio a alguns risos tímidos de Linda, a filha da patroa, ainda em tom jocoso mas um pouco contestador, dissera interrogando: “*comprou mas não pagou, né mãe?*”, frase esta enunciada a um fundo de risos que compunha o espírito sobre o qual a conversa se desenrolava. A patroa não respondera a pergunta da filha, tampouco Linda.

Não era a primeira vez que eu ouvia uma metáfora da escravidão, por parte dos moradores do Fão ou de seus vizinhos, para qualificar os vínculos e condições do grupo com seus patrões. Curiosamente, a primeira vez que ouvi menções à escravidão no Fão dizia respeito, não às histórias dos tempos dos antigos, personagens e trajetórias vinculadas ao marco cronológico do regime escravista que os antropólogos e historiadores de plantão adoram coletar, mas às condições trabalhistas

dos seus próprios moradores no tempo presente, marcadas pelo entendimento de que os negros, por serem negros, são a “*raça*” que melhor trabalha, que melhor “*golpeia contra o sol*”, evidenciando uma espécie de naturalização das aptidões dos mesmos ao trabalho, conforme indicado.

Tratava-se, na ocasião, de uma das primeiras conversas que tive com Tobias, ex-marido de Linda e filho do já referenciado e falecido Tide, que se suicidara dois anos depois de negociar suas terras com Nauber. Por ter-me dado estadia em sua casa, Tobias foi a pessoa na qual eu mais me detive no Fão. Pelo fato de ter tido, aos oito meses de idade, paralisia infantil (apresentando atrofiamento na perna esquerda e visíveis dificuldades de caminhar), me chamava atenção o fato de Tobias ser obrigado a trabalhar ininterruptamente, haja vista ter seu pedido de aposentadoria por invalidez negado pelo INSS do município de Sobradinho desde o ano de 2003.

Tobias, assim como outros moradores do Fão com problemas de saúde em decorrência, principalmente, dos trabalhos na agricultura intensiva fumageira e contato com os agroquímicos utilizados, não possui benefício trabalhista e previdenciário. O fato é que, na ocasião de uma de nossas primeiras conversas, ao contar-me sobre sua trajetória de vida, repleta de episódios trágicos (como a saída do Fão e a morte do pai), Tobias discorria justamente sobre os tempos em que vivia, junto a Linda e a filha ainda pequena, como agregados de Hélio Kross. Na ocasião, o mesmo me dissera que os tempos de trabalho nas terras do ex-patrão eram muito duros, motivo que o fez deixar de trabalhar com aquele para fazê-lo com seu irmão, Saulo Kross, atual patrão.

Diferente de Tobias, Linda continuara trabalhando com a família de Hélio, mesmo que não mais na condição de agregada, mas de diarista, haja vista ter, depois de divorciada, retornado ao Fão para viver ao lado da mãe e demais parentes. Tobias comentava justamente sobre o fato de Linda ainda trabalhar para Hélio, sendo “*como uma escrava*” da família daquele, haja vista pagar muito mal desde os tempos em que eram agregados da mesma. Segundo o mesmo Tobias, Linda não admitia tal condição, motivo que a fez continuar trabalhando com a referida família.

Nota-se que, mesmo falando sobre um referente comum, Tobias falava de uma outra relação (a de Linda e sua patroa), ao passo que a patroa falava da própria relação (dela com Linda): ambos, para fazê-lo, dispuseram de termos ligados ao “trabalho”, ao passo que ele, através dela e usando a palavra “*escrava*”, procedia uma negativização da

relação, e ela, mediante a palavra “*mucama*”, a positivava.

E diferente do tom jocoso sob o qual a patroa afirmava Linda ser uma boa “*mucama*” a quem comprara (mas não pagará), os dizeres de Tobias eram enunciados sob uma atmosfera de animosidade e revolta para com a situação, atmosfera esta semelhante a boa parte das por mim encontradas em outros contextos de conversa com os moradores do Fão quando o assunto dizia respeito à relação entre peão e patrão, e ao fato destes se darem bem encima daqueles, e ao fato daqueles serem pobres. Acompanhada por este discurso do mal pagador, estava também outro, que, do contrário, dizia que os preços pagos pelos patrões estavam bons, e que os patrões eram pessoas boas.

Essas duas passagens revelam uma dubiedade sob a qual pretendo me deter brevemente, que acompanhava aos modos pelos quais os termos tendiam a explicar relações. Ao dizer que sua empregada era uma *mucama* que comprara, a patroa parecia estar assumindo para um terceiro (este pesquisador) a condição da empregada, que podemos aqui definir como uma criada exclusiva, e querida, daquela. Há, se quisermos dar um teor afetivo a essa qualificação, estreita relação, no jargão popular, entre ser uma *mucama* e ser uma ama de leite, um tipo de parente adotado e dotado de amor, responsável pelos cuidados com a casa e suas crianças.⁸²

Certamente era também esse o sentido que a patroa estava dando a relação, qualificando Linda: não a chamava de escrava, mas de *mucama*, o que parecia fazer alguma diferença. O tom de brincadeira sob o qual essa assertiva parecia se enunciar indicava o vínculo afetivo entre ambas, vínculo este minado por uma relação de respeito recíproco e de agradecimento mútuo, haja vista os patrões serem vistos no Fão também como pessoas que ajudam aquelas famílias, inclusive as visitando, como era o caso.

Há, no entanto, um ponto de inflexão no contexto da referida conversa que denuncia, e negativiza, as condições pelas quais essa mesma relação (de brincadeira, de favor e de respeito) é tecida: o fato de, para que ela exista, ser necessário que alguém pague um certo preço, relativo justamente ao fato de parecer não ter de se pagar, para se ter uma “*mucama*” naquele contexto social, preço algum. A filha

⁸² Reproduzo a definição de *mucama* conforme o dicionário digital do Michaelis: “*mucama*: *sf* (*quimbundo mukama*) Escrava negra de estimação, escolhida para ajudar nos serviços caseiros ou para acompanhar pessoas da família ou para servir de ama de leite.” Acessar: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/mucama%20_1005107.html Visto em 17/02/2015.

denunciava a mãe, haja vista saber, com toda a ingenuidade e naturalidade que possa ter se valido para proferir a frase, que a “compra” da mãe não acarretara necessariamente em ônus para a mesma: “*comprou, mas não pagou, né mãe?*”. Tudo se passa como se Linda, por figurar como diarista ou agregada (uma “*mucama*”), trabalhasse de graça. Tratava-se não somente de uma interrogação, mas de uma constatação, que não viera acompanhada, ao menos na aparência, por nenhum sentimento de constrangimento mútuo. O fundo da conversa era de risos.

Mas se o fundo da conversa era de risos e em meio a uma cena onde o próprio referente (Linda) se calava, é porque a brincadeira sob o qual ela se desenrolava parecia assentada, também, em um sentimento que, por outro lado, pode ser definido como constrangedor, próprio de uma situação estrutural e limiar que tende a combinar, para o controle aparente de uma relação repleta de antagonismos, brincadeira e distância, amistosidade e animosidade, separação e ligação (CASTRO, 2003).

Como se ali se tratasse daquilo que Gastaldo (2010), buscando generalizar para outros tipos de situações que não as marcadas pelo parentesco, o que Radcliffe-Brown chamou de “relações jocosas”: “a relação entre duas pessoas na qual uma delas tem permissão, pelos costumes, e em alguns casos a obrigação, de zombar ou fazer graça de outra que, por seu turno, não pode se ofender”. E se a formulação do antropólogo britânico estava assentada na distinção entre duas variedades de relações jocosas, pode-se dizer no caso dos vínculos do Fão com seus padrões se tratar, não do tipo “simétrica”, mas “assimétrica”: “onde A faz graça à custa de B e B aceita a provocação com bom humor, mas sem retaliação; ou A provoca B tanto quanto queira e B, em troca, provoca A apenas um pouquinho” (RADCLIFIE-BROWN *apud* GASTALDO, 2010: 313).

Pela passagem dizer respeito a uma conversa tecida entre patroa, filha, empregada e um terceiro antropólogo, ela expressa uma certa condição pública do lugar de Linda assumido pela patroa na relação, enunciada sem constrangimentos e de modo positivo por aquela que emprega, ainda que denunciada por sua filha: a condição da mucama. O que implica dizer que ambas cravavam, a seus modos e diante do antropólogo, a própria assimetria das relações com os parentes do Fão.

Talvez a patroa ali o fizesse por querer ajudar Linda ante um antropólogo que sabia-se ali estar para tratar de coisas como a história da escravidão no Fão? Não imagino. Aliás, importa não somente a

qualidade que a patroa buscou dar à mucama, mas a própria inflexão de sua filha: “*não pagou*”. E o “*não pagar*” parece também dizer bastante, porque evidencia a própria condição assimétrica, e sua publicização, dos negros e parentes do Fão enquanto grupo que se sente explorado por aqueles que lhes dão emprego. Interessa essa simultaneidade natural entre anúncio e denúncia vindos das figuras de alteridade, diante de um silêncio da pessoa na qual se reportavam, como a própria expressão dos antagonismos.

Talvez por isso Tobias tenha, ao qualificar aquela mesma relação, dito que Linda continuava trabalhando como uma escrava, diferente dele, pois trocara de patrão. Assimetria também anunciada, mas denunciada por quem está por de baixo no jogo das relações. No entanto, uma coisa tendia a ser o que sobre as relações se dizia ao antropólogo, e outra tendia a ser o que antropólogo via. E nesse sentido, e aos meus olhos, o próprio Tobias parecia cair em contradição, pois trabalhava diariamente nas condições que o permitem, com paralisia infantil e sem os direitos que tanto buscava, mas já desacreditado de tê-los, pelo ônus de tempo, e trabalho, que essa “busca” pelos direitos estava lhe custando junto à justiça de Arroio do Tigre. E Tobias parecia justamente, por eu estar em sua casa, assumir a condição que fundamentava o trabalho cativo e suas assimetrias: o “estar à disposição”, “condição que reativa continuamente uma troca de favores desigual” (MOURA, 1999: 10).

Como todos no Fão, em algumas ocasiões de chegada repentina do patrão para pegar-lhe e levar-lhe às lidas do trabalho, Tobias estava à disposição. Em uma ocasião, inclusive, de época da colheita do fumo em pleno dezembro, repentinamente seu patrão buzinará em frente à sua casa, ao lado do acesso fechado ao Fão. Tobias, então deitado, descansando das lidas dos dias anteriores e comendo pão com mortadela, levantou-se, dizendo: “*vamos ver o que o patrão quer*”. Embora já soubesse o que o patrão queria, não esperava (ou não desejava) a chegada do patrão: era em torno de três horas da tarde de um dia que amanheceu com uma chuva torrencial no Sítio, o que dificultava, em muito, o corte das plantas de fumo, bem como o transporte das mesmas para o galpão de secagem. Além de as plantas ficarem mais pesadas pelo acúmulo de água, todos sabem que uma planta encharcada expele mais agroquímicos, exalando um mal cheiro de veneno que fica “*grudado na pele*”, como bem disse Nina em uma feita nesse mesmo período, quando me explicava o porquê recusara trabalho naquele mesmo dia a um outro patrão devido às condições

climáticas.

Mas, mesmo com a terra molhada, o patrão foi ao Fão buscar seus peões. Antes de sair de casa, sem tempo para terminar o pão com mortadela, Tobias como que se justificou para mim (porque dissera no dia anterior que não trabalharia nessas condições), afirmando que o patrão faz muito por ele, e que, por isso, não poderia deixa-lo na mão. Em outro momento ele me explicaria que o patrão empresta dinheiro quando pede, o leva ao hospital quando precisa, paga adiantado, além de dar-lhe trabalho. O que se via, naquele momento das explicações de Tobias, eram as justificativas que de alguma forma encontram ressonância nos modos de relação tradicional que permeiam as assimetrias do trabalho cativo: que implica na impossibilidade de, face-a-face, o peão dizer não ao patrão, por aí estar também a honra, muito embora o queira e, se, puder, por outros mecanismos, o faça. Mas de frente ao patrão, as possibilidades de linhas de fuga parecem se esvaír.

Na referida ocasião da buzina, além de Tobias, eram aguardados pelo patrão os demais peões responsáveis por aquela colheita, como Preto, Bituca, sua sobrinha, e Maira (irmã de Linda) junto às duas filhas. Destes, o único que não aparecera foi Preto: seus parentes alegavam, em tom um pouco piadístico e dúbio, que o mesmo saíra para pescar, em referência à possibilidade de estar se desviando do trabalho, muito embora pudesse estar, de fato, pescando.

Como Preto mora no outro extremo do Fão (onde não se chega de carro), improvável seria seu patrão ir até sua casa para comprovar o dado de que ali não estava. Não aparecera para trabalhar e, como era inviável fazê-lo por decorrência dos maus tempos, poderia depois justificar-se com o patrão, alegando não esperar a visita daquele e, por isso, ter saído para pescar. Entre um tom piadístico dos peões acompanhado de uma certa desconfiança do patrão, eu parecia ali estar presenciando uma linha de fuga possível diante do ato imperativo deste, própria também das estratégias de resistência dos trabalhadores.

O patrão, naquele momento, ali nada podia fazer, sendo seu empregado de certo modo acobertado pelos parentes, ainda que isso tivesse um certo constrangimento de fundo, e um fundo tanto de mentira quanto de verdade, pois de piada. Afinal, mesmo que ninguém quisesse o patrão ali, todos precisam dele, e todos o esperam, dado o caráter sempre iminente de sua chegada: e um dos pressupostos dessa relação jaz sobretudo no “estar à disposição”, mesmo que se esteja indisposto.

O episódio reservaria outra cena: visivelmente cansada pelas lidas dos dias anteriores, onde se queixava de fortes dores nas costas, Maira

se mostrava extremamente contrariada em subir no carro. No momento da buzina ela estava com a cabeça para fora da janela, de frente à casa do próprio Tobias: por isso pude vê-la. O fez: pode-se dizer que, no Fão, de frente para o patrão, é como que proibido dizer não. Estivesse ela ido a algum lugar, na beira do rio lavar roupa, visitado algum parente, etc, e quiçá, ignorando as buzinas, poderia ser acobertada pelos seus. A única situação que presenciei de negativa ao trabalho em face do patrão foi com a própria Nina que, por ter idade avançada, possui alguma autonomia em o fazer, embora não goste, haja vista não trabalhar ser o que a deixa doente, com a “*cabeça e o corpo ruins*”.

Esses parecem ser alguns dos componentes que fazem com que sobre a relação patrão/peão, a gratidão coexista com o rancor, a gratuidade com a obrigação, a mucama com a escrava, o “estar à disposição” com a indisposição e as linhas de fuga para a indisponibilidade. As figuras desse patronato, assim como outras figuras de alteridade, parecem personalizar as relações de poder nas quais os negros do Fão estão enredadas, fazendo coexistir, por se tratar de vínculos com quem emprega, doa, explora, apadrinha e expropria, sentimentos de revolta, injustiça, gratidão e respeito, expressos em relações e gestos que vão de xingamentos, à subserviências, jocosidades e agradecimentos.

Essas metáforas e condições encontram ressonância justamente nas etnografias recém desenvolvidas nos grupos quilombolas formados pelos parentes das famílias do Fão: como Júlio Borges e Rincão dos Caixões. Anjos *et all* (2009) usa o termo “ser escravo” enquanto categoria explicativa nativa sobre a reprodução, no hoje, das condições vividas pelas gerações antecessoras por parte dos sujeitos do quilombo de Rincão dos Caixões, enquanto “metáfora que expressa as relações historicamente vivenciadas pelo grupo”.

Na ocasião do trabalho de pesquisa para o INCRA, de acordo com as narrativas, a chegada das famílias ao Rincão dos Caixões, saídas das terras do Sítio pelos constrangimentos vividos junto ao mesmo Elói Deutch, teria sido determinada por um ato de doação de área por porte de um proprietário, que teria dado um “pedacinho de terra” pra que as famílias “deixa[ssem] de ser escravas”, de “trabalhar de graça (...) pros outros” (ANJOS *et all*, 2009: 47). Esse modo de definir um social por parte dos sujeitos estaria implicado justamente nas séries de expropriações sentidas (alocadas às mesmas figuras expropriadoras do Fão), nas condições de trabalho (onde se trabalhava por um quilo de banha), e na situação de constrangimentos e confinamentos territoriais

perpetuados ao longo das várias gerações dos sujeitos de Rincão dos Caixões.

O “ser escravo”, ali, tenderia a traduzir uma mesma condição do contexto do Fão: enquanto modelo explicativo para, não somente falar de um si mesmo, mas falar justamente da relação com outro, e do lugar dos sujeitos nas rédeas de um mundo que, por ser do outro, tendeu a deixá-los “rolando por aí”, vivendo “como escravo”. Assim é que “‘ser escravo’ não faz parte de um tipo de memória recalcada pelo grupo, uma memória dificilmente alcançável pelo pesquisador. Pelo contrário, a condição de escravo é algo que se reproduz pelas condições vividas pelas gerações sucessórias” (ANJOS *et all*, 2009: 47): no tempo presente, portanto, no hoje e no agora, o que tende a provocar continuidades entre a escravidão e o grupo. E se hoje se é escravo porque se repete uma condição, se reproduz um lugar, é porque, também, a escravidão é o próprio passado dos sujeitos, e nele, os causos sobre os personagens da escravidão têm importância para pensarmos os modos como os sujeitos reivindicam um passado, na historicidade do grupo.

De todo modo, esse tipo de condição implicada ao “ser escravo”, relativa também, em termos analíticos, a uma relação assentada no que Moura (1991) chamou de “trabalho cativo”, tendeu a fazer com que, no contexto da pesquisa e diante do antropólogo, os antagonismos nas relações patrão e empregado se explicitassem, não somente naquilo que o antropólogo pôde testemunhar, mas também no que ele pôde ouvir, nas teorias nativas sobre relações, justo por ali estar para perguntar também coisas relativas ao trabalho, à própria relação. Vendo e ouvindo, não era estranho que não somente metáforas da escravidão compusessem, dos dois lados, os termos de relação entre um e outro, cravando as assimetrias, mas que os gestos de recusa, repulsa, obrigação e respeito ficassem estampados nas caras: em meio a tudo isso, os peões deveriam acordar cedo pelas buzinas.

4.13. Desinterditando o direito: a sobreposição de espaços de reconhecimento e a proposição do território quilombola

Como argumentei no início da narrativa sobre o Fão, uma visita de um lindeiro pareceu desencadear mudanças na postura das famílias relativas à questão da proposição territorial. Em meio a uma conversa cordial e discursos de afeto, estava justamente aquele que, nas narrativas, era apontado como responsável pelo despejo de uma das

famílias no Fão, fechamento do acesso e obstrução do olho d'água: o fantasiamento do “*Fão antigo*”.

O episódio guarda em si os aspectos de dubiedade mencionados acima: uma figura negativizada pelos moradores, que dela têm receio, é recebida de modo cortês pela família despejada. Juntas, conversam a partir de um fundo de respeito mútuo, visualizado nas frases de um pra outro e no fato de aquele vir justamente conversar para ajudar as famílias do Fão. A despedida com promessas de uma futura visita de alguém que jamais aparece é seguida pela frase: “*agora a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim*”. O que determinou o reconhecimento público do direito ao “*Fão Antigo*”. Mas, afinal, o que seria esse “*direito nosso*”, no caso ?

Mencionei que essa visita, ao publicizar o reconhecimento do direito quilombola por parte de uma figura de alteridade, pareceu desinterditar um direito sobre as terras interdito, ligado justamente ao fato de elas dizerem respeito ao “*Fão antigo*”. A força dessa interdição era a própria força das relações costumeiras do grupo: abalada, de certo modo, pelo fato de a ela atravessar o direito extra-local territorializado pela ação quilombola. A visita, em um contexto da pesquisa mediando o processo de os sujeitos definirem um direito e um desejo, pareceu marcar o próprio movimento de desinterditar o interdito, desencadeando uma espécie de virada territorial no grupo não prevista tradicionalmente, que não era senão o reconhecimento de uma justiça, de uma abertura ao que estava fechado.

Isso porque, para se pensar o Fão, e sua territorialidade, faz-se necessário pensar essas figuras de alteridade. Não há Fão fora desse tipo de relação. Porque, de um modo claro, se o Fão tende a ser dos parentes do Fão, ele tende a ser também de *outrem*: justo por suas famílias viverem em uma área que parece personificada no fundamento mesmo das relações em que estão assentadas, e de sua história, justo por haver um Fão antigo sobrepondo um Fão atual. Além disso, as narrativas vinculam o estabelecimento no local como fruto de uma ação vinda do membro de uma família ligada aos sujeitos do Fão pelo compadrio e pelo patronato. Ele teria realocado as famílias da área ocupada por Belmira e Aparício (as “*terras do Aparício*”, ou “*terras do Pedro Simão*”) episódio que organiza as narrativas das três comunidades quilombolas da região.⁸³

Nessa tramóia, o despejo foi recompensado por um agrado à

⁸³ Ver COELHO 2014; ANJOS *et all* 2009; AGUILAR 2011 e 2012.

matriarca despejada, e empregada, que, doente e junto aos filhos, foram viver nas terras do próprio agente da ação (piores e menores), que as teria recém negociado com os próprios parentes de Belmira que ali estavam desde tempos imemoriais. Os que permaneceram nas terras de Aparício assistiriam, anos depois e em decorrência de uma viagem familiar para o corte das acácias em Camucuã/RS, o incêndio proposital à sua casa, e o despejo, feito por outro alguém que dizia tê-la comprado. Boa parte do grupo de Belmira (seus filhos, netos e bisnetos) foi, por isso, viver no Fão Antigo, lugar que, pelos vizinhos tenderem a “mexer” na cerca, determinou o Fão atual.

Por isso, parece coexistir, à ideia de a área do Fão ser área dos negros do Fão (porque ali vivem e por as terras serem ruins, “*embaixo*”, e terras de antigos escravos fugidos), uma condição que faz com que essa mesma área seja área de patrão, compadre e expropriador, personificada na figura de Elói. Justo porque quem supostamente tem os documentos é Elói (também referenciado na documentação dos lindeiros) e, mesmo que à sua figura seja associada a *persona non grata* dos moradores do Fão, coexiste também a este personagem a figura de alguém que também empregou seus moradores, e que também os ajudou em tempos passados, e até presentes, doando telhas e dispondo dos documentos para que alguns sujeitos encaminhem processos na cidade.

O que quero dizer com isso ? Por a análise tomar como ponto de apoio o fato de, para se pensar o modo como a ação quilombola é articulada e reivindicada no grupo faz-se necessário pensar a relação do grupo com essas figuras de alteridade, para se pensar o território é necessário proceder de um mesmo modo. Justo porque a trajetória da terra segue a mesma lógica da trajetória dos sujeitos. Isso implica pensarmos que a coexistência de afetos, termos, gestos, positivos e negativos assentada no jogo das assimetrias fundadas no trabalho e na falta de terras, parece se desdobrar em uma “sobreposição de espaços de reconhecimento” das terras onde os negros do Fão tenderam a viver e, por isso, sair (ANJOS *et all*, 2009).

Essa sobreposição de espaços de reconhecimento está dada justamente por sobre as áreas que, em sendo das famílias do Fão, é hoje do patrão, ou do vizinho: aquele mesmo que faz coexistir afetos e desafetos, gratidões e obrigações assentadas em assimetrias. A isso está implicada a própria trajetória da terra em Arroio do Tigre, hoje o “celeiro do centro serra”. Essa sobreposição explica, de algum forma, o porquê alguns moradores do Fão, no contexto da pesquisa, tomavam como interdita a possibilidade de reconhecerem o próprio Fão como

terra quilombola, reconhecer, portanto, a própria “justiça”: justo porque, mesmo ali vivendo há décadas, as terras do Fão são também terra de patrão e vizinho, de quem tendeu a realocá-los, mexer nas cercas, colá-las às residências.

Dizendo de outro modo, o Fão, ao mesmo tempo que é terra dos negros e parentes do Fão, por ali viverem há décadas, e, quiçá, mais de um século, por ter sido terra de seus antigos parentes desde tempos imemoriais, antigo *locus* de escravos fugidos, é também terra de patrão e proprietário, condição personificada na figura de Elói, porque, de alguma forma, é ele quem tem os documentos, quem aprova e desaprova projetos, quem parece deter um poder de influência sobre aqueles sujeitos, ainda que não necessariamente os empregue atualmente, por não plantar mais fumo e estar idoso. Por isso, ao Fão atual coexiste, também, a ideia de um “*Fão antigo*”, outro, porque referente aos tempos em que viviam em uma área maior, como se a própria história do grupo pudesse ser contada espacialmente, e cada vez mais à distância, marcada por um território vivido que foi, aos poucos, diminuindo, cercado, “*fantasiado*”, interdito.

Ou seja, o Fão é “e” não é dos negros do Fão: condição esta que parece coexistir justamente porque coexiste, ao sentimento de pertença e afeto ao território e ao compartilhamento de uma coletividade, o plano sobre o qual as relações foram e são tecidas para que eles ali estivessem, ligado justamente a uma certa condição de provisoriedade imanente às suas existências frente ao estatuto mesmo da estabilidade encarnada na propriedade e num poder oficializado sobre as terras que tende a operar uma possibilidade sempre iminente de diminuição de fronteiras. “*Aqui a gente não vive, a gente para*”, teria dito uma quilombola de Julio Borges parente dos negros do Fão, se referindo a esse vai-vém que tende a compor suas trajetórias, e que os faz estar aqui hoje para não estar amanhã (COELHO, 2014). Aqui a gente “*rola por ai*”, teria dito um morador de Rincão Caixão para os pesquisadores que ali estavam (ANJOS *et all*, 2009).

Um pouco por se viver nessas condições de margem, onde a ordem da dependência é a ordem da sobrevivência, onde a residência é a resistência e onde a moradia está condicionada pelo trabalho cativo marcado por assimetrias, é que essa sobreposição de espaços de reconhecimento estejam de algum modo implicadas à própria relação patrão/empregado: permeadas pela coexistência de afetos e desafetos, de sentimentos de jocosidades e animosidades, de gratidão e raiva. Se o trabalho tendeu a ser cativo, se as relações com os patrões tenderam a

ser assimétricas, é porque as terras tenderam a ser de *outrem*, daquele que “deixa estar” nas terras, mas exige um “estar à disposição” ao trabalho, pois ajuda os negros do Fão em troca da maior das prestações: o próprio trabalho, mexer nas únicas terras, as que sujam as mãos e pertencem a *outrem*, e das quais se tira o verdadeiro tesouro e valor - o fumo, que seguirá para as fumageiras de Santa Cruz do Sul, que as exportarão para o exterior. Um fumo, vale dizer, que é sequer fumado pelos peões do Fão, que compram cigarros de muambeiros vindos do Paraguai.

Por isso, pela relação imbricada entre patrão e empregado e por uma certa condição de provisoriedade e impedimento ao que venha a ser estar na condição estabilizada de “proprietário de terras” (correlata à condição de patrão), é que, também, o referente relativo ao antigo local de moradia tenha como referência atual a coexistência de dois termos, a também sobreposição de espaços de reconhecimento: “*terras de Aparício*” e “*terras de Pedro Simão*”. Esse é o modo como as narrativas se reportam aos antigos domínios do grupo de Belmira e Aparício: terras de peão/terras de patrão; terras de afilhado/terras de padrinho; terras de escravos/terras de senhor. Justo porque elas dizem respeito a essa implicação de um no outro, do fato de ser impossível pensar em um sem pensar no outro, e de eles ali estarem por um ato decisório vindo do outro, quer pelo gesto da compra, da troca, da dádiva, da doação e do deixar estar.

Condição que jamais pareceu os dar autonomia sobre os domínios, porque estes tenderam a jamais os pertencer, tendo em vista, pela ordem costumeira de uma cultura da expropriação, de lá terem saído através de um gesto de *outrem* marcado pela ausência de confrontamentos. Tanto porque recompensados por um “agrado” próprio do direito costumeiro - que interdita qualquer tipo de contestação, inclusive pela via judicial, linguagem estranha e permeada de má-fé -, quanto porque vítimas de um ato de violência explícita - como um incêndio proposital a uma das residências remanescentes, impondo drasticamente, ao direito de moradia, o valor majoritário: o direito de propriedade, ancorado no peso e no discurso dos documentos.

Ou seja, se sobre o Fão sobrepõe as referências *é nosso/é dele*, (Fão atual/Fão antigo), as terras de onde estas famílias saíram para no Fão se estabelecerem parecem também guardar esse princípio, imanente ao tecido que compõe a própria condição dos sujeitos nas rédeas de suas relações, e que, ao imbricar de modo assimétrico patrão e peão, correlaciona expropriação e itinerância, acúmulo e miséria, propriedade

e provisoriamente.

Ou seja, é como se o fato de o território ser “e” não ser de alguém implicasse pensarmos na inexistência de um referente comum, de um território transcendental: mas, talvez, de territórios que se fazem na própria relação, na própria ação social mediada, que tende a positivá-lo, possibilitá-lo e permití-lo. E se uma moradora do Fão titubeia na possibilidade de reivindicar a própria área em que vive há décadas, é porque sua postura está determinada pelo modo costumeiro de negar essa possibilidade, onde a positividade de um território se deu pela via da cultura da expropriação, e onde o valor do direito do patrão, por ser o valor do documento, tende a englobar o valor do direito do empregado, do negro, daquele que “nunca teve nada”, do “burro”, que transita, que “*não vive, para*”, que depende do patrão, que é “*escravo*”, que não sabe sequer ler.

É nesse modo costumeiro que está assentada a interdição ao reconhecimento de um direito tradicional, por ele estar subsumido às forças majoritárias, repressoras e supressoras das camadas pobres do meio rural: por ele ser, pode-se assim dizer, uma espécie de direito impossível, relativo a um território impossível, pois impensável, e inédito, que se acessa por meio de reminiscências da memória por sobre um referente que tendeu a ser outro, e por sobre episódios que tenderam a ser traumáticos.

Ou seja, é como se essa “sobreposição dos espaços de reconhecimento” fizesse com que o antropólogo tivesse que escavar, através dos sujeitos, uma “arqueologia dos tempos sobrepostos na paisagem”: de uma paisagem que, desfigurada, tendeu a ser outra⁸⁴. Como se, fora dos documentos e fora de uma história local, e fora da disposição atual da paisagem, a própria memória fosse o único registro de um reconhecimento do direito impossível: um elo entre um Fão atual e um Fão antigo, entre as injustiças e uma justiça, entre o que tendeu a estar fechado para se abrir.

Quando chega a ação quilombola no Fão, chega uma força que

⁸⁴ Empréstimo desse termo, “arqueologia dos tempos sobrepostos na paisagem” de um artigo de Rafael Vitorino Devos (s/d), em sua análise sobre as memórias acerca das transformações do Arquipélago e das ilhas de Porto Alegre, e dos modos como as narrativas tendem a transformar representações de paisagens para além do visto. Para acessar o artigo: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2Fwww.seer.ufgrs.br%2Ffiluminuras%2Farticle%2Fdownload%2F9225%2F5309&ei=KJvjVIT-NaLIsASnnoCwCg&usq=AFQjCNEKKP4-QxmhbXd-2g8qk-4HYgZeHA&bvm=bv.85970519.d.cWc> Visto em 10 de janeiro de 2015.

tende a impor-lhe possibilidades não previstas tradicionalmente, mas que devem, para existir, não deixar de reivindicar e afirmar a própria relação dos sujeitos do Fão com as figuras de alteridade. E é por isso que a cena envolvendo José, Nina e Tobias foi descrita no começo da narrativa. Ela figurou como a possibilidade, ao uma figura de alteridade entrar nas terras e reconhecer o Fão Antigo, de “desinterditar” o direito, porque ela inaugura também, na pesquisa, uma afirmativa que tenderia a virar um refrão enunciado pelas possibilidades transformadoras da ação quilombola:” agora *a gente vai lutar pelo direito que é nosso até o fim*”.

Por isso, seria necessário atualizar outros códigos, relativos justamente à força da própria relação ancorada nas assimetrias, nos jogos de poder e nos antagonismos, haja vista tratar-se de realidades constituídas a partir de um mundo que é também do outro, e é de alguma forma mais do outro do que meu próprio, regido por este outro e por seus interesses e forças majoritárias que transformaram o meio rural arroiotigrense, sendo deste outro as terras, o direito, o emprego, a religião e a história do lugar. Quando a ação quilombola chega em Linha Fão, ela tende a tencionar esse lugar, tratá-lo a partir de outros ângulos, ainda que tenda também a estruturar-se a partir dos códigos já estabelecidos.

Mas isso implica aqui pensarmos que, em uma relação antagonica de via de mão dupla e de interesses cruzados, que códigos seriam estes? O que, em as famílias do Fão tendo seus direitos desinterditados em uma relação de não confrontação direta frente ao gesto expropriador, traria benefício ao lindeiro, essa figura que sempre se impôs? Pode-se dizer que a disposição do lindeiro em reconhecer, ele também, o direito das famílias do Fão, esteja relacionada ao fato de o quão desinterditar um direito implique, para além, ganhar dinheiro por alienação às terras. Nesse sentido, tudo se passa como se o movimento que fez com que as famílias do Fão reconhecessem seus direitos quilombolas fosse também capturado por interesses e forças cruzadas. Fora disso não haveria jogo, pois se até então as famílias do Fão tomavam como interdito esse direito, era porque não queriam romper a relação, historicamente sustentada pela ausência de episódios de confrontação frente à imperatividade das cercas que marcaram o movimento de expropriação territorial.

Dizendo de outro modo, em terra de proprietário, a ação quilombola só poderia se valer sem causar dano à relação peão/patrão se, ela mesma, fosse algo rentável ao proprietário: fosse capturada pela lógica inversa ao que é que venha a ser uma política fundiária às

comunidades quilombolas. Ou seja, servisse de capital para o patrão: fazer da própria ação quilombola um bom negócio - como se a” cultura da expropriação”, ela também, estivesse para englobar a “cultura da reparação”.

É um pouco nesse sentido que a ação quilombola, embora ocasionasse uma abertura assentada em um novo valor agregado ao direito sobre as terras dos negros do Fão e sua história, fosse, para se efetivar, ela também, englobada pelo valor do mercado de terras: sua alienação que rende dinheiro. É como se, sim, a figura do proprietário abdicasse daqueles territórios provisórios e históricos vividos pelas famílias do Fão, desinterditando, em uma relação marcada pelo não confronto, o direito, mas em prol de uma recompensa - o dinheiro. Assim é que a “virada territorial” pareceu assentada na própria relação que tem estruturado as principais dinâmicas sociais nas quais os parentes do Fão estão enredados no distrito do Sítio.

5. Quinto Capítulo - A Caminho do Tesouro

Tomar a questão da história em Linha Fão implica em tomá-la de um modo bastante diferente da desenvolvida na pesquisa para o Morro do Boi. Primeiro porque a história nunca foi, no Fão, um lugar no qual as memórias estivessem em disputa pela narrativa legitimadora da ação quilombola e seus símbolos etnicizantes. Ali no Morro do Boi, como já desenvolvido, uma atitude de se contar histórias que tendeu a silenciar as experiências históricas vinculadas ao marco escravista encontrou na ação quilombola a mediação da pesquisa social implicada em descobri-las, justo porque isso tendeu a fortalecer um direito para o Estado e fazer cumprir uma certa missão da História Social voltada para os marginais: no caso, as populações negras e invisibilizadas pelas narrativas e poderes majoritários de Santa Catarina. A mediação no Morro do Boi sempre foi, portanto, uma mediação da pesquisa, e à serviço da memória, de escavá-la dos “subterrâneos da história”.

Nesse ínterim, a pesquisa para o Relatório Antropológico no Morro do Boi, fazendo as associações que lhes foram inerentes no jogo analítico em relação às premissas do direito estatal, acabou por servir ao grupo que estava aberto à incorporar uma narrativa da escravidão, pois aberta também ao direito quilombola e aos “símbolos produzidos como ligados à africanidade e ao visível enquadramento discursivo etnicizante” (ANJOS, 2003: 199). Esse conhecimento produzido tendeu a figurar como uma força sobrecodificadora ligada ao movimento de positivação ao que era negativo: a condição da própria “rua dos negros”, vinculada a uma história cheia de estigmas que se quer, parcialmente e no momento atual, valorizar e difundir. Além de evidenciar esse caráter aberto e performativo de sua historicidade.

No Fão, essa sobrecodificação em torno desses símbolos etnicizantes ligados a uma história da escravidão que atuam como marcadores do ativismo étnico, parece não ter tido o mesmo peso daquele encontrado no Morro do Boi: justo pelos elementos da narratividade local acionarem a escravidão como marco pelo qual a própria história do grupo no local teria se desenvolvido, reverberando, inclusive, nos dias atuais. Ali, nem as memórias estavam em disputa, nem a continuidade entre escravidão e grupo era questionada, justo também porque uma das metáforas locais para explicar as continuidades de suas vidas marcadas pela exploração e expropriação lançavam mão da condição de um “ser escravo”.

À parte as metáforas explicativas dos sujeitos nos seus movimentos de definir o social e suas relações diante de um pesquisador que estava também pra estabilizá-lo e defini-lo, quando os sujeitos do Fão se reportavam aos tempos dos antigos havia algo que parecia contrastar radicalmente com o caso Morro do Boi: por justamente as narrativas tenderem a reivindicar o marco escravista à episódios que ocorreram em um período posterior ao da escravidão oficial abolida pelo Estado brasileiro.

Ou seja, se o Morro do Boi suprimiu a escravidão dentro de uma historicidade performativa e aberta, o que explicava a resistência de parte do grupo em relação aos símbolos da escravidão territorializados pela mediação da pesquisa social, Linha Fão a extrapolava dos marcadores cronológicos da nação, marcando uma continuidade entre ela e o grupo que tendia a fazer com que estes símbolos próprios do ativismo étnico já parecessem compor os códigos pelos quais o grupo se concebia a si mesmo.

E se no Morro do Boi a escravidão foi coisa da História, em Linha Fão ela tendeu a ser coisa da Memória, e uma memória relativa a realidades tão fortemente marcadas pelos deslocamentos, que se era praticamente impossível capturá-la nos registros documentais *oitocentistas* e *novecentistas*, não somente por conta do vai-vém dos personagens antepassados, mas por tender a ser uma escravidão mais espacial do que propriamente cronológica: além de extrapolar os marcos de uma História Nacional, ela imprimia sentidos aos topônimos. Em suma, se no Morro do Boi a escravidão era histórica, por estar aberta de um tal modo a performar-se, em Linha Fão ela tendeu a ser mítica, por estar fechada de um tal modo a repetir-se.

Mas se Linha Fão tem lá historicidades próprias marcadas pelos modos como a escravidão ali é evidenciada, elas podem ser capturadas pela “história local”: aquela que reserva, ou não, um lugar aos seus sujeitos. Por isso, há dois pontos que pretendo tomar de aqui em diante. Um diz respeito à história local ou oficial do município de Arroio do Tigre e o quão a “descoberta” da existência de um quilombo no local tendeu a estimular uma inversão de duas teses presentes na narrativa fundacional da cidade: a de que sua ocupação teria se dado, primeiro, como resultado da chegada dos alemães, para posteriormente efetivar-se a vinda das famílias luso-brasileiras e italianas, e a de, nelas, inexistir referências sobre a escravidão. Esse primeiro ponto está assentado, portanto, em uma preocupação à nível de história local e social, e não me deterei por muito tempo nele, por que este não é o ponto central para

se pensar o grupo e a ação quilombola: justo por, ali, não haver, como no Morro do Boi, uma territorialização da própria História Social engajada.

O outro ponto diz respeito aos modos como os sujeitos reivindicavam eventos do seu passado, aos aspectos da historicidade do grupo. Aqui, e diferente do Morro do Boi, não se marcava rupturas, mas coexistências e continuidades com a escravidão: evidenciando um modo mais prescritivo e fechado de se contar história, de assimilar as circunstâncias a ela mesma, por negação ao seu caráter contingencial e eventual, valorizando os fatos por similaridade com um sistema constituído (SAHLINS, 1996: 15). E esse sistema constituído tendeu a estar assentado nas relações de patronagem, e na reprodução de uma condição de ser do Fão que pareceu não mudar: que é a condição de um “ser escravo”, entre parentes, e de não ter terras, de migrar.

Aqui não há transformação, como tendeu haver no Morro do Boi, não há ruptura, não há o silenciamento como motor da história, não há os anciões indo embora das terras (mesmo que não haja terras), tampouco autonomia sobre os domínios ocupados, mas um “passado puro” que coexiste no presente (ANJOS e LEITÃO, 2009), e que é reivindicado pelas narrativas através de um sistema que faz repetir os elementos (LÉVI-STRAUSS, 1978). E essas narrativas, ao se reportarem aos fatores que determinaram desterritorializações e reterritorializações, contam como os sujeitos do Fão, ao terem terras, às negociaram com suas figuras de alteridade em troca da relação. E aqui um “causo” do escravo que acha um tesouro e fica pobre figura não meramente como o relato histórico de um evento passado, mas como um mito que organiza as relações, um modo de sintetizar a própria relação, aquilo que, assentando as narrativas, assenta um certo mundo, dá a ele coerência: “bom pra pensar” o que tende a ser o “ser do Fão”.

E evidenciar, também, a força que as narrativas sobre a escravidão tenderam a ter para mostrar não somente como os antepassados foram parar ali, mas porque os sujeitos do Fão tendem a atualizar aspectos da condição antepassada, procedendo uma continuidade entre escravidão/grupo enquanto reproduzida no modelo de relação peão/patrão, provisório/proprietário. Para desenvolver essas questões, trarei alguns aspectos da coadunação da historicidade do Fão em relação àqueles que detem os poderes oficiais de se contar uma história da cidade, justo também por essa história estar ligada a um certo projeto de transformação sobre os territórios e, por isso, sobre as memórias e sobre os direitos. O que implica dizer que, em terra de

alemães e em história de alemães (onde as famílias do Fão não estão nem nos registros cartoriais, tampouco nas narrativas oficiais), foi a Memória o *locus* da legitimação de um direito: e não a História, como no caso do Morro do Boi.

5.1. Algumas camadas da história local: reflexões sobre representações e espaços do religioso e da paisagem

Em uma ocasião que conversava com um senhor de uma família tradicional do Sítio, importante colono filho de alemães e patrão de boa parte dos moradores do Fão, o mesmo me contava sobre um episódio, ocorrido quando ainda era criança, envolvendo o ‘*velho Aparício*’. Na ocasião, o então senhor participava de uma missa na região, até o momento em que Aparício, chegando à cavalo, entrara na igreja com uma arma na cintura, uma jaqueta preta, acompanhado por uma senhora negra que chorava, sua parente, para conversar com o padre. Na ocasião, o senhor se reportava, descrevendo a ousadia e imponência de Aparício (tido como um tipo de policial do Sítio), ao fato de a referida senhora estar chorando porque o então padre não concordava em enterrar um parente morto da mesma no cemitério da igreja, haja vista não ter dinheiro para o fazer. No relato do senhor, a imponência de Aparício e o modo como ele chegou na igreja obrigaram o padre a mudar de ideia, fazendo com que o morto fosse enterrado no local.

Esta passagem evidencia, ainda que preliminarmente, aspectos da representação da relação entre os negros do Sítio e as famílias de imigrantes alemães, bem como o lugar das mesmas na dinâmica social daquele contexto, expresso também nos tipos de acesso às instituições e espaços criados e/ou reservados àquelas, dentre os quais a própria igreja. O relato também faz um retrato de Aparício tal qual desenhado por boa parte dos moradores do Fão: um homem negro, alto, muito sério, vestido com um jaquetão preto, que andava à cavalo como um tipo de policial de Soledade, tendo bastante autoridade na região, o suficiente para fazer com que outra importante autoridade, o padre, o obedecesse. Deixemos de lado, por ora, Aparício. Discorramos sobre os fatores que o motivaram a entrar na igreja.

Pode-se dizer que os aspectos da religiosidade no Fão sempre se deram e se dão na forma do catolicismo popular e marginal ao catolicismo eclesiástico oficial da região, este, de acordo com alguns interlocutores da pesquisa, circunscrito às famílias ricas da cidade, alemãs, sobretudo. Não é ao acaso que a igreja católica frequentada por

alguns poucos moradores do Fão se localize nas terras de uma das famílias vizinhas. A própria história oficial de Arroio do Tigre tem início com a saga de um padre alemão que, saído do município de Santa Cruz do Sul no começo do século XX, subiu a região do centro serra rumo ao vale do Botucaraí para fundar a primeira paróquia da localidade, iniciando, deste modo, a colonização da então vila de Arroio Tigre, à época domínio territorial de Soledade.

Além de replicada resumidamente no site da prefeitura de Arroio do Tigre, esta saga é, inclusive, contada naquela que pode ser a primeira e/ou principal obra sobre a história do município, *Um Pedaco da História na Nova Serra Gaúcha*, de autoria de um padre da mesma paróquia e publicada como parte dos eventos comemorativos ao aniversário da igreja. Trata-se de uma obra que, por relatar a trajetória da frente de colonização alemã em uma região até então “inóspita” e “selvagem”, traz para si um fundacionismo que toma como centro irradiador a cultura, história e sociedade do município de Santa Cruz do Sul, evidenciado no próprio nome da região então colonizada, e no próprio título da obra: a “nova” serra gaúcha (REIS, 1992).

O escopo da obra de alguma forma se insere no que Kujawa (2001) indica como recorrente nas representações historiográficas da região do centro serra: o papel fundamental da religião, tendo em vista que “na busca por fatos e elementos que dêem sentido à história dos municípios, o religioso [ter] ocupa[do] sempre um lugar de destaque”, sendo a construção de igrejas e elevação de uma comunidade em paróquia sinônimos de grande avanço e progresso, iguais aos processos de emancipação política dos municípios. Assim é que a história dos municípios passa a vir a ser, de alguma forma, a história da própria igreja, e vice-versa. Nesse sentido,

a prática religiosa, especialmente nas regiões de imigrantes, é vista como elemento que possibilita a resistência às adversidades enfrentadas por este primeiro; é salientada como construtora de identidade e fio condutor no processo “civilizatório”. Isso transparece nas obras de história municipal na medida em que a igreja é considerada a instituição que deu o primeiro passo rumo à civilização quando trabalhou para a catequização e domesticação dos nativos. Posteriormente foi-lhe atribuído um grande papel na constituição das comunidades, na construção

de igrejas e no processo das localidades (KUJAWA, 2001: 73).

Não é a toa que em algumas ocasiões os padres atuavam como os responsáveis por contar a própria história do município, se inserindo no que já mencionei, através de Wolff (2009), conformar as “abordagens tradicionais locais”. O padre Reis não é exceção: uma dentre as principais obras sobre a história de Soledade escrita nos anos oitenta, *Soledade das Sesmarias, dos Monges Barbudos, das Pedras Preciosas*, foi cunhada pelo frei Valdemar Cirilo Verdi, que traz, além de informações acerca dos primeiros núcleos de colonização do vale do Botucaraí e a conformação da cidade à época, menções ao movimento messiânico dos “Monges Barbudos”, que na década de trinta se concentrou na região de Tunas pregando a vinda e os ensinamentos do Santo profeta São João Maria (VERDI, 1987).

Importante reter que, dizimados pela brigada militar porto-alegrense poucos anos depois de seu surgimento e coagidos pelas famílias alemãs da região, incluindo o próprio Pedro Simão e seus “peões” (PEREIRA 1981), estes monges, categorizados pela literatura enquanto “caboclos” remanescentes dos primeiros nucleamentos luso-brasileiros, afrodescendentes e indígenas, só teriam, de acordo com o frei, aderido ao movimento messiânico pela falta de uma proximidade com a cultura religiosa oficial, haja vista moradores dos “fundões de Soledade”.

O messianismo seria, nessa perspectiva, resultado de um atraso cultural e religioso que, mesclado por um modo de vida rústico e adverso à uma lógica de racionalização do trabalho e aquisição de terras para a produção fumageira introduzidas pelos novos imigrantes, levou homens pobres ao misticismo e busca de uma solução alternativa no tocante ao modo de produção. Justo por isso é que as manifestações religiosas que não se enquadravam na hierarquia da igreja ganharam, no conjunto de obras sobre a história da região, uma negativização, algo que deveria ser superado pela força de uma nova colonização: no caso, a alemã.⁸⁵

Não é intuito agora me deter sobre essas obras, e sobre a história oficial de Arroio do Tigre e Soledade, apenas mencionar esses elementos por convergirem com algo que me foi dito em uma ocasião de conversa

⁸⁵ Para maiores informações sobre a Guerra dos Monges Barbudos e os aspectos da religiosidade na região, ver VERDI 1987, KUJAWA 2001, REIS 1992, PEREIRA 1981, MONTAGNER 2005, FRANCO 1975, EIFERT 2007.

com padre Lírio, responsável pela paróquia da Arroio do Tigre: que o poder eclesiástico local jamais teve interesse nas famílias que não eram vinculadas aos primeiros imigrantes alemães e italianos que ocuparam a região, sobretudo as que residiam em sua parte setentrional, boa parte caboclos, nacionais e negros que já percorriam a região das então sesmarias de Soledade desde a vinda das primeiras famílias luso-brasileiras, no século XIX, na condição de descendentes e remanescentes das populações indígenas, escravas, luso-brasileiras e ervateiras.

Parte dessa leva alemã que colonizou Arroio do Tigre ocupara a hoje sede municipal na porção meridional da cidade, onde está a paróquia, ficando as áreas em sua porção norte legadas a uma ocupação de certo modo remota e tardia. Um bom trecho da parte setentrional do atual município de Arroio do Tigre (onde está localizado o Sítio) pertencia ao município de Soledade, sendo sua parte meridional vinculada ao município de Sobradinho, quando da municipalização deste no ano de 1927. É justamente este trecho que, estando fora dos domínios do distrito de Arroio do Tigre e distante mais de 100 quilômetros da sede do centro de Soledade, o referente à localidade do Sítio. Com a criação do município de Arroio do Tigre no ano de 1963, o distrito do Sítio passa a ser um dos mais distantes da sede municipal.⁸⁶

Essa distância em relação aos principais centros sociais de uma região também conhecida como lugar de gente foragida, violenta e sem religião é o que, segundo padre Lírio, teria feito com que os negros do Sítio ficassem esquecidos pela igreja, relegados a uma espécie de segundo plano por parte dos responsáveis por contar e escrever uma história da cidade, da região e de sua religião. A conversa que travei com Lírio, na própria igreja, me trouxe pontos bastante esclarecedores, além de permitir o acesso à referida obra sobre a história de Arroio do Tigre contada pela paróquia, haja vista haver alguns exemplares na sua secretaria.

Em duas horas de conversa, Lírio, demonstrando uma erudição e uma motivação às causas sociais relativamente grande, me relatou suas teorias sobre o histórico de ocupação da região, bem como os tipos de relação estabelecidos entre os padres de Arroio do Tigre (à serviço das famílias alemãs que subiram o centro serra) e os negros do Sítio, estes, tipos sociais que já percorriam a região desde o centro irradiador de ocupação que era o município de Soledade, antiga sesmaria e entreposto

⁸⁶ Vide Figura 7

de gado e charque levado dos campos e vacarias do Rio Grande do Sul para Sorocaba, além de *lôcus* de uma porção de guerras e revoltas sociais.⁸⁷

Um pouco por este caráter de “fundão” dado à região do Sítio, ligado à condição transitória e pobre de seus sujeitos, que se tornava, de acordo com Lírio, difícil procurar referências dos antepassados do Fão nos livros de batismo, óbito, dentre outros, cunhados pelo poder eclesiástico local. Em parte porque as jurisdições eclesiásticas sobre aquela região em específico mudaram ao longo dos anos (em momentos pertencente à paróquia de Santa Maria, em momentos pertencente às paróquias de Tunas, Arroio do Tigre e Soledade), em parte porque a itinerância sempre marcou essas populações, além do desinteresse da própria igreja em registrá-los.

Segundo padre Lírio, diferente dos jesuítas que, de Soledade e a mando dos luso-brasileiros, teriam uma preocupação maior em relatar e descrever aspectos da realidade das populações nativas desde o contexto missionário, os capuchinhos alemães vindos de Santa Cruz do Sul estariam mais preocupados em contar a sua própria história: a saga do colono alemão em uma terra a ser domesticada. O próprio nome da cidade, Arroio do Tigre, indica esse caráter selvagem e pré-cultural que o colono alemão teria tido que lidar para se estabelecer e fundar uma nova sociedade, aumentar os seus domínios em uma região percorrida por jesuítas, paulistas bandeirantes, indígenas, luso brasileiros e caboclos.

No tocante às regiões afastadas da sede, geralmente os padres eram chamados pelas famílias alemãs em ocasião de algum evento religioso: aproveitava-se para efetuar os batismos e casamentos. No momento da visita, as famílias pobres, empregadas ou conhecidas dos agricultores alemães, se valiam do evento para também batizarem seus filhos e pedirem as bênçãos do padre. A já referida menção de Janice sobre o fato de ser afilhada de seu patrão, Ademar Deutch, encontra ressonância no relato do padre Lírio. Tanto ela quanto Balduíno foram batizados em um mesmo momento e pelo mesmo padrinho, patrão de ambos, provavelmente em uma ocasião de visita do padre à casa da própria família Deutch, ou à igreja da localidade.

Antes mesmo de ouvir a referida passagem contada pelo senhor patrão dos parentes do Fão envolvendo Aparício, a mulher negra que chorava e o padre, Lírio já havia me explicado que só podiam ser

⁸⁷ Sobre o tropeirismo na região de Soledade, Ver ZIMMERMANN e NETTO, 1991. Sobre a história da região, Ver VERDI 1987, PEREIRA 1981 e FRANCO 1975.

enterrados nos cemitérios da igreja as famílias que pagavam as taxas à comunidade religiosa: justo porque eram os alemães quem bancavam o poder eclesiástico local. Em parte por isso seria, de acordo com o padre, praticamente impossível encontrar informações sobre os antepassados do Fão mortos nos índices ou registros de óbito do município, haja vista eles não existirem, ou estarem guardados em acervos muito heterogêneos. De fato, boa parte dos antepassados do Fão foi enterrada em um cemitério distante três quilômetros do local, conhecido por “Unha de Gato”, em referência a uma árvore dali que recebe este nome.

O mais curioso é que nesse cemitério, desativado há algumas décadas e vizinho às terras do próprio contador da referida história envolvente Aparício, não há referências nos túmulos às famílias com assinatura alemã: o que se vê são, dentre outros, túmulos referentes à pessoas nascidas desde 1850 com referências aos nomes de famílias luso-brasileiras que possivelmente se estabeleceram na região de Soledade no contexto da concessão das primeiras sesmarias ofertadas pela Coroa, que iniciava a colonização no centro serra (MONTAGNER, 2005; ORTIZ, 2011; BUTI, 2014). Neste mesmo cemitério tampouco há referências aos antepassados do Fão, haja vista terem sido enterrados diretamente na terra.

Há, nas lápides das famílias luso-brasileiras (e este é um dado instigante), menções aos mesmos sobrenomes dos núcleos familiares do Fão (como Rodrigues da Silva e Fernandes), sobrenomes estes de famílias que protagonizaram a ocupação luso-brasileira de Soledade durante o século XIX.⁸⁸ A imagem de uma dessas lápides, contendo referências a um tal Manoel Rodrigues da Silva, nascido em 1878 e morto em 1940, trago a seguir:

⁸⁸ Em levantamento feito por Eifert (2007) baseado nos inventários *post mortem* de Soledade, sabe-se que o maior proprietário de terras do município na segunda metade do século XIX era Athanagildo Rodrigues da Silva. Sabe-se também que, dentre as sesmarias de Soledade, uma recebia o nome de Sesmaria dos Fernandes (ORTIZ, 2011). Ambos são também sobrenomes das famílias do Fão, o que pode evidenciar uma relação pretérita entre os ascendentes escravos e as famílias escravocratas da região.



Figura 16 – Imagens das lápides no Unha de Gato (Fotos: Rafael Buti)

Tais dados, encontrados em um cemitério próximo ao Fão, desativado em uma zona rural de Arroio do Tigre, em relação às colocações do padre, do senhor contador de histórias e algumas obras pontuais sobre a história da região, além de permitir questionar a tese de Arroio do Tigre ter sido originada por famílias alemãs estabelecidas no local a partir de 1900, e levantar a hipótese de que os ascendentes dos moradores do Fão, antigos escravos, podem ter herdado o sobrenome de proprietários luso-brasileiros que ali viveram e morreram (subsidiando uma inquirição de cunho historiográfica), evidencia uma dinâmica cultural e ritual funerária que separava os mortos do Fão dos mortos das famílias alemãs, mesmo a estas ligados por relação de compadrio, vizinhança e trabalho. Ao que tudo indica, os parentes do Fão estavam enterrados juntos às famílias luso-brasileiras, estando as famílias alemãs enterradas nos próprios cemitérios, inaugurados com o surgimento de uma nova colonização e cultura religiosa: onde os negros não podiam ser enterrados.

É como se fosse possível perceber, pelos cemitérios, referências e datações das lápides, junto às informações dadas pelos interlocutores da pesquisa, as camadas de uma memória de registro de ocupação na região, e dentro dessa espécie de “arqueologia dos tempos sobrepostos” dos mortos separar, uma primeira camada “abafada” pela história local, ligada aos primórdios de ocupação luso-brasileira e seus tipos sociais referentes ao século XIX naqueles “fundões” de Soledade e dos “campos de cima da serra do Botucaraí”, de uma segunda, ligada ao protagonismo que as famílias alemãs tiveram na região a partir das primeiras décadas do século XX e fundação da colonização de uma “nova” serra gaúcha. Os negros do Fão, por não pertencerem à comunidade alemã e tampouco terem possibilidade de arcar com as

taxas da comunidade eclesiástica, seguiam enterrados nos cemitérios antigos, quiçá há tempos desativado pelas famílias de seus primeiros mortos.

Pelo componente dessa separação ser financeiro, ele era também cultural, haja vista não ter dinheiro ou meios de subsidiar um enterro, era, nesse tipo de contexto social, não ter uma certa cultura, estar fora de um lugar (LANNA, 1995). E, pela narrativa, justamente contrariado com essa situação e embuído de uma legitimidade que tinha como “*policial*” e capataz de proprietários de terras da região é que Aparício foi recorrer ao padre, para que este autorizasse o enterro de um parente na igreja. Certamente esse panorama foi se transformando com os anos, com a paulatina criação de novas igrejas na zona rural arroioitigrense e maior atenção e controle dos poderes públicos e religiosos sobre os mortos e seus fiéis. Boa parte dos mortos atuais do Fão é enterrada na proximidade da igreja da família Muniz, ao lado do Fão e junto aos mortos das famílias alemãs, dentre outras.

Outro dado guarda uma relativa importância: o cemitério Unha de Gato não somente está desativado há décadas como tem tido seus limites sobrepostos à área de um vizinho, que tem aos poucos aumentado seu terreno para intensificar a produção fumageira. O referido contador da história de Aparício, colono alemão e vizinho do cemitério que ali não possui parentes enterrados, é quem entrou na justiça contra o referido lindeiro, em respeito às famílias dos mortos. Boa parte da área já tomada diz respeito aos locais de enterro dos antepassados mortos do Fão, membros da família Rodrigues, como os pais de Janice: Germano e Orgencina. A imagem aérea abaixo indica o avanço da produção por sobre os mortos:



Figura 17 – Imagem aérea do Unha de Gato (Fonte: Google Earth)

É como se a “primeira camada” referenciada nessa arqueologia dos mortos estivesse sendo sobreposta pela segunda, fazendo-se continuar, só que por outros meios, uma lógica de escamoteamento de uma memória e história em detrimento de outra, o processo de *fantasiamento* da paisagem por outros meios, de sua transfiguração. Muito embora há alguns anos sem receber visita dos parentes, os mortos do Fão parecem estar também virando fumo, além de passarem por fenômenos recorrentes da vida dos seus vivos: o cercamento e o confinamento paulatino da área.

5.2. O direito através de uma arqueologia dos tempos sobrepostos na paisagem

Essa idéia das “camadas da história” implicadas à arqueologia dos tempos sobrepostos e suas narrativas e gestos legitimadores de uma colonização sobre outras está ligada àquilo que mencionei anteriormente: que as histórias e trajetórias das famílias do Fão, ao tenderem e poderem ser contadas espacialmente, incidem sobre territórios que não mais as pertencem. Justo porque, no presente, o que separa os lugares onde os negros do Fão estiveram dos lugares onde estão é, não somente uma transfiguração radical na paisagem (no próprio referente), mas a cerca de um proprietário. Ou seja, essa continuidade de uma memória em relação a um espaço não implica uma continuidade no uso dos espaços a que essa memória se reporta. Pelo contrário, estimulado pelo antropólogo, tende-se a se lembrar justamente daquilo que não se acessa, a não ser como peão e por sobre um referente outro, uma outra paisagem.

Claro que uma pessoa desaparecida não notará que as famílias do Fão imprimem outros sentidos ao território daquele distrito rural de Arroio do Tigre, sempre ao encontro de um capão permanecido, uma picada não inteditada, uma trilha de atalhos antiga, um olho d’água em meio à uma área de lavoura, um lugar visagento, para além das estradas que fazem passar os automóveis que não possuem. Como trabalham para fora, os moradores do Fão caminham muito, e para além do que hoje se vê, guardam muitas histórias desse caminhar, evidenciam aspectos de sua territorialidade para além das cercas e das terras interditadas.

E, quase que absolutamente, toda base espacial que, no tempo presente, é apontada como sendo um sítio antigo (*casa da vó, da tia, laranjeira, salão de festa, casa do Vô Aparício, casa da Tia Rosa, etc.*),

é hoje área de lavoura de um proprietário, quer para fumo, quer para soja. Isso fica evidente quando se passeia pelo Sítio com um morador do Fão: “*lá era onde a gente brincava*”, “*lá tinha um banhado que o pai plantava arroz*”, “*lá morava o tio Rufo*”, “*lá o tio Marcelino fazia festa*”, “*lá o tio Rufo achou a panela de dinheiro*” “*lá era a estrada antiga, essa aqui não existia*”. Justo lá, onde hoje se vê uma plantação de alguma coisa, ou alguma coisa outra que aquilo que a memória reporta. Entre o gesto da “referência apontando” que andava comigo pelas estradas e o “referente apontado”, estava sempre um “*lá*”, sob algumas exceções um “*aqui*”, acessado por entre trilhos e capões. Justo também por entre o narrador e a coisa narrada existir uma cerca, uma propriedade. E isso tendeu a se aplicar à parte dos mortos do Fão, que também viraram fumo.

Enquanto terra de alemães que fundaram a “nova serra gaúcha” no começo do século XX, a história local e oficial do município pouco deu atenção à essa “primeira camada” de um passado da região, habitados pelos luso-brasileiros e outros segmentos de sua população, como os grupos remanescentes do período missioneiro, caboclos, escravos e ex-escravos. Talvez, e justamente, para legitimar uma certa cultura, em todos os sentidos, implicada à ideologia do progresso e do branqueamento a que sustentava a política imigrantista, de base também religiosa. Até porque, a história do lugar é a história da igreja, que funda o lugar, que funda a história (KUJAWA, 2001).

Por isso, enquanto implicada no movimento de busca por direitos, a reivindicação de um pertencimento territorial por sobre essas bases espaciais pretéritas passou, no caso do Fão, necessariamente, pela necessidade de o antropólogo levantar informações sobre uma história e memória do local para além das cercas, e para além dos referentes modificados. Como tratava-se ali de fazer coexistir à nova paisagem velhas referências (implicada às sobreposições do reconhecimento do espaço e do direito a que me referi), é que a memória territorial do Fão tendeu a ser uma memória à distância, daquilo que se aponta e para uma paisagem que não implica necessariamente responder às reminiscências que os sujeitos tendiam a, ao guardá-las dentro de si, projetá-las no referente.

A imagem aérea abaixo dá um panorama geral sobre o avanço das áreas de lavoura sobre os territórios da memória dos sujeitos, que não são senão os lugares que seus parentes viveram ao longo deste último século, e o quão as reminiscências devem se dar ao abrigo de uma outra paisagem, que não se acessa senão na condição de peão.

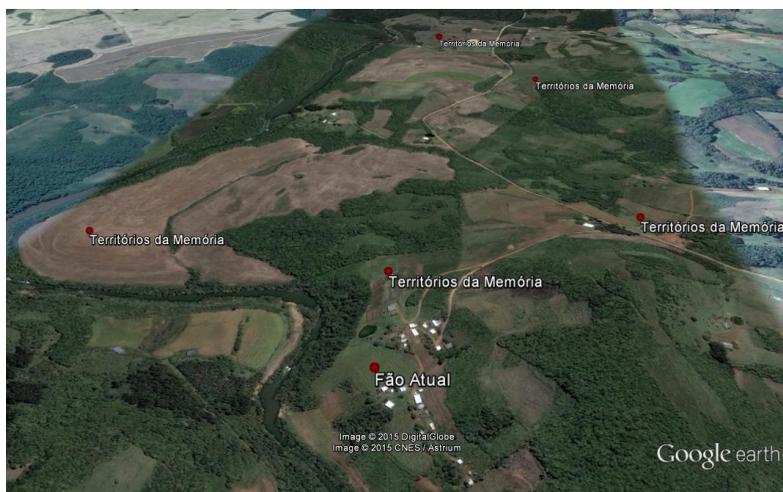


Figura 18 - Imagem aérea dos “territórios da memória” (Fonte: Google Earth)

O que implica dizer que, no Fão, ocorreu algo análogo ao que Borba (2008), para o contexto do quilombo dos Martinianos/RS, indicou ser, não somente uma “transfiguração” do espaço, mas igualmente, da própria “memória-referência”. Visto que a

transformação agressiva do meio natural acarreta o não reconhecimento daquele local” [pois este] “irreconhecível está encravado no processo desajustado pelo qual o ambiente foi submetido, ocasionando um descompasso entre o tempo de vida dos antepassados e o tempo presente. Logo, a adulteração do ambiente de vida gera diversas rupturas nos vínculos biográficos da comunidade (2008 BORBA *apud* ANJOS *et all* 2009, p.65)

Talvez podemos aí fazer uma correlação entre a interdição ao direito de reconhecimento aos territórios tradicionais no Fão e essa própria memória por sobre um território impreciso, modificado, fantasiado. Dizendo de outro modo, se o território tendeu a ser do outro, confrontado com uma reminescência “provocada” pelo antropólogo, a paisagem tendia a ser, também, outra. E provocar essa memória não era senão fundamentar um direito outro, haja vista apenas ela, e não os

documentos de terras, e não a história local, fazer referência às trajetórias desse sujeitos. Mais do que nunca, e diferente do Morro do Boi, o Direito pareceu ser a Memória, e não a História, mas de uma memória referente à uma camada sobreposta pela cultura da expropriação, legitimada por uma História oficial do município.

Mas isso porque a história era do outro, porque a terra é do outro, e era justamente contada como a história dos alemães, que corresponde à história do fumo, e que ali chegaram justamente para, literal ou metaforicamente, “matar” o tigre, fazendo juz à ação que descreve a narrativa fundacional da cidade, fruto de um episódio de abate ao animal na beira de um dos rios. Matar o tigre corresponde a domesticar uma certa natureza, fazê-la transformar-se pelo braço imigrante vindo de Santa Cruz do Sul, e fazer da cidade o “celeiro do centro serra”, um dos maiores produtores de fumo do Brasil, projetado no próprio brasão da cidade, que mostra um tigre sobre um rio, uma bíblia, duas torres de transmissão de força elétrica, e duas hastes de trigo e fumo.⁸⁹ Essa história oficial tende a ser, portanto, justificada espacialmente, e por correspondência às bases espaciais da cidade: o que implica boa parte do meio rural de Arroio do Tigre virar propriedade para soja ou fumo, expressar, portanto, a própria história do lugar, mesmo que sobre antigas camadas de histórias e cemitérios.

E essa história não localiza as populações negras como componentes de sua formação, tampouco a escravidão.⁹⁰ No entanto, há

⁸⁹ A imagem do brasão da cidade está na página: <http://www.arroiodotigre.rs.gov.br/site/index.php/2013-10-24-00-53-36/simbolos.html> Visto em 11/02/2015.

⁹⁰ Do ponto de vista da produção local, um movimento localizado tem produzido alguns efeitos sobre os discursos da escravidão na região, sobretudo a partir das obras de Clara Montagner, moradora de Estrela Velha. Formada em Letras, professora da rede escolar daquele município, e membra criadora da “Academia Centro Serra de Letras” (inaugurada em 2009), Clara é uma das principais pesquisadoras locais, pois responsável por obras sobre os municípios de Estrela Velha e Salto do Jacuí, ambas resultado de projetos demandados pelas respectivas prefeituras municipais (MONTAGNER, 2005). A primeira publicação da autora sobre a temática da escravidão data de 2011, referente ao artigo disponibilizado no jornal eletrônico Portal do Vales e intitulado *A Invisibilidade do Negro na História dos Municípios Gaúchos*. No artigo, Clara assume a sua negligência em relação à temática da história da escravidão nos livros anteriores, o que a teria estimulado a escrita do referido artigo. De acordo com Clara, sua finalidade é mostrar que a colonização no município de Estrela Velha se deu com mão de obra escrava, fato desconhecido pela historiografia local. Nele a autora faz uma interessante observação resultado de pesquisas documentais que fizera acerca de um proprietário de terras e escravocrata da então localidade de Estrela Velha em meados do século XIX de nome Germano Rodrigues da Silva. No âmbito da pesquisa social acadêmica, a lacuna historiográfica em relação à escravidão no contexto pastoril passou por um projeto revisionista entre as décadas de setenta e oitenta, simultaneamente ao movimento de institucionalização de centros de saber e pesquisa da

“hoje” ali um quilombo, e por isso, a pesquisa social, e a mídia, e a opinião pública, tendem, também a, ao apropriar-se dos elementos desse mundo, recontar as suas histórias, mexer nos seus mitos. E a existência de uma comunidade quilombola em terra de alemães tendeu a ser, ao menos no discurso, vista como uma quase excentricidade, raridade e exceção: uma força minoritária frente ao majoritário. Isso está estampado, inclusive, naquela que pode ser considerada uma dentre as primeiras (senão a primeira) matérias jornalísticas sobre a comunidade quilombola de Linha Fão, que veremos a seguir.

5.3. A ação quilombola às voltas com a História: um quilombo “faz” história em terra de alemães ?

Mencionei no início da narrativa sobre o Fão que a ação quilombola no local foi determinada pelos esforços de Euclides (finado

História Social no Estado, além de temas como a escravidão e o pós-abolição firmarem-se como os mais renovadores da historiografia regional contemporânea (XAVIER, 2007: 40). Dentre as obras, destacam-se as de Mário Maestri (1984, 1984^a, 2009), Helen Osório (1999), Ruckert (1997) Paulo Zarth (1997, 2002). Resultado desse crescente é o fato de, junto às ligadas à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), as produções de autores vinculados às universidades localizadas fora da região metropolitana de Porto Alegre, como a do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e de Passo Fundo (UPF), além da própria Federal de Pelotas (UFPEL), figurarem como importantes centros de referência e produção historiográfica sobre a escravidão e a história agrária riograndense. Por essa expansão dos centros de saber ligados à temática é que regiões até então sem representatividade nas agendas temáticas da disciplina passaram a ser objetos de análises históricas sistemáticas, dentre as quais o centro-norte do Rio Grande do Sul. Pesquisas desenvolvidas sobretudo a partir das reflexões e orientações dos próprios Zarth e Maestri (aquele tomando como eixo temático a história agrária, e este a história da escravidão na região) passaram a evidenciar a presença do trabalho escravo em diversas regiões e atividades sob os mais variados vínculos, nas estâncias e fazendas pecuaristas e mesmo no meio urbano, permitindo a ampliação territorial da escravidão e sua generalidade nas estruturas socioeconômicas do sul para além dos espaços das charqueadas. Não é a toa que algumas reflexões historiográficas e análises de dados primários sobre os antigos domínios de Soledade usados no Relatório Antropológico tenham sido resultado, dentre outras obras editadas pela editora da UPF, de pesquisas recentes feitas por pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade, o primeiro norte em uma Instituição de Ensino Superior localizada fora da região metropolitana de Porto Alegre. Além de pesquisas ligadas aos aspectos da escravidão de outras regiões brasileiras, temas como a escravidão nas fazendas pastoris de Soledade e do Botucaraí (EIFERT, 2007), histórias escravistas no noroeste riograndense (DARONCO, 2009), aspectos do latifúndio no norte do Rio Grande do Sul (ORTIZ, 2011), dentre outros, compõe a produção vinculada a UPF, resultado de dados obtidos a partir de análise sobre fontes inéditas, como processos crimes, livros de batismo de escravos, inventários *post-mortem*, dentre outros. O artigo de Clara Montagner está disponível em: <http://www.portaldosvales.com.br/pagina/a-invisibilidade-do-negro-na-historia-dos-municipios-gauchos-parte-2>. Visto em 23 de novembro de 2012.

marido de Filó) junto a parentes seus moradores das localidades de Julio Borges e Rincão dos Caixões. A mobilização destes grupos foi resultado tanto da assessoria de alguns extencionistas da EMATER quanto de um estudo preliminar feito pela antropóloga Rosane Rubert, em pesquisa encomendada pela Secretaria do Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul (SDR/RS) (RUPERT, 2005).

Os resultados dessa pesquisa foram publicados no ano de 2005, no livro *Comunidades Negras Rurais do Rio Grande do Sul: um levantamento sócioantropológico preliminar* (2005), figurando como a primeira obra a referenciar a existência da comunidade quilombola de Linha Fão, simultaneamente à entrada do grupo na arena dos direitos formais quilombolas: um ano depois a Fundação Cultural Palmares emitiria a certidão de autoreconhecimento do grupo enquanto coletivo quilombola, período também da entrada do grupo no processo administrativo para regularização fundiária junto ao INCRA, que teria sua pesquisa iniciada no ano de 2012, com minha chegada à campo.

Antes disso, em 2007, a ação quilombola já parecia reverberar nos noticiários regionais. Uma matéria publicada no jornal Gazeta do Sul, datado de 29 e 30 de setembro de 2007, informava que, “em meio a um município onde predomina a cultura alemã existe um fato peculiar: a existência de uma comunidade remanescente negra, habitada por descendentes de africanos escravizados, os quilombos”⁹¹. Abaixo reproduzo a imagem do noticiário.

⁹¹ Gazeta do Sul – Sábado e Domingo, 29 e 30 de setembro de 2007



Figura 19 - A matéria da Gazeta do Sul

A “peculiaridade” do fato está expressa na própria manchete da matéria: “Um quilombo faz história em terra de alemães”. Era ali, no Vale do Rio Pardo que esta peculiaridade estava sendo descoberta, pois, de acordo com a reportagem, seriam poucas as cidades da região do centro-serra com este tipo de povoação. Além de mostrar aspectos da trajetória do grupo e do processo de mobilização em relação à EMATER, à prefeitura de Arroio do Tigre, ao estudo preliminar antropológico e à Secretaria de Promoção de Igualdade Racial ligada a Fundação Cultural Palmares, a matéria referencia duas das cinco anciãs da comunidade: “Doralina Xavier, 88 anos, conhecida como *tia Filô*, e Oralina Fernanda da Silva, 96 anos, conhecida como *tia Pretinha*.”

Muito embora a reportagem reitere, em sua própria manchete e introdução, o protagonismo da colonização alemã no Centro-Serra, tomando a história e existência de uma comunidade quilombola como peculiaridade e exceção à uma regra regional, ela pode-se dizer figura,

por se atentar ao que dizem as anciãs, como a primeira produção regional que aponta para a efetividade da ocupação negra no Sítio, permitindo não somente colocar esse segmento como protagonista da história local, mas uma espécie de inversão das narrativas históricas sobre a região, que devotam no braço germânico a primordialidade de sua ocupação.

Justo porque, de acordo com a reportagem, Filó teria relatado que “há algumas décadas havia somente famílias negras no Sítio”, tendo os “agricultores luso-brasileiros e alemães” – “hoje seus lindeiros” – chegado posteriormente. Ou seja, de acordo com o que a reportagem veicula a partir do que teria dito Filó, a ocupação dessa porção de Arroio do Tigre teria se dado, primeiro, com a chegada dos negros, para posteriormente ser efetivada pelas famílias alemãs e luso-brasileiras, suas lindeiras. Como já mencionado, a ideia de que seriam os negros, e não os alemães, os primeiros ocupantes do local, está longe de ser uma verdade difundida pelos canais da história local, não somente porque a colonização alemã procedeu uma espécie de germanização da história, mas por outro dado fundamental: o de deles não haver sequer menções à ocupação negra na cidade.

Se tomarmos, por exemplo, o próprio site da prefeitura de Arroio do Tigre como fonte de referência da história local, vemos a informação, no tópico “histórico”, de que a “ocupação efetiva iniciou[-se] por volta de 1900, quando chegaram as primeiras famílias de origem germânica, procedentes de Santa Cruz do Sul e arredores. A estes somaram-se posteriormente os italianos e luso-brasileiros”⁹². Foi nesse contexto inóspito que “os colonos enfrentaram a mata e seus perigos, abriram picadas, construíram casas, ergueram as primeiras capelas que, em geral, também serviam de escolas.” De acordo com a prefeitura, portanto, os primeiros a chegar foram os alemães, seguidos dos italianos e luso-brasileiros. Por ela, nem os negros ali estavam, sequer ali chegariam. Tampouco a história do lugar faz remessa à escravidão, lacuna que a própria “historiadora local”, Clara Montagner, aponta como inerente da historiografia da região (MONTAGNER, 2011).

Segundo a reportagem, a inversão do primordialismo germânico da ocupação de Arroio do Tigre só teria se dado porque os negros ali teriam se estabelecido por conta de uma série de fugas e guerras, sendo a região local de esconderijo. Filó teria informado que tanto seu pai (Aparício) quanto seu avô paterno (Manoel Miranda) “teriam falado que

⁹² <http://www.arroiodotigre.rs.gov.br/site/index.php/2013-10-24-00-53-36/historico.html>
Visto em 23/12/2014.

aquela região de barrancos e florestas servia de abrigo aos negros que fugiam do cativeiro”, existindo também uma “toca de pedras usada como esconderijo em tempos de revoltas”, onde “centenas de pessoas ocupavam o lugar camufladas”. Além de aspectos da localidade, a reportagem enfatiza também as trajetórias ascendentes vinculadas às agruras do marco escravista: Aparício e Manoel teriam trabalhado como escravos domadores de gado nas fazendas localizadas em regiões planas, em Estrela Velha/RS e Salto do Jacuí/RS, localidades que, como Arroio do Tigre/RS, à época pertenciam ao município de Soledade/RS.

O nome do fazendeiro era justamente Pedro Simão, figurando como um dos “primeiros proprietários brancos” da região. O dado curioso é que o próprio Simão teria, junto aos seus escravos, fugido dos “chefões dos escravos”, haja vista como aqueles estar jurado de morte. Além de vincular o estabelecimento das famílias negras no local a um movimento de fugas e revoltas, curiosamente Filó informa um próprio proprietário de escravos estar também fugindo dos “chefões dos escravos”. Retomarei esse ponto mais adiante.

Além do movimento das fugas como determinantes nas trajetórias ascendentes, a reportagem evoca algumas “lembranças” de Filó acerca das “condições impostas pelo regime de trabalho escravo”, onde seu próprio pai dormia três horas por dia e trabalhava na construção de valetas e cercas, carregando pedras como um boi, haja vista antigamente ser utilizada tração humana, além da animal. E àqueles que não obedecessem o “laço pegava”, em referência aos que viveram no “tempo malvado”, que Filó teria dito sussurrando ao pé do ouvido da reporter da matéria.

Além de conhecer a existência e as histórias das tias do Fão e dos negros do Sítio, o leitor que tomar conhecimento da matéria também saberá que quilombolas são “aqueles grupos étnicos, com predomínio de população negra rural ou urbana, que se autodefinem a partir de relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”, sendo, portanto, uma “povoação de escravos negros”. Saberá também que a definição genérica de quilombo está sofrendo uma transformação e amplitude conceitual admitida pelos historiadores: não dizendo respeito meramente aos “grupos de negros fugidos” que vivem em “territórios distantes”, mas que vieram a existir por outras razões, como a “dissolução das fazendas por conta do enfraquecimento da atividade econômica”, “prestação de serviços nas guerras”, inclusive no “período de pós-abolição”.

De uma maneira bastante interessante, a notícia veiculada no ano

de 2007 no jornal a Gazeta do Sul, dois anos depois da referência ao grupo na obra de Rupert (2005), um ano após à emissão da certidão de autorreconhecimento e da entrada do grupo no processo administrativo junto ao INCRA, e cinco antes da chegada do INCRA no local através da minha pesquisa, aciona elementos e símbolos fundamentais implicados ao movimento da ação quilombola, articulando temas que têm balizado as pesquisas e produções acerca desses grupos no contexto do campo e do ativismo étnico: como a história, a resistência, a escravidão e a etnicidade.

Um quilombo que “faz” história em terras de alemães, duas senhoras em suas lembranças que, mesmo idosas, trabalham na lavoura, atualizando as trajetórias ascendentes, ligadas ao marco da escravidão e aos tempos em que seus pais e avós eram tracionados como bois para o feitiço de valetas e cercas. Escravos que fugiam dos senhores, escondendo-se em valos de pedras. Fazendeiros que escondiam-se dos “chefões dos escravos”. A amplitude do conceito de quilombo. Tudo isso muito novo àqueles que tomam a história local a partir da saga daquelas famílias alemãs que, num relato de fundo quase messiânico, se estabeleceram na região e ali fundaram sua primeira capela. Tudo isso figurando como uma espécie de exceção, uma peculiaridade que poucas cidades daquela região possuíam.

Ao reportar-se aos quilombos como os que “fazem história” em terra de alemães, a reportagem parecia não somente chamar a atenção ao movimento político atual do grupo na arena dos direitos e da ação quilombola (como se, ao assumirem seus Direitos e virarem matéria jornalística, eles estivessem “fazendo” História), mas estimular uma provocação, ainda que no modo excêntrico, à própria história local, inverter alguns dos seus postulados e lugares-comuns que alocaram aos negros do Sítio à condição de uma invisibilidade de certo modo deliberada: como se, só naquele momento, o momento da ação quilombola, eles estivessem “fazendo” história. Como se eles, por estarem ali desde tempos imemoriais, não fossem, eles mesmos, ou também, sob outros pontos de vista, a própria história do local. Mas uma história que não é essa história municipal e oficial, para quem os sujeitos do Fão não existem, mas aquela assentada justamente em uma memória implicada a uma outra historicidade que, além de alocar a própria existência do grupo para um período anterior à chegada dos alemães na região, reivindica como marco uma condição escrava que extrapola o marco jurídico da escravidão abolida pelo Estado brasileiro e sua história oficial. Vamos a ela.

5.4. As narrativas de chegada: escravidão, deslocamentos, fugas e guerras

Conforme estimula a reportagem da Gazeta do Sul, a inversão da tese do primordialismo alemão na ocupação do Sítio tem por justificativa o fato de os ascendentes do Fão terem se estabelecido no local por conta de fugas e guerras pretéritas. De acordo com a reportagem, o que explicava o estabelecimento das famílias de Filó e Pretinha no Sítio estava intimamente implicado ao marco escravista: era para fugir dos “chefões dos escravos” e das violências impostas àqueles que dormiam três horas por noite e eram tracionados como bois, que os antigos chegaram no Sítio, haja vista ali parecer ser um lugar propício para esconder-se, com seus valos, buracos e tocas de pedras.

Importante reter que esse discurso da escravidão por parte das senhoras parecia desimplicado da mediação dos agentes da pesquisa e do movimento pró-direitos e reparação histórica. A matéria era de 2007, ano de início da instrumentalização da EMATER junto às famílias, que não foi acompanhada por nenhum movimento de militância ou valorização das memórias pró história da África: sequer a pesquisa social havia aportado no Fão. O que quero dizer com isso? Ora, que não é caro supor que as memórias da escravidão em Linha Fão já organizavam culturalmente as teorias nativas sobre o estabelecimento das famílias no local: como se no Fão houvesse, sem grandes constrangimentos ou recalques para seus sujeitos, uma continuidade não somente temporal entre os causos da escravidão e o grupo, mas também espacial, evidenciados na própria base espacial do Fão, em sua toponímia. O que implica dizer que no Fão pareceu existir uma correspondência entre uma “acepção histórica” do termo quilombo e uma teoria nativa do lugar: como se, ao tomar o Fão como *locus* de escravos fugidos, a historicidade do grupo impreterivelmente subvertesse a tese do primordialismo alemão na região, a própria história local e oficial.

Por isso, pode-se dizer que, diferente do Morro Boi, existe uma memória social da escravidão no Fão, repleta de personagens, passagens e histórias sobre escravos remetidas a episódios ocorridos em períodos que também extrapolam o marco cronológico da escravidão jurídica e oficial abolida no Brasil no ano de 1888, conforme procurarei mostrar mais adiante. Quando provocados a discorrerem sobre os tempos dos antigos e aos fatores de chegada no Fão, tanto os moradores mais velhos

quanto os mais novos articulavam a saga dos ancestrais aos tempos e períodos em que os mesmos chegaram ao Sítio fugidos de guerras de escravos onde os pretos, que lutavam contra os brancos, se escondiam em valos e buracos da região (dentre os quais o próprio Fão), além de percorrerem a localidade abrindo picões “*no lombo*” e buscando melhores condições de vida e trabalho.

Evidenciando viverem em um período de privações, as narrativas de chegada descrevem alguns ancestrais como personagens raptados, sem religião, que comiam com as mãos, chegando ao local sem roupas e ali vivendo em cabanas de vassouras, servindo de tração, matando e morrendo em guerras, nos tempos em que se assassinavam bebês com espadas. Há algo um tanto caótico e “pré-cultural” nesses relatos que buscam atestar esse primeiro momento de vida social ancestral na região, nomeada pelas anciãs como “*o tempo dos loucos*”, marcado pelo trânsito, pela guerra, pela itinerância e pela fuga.

Há também nessas histórias uma correlação entre esconderijo, valo, buraco e o Fão, como se aqueles confins do então município de Soledade servissem para que os negros tanto se escondessem quanto ali buscassem melhores condições de vida, terra e trabalho, iniciando, de certo modo, uma ocupação em lugares até então ermos e pouco habitados, antigas rotas de jesuítas que deixaram enterrados tesouros e encantos. Se tomarmos como referência os principais núcleos familiares negros habitantes do Sítio, seus personagens estão inseridos nesse movimento. Destas famílias destaco as que conformam os grupos de descendência do Fão: os Miranda Xavier, os Rodrigues da Silva e os Fernandes.

Há dois movimentos narrativos relativos à chegada dos ascendentes ao local: um é o de chegada dos escravos nas terras da região, referentes à segunda e terceira gerações acima das anciãs, nascidas entre as décadas dos anos 1920 e 1940. O outro é o de trânsito dos ascendentes no Sítio nos contextos das expropriações vividas, cuja geração diz respeito aos progenitores das mesmas. Em ambos os movimentos, o tema da guerra é recorrente. No primeiro estão referenciados os escravos Leocádio (avô de Filó), Felipe (avô de Janice) e Benedito (avô de Pretinha). No segundo, os próprios Germano e Aparício, em algumas referências tidos também por escravos. Tomando como base os três primeiros, cada qual representa um dos três grupos de descendência estabelecidos no Sítio entre fins do século XIX e início do XX: Leocádio enquanto pai de Belmira (genro de Aparício, da família Miranda Xavier), Felipe enquanto pai de Orgencina (genro de Germano,

da família Rodrigues) e Benedito enquanto pai de Laura (mãe de Pretinha, da família Fernandes). Leocádio e Filipe figuram como avôs das anciãs do Fão. Já Benedito é avô de Pretinha.

É Filó quem me contou as histórias de Locádio. Na época de uma revolução ou guerra e em decorrência de um rapto é que o mesmo teria saído fugido da região de Pelotas, percorrido o município de Rio Grande até se estabelecer na casa de Filisbino Xavier, nos fundões de Soledade, na região do Sítio. No movimento narrativo, Locádio chega pelado: é Filisbino quem dá roupas ao então menino raptado, que anos depois casar-se-ia com a filha do anfitrião, Maria Josefa. O casal tivera oito filhos, que nasceram e viveram no entorno do atual Fão: dentre os quais a própria Belmira e Rufino, conhecido por tio Rufo, que tratarei adiante. Como já mencionado, algumas narrativas informam que Rufino achou um tesouro na beira do rio dos caixões, movimento que teria feito seu patrão, Pedro Simão, ficar rico, pois trocaria o achado por banha e carne.

Já o avô referente ao grupo de descendência dos Rodrigues da Silva, Felipe, é descrito por suas netas como um homem bastante negro, legítimo escravo e ingresso no Sítio por conta de três fatores: a guerra, a busca por melhores condições de vida e o casamento com uma senhora de nome Valdomira. Quem contou-me sobre o avô foi Janice: Felipe teria vindo da região conhecida por Rincão dos Valos, ou Rincão Toledo, nome de uma das dez sesmarias de Soledade da primeira metade do século XIX, hoje município de Fortaleza dos Valos/RS. No movimento narrativo, Felipe, possuindo família em Rincão dos Valos, se estabelecera no Sítio em decorrência de busca por melhores condições de trabalho. O fez, e jamais voltou à seu local de origem, abandonando a mulher, Orgencina, e as duas filhas, que vieram atrás do marido e pai.

A saga de estabelecimento destas no Fão é coincidente com a chegada do próprio Germano (pai de Janice), haja vista que, enquanto pretendente de uma das filhas, acompanhara a família da mesma na procura por Felipe, em uma viagem feita no carro de boi que, passando por Soledade, durou algumas semanas. O encontraram no Sítio, morando com outra mulher, e ali ficaram. Essa mulher era Valdomira: irmã de Aparício que, filho do já referido escravo Manoel Miranda, ali vivia. Os relatos indicam que Aparício não era natural do Sítio, mas provavelmente de Estrela Velha: ingresso no Sítio é que casar-se-ia com Belmira, trabalhando para Pedro Simão.

No movimento narrativo, a família de Aparício (que já ocupava o local) passou a ter vínculo com a família de Germano (que ali se

estabelecera na primeira metade do século XX). Desse vínculo surgiu uma profunda amizade entre Aparício e Germano, que viraram compadres e tiveram casados quatro dos seus respectivos filhos, cuja boa parte dos descendentes estão no Fão. Assassinado nos anos cinquenta por disputas pelos limites territoriais de suas terras, a morte de Germano foi vingada pelo próprio compadre, que já mencionei ser um tipo de policial na região. Alguns anos depois Aparício morreria, deixando viúva Belmira.

Movimento parecido teria ocorrido com Benedito, nascido em Campo Comprido em uma das fazendas de sua patroa. Conta-se que o mesmo foi abandonado quando bebê, e deixado na porta da casa de Oralina Borges, importante fazendeira da região. Como agradecimento à pessoa que lhe acolheu, as narrativas indicam que Benedito passara a vida trabalhando para Oralina, que possuía fazenda no atual município de Campo Comprido. Casado com Antônia, sua família era a única das três que vivera desde o início do século XX nas terras onde hoje estão distribuídas as famílias do Fão. Conta-se que Benedito se estabeleceu no local depois que passou um período escondido nos valos do próprio Fão. Em decorrência da ocupação da família é que o Fão, em tempos pretéritos, era conhecido por “*terras das Antônia*”, em referência à esposa do mesmo.

Nas narrativas, Locádio, Felipe e Benedito teriam sido escravos legítimos, e a partir de diferentes movimentos ligados às guerras, revoluções e busca por melhores condições de trabalho, passaram a se estabelecer no Sítio: Locádio vindo pelado das bandas de Pelotas e Rio Grande; Filipe vindo de Rincão dos Valos para procurar trabalho na feitoria de cercas, onde teria se estabelecido casando-se com uma irmã de Aparício; Benedito abandonado na região do Campo Comprido, se escondendo nos valos do Fão, local onde passara a viver com a mulher Antônia e os dez filhos. Uma dessas filhas é Laura, que casar-se-ia com Marcelino, referência toponímica do hoje conhecido e já referenciado “*olho d’água do tio Marcelino*”.

Esses personagens conformam os três principais agrupamentos do que os moradores do Fão chamam de *negros do Sítio* na primeira metade do século XX. Era esse o “*tempo dos loucos*”, dos negros que não tinham religião, dos escravos que carregavam pedra no lombo enquanto seus patrões assistiam da carroça, que serviam de tração, que matavam e que morriam nas guerras, e que viviam perambulando, em trânsito, na construção de valetas e cercas.

5.5. O Fão de Lá e o Fão de Cá: a memória toponímica, o fundo bélico e as historicidades

Um aspecto imprescindível para a compreensão da historicidade do Fão diz respeito a uma análise que cruze as versões nativas com a toponímia. Além de o Fão ser nas narrativas correspondente ao lugar de esconderijo e de um achado de um tesouro por parte de um escravo (como tratarei a seguir), um dos principais eventos que essa mesma memória aponta como determinante para a chegada das famílias no Sítio é uma guerra específica, dentre outras, pelos anciões denominada “*guerra do Fão*”, ou “*guerra dos escravos*”, ocorrida em uma localidade distante do Fão atual, na beira de um outro rio e pras bandas do município de Soledade. Boa parte dos ascendentes das principais famílias que ocuparam o Sítio estivera nessa guerra. Ou seja, além do Fão atual, há outro Fão, da guerra, nas margens de um rio “*tão horroroso*”, como explicaram-me Nina e Filó, quanto o é o rio do Caixões.

Há, portanto, evidências da trajetória do grupo impressas no próprio topônimo que dá nome à base espacial onde vivem as famílias. Ainda que não figure como uma proposição nativa, tudo indica que o Fão hoje ocupado só tenha esse nome por ser antigo *locus* de ocupação dos negros que lutaram no outro Fão, da guerra. É como se a trajetória histórica antepassada estivesse evidenciada na toponímia local, e como se a própria toponímia acionasse aquele fundo que mistura guerra e deslocamento presentes nas narrativas sobre a chegada dos negros no Sítio.

Essa mesma guerra do Fão é adjetivada por alguns dos seus moradores como a “*guerra dos escravos*”, momento no qual os negros lutavam contra os brancos e também a mando de alguns deles. Todos os personagens do passado anteriormente descritos teriam participado dela, sendo, nas narrativas, um dentre os principais eventos que determinaram o estabelecimento dos mesmos no Sítio. As descrições em torno da batalha acionam relatos dos tempos em que as anciãs, ainda crianças, ficavam escondidas junto a Belmira, na própria casa, esperando Aparício aparecer de quando em quando para pegar comida. Se não o fazia, era a própria Belmira quem saía com a “*boia*” para entregar ao marido em algum lugar escondido do entorno. Teria sido nessa guerra que Aparício ficara com o rosto todo furado de pólvora, período em que Belmira pernoitava ao lado da porta com uma espingarda à espreita do iminente inimigo.

Teria sido justamente pelos serviços prestados a Pedro Simão nessa guerra que Aparício, então compadre, ganhara terras no Sítio. Parecia ser também essa a guerra a que reportava o já mencionado jornal a Gazeta do Sul, em matéria sobre o quilombo de Linha Fão: o momento em que, inclusive, o próprio Pedro Simão fugia com seus escravos pois, como aqueles, jurado de morte pelos “chefões dos escravos”. Esses elementos do discurso nativo remetem ao marco cronológico da escravidão: uma guerra dos escravos, onde brancos lutavam contra negros, onde fazendeiros estavam aliados aos negros, na beira de um rio próximo, tão horroroso quanto o é o Fão, e onde os escravos, pelos serviços prestados, ganhavam terras.

Esses aspectos pareciam conversar, inclusive, com aqueles descritos pela literatura historiográfica sobre a função dos escravos nas guerras do sul, onde eram recrutados à troca de terras e liberdade, como a guerra do Paraguai e a própria revolução Farroupilha (PETIZ, 2006; ALADREN, 2009). Além do que a própria literatura recente sobre os quilombos de Júlio Borges e Rincão dos Caixões reportar, guiada pelos contextos etnográficos, a Pedro Simão como um escravocrata do século XIX (AGUILAR, 2011; ANJOS *et all*, 2009).

No entanto, muito embora todos esses registros da vida pretérita dos negros do Fão acionassem esses elementos, me causava alguma estranheza, ao tentar encaixá-los em uma ordem cronológica, o fato de as anciãs, ao reportarem-se ao evento, mencionarem serem crianças, terem testemunhado, de casa, e escondidas junto a mãe, a batalha que determinou a morte de gente conhecida. Ora, como, nascidas na década dos anos 1920, Filó e Pretinha diziam se recordar da guerra dos escravos, dos tempos em que os brancos lutavam contra os negros, e que os negros morreram na beira do rio Fão?

Eu sabia que, nas narrativas, as guerras pretéritas que assolaram o Rio Grande do Sul bem que poderiam se justapor nas memórias, compondo um fundo bélico geral e cronologicamente indiscriminado, haja vista outras batalhas terem também determinado o deslocamento dos antepassados localizados em outras gerações, como Leocádio, que foi raptado nas bandas de Pelotas e do Rio Grande até chegar pelado no Sítio num período correspondente ao século XIX, possivelmente no contexto da Guerra do Paraguai.

Mas o que me chamava atenção às menções a essa guerra específica na beira do rio Fão era, além de ter sido vivenciada pelas anciãs, ter o mesmo nome da toponímia local, acionar elementos ligados ao marco escravista e determinar a aquisição das terras no Sítio por parte

da família de Aparício como fruto dos serviços bélicos prestados ao patrão, ter ocorrido no século XX, o que parecia evidenciar um modo de contar história que reivindicava o marco da escravidão à episódios localizados em períodos que extrapolavam o marco cronológico da escravidão jurídica tal qual abolida pelo Estado e pensada por sua história.

Buscando aprofundar-me no que a literatura regional teria para dizer sobre algum episódio do tipo ocorrido na primeira metade do século XX, me deparo com informações sobre a assim conhecida “batalha” ou “combate do Fão”, referenciada como o confronto mais violento da revolução constitucionalista do ano de 1932 ocorrido em terras riograndenses⁹³. Tratava-se, de acordo com a literatura consultada, da última batalha deflagrada no Rio Grande do Sul entre os apoiadores do regime varguista (os “integralistas” ou “ditatoriais”, ligados às forças governamentais) e os adeptos da causa paulista (os “constitucionalistas” ou “revolucionários”, contrários ao regime de Getúlio Vargas). Ocorrida nas margens do rio Fão, então vila de Bella Vista do Fão à época pertencente à Soledade, tal literatura informa a batalha ter sido determinada pelo encontro entre os “revolucionários constitucionalistas” saídos de Soledade em direção a São Saulo e as “forças da Brigada Militar” do Estado do Rio Grande do Sul.⁹⁴

Em linhas gerais, estas obras parecem marcadas por uma perspectiva da história política regional ligada aos grandes feitos de seus formadores, estando divididas em basicamente duas propostas: aquela implicada em analisar a própria revolução constitucionalista e suas batalhas em específico (com focos em outros municípios do Rio Grande e estados brasileiros), e aquela que a toma como mais um dos elementos da história da região de Soledade e de sua colonização. Não pretendo aqui ater-me aos teores e conteúdos dessas produções, que não são poucas, e fugiriam do escopo do trabalho. Apenas descrever alguns elementos presentes em algumas delas, porque interessam ao argumento.

É de um ex-combatente da batalha, Jorge Augusto de Paula, político e escritor natural de Soledade, além de vereador do município de Barros Cassal, a obra “*O Fão*”, a primeira acerca dos episódios que

⁹³ Refiro-me às obras: DE PAULA, [1933] 1972; FRANCO, 1975; KUJAWA, 2001; VERDI, 1987; LAROQUE e TROMBINI, 2011.

⁹⁴ O local da batalha está hoje situado entre os municípios de Fontoura Xavier/RS, Pouso Novo/RS e Progresso/RS. Para melhores informações e imagens do local, acessar: <http://lauramertenpeixoto.blogspot.com.br/2011/09/resgate-historico-combate-do-fao.html>, e <http://www.panoramio.com/photo/34429278>. Visto em 23/08/2014.

culminaram no que chamou de epopéia do “combate do Fão” (DE PAULA, [1933] 1972). Publicada um ano depois de sua ocorrência, em 1933, a referida obra serviu como principal testemunho historiográfico do episódio ocorrido às margens do rio Fão, no dia 13 de setembro de 1932, além dos bastidores do movimento constitucionalista que se formou, impulsionados por algumas figuras ilustres do governo varguista em Soledade: onde as elites soledadenses se incorporaram à causa paulista, formando as “Forças Constitucionais Revolucionárias” (Idem, p. 25).

De caráter biográfico e memorialista, a obra em si traz elementos muito interessantes, acerca não somente da revolução e do lugar que as elites e a população soledadense tiveram em sua efetivação, mas dos modos pelos quais, dentro de um viés próprio da história política e dos “grandes feitos”, ela é contada: por alguém que, pertencente às elites econômicas e políticas locais, saudava a fibra do povo gaúcho e soledadense em sua busca por coisas como a “redemocratização do país”, a “deposição de Vargas” e a honra à “liberdade e fé cívica” de uma gente que seguia a vocação dos principais heróis combatentes da história do Rio Grande do Sul: como Bento Gonçalves, Caxias, Osório, além daqueles tidos como os próprios líderes e idealizadores da revolução, como Raul Pilla e Cândido Carneiro.⁹⁵

Na próprio prefácio à primeira edição o autor faz salvas ao povo “frenteunista de Soledade” (em relação à chamada Frente Única Revolucionária), alertando os historiadores do futuro ao entendimento do seu gesto, além de lembrar que suas “narrações (...) fornecerão dados concretos à elucidação da História, que naturalmente almejará a verdade” (Idem, p. 09). Em boa medida, obras posteriores escritas sobre o tema se valem da descrição do ex-combatente que buscou, mesmo com a derrota daqueles com os quais guerreou, honrar a justa e única causa do conflito, que contou com um número aproximado de “1.500 voluntários”.

Organizando os eventos através de uma ordem cronológica, a narrativa busca descrever os bastidores da guerra, desde o início do levante, em agosto de 1932, os motivos da revolução, seus principais personagens, alguns episódios onde estivera o próprio autor, o conteúdo

⁹⁵ Este tipo de produção está próximo da “abordagem tradicional local” do fazer historiográfico a que Wolff (2009) faz referência, produzida por escritores imbuídos para contribuir para uma história municipal, e que relegam grande importância aos fatos políticos e militares, além de coadunada à concepção de uma história dos acontecimentos e às atuações individuais dos “grandes homens”.

e os signatários do Manifesto Constitucionalista (datado de 1º de setembro), e os fatores que determinaram o combate sangrento do Fão, que culminou, no dia 13 de setembro daquele mesmo ano, na derrota dos revolucionários pelas forças oficiais, descritas como “ditatoriais”.

Alguns dados específicos ali descritos chamam pontual atenção: dos cinquenta e três nomes das pessoas que assinaram o manifesto figura o de ninguém menos que “Pedro Guilherme Simon”, patrão de Aparício e proprietário de vastos domínios de terras naquela Soledade da primeira metade do século XX. Não é à toa que quando relata o momento de deslocamento de parte das tropas revolucionárias em direção ao oitavo distrito de Soledade no dia 06 de setembro de 1932, Jorge Augusto de Paula afirma ter “recebido a incorporação de valorosos correligionários, Pedro e Fritz Simom”, dentre outros, que se apresentavam “com fortes contingentes” (DE PAULA, [1933] 1972: 59, 60).

Muito embora faça menção ao contingente de Fritz e Pedro Simom (provavelmente pai e filho, ou filho e pai), o autor não minucia seus componentes, que podemos aqui somente imaginar ligados às famílias do Fão. Outro dado guarda relativo interesse: o fato de o conjunto da obra fazer uma breve menção a “2 negros” que acompanhavam, no mesmo dia 06 de setembro, os capitães Albino Senger e Dario Carneiro (Idem, p. 61). Na obra, e em todas as outras aqui elencadas, nada mais se é possível extrair de qualquer coisa ligada à participação dos antepassados das famílias de Linha Fão no combate.

Não é intenção aqui me ater ao livro e aos discursos sobre a guerra. Importa mencionar que tudo o que é escrito por ela (e replicada nas outras) não coincide com os modos pelos quais os sujeitos do Fão, ao reportá-la, a referenciam. E isso por uma razão relativamente interessante: o fato de a participação de boa parte dos combatentes, da perspectiva dos contadores de história do Fão, provavelmente não ser determinada por aquilo que esse tipo de literatura afirma ser o fator determinante da própria guerra, e revolução: coisas como lutar pela “redemocratização do país”, pela “deposição de Vargas”, por uma “nova constituinte”, ou pelo “espírito heróico do Rio Grande”.

Essa ponderação está presente, inclusive, em um apontamento feito por Leandro Lampert (2005) na obra “*Os Lampert: Origens, História e Genealogia*”, que objetiva contar a história e genealogia desta família soledadense. Sobre a revolução constitucionalista e seus adeptos, enfatiza o autor que a “maioria dos voluntários nem sabia bem o que estava ocorrendo e foram à revolução levados por lideranças ou

por mero espírito de aventura” (LAMPERT *apud* LAROQUE e TROMBINI, 2011)⁹⁶. Muito embora aponte para os diferentes objetivos e subjetividades que levam sujeitos à guerra, são necessárias algumas ressalvas em torno da afirmação do autor.

Por mais que a maioria dos voluntários tenha sido levada por lideranças, dificilmente alguém participa de uma batalha com esses contornos “por mero espírito de aventura”, ou sem que com essas lideranças estejam fortemente enredadas por laços de favor, respeito e promessa. Até porque não se brinca com a morte. Além disso, não se trata de pensar que estes voluntários não soubessem o que estava ocorrendo, justamente pela possibilidade de, para eles, poder estar ocorrendo uma outra coisa. E é esse o ponto que interessa aqui, por ele indicar a coexistência não somente dos diferentes objetivos que levaram os sujeitos à batalha do Fão, mas das histórias contadas sobre a mesma (ou, para ser fiel ao argumento, às mesmas), o que nos leva impreterivelmente à evidenciar a inexistência de um referente comum, de uma batalha única, de uma única história, ou verdadeira “verdade”: meta a ser alcançada pelo combatente que, ao sobreviver e poder escrever as suas memórias, pretendia fornecer “dados concretos à elucidação da História, que naturalmente almejará a verdade” (DE PAULA, [1933] 1972: 60).

Certamente Aparício, Locádio, Felipe, Benedito, Germano e outros “*tronco velho*” antepassados das famílias do Fão faziam parte daqueles mil e quinhentos voluntários que a história oficial jamais se empenhou em conhecer, narrar e revelar (embora pudessem ser um dentre aqueles “2 negros”), mas o faziam por uma causa diferente da que essa mesma história descreve e impõe. Aparecendo como determinante para o estabelecimento dos ascendentes nas terras do Sítio, a alcunha *Fão* empregada ao então lugar de destino se deve possivelmente ao fato dessas famílias terem sido protagonistas do referido combate. Nas narrativas, no entanto, ela está desimplicada de uma revolução pela constituição ou pela redemocratização do país, pois implicada a alguns elementos ligados ao marco escravista e ao momento em que brancos lutavam contra e com os negros na luta por terras: e não era ao acaso que a própria reportagem da Gazeta do Sul informava Pedro Simão e seus escravos fugindo dos outros “grandões dos escravos”.

⁹⁶ Esta obra pode ser acessada em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=159>. Visto em 31 de dezembro de 2014.

Não é a toa que, se a história oficial afirma que os soledadense perderam a guerra (e podemos aqui imaginar estarem incluídos Pedro Simão e as famílias do Fão, pensadas como pertencentes aqueles 1.500 nobres voluntários), as anciãs do Fão afirmam Aparício tê-la ganho. O que, se pensarmos a guerra a partir de um referente comum ou único regime de historicidade, soaria contraditório: como Aparício estava no grupo que venceu se Soledade perdeu? Se tomarmos a narrativa oficial, Aparício jamais poderia ter ganho a guerra lutando pela causa justa e constitucionalista do Rio Grande. Mas, certamente, não foi esta a causa da guerra para Aparício: teria ganho, quiçá, não somente por manter-se vivo (ainda que com o rosto cheio de pólvora), mas por ter, com ela, conseguido terras.

Em suma, o que se pode ensaiar é que o sentido desta guerra ser a de uma “*guerra de escravos*” para os moradores do Fão se deva também ao processo de continuidade de variadas privações que perduraram sobre estes sujeitos e seus ascendentes, para muito além da oficial abolição da escravatura. Ademais, a interpretação êmica como episódio em que “*brancos lutam contra negros*” também nos reporta para a ressonância das desigualdades raciais e sociais e do arcabouço perverso de preconceito e racismo lançado sobre os últimos pelos primeiros: uma guerra entre brancos e negros que remonta à escravidão e atinge expressão máxima, ainda que simbólica e constituinte de uma memória coletiva, numa batalha em que negros lutam também a mando de seus antigos senhores, à época seus novos “patrões”, e sob o jugo dos interesses políticos e econômicos destes.

Trata-se, por isso, de tomar os elementos das narrativas articulados pelos moradores do Fão como não coincidentes com aqueles pensados pela historiografia tradicional, e isso por dois motivos principais: pelos primeiros estarem implicados em uma historicidade que tendeu a extrapolar as referências ao escravismo das linhas divisórias do calendário da nação; e pelos segundos estarem implicados em elaborar uma narrativa sobre o combate do Fão como marcada pelos cânones de uma história oficial e política do Estado, aquele que deve se guiar pelos protagonistas de uma história das elites em sua busca pela liberdade do Rio Grande. Se o Estado Brasileiro e a causa constitucionalista não cabem na primeira, os negros e a escravidão não poderiam caber na segunda.

Uma etnografia das memórias do Fão subsumida à História Nacional poderia tomar os episódios ligados a Pedro Simão, à escravidão e à guerra do Fão como ocorridos no século XIX. Ou seja,

tomar a escravidão como implicada a uma narrativa do Estado Nacional (remetida ao pré-abolição) que tenderia a escamotear um regime específico de historicidade que permite apreender aspectos fundamentais do grupo e daquilo que pode coexistir junto às narrativas oficiais que tendem a suprimir outras historicidades. Justo por essas narrativas terem implicação muito grande não somente nos modos como os elementos da escravidão são atualizados nos dias de hoje, através de metáforas que explicam a relação do patronato e evidenciam a própria estrutura atemporal que parece permear aquilo que pode ser compreendido como um passado que coexiste com o presente (ANJOS e LEITÃO, 2009), mas como eles tendem a organizar um mundo, explicar relações, dispô-las e evidenciá-las no presente.

É como se, nesse sentido, a História escapasse do Fão, porque o Fão tende a, não somente escapar-se dos documentos, mas escapar dos próprios marcos e elementos de uma História que aboliu a escravidão no ano de 1888. O Fão não aboliu a escravidão, reivindicando-a a outros eventos ocorridos, reivindicando-a no hoje. Por isso, faz-se necessário tomar os relatos históricos sobre a escravidão como “causos” atemporais, pois implicados no que Anjos e Leitão (2009), usando Deleuze (1998), chamaram de “passado puro”, aquele que, por não ser datado, não passa jamais, insiste e coexiste com o presente (DELEUZE *apud* ANJOS e LEITÃO, 2009: 22). Nesse sentido, o causo não figura “datado” por estar implicado não somente nas imprecisões da ordem da cronologia, mas porque

serve de marco, estabelece a escravidão em uma estrutura temporal, faz da escravidão a referência do passado, o passado é a escravidão. É em relação à escravidão que o presente se faz, se constitui como outro tempo, o tempo de hoje. Os causos não são datados porque são constitutivos do passado puro, aquele que insiste e coexiste com o presente (Idem, p. 21-22).

E por justamente esse passado puro, que coexiste com o presente, que “está sempre aí”, não poder ser localizado no tempo cronológico, ele pode ser localizado no espaço: afinal, todos tendem a saber onde um escravo morreu, onde um escravo achou o tesouro, onde uma visagem apareceu. E se os causos não marcam o tempo, eles “delimitam um espaço de eventos correlacionados ao ser da comunidade” (Ibid, p. 22). E esse espaço é também o Fão: o nome a que se reporta a própria

trajetória de um grupo que, em morando no Fão daqui, guerreou no Fão de lá. Mas, fora da História, imprimiu, naquela base espacial, essa trajetória, que é guerra, é fuga, é busca é deslocamento.

Ou seja, o “causo” da guerra do Fão não poderia dizer mais sobre o Fão se dissesse respeito a uma batalha que ocorreu no próprio Fão, ou que ocorreu no próprio período da escravidão Histórica: haja vista o Fão estar implicado à própria guerra, que está inextricavelmente ligada aos deslocamentos, marcas do que tende a ser o “ser da comunidade” - um “ser escravo”. Guerra, fuga, itinerância, expropriação e busca por trabalho. A historicidade do Fão está no próprio topônimo que, embora marque uma descontinuidade espacial entre um Fão daqui e outro de lá, reitera a própria continuidade do grupo no tempo e no espaço: aquilo que o compõe e o decompõe, e que o fragmenta até chegar onde se está. E é por isso que a História não tende a localizar o Fão, porque ele extrapola os elementos da cronologia, ele escapa da própria História, para se embeber, de alguma forma, no Mito, e no Mito continuar acontecendo, se repetindo, organizando um mundo.

5.6. A Caminho do Tesouro: o achado do escravo e as trocas no Fão

Os causos, portanto, podem ser localizados no espaço: o que implica servir como elo de continuidade entre a escravidão e o território. O Fão, em si mesmo, foi um *locus* de fuga dos escravos, bem como seu entorno, lugar bom para servir de esconderijos em guerras. Mas não só guerras e fugas povoam os causos do Fão, mas algo que, de alguma forma, tende a compor os causos de boa parte dos quilombos de hoje: o achado de um tesouro por parte de um escravo. E no Fão, onde tudo se troca com o patrão, o tesouro também foi trocado, o que teria acarretado em ônus ao escravo, e em bônus ao patrão, que ficou rico.

Esse movimento do causo do tesouro parece compor uma espécie de estrutura narrativa na qual os negros do Fão tendem a reivindicar os eventos passados, descrever alguns episódios importantes, sobretudo os referentes aos que fizeram com que, por trocas assimétricas, os negros ficassem sem terras e os patrões com terras. E isso tem a ver com o próprio estabelecimento do grupo de Belmira no Sítio: ou seja, justo o Fão, reivindica como fator determinante da territorialização do grupo o momento em que um escravo, ao achar um tesouro, fica pobre, deixando seu patrão rico. Para além, portanto, da guerra, e da fuga, façamos uma descrição do causo do tesouro, porque ele, também, não deixa de

encerrar o que fundamenta o grupo em sua relação com as figuras de alteridade: a troca.

Uma das histórias de estabelecimento das famílias no Sítio têm correlação direta com as terras adquiridas por Aparício. Fora, segundo relatos, por decorrência de um tesouro encontrado por um escravo de nome Rufino (irmão de Belmira, cunhado de Aparício) na beira do rio dos Caixões, que Aparício ganhara as terras de Pedro Simão. Mas para que isso ocorresse, seria necessário um primeiro movimento: Rufino entregar uma “*panela de dinheiro*” que achara a Pedro Simão em troca de banha e carne. Essa panela, referenciada também como um “*tesouro*”, foi encontrada pelo referido escravo na beira do rio dos Caixões, segundo algumas versões deixada pelos jesuítas que há séculos teriam percorrido a região fugidos das Minas Gerais.

Impossibilitados de carregarem o referido tesouro, os jesuítas, que possuiriam a arte de fazer magia (um tipo de “*conhecimento que encantava*”), os enterravam em caixas ao longo do rio, guardando-os embaixo de pedras por eles marcadas com sinais e protegendo-os com encantos e feitiçarias. De acordo com um parente e vizinho dos moradores do Fão, “*tinha muito guardado, e existe uns perdidos por aí*”. Nesse sentido, o rio teria esse nome por dizer respeito ao local onde esses tesouros eram guardados para serem mergulhados e escondidos: em grandes caixas que estariam até hoje escondidas em seu curso e indicadas por inscrições cujas letras não se consegue traduzir, além de protegidas por visagens que se manifestam aos seres humanos caso algum deles se aproxime.

Há relatos dos moradores do Fão desses guardados, e do receio de pegá-los. Dos moradores atuais, somente uma viu um tesouro boiando no rio, embora não tivesse coragem de o pegar, por saber que isso acarretaria em mal agouro e maldição. A única menção à alguém que encontrou esse tesouro no Sítio faz referência a um homem que ficou muito rico, mas que, ao adoecer, acabou morrendo. Há, também, episódios oníricos envolvendo achados de tesouros: ouvi de duas pessoas do Fão que diziam ter sonhado com o tesouro, uma inclusive, afirma sonhar constantemente. Mas no sonho também não se pode pegá-lo, ainda que se deseje. Voltemos ao achado de Rufino.

Em uma dessas narrativas, Filó informa o “*tio Rufo*” ter encontrado o tesouro na beira do rio dos caixões e na casa do “*tigre*”, em uma lage no interior das referidas terras que seriam, alguns anos depois, de Aparício. De posse da “*panela de dinheiro*”, Rufino teria trocado esse mesmo tesouro por banha e carne. Tal movimento é

adjetivado como um “*negocião*” para Pedro Simão, que com o tesouro teria ficado rico e comprado muitas terras, restando a Rufino, empregado, continuar pobre. O segundo movimento é consequência do primeiro: compadres e ligados por relações de trabalho e favores, Pedro Simão doara, como presente de nascimento a filha de Aparício, sua afilhada, e como pagamento de prestação de serviços de guerra, parte das terras adquiridas com o dinheiro ganho pelo tesouro.

Depois desse movimento, o filho de alemães deixa o local para se estabelecer no Paraná, onde morre. Essas terras que ganhara de presente de compadrio e pagamento por serviços bélicos são as hoje referenciadas “*terras do Aparício*”, também conhecidas como “*terras do Pedro Simão*”. A “*lage*” ou casa do tigre a que Filó faz referência ao tesouro se localiza dentro dessa área, que, como o Fão, faz divisa com o próprio rio. Ou seja, o caso toma como referência espacial a própria área que, a partir de uma troca assimétrica entre escravo e senhor, teria ficado com Aparício por conta de uma dádiva advinda tanto de serviços prestados em guerra quanto de um presente de compadrio. Nesse sentido, o tesouro está na própria terra antepassada e reivindicada no contexto da ação quilombola.

Ainda tomando como referência o topônimo “caixões”, é possível apreendermos outros aspectos e visões de mundo a que os moradores do Fão e do Sítio estão enredados, e aos tipos de relações que os mesmos têm com os encantos e tesouros guardados. Uma das explicações para o nome do rio se deve ao elevado número de mortes por afogamento em seu curso, sobretudo por parte das próprias famílias do Fão. Caixões seria, portanto, tanto uma referência aos guardados quanto às lápides dos mortos. Na beira do rio dos caixões morreu o marido de Nina, um filho de Janice, além de outros membros dos grupos familiares ali residentes.

Por isso o rio guardaria em si alguma maldição. De acordo com alguns interlocutores de pesquisa externos do grupo moradores do Sítio, a condição do rio explicaria a própria condição amaldiçoada do Fão e de suas famílias: elas estariam, ao morar “embaixo”, naquele lugar fundo e íngreme, pagando em vida pelo achado do tesouro encontrado por Rufino. Ainda que não seja uma tese difundida pelos vizinhos do Fão, ouvi-a de duas pessoas que ali viviam, patrões dos mesmos, e que, por conhecerem as histórias dos encantados no rio dos caixões, tomavam a condição precária e sofrida de vida dos negros do Fão como determinadas pela maldição do tesouro. Tal proposição, repito, é localizada, enunciada por dois vizinhos lindeiros do Fão. No entanto ela pretende explicar, desde um ponto de vista externo do grupo, o porquê

os negros do Fão viverem como vivem, sofrerem como sofrem, morrerem como morrem.

Não é intenção aprofundar esse tema aqui, embora ele guarde tamanha importância para a compreensão de alguns aspectos caros às dinâmicas sociais no Sítio e às relações entre as famílias do Fão e seus vizinhos e patrões. Se já pontuei que no jogo das dinâmicas sociais serem os moradores do Fão conhecidos como pretos, pobres, parentes, sem terras para plantio e peões, pode-se adicionar o fato de, para alguns dos seus vizinhos, e patrões, serem eles também amaldiçoados. Continuemos com algumas considerações frente aos movimentos narrativos sobre o estabelecimento das famílias no Fão e a trajetória dos seus moradores.

No primeiro movimento, o empregado (Rufino), que era escravo, achou o tesouro e, em troca, ganhou banha e carne, embora continuasse pobre. Ou seja, no relato, o escravo, ao encontrar o tesouro, fica pobre, e em função de um “*negocião*” para o seu patrão. O patrão ficou com o tesouro, podendo comprar terras como consequência do enriquecimento. Há, no entanto, um segundo movimento: o empregado (Aparício) é compadre, e por isso ganha as terras do patrão, que vai embora. O faz, também, porque prestou serviços bélicos ao mesmo, sendo, portanto, merecedor de uma dádiva, pois poderia, inclusive, ter perdido a própria vida pelo patrão.

Não seria a toa que, nas narrativas, menções ao local do achado do tesouro faz coexistir, à referência “*terras do Pedro Simão*”, a referência “*terras do Aparício*”: seria do primeiro por conta de uma troca assimétrica com o escravo; seria do segundo por conta de uma dádiva de compadrio e serviços bélicos prestados ao patrão. Como já mencionado, a referência de pertencimento territorial daquela base espacial, ao imbricar “*terras de Pedro Simão*” com “*terras de Aparício*”, parece fundamentar a própria base das relações das famílias do Fão com essas figuras de alteridade, correlacionando as condições de peão/patrão, escravo/senhor, afilhado/padrinho, provisoriamente/propriedade: além de ser o próprio lugar onde, ao achar o tesouro, o escravo fica pobre.

Além disso, quando mencionei que os relatos sobre os eventos históricos no Fão parecem incorporados por um sistema fechado ou mítico, quero justamente estimular uma leitura atenta a perceber a forma, pela qual, neles, as trocas parecem operacionalizadas entre patrões e empregados, apresentando os mesmos elementos combinados de modo diferente (LÉVI-STRAUSS, 1978). Por figurar como um tipo de relato fundacional do grupo, ligado a episódios sem marcação

temporal e procedendo linhas de fuga ante às capturas da História, esse duplo movimento da narrativa é emblemático porque aciona elementos que estão presentes nas narrativas sobre outros episódios mais recentes, ligados aos movimentos de expropriação e itinerância e sua correlação com as figuras de alteridade.

Nessa estrutura que parece dar forma às narrativas e representações sobre as trocas e deslocamentos, patrão e proprietário de terras são aqueles que sempre se dão bem, e às custas dos parentes do Fão. Assim os moradores do Fão contam sobre as trocas com Pedro Simão, Elói, Auri, Nauber e José. Pedro Simão, compadre, patrão e doador de terras, fica rico às custas de Rufino, seu escravo, em troca de banha e carne. Atravessados por relações de compadrio, patronato e serviços de guerra, Pedro Simão doa as terras a Aparício, cujo grupo familiar perderia décadas depois para Elói. Este, compadre, patrão e doador de telhas, ganha as terras de Aparício às custas de Belmira, sua empregada, em troca de uma casa de madeira no Fão Antigo, banha, carne e novilha.

Os recebedores das telhas, Janice e Balduíno, as vêem queimadas por alguém que diz haver comprado as terras, ou seja, em troca de nada: pelo simples direito à propriedade diante do contexto de ausência da família por conta do trabalho. Como se aí a própria propriedade suprimisse a condição de provisoriedade do grupo. Nauber, proprietário de terras, fica com duas “*partes*” do Fão em troca de novilha, um guarda-louça azul, trabalho para Janice e uma promessa não cumprida para com Tide, que se mata. José, proprietário de terras, fica com um trecho do Fão em troca do negócio feito com o vendedor, compadre, arrendatário e patrão das famílias do Fão: acarretando o despejo de Miro e a imposição de uma cerca.

As narrativas, ao descreverem esses episódios ocorridos em momentos bastante diferentes da vida social dos moradores do Fão (dos tempos em que as anciãs não eram nem nascidas até os dias atuais), acionam elementos recorrentes. Nesse movimento, alguns bens são colocados em circulação: banha, novilha, carne, telhas e madeiras são bastante comuns, e trocados por terras. De um lado estão os patrões (grandões, vizinhos, proprietários, compadres), do outro os parentes do Fão (pequenos, empregados, escravos): são os primeiros quem “*engambelam*”, enganam aqueles, “*engambelados*” por natureza.

Os patrões são também aqueles que, por interesses econômicos, transformam o território: fazem estradas e mudam as cercas, o “*fantasiam*”. Os grandões são os que buscam ficar “*encima*”, os

pequenos ficam “*embaixo*”, sendo também aqueles que chegaram depois, e que, ao fazê-lo, escrituram as terras. Quando um parente do Fão ganha algo, o perde depois: tesouro, terras de Aparício, telhas, partes do Fão, Fão Antigo. Além disso, quando um parente do Fão ganha algo, é porque o patrão ganha coisa melhor, as terras, o dinheiro, a propriedade, se dando bem acima dos pequenos, estes, ignorantes, empregados, analfabetos, provisórios.

E essas narrativas, ao se reportarem aos fatores que determinaram desterritorializações e reterritorializações, contam como os sujeitos do Fão, ao terem terras, às negociaram com suas figuras de alteridade em troca da relação. E o “causo” do escravo que acha um tesouro e fica pobre figura não meramente como o relato histórico de um evento passado, mas como uma forma, elaborada pelo mito, que organiza as relações, um modo de sintetizar a própria relação, aquilo que, assentando as narrativas, assenta também um certo mundo, dá a ele coerência, o explica.

Não é ao acaso que o causo do escravo que encontra o tesouro, não somente parece estruturar os modos pelos quais os sujeitos do Fão reivindicam alguns eventos do passado onde se deram mal às custas de quem se deu bem, como tende a coexistir no hoje: na condição de um “ser escravo” e de um “passado puro” que é escravidão e existe no presente. Se no Morro do Boi os personagens da escravidão no contexto da ação quilombola só tenderam a existir graças à História, localizando-a na cronologia das associações rastreadas pelos pesquisadores e em uma atitude performativa e aberta do grupo em recebê-la, no Fão, por a escravidão existir em um passado que coexiste com o presente também espacial, ela tendeu a ser Mítica, e existir justamente disposta em uma memória que não poderia servir para alimentar uma História.

No Fão, por essa história coexistir, é necessário que seja atualizada, e que seus elementos continuem acionados: e nesse sentido a relação com as figuras de alteridade têm função central. Justo porque, mesmo as narrativas evidenciando trajetórias marcadas por trocas assimétricas interpretadas como momentos de esperteza dos patrões acima dos parentes do Fão, que se dão mal, não há perda de laços entre ambos, não há confrontação ante o gesto violador, até porque a única coisa que um parente do Fão jamais perde é trabalho: ou seja, a própria relação.

É a figura de alteridade quem, além de responder pelas expropriações, continua dando emprego, quem, em algumas ocasiões, batiza. É a figura de alteridade quem pode levar seus empregados ao

hospital caso ocorra alguma emergência, quem os deixa colher algum alimento em suas terras (jamais ali plantar), é quem pode oferecê-las para o arrendamento e a meia. Nessas condições, as relações entre patrão e empregado, parentes do Fão e proprietários do entorno, guardam em si algumas ambiguidades, que parecem mesclar sentimentos e condições que fundamentam a própria relação: gratidão e rancor, favor e dependência, trabalho e obrigação, provisoriedade e propriedade, acúmulo e miséria.

E isso tende a explicar porque as terras das famílias do Fão personificam a própria relação com suas figuras de alteridade: por repetição à algo que, em acontecendo desde sempre, acontece agora também – terra de patrão/terra de peão, terra de padrinho/terra de afilhado, terra de proprietário/terra de provisório, terra de senhor/terra de escravo. O próprio “ser da comunidade” implica em existir em relação às assimetrias, em achar, na terra de *outrem*, um tesouro que é o fumo, colhê-lo ao patrão em troca de um dinheiro que servirá para reproduzir, junto com os parentes, tudo isso novamente no ano seguinte, desde sempre: fazer o patrão ficar rico e continuar pobre.

E não haveria algo mais sofisticado, no jogo da reivindicação de um passado por parte dos sujeitos, do que um caso localizado de um escravo que, justamente ao achar o tesouro, fica pobre, justo porque, ao dá-lo a um patrão que fica rico, ganha não somente banha e carne, mas trabalho, relação. Ou seja, o caso do escravo que acha um tesouro e fica pobre é a própria síntese de uma condição antagônica que organiza o mundo, que explica as relações. E esse tesouro está localizado na casa do tigre, símbolo da própria cidade (mais vivo do que nunca ?), nas terras que, de alguma forma, personificam a relação no Fão: pois que, ao serem de Aparício, são também de Pedro Simão, ao serem de escravo é de senhor, ao serem de peão é de patrão, ao serem de afilhado é de padrinho. E por essa sobreposição de pertencimentos ao espaço, é que dessas terras deve-se sair, em algum momento, pelo gesto exterior iminente. O caso aqui é mítico também porque o tesouro, de alguma forma, são as terras, as terras que são minhas por serem de *outrem*, condição esta que, de tão atemporal e espacializada que seja, é atualiza no hoje, no “ser escravo” e no ser provisório, onde a residência tendeu a ser a resistência em relação a um mundo que, para compor, deve decompor-se sempre, resistir sempre.

E se a ação quilombola no Morro do Boi foi de alguma forma incorporada pelo jogo das relações que tenderam a produzir-se na mudança e em uma “terra autônoma” que faz viver outras gentes,

negando assim a escravidão e a negritude para agora afirmá-las e reposicioná-las, no Fão ela pareceu incorporada ao jogo das relações que, ao estarem cravadas em uma “terra dependente”, se fazem na reprodução e repetição do lugar dos sujeitos naquela realidade. Se no Morro do Boi a ação quilombola esteve incorporada pela História, uma história que tende a performa-se na transformação e por negação ao passado, no Fão, ela pareceu incorporada ao Mito, porque ela deve reproduzir-se e atualizar um passado que já está previsto na relação com as figuras de alteridade, pois está para organizar um presente.

E se numa, a reivindicação do passado se deu por negação ao ser escravo e a uma rua dos negros, na outra, tal reivindicação, por parte dos sujeitos, se deu por afirmação ao ser escravo, um ser negro que é a raça negra trabalhadeira do Sítio. E se o mito é “bom pra pensar” as relações, a história também o é: porque se aquele, ao guardar a escravidão diz o suficiente sobre as relações que se pretende atualizar no Fão, esta, ao silenciá-la, parece dizer também sobre o que os sujeitos do Morro do Boi tenderam a reivindicar para si - uma liberdade, uma autonomia que também se projeta nas terras, mas que pode mudar para cravar nessas mesmas terras outros tipos de autonomia, outras atitudes e pertencimentos.

E como no Fão atualizar esse passado não parece senão manter essa relação, sugestivo aqui pensar que o próprio movimento de reconhecimento de um lindeiro ao direito quilombola como componente importante para um movimento de “*lutar pelo direito que é nosso até o fim*” esteja, de alguma forma, vinculado ao mito, pois personifica a condição do Fão, atualiza a relação. Porque a entrada do lindeiro nas terras do Fão pareceu significar não somente o movimento de desinterditar um direito e um desejo, mas continuar também cravando a assimetria, por o fazer trocando por dinheiro, condicionando as terras quilombolas à possibilidade de alienação territorial, e fazer com que, não somente a relação não se rompa, mas a figura de alteridade se dê bem.

Se, portanto, a desinterdição de um direito territorial sobre um “Fão Antigo”, hoje terras das figuras de alteridade, significou um movimento de “*lutar pelo direito que é nosso até o fim*”, ela esteve também assentada no próprio direito do proprietário, que tendeu a ser legitimado pela própria “cultura da expropriação” e seus “*documentos frios*”, e na atualização da condição jamais perdedora deste. Fora dessa relação, nos termos em que se mostraram estruturados os vínculos no distrito do Sítio diante do antropólogo, não haveria como a ação

quilombola, naquele momento da história dos sujeitos, ser projetada por sobre aqueles territórios da memória e do direito perdidos à troca da relação, agrado, incêncio, telha e banha, remetidos à episódios que, mesmo constrangedores e traumáticos, não acionaram confrontamentos e rupturas ante o gesto exterior.

6. Considerações Finais

Como os capítulos do presente trabalho estiveram divididos em duas partes referentes aos contextos de elaboração dos Relatórios Antropológicos do Morro do Boi/SC e Linha Fão/RS, busquei, ao longo deles, traçar algumas correspondências comparativas com encaminhamentos conclusivos. O fiz tomando como pano de fundo aquilo que buscou ser o espoco da presente proposta: trazer para o campo de uma reflexão implicada aquilo que foi uma reflexão aplicada ao campo de uma demanda social ligada aos direitos étnicos e territoriais de dois grupos junto às políticas de reconhecimento do Estado ofertadas aos quilombos de hoje. Tratei de refletir e descrever, portanto, essa triangulação de uma antropologia que está cruzada à uma demanda simultaneamente estatal e grupal: a própria evocação de uma justiça por parte dos sujeitos, o gesto territorializador do Estado, suas linhas de fuga, e o lugar do antropólogo nisso tudo.

Este exercício não foi senão um movimento de recuo e distanciamento, pós-relatório, de uma ação que o próprio antropólogo estava mobilizando e sendo mobilizado, capturando e capturado: uma reflexão, não somente da reflexão do antropólogo de um Relatório, mas da reflexão dos sujeitos que definiam um social diante de um antropólogo que estava ali também para, ainda que de outro modo, o fazer. E definir um social no contexto de um Relatório, quer o pesquisador, quer os sujeitos, quer os demais mediadores, passa por teorizar sobre os vários feixes de relações e eventos em relação às temáticas do pertencimento, da história, do território, e do direito, justo por serem estes os temas que, por fundarem um Direito, compõem os eixos de uma pesquisa que está para o Direito.

Por isso, tive como preocupação primeira mostrar que, justamente por esse fenômeno atual chamado “quilombo” ser um *objeto* simultaneamente político, jurídico, acadêmico, cultural e sociológico, é que ele não deve ser reduzido, ou reduzir, os grupos que, por questões de várias ordens, o tem acionado na arena do ativismo étnico como possibilidade criativa de acesso à justiça e direitos historicamente inexistentes e não previstos tradicionalmente. Quando mencionei que o que mobiliza a ação quilombola é da ordem da cultura, quero justamente apontar para a força que as relações mobilizadas e mobilizadoras tende a ter nesse processo de territorialização do Estado, em sua premissas, seus encaminhamentos e linhas de fuga.

E se, ao falar dos quilombos de hoje, estamos diante de um fenômeno recente na arena das políticas sociais, jurídicas, grupais e estatais brasileiras, dado por seu aspecto gerativo, formativo, normativo territorializado no seio de sujeitos e grupos, estamos também diante de forças muito bem estruturadas que têm investido, criativamente, possibilidades de auto-preservação, e que, por isso, não devem ser lidas como “inventadas”, “formadas” ou “criadas” no contexto do ativismo étnico, ou seja, produzidas e reduzidas neste. Assim é que, ao assumir o estatuto epistemológico do quilombo e não tomá-lo enquanto realidade transcendente e desimplicada do contexto de mediação (que “cria”, “forma” e “inventa”, através de uma rede maior contemporânea e extemporânea, o “grupo”, o “objeto”, o “território”, a “história”, a “justiça”), não podemos perder de vista o fato de se tratarem de realidades muito bem assentadas a partir de esquemas interiorizados e códigos próprios de conduta e auto-preservação, evidenciados no simples fato de suas próprias existências centenárias serem, em contextos marcadamente hostis em que estão e estiveram, suas próprias resistências.

Ou seja, viver é resistir porque existir é resistir, ser uma força minoritária diante de uma força majoritária: o quilombo hoje tende a territorializar-se nessas realidades por um ato decisório dos sujeitos, e para, ao alocá-lo à esfera do acesso à cidadania e direitos historicamente inexistentes, implodir seus sentidos: proceder sua ressemantização não somente *para* o campo jurídico, normativo ou acadêmico, mas, sobretudo, *no* próprio campo social, e das relações entre sujeitos, localizadas.

E por essas resistências estarem ao abrigo da ação quilombola, elas mobilizam forças não previstas tradicionalmente. E é justamente o encontro dessas forças o que se pretendeu descrever e refletir aqui, desde um ponto de vista privilegiado, e talvez implicado demais, por esse ser o ponto de vista de um dos mediadores do cruzamento dos diferentes regimes de direito, pertencimento, historicidade e territorialidade: o antropólogo dos Relatórios - aquele que é, simultaneamente, Estado, grupo, movimento e ciência, a própria encarnação da condição imbricada entre as racionalidades científica e administrativa na composição de um social, na definição e no controle de seus contornos.

Por isso, fez-se importante tomar, para refletir sobre esse cruzamento, não somente os tipos de relações mobilizadas e os discursos daí lançados, e os mediadores implicados, e as histórias contadas e não

contadas, e os territórios traçados, destroçados, propostos e não propostos, mas o que, a partir deles, tendeu a ser o caminho para a manutenção dos códigos tradicionalmente previstos (a reivindicação e afirmação das relações), e o que tendeu a ser a transformação deles (a possibilidade de rupturas diante de um gesto desconhecido).

Tratou-se, através desses dois casos, de não somente dar subsídios para generalizar, através de situações concretas, particulares e localizadas, o dado sociológico que relega aos quilombos do Brasil de hoje a condição de grupos marcados por um histórico de expropriações territoriais e constrangimentos morais de várias ordens, mas pensar modos distintos de articulação da ação quilombola: de como ela, ao territorializar-se nos coletivos, foi articulada por suas redes, por suas relações - sob que relações ela buscou se firmar e que relações tenderam a ser reivindicadas por ela, e o que, naquele momento específico da vida dos sujeitos, ela pôde e não pôde transformar. Em suma, buscou-se refletir sobre o que pôde estar por detrás de um “sim” e por detrás de um “não” à ação quilombola, ante o gesto localizado e inédito para grupos que resistem por simplesmente existirem e que figuram às margens dos projetos da nação. Se ela, de alguma forma, está para transformar as situações de extrema vulnerabilidade as quais encontra os sujeitos hoje autodeclarados quilombolas, ela tende também, para isso, a se subsumir às regras locais, às relações locais, impor-lhes seus preceitos e ser imposta por preceitos outros.

Por isso, tratou-se de uma reflexão sobre a ação quilombola e suas relações, tanto a relação que ela tende a criar e determinar, por alocar os sujeitos em uma condição até então inexistente no jogo de suas dinâmicas, quanto a relação que tende a articulá-la e determiná-la, e que tende também a proceder linhas de fuga ante o gesto estatal: o próprio grupo, as realidades localizadas, seus regimes de historicidade e territorialidade, o direito local, as teorias locais sobre o processo na busca pela definição de um social, que não é senão a definição de uma justiça, de um território, de um direito, de uma história, de um grupo. E os dois casos mostraram atitudes diferentes tanto em relação às redes mobilizadas e afirmadas para a conformação da ação quilombola, quanto em relação ao que, diante do gesto estatal, tendeu a ser mantido, continuado, transformado, rompido.

Por isso, para dar conta desse cruzamento enviesado aos sentidos locais diante dos sentidos de um Relatório Antropológico, implicou-se a análise aos temas da territorialidade e da historicidade, porque esses são, não somente os temas do Direito, mas os temas que atravessam

transversalmente os sentidos de pertencimento do grupo diante do gesto estatal, o próprio ser do grupo, em relação à sua história, em relação à sua trajetória e à trajetória da terra. Dizendo de outro modo, procurei dar, através da descrição dos aspectos da territorialidade e da historicidade do grupo, em relação aos aspectos de historicidade e territorialidade dispostos nas normativas do direito quilombola, pistas para a compreensão dos fatores que determinaram uma ação, uma história e um território quilombola.

Dei a entender que ação quilombola, no Morro do Boi, encontrou uma territorialidade *fechada* porque imposta por regras que não tenderam a transformar-se diante dela. Fechada porque o modo de organização do grupo englobou a ação quilombola, não se subsumiu aos seus preceitos. Mas ela esteve fechada, em algum sentido, porque ela é autônoma, e com limites internos e externos dispostos diante de um contexto de valorização do mercado de terras que prevê sua individualização a partir das regras de residência resultantes nos lotes. Autônoma porque está em nome daqueles sujeitos: há, ali, um título particular emitido pelo Estado no ano de 1968, que não foi senão uma espécie de “troca” pela passagem da BR, uma compensação estatal ante o gesto que se materializava através de uma estrada do porte da rodovia federal, e que levou raízes, cafezais, práticas, acessos, paisagens e gentes. Ou seja, nesse sentido, ter o direito aos domínios implicou cravar a própria resistência, ainda que, para isso, tenha-se perdido boa parte das terras e tido escamoteado os direitos indenizatórios previamente acordados junto ao DNER para sua consensualização.

Mas para o território ser autônomo, foi necessário relegar poderes a outros poderes, justo para sua regularização: e aí entram as concepções locais sobre as figuras da administração, e da correlação entre regularização e diminuição territorial como componente, também, das justificativas sobre a adesão parcial do grupo à ação quilombola. Para ter uma primeira autonomia diante da BR, foi necessário que o processo de regularização do DNER fizesse o território “*descer pra baixo*”; para ter uma autonomia entre os herdeiros, foi necessário, dada a falta de dinheiro das famílias, que o advogado da ação das terras pudesse ganhar terras.

Quando a ação quilombola é acionada, ela encontra esse território autônomo historicamente confrontado com forças que fizeram com que os espaços fossem diminuindo, e assentado no princípio da individualização simétrica mediante as regras do direito local cujas práticas de alienação estavam, também, podendo sobrepor os lotes. O

que implicaria o fazer antropológico ser, também, uma espécie de ajuste dos limites internos a partir de interesses cruzados, um exercício em via de mão dupla capturado pelas lógicas locais. E nesse território autônomo, nesse território fechado, a ação quilombola não pôde territorializar-se inteiramente.

Por isso, por prever o aspecto definitivo do território, inalienável, imprescritível, indivisível e coletivo, é que o ordenamento jurídico de uma área quilombola não foi incorporada de modo absoluto pelo ordenamento jurídico desse território autônomo: porque ele está assentado naquilo que é seu oposto - a alienabilidade, a divisibilidade, a prescribibilidade e a individualização. E por também essa condição ser, na concepção de parte dos sujeitos, a condição também de uma justiça local, de uma resistência local, de uma liberdade local, que devem estar dispostas por sobre um território autônomo, individualizado e que permita a possibilidade de sair do Morro do Boi em um contexto iminente de imposição e alargamento da BR.

Mas dentro dessa lógica segmentar assentada na simetria dos direitos territoriais dos grupos familiares de cada um dos herdeiros, havia um precedente em aberto para incorporar as premissas de uma territorialidade quilombola, de um direito quilombola, de uma história quilombola: o grupo de Nalia e seu investimento criativo de reivindicação de direitos constitucionais, e de desejo de abrir-se uma fenda em um território que estava fechado. No entanto, do modo como estavam assentadas as relações no Morro do Boi, para a ação quilombola se efetivar foi necessário que ela se subsumisse às regras do ordenamento jurídico local sobre as terras, ou seja, que estivesse disposta a manter alguns princípios caros às relações entre os parentes. E nesse sentido, não é demasiado afirmar que, ao estar disposto somente no lote de Nalia, um território quilombola não foi senão o movimento de cravar a simetria das relações entre os grupos dos herdeiros diante das terras, ainda que sob um preço relativamente alto, referente ao fato do pouco espaço ter o grupo de Nalia para sua reprodução em termos geracionais, visto justamente ser o lote com o maior número de famílias.

É como se essa “cultura com aspas” ficasse enredada, pela afirmação das relações simétricas, nas teias da cultura local, dispostas nas regras de residência e no princípio dos direitos territoriais interfamiliares. Como se este “uso comum” das terras, este “território coletivo” a que se dispõe o grupo de Nália, e sua vontade de permanecer definitivamente no Morro do Boi, ao incorporarem os preceitos extra-locais constitucionais, estivessem incorporadas pelos preceitos locais, o

que implicava, para o pesquisador, encaminhamentos propositivos, de outra ordem, para o INCRA e demais poderes públicos.

Por isso é que, nesse diálogo com o Estado, as “fronteiras étnicas” começavam e terminavam no interior das terras dos herdeiros, evidenciando os diferenciadores internos dispostos nas relações entre os parentes em suas regras de residência. E por isso é que a ação quilombola não pôde, naquele momento da vida dos sujeitos, ocasionar uma *transformação territorial*, uma transformação na organização social do grupo: justo por ela se subsumir à territorialidade local, fechada e autônoma, e às relações entre parentes que à reivindicavam.

No entanto, se a transformação no Morro do Boi não se deu no domínio de seu Território, e de sua organização social, ela pareceu ter se dado, de alguma forma, no domínio de sua História, mas porque inserida também em um movimento de “transformação da superestrutura dos símbolos” (ANJOS, 2003), de positividade e reposicionamento destes e de algumas relações não previstas tradicionalmente: pois implicada ao “sentido primordialista” do quilombo enquanto *locus* de uma cultura e de uma resistência negra e africana remetida à dívida histórica do Estado brasileiro por sobre seu passado escravista (ARRUTI, 2006).

E se a História se transformou no Morro do Boi, acompanhando a assunção, positividade e publicização de outros signos, é porque a historicidade que se está pensando aqui é aquela que, justamente, está para produzir-se na mudança, aberta, e que não deve, de modo algum, repetir um passado. E nela a escravidão se fez ao abrigo da pesquisa social, e jamais em alguma referência a um escravo ou ex-escravo, através de um caso que pudesse estar disposto territorialmente, ainda que o estivesse “historiograficamente” e nas memórias guardadas em uma fita cassete de uma parente hoje falecida que dali saiu há décadas.

Aqui, portanto, essa historicidade não é o lugar da manutenção de uma memória da escravidão, mas, pelo contrário, da possibilidade e necessidade do seu rompimento e silenciamento: porque silenciar a escravidão é resistir, é romper com um passado que não deve retornar, resistir sendo livre e dono das terras, e resistir diante de uma História que passou com contornos de cimento e BR, e assim existir diante das mudanças assentadas não somente nas transformações de um Morro do Boi “campo” tornado “cidade”, de um Morro do Boi “Camboriú” tornado “Balneário Camboriú”, de um Morro do Boi “estrada velha” tornado “BR” que passou a abrigar empresas, novas gentes e histórias, mas de um Morro do Boi que é o local do *minoritário-negro* em uma terra que foi, mais e mais, tornando-se do *majoritário-branco*.

E isso implica evidenciar que a territorialidade do Morro do Boi se fez fechada diante da ação quilombola porque correlacionada a uma historicidade que se fez aberta: disposta a performar-se e cravar nas terras a condição de autonomia e liberdade dos sujeitos. Assim, as terras do Morro do Boi, autônomas e indispostas de modo absoluto à ação quilombola, tendem a personificar a própria condição dos seus sujeitos: a busca por uma liberdade que é a autonomia e o rompimento com um passado escravista - ser o dono das terras. E o estatuto deste “ser o dono das terras” está assentado na possibilidade de dali, também, ter que sair, condições estas que não poderiam encontrar abrigo de modo absoluto nas condicionantes jurídicas de um território quilombola.

Por isso a história aqui acompanha a cor: romper com a escravidão, silenciá-la, é também não investir no negro, não reivindicá-lo, transformar a rua dos negros de uma vez por todas em rua *Ciro Isidoro*, dar uma referência oficial ao que estava na ordem do estigma - autoinvisibilizar o negro, jamais fazê-lo bandeira, ofício. Mas tudo tende a mudar, nessa historicidade: e esse movimento de passar da rua dos negros para a rua *Ciro Isidoro*, e depois retornar à rua dos negros novamente, mas ao abrigo da ação quilombola, não é um movimento de retorno, mas de ida, e de uma ida conformada a uma série de mediadores que está para positivá-la, de uma ida implicada a um movimento criativo, de dar as caras, de continuar a produzir-se na mudança, de investir diante de um majoritário, de fazer a *Feijoada* uma vez por ano, de mudar o mundo, principalmente para suas crianças. Movimento também relativo, porque a resistência está disposta em outro caminho, porque ela é da ordem do estigma, da ordem dos códigos de relações históricas repletas de preconceitos, e que tende a enxergar na escravidão, na “rua dos negros” e no quilombo um “voltar ao passado”.

Assim, se parte dos moradores do Morro do Boi tem na categoria quilombo a atualização de um estigma visto como desdobramento de outras categorias discriminatórias (como “rua dos negros” e “morro dos macacos”), outra parte tem mais a mais assumido e reivindicado uma condição até poucos anos preterida: a de serem, sim, negros, quilombolas, moradores da “rua dos negros”, e de possuírem uma história impreterivelmente ligada ao marco escravista, o que determinara a própria existência no Morro do Boi e o próprio direito atual por reparação histórica frente uma dívida do Estado.

Ali, esse movimento sobrecodificador tem acompanhado um cenário maior de combate pela memória no nível das militâncias antirracistas, aplicado também à própria história oficial em suas

diferentes abrangências: é por esse direito previsto em lei, e pela temática afrobrasileira estar reposicionando os termos do debate sobre uma história local e o lugar do negro em sua sociedade, que a pesquisa social abrigou o Morro do Boi, através, justamente, da mediação de historiadores e advogados, do direito e da história. História e Direito, portanto, porque, nesse campo, história é direito e direito é história: apropriar-se de um é apropriar-se de outro, e graças a uma atitude aberta e corajosa da família de Nalia.

E se essa historicidade aberta pôde reposicionar positivamente os símbolos negativamente codificados, e agregar valores, relações e direitos não previstos tradicionalmente, é porque ela pode, a longo e médio prazo, permitir uma maior abertura da fenda nessa territorialidade do Morro do Boi que tendeu a estar fechada. Não é demasiado supor que o tempo, sim, o tempo, esse que tende a transformar o Morro do Boi, imprima aos sujeitos, suas crianças, novas formas de assumirem-se no mundo e gerirem os espaços vividos. Não no sentido de escamotear as regras instituídas por sobre os espaços, mas fazer com que, também, a assunção a uma condição quilombola, a um território negro não restrito meramente às bases espaciais, pois um território existencial, seja também o lugar da resistência, o lugar da existência, da autonomia, o lugar de um novo conceito, e não do preconceito.

Mas aqui está para se pensar também no Fão: sim, este Fão que pareceu, ao contrário do Morro do Boi, estar assentado em um *território dependente*, jamais autônomo, porque personificado nos princípios de relação dos seus sujeitos com suas figuras de alteridade, e ali replicando internamente as assimetrias, os diferentes tamanhos para a conformação das “*partes*” de cada grupo de herdeiros. Porque no Fão, trajetória é expropriação, e viver é ser deixado viver, os limites da resistência colados na parede de uma residência, ter como condição uma cerca iminente vinda do gesto de *outrem*, e de fazer sobrepor, ao sentimento de pertença ao lugar, a imanência do outro, um outro que diz ter os documentos das terras, um outro que, além de expropriar, é patrão, é comparsa, é doador, é arrendador, é vizinho, é amigo do advogado, é compadre.

Por isso, esse *território dependente* se mostrou, ao abrigo da ação quilombola, aberto às transformações, justo porque somente a ação quilombola poderia, dada as condições que estruturam as relações sociais dos parentes do Fão no distrito do Sítio, torná-lo autônomo. Mas para que fosse possível projetar uma transformação não prevista pela cultura, seria preciso que ela acionasse a rede que personifica o Fão, que

personifica a “cultura da expropriação”: suas figuras de alteridade, os donos da terra e dos documentos, que impuseram aos sujeitos episódios constrangedores de várias ordens ao longo das gerações sem que ao gesto violador fossem mencionados relatos de confrontação.

Assim é que um *território dependente* não se faz sem que a relação seja dependente: que ela seja assimétrica, e que por ela seja possível desinterditar direitos interditos e impossíveis. Por isso, nos termos em que se deu a proposição territorial de Linha Fão, o reconhecimento ao direito quilombola por sobre o Fão antigo foi articulado também pela rede que institui e personifica o Fão, que cerca seus acessos, que deixa seus sujeitos estarem ali, que diminui espaços, que emprega os parentes, que obstrui o olho d’água. Por isso que a visita de um lindeiro, ao publicizar o reconhecimento do direito quilombola por parte de uma figura de alteridade, pareceu desencadear uma virada territorial não prevista tradicionalmente. Justo porque a força dessa interdição era a própria força das relações costumeiras do grupo e da “cultura da expropriação”: abalada, de certo modo, pelo fato de a ela atravessar o direito extra-local territorializado pela ação quilombola, pela “cultura da reparação”.

Mas essa ação quilombola estava, também, para ser apropriada por *outrem*, e fazê-la territorializar-se através de desejos cruzados, trocando-a por dinheiro, alienando a ação quilombola, auferindo a ela valores no mercado de terras. De alguma forma, a cultura da expropriação englobou, também, a cultura da reparação, nos seus próprios termos. E a pesquisa para o Relatório Antropológico não foi senão o acompanhamento de um processo que, ao desinterditar o interdito, “abrir” um território e instituir uma justiça, cravou também assimetrias, afirmou relações. É nesse sentido que as relações mobilizadas para a conformação de um território quilombola no Fão estavam, diferente do caso do Morro do Boi, viradas para *fora*, prestes também a cravar, através dele, a assimetria das relações entre peão e patrão, e não as simetrias preteridas entre os parentes do Morro do Boi.

No entanto, trata-se aqui de tomar o Fão como a personificação da relação porque o *território dependente* se fez pela *relação dependente*. O que implica dizer que, mesmo acionados por sobre a rede de relações tecidas junto às figuras de alteridade, esses territórios da justiça e da memória, esse Fão Antigo perdido à troca de relação, uma vez reapropriados criativamente pelos sujeitos, poderão permitir, também, uma *virada das relações*: justo porque, se o Estado brasileiro reconhecer de fato o direito territorial das famílias do Fão, elas não

estarão mais vivendo num *território dependente*, mas num *território autônomo*, num *território quilombola*, e este território poderá não mais ser a personificação das assimetrias, para ser a reverberação da justiça, a territorialização do imponderável - onde as terras serão, não mais as que sujam as mãos na propriedade do patrão, mas as que permitem o próprio sustento, o próprio tesouro.

Justo por um destes ser, também, literal e metaforicamente, o território do tesouro. De um tesouro que, ao ser encontrado pelo escravo na casa do tigre, fê-lo pobre em troca da relação com seu patrão, que tornou-se rico. Por isso implica, às análises sobre os fatores que determinam uma ação quilombola e as relações que a mobilizam, um investimento sobre as historicidades, sobre as atitudes culturais diante de um passado, e sobre os modos como os sujeitos reivindicam e posicionam os eventos ocorridos, dando a eles coerência e sentido em relação ao mundo possível que os compõem no presente. E aqui implica evidenciar que a territorialidade do Fão se fez aberta diante da ação quilombola porque correlacionada a uma historicidade que se fez fechada: dispondo dos mesmos elementos para narrar a saga de sujeitos que, ao longo das gerações, em tendo terras e tesouros, os dispuseram às figuras de alteridade em troca da relação. Por isso as terras do Fão personificam a relação com suas figuras de alteridade, pela trajetória dos sujeitos ser a trajetória da terra.

E essa relação está justamente no caso que determina as terras ao antepassado, a territorialização das famílias, um tesouro que, achado, torna o escravo pobre e o patrão rico, imbricado ao evento de uma guerra em um outro Fão remetida à episódios em que escravos lutavam contra os brancos por terras e honra ao patrão. E essa escravidão reivindicada aqui escapa da História, não a deixa capturar de modo algum, porque remetida aos eventos que extrapolam os marcos cronológicos da nação, e da abolição oficial do regime escravista por parte do Estado. E por isso, institui um ser da comunidade, porque essa escravidão aqui parece ser da ordem do Mito, organiza um mundo e coexiste no território e em um presente na forma de um “passado puro”, que dispõe sobre a relação peão/patrão o lugar e a condição de um escravo diante do senhor, de um provisório diante da propriedade, de uma miséria diante de uma acúmulo, de uma banha diante de um tesouro.

E é como se, com as possibilidade de se reaver as terras do tesouro, de fazê-las retornar aos negros e parentes do Fão, se pudesse subverter o próprio Mito, o caso que funda a territorialização, que

organiza a relação. E esse Mito seria, por isso, subvertido por, ora, a História, que é Estado, e que chega com suas políticas de reconhecimento, e que chega com seu gesto, que chega com seu projeto reparacionista e sua justiça compensatória. A boa História, quiçá, o bom Estado, serão o lugar encontrado pelo grupo para um futuro outro ?

Importante aqui reter que, em ambos os casos, a relação que pretendeu sustentar a ação quilombola não pareceu desvinculada da relação que essas historicidades tenderam a sustentar, e que sustentaram suas territorialidades: a *terra autônoma* do Morro do Boi, de gente livre que reivindica uma ruptura com o passado escravista, esteve *fechada* para a ação quilombola; a *terra dependente* de Linha Fão, de um ser escravo que atualiza o passado escravista, esteve *aberta* para a ação quilombola. No Fão o que esteve em jogo foi não desvincular a ação quilombola da personificação do *outro* que tende a compor o “ser do Fão”: suas figuras de alteridade, os donos da terra, do tesouro; no Morro do Boi o que esteve em jogo foi não desvincular a ação quilombola da personificação de um *mesmo* que tende a compor o “ser do Morro do Boi”: seus parentes, os donos da terra, dos documentos. Em uma, a ação quilombola esteve disposta também nas redes externas que, ao atualizarem uma escravidão, reconhecem a ação quilombola ao preço de sustentarem a assimetria. Em outra, a ação quilombola esteve disposta nas redes internas que, ao negarem uma escravidão, reconhecem a ação quilombola ao preço de sustentarem a simetria.

Por isso a ação quilombola tendeu a ser articulada por esses códigos, afirmando essas relações, sobrecodificando outras, na linha ténue dos desejos e sentidos cruzados que as sustentavam, pois trilhadas por sobre caminhos que enveredavam também às rupturas: fechar o que estava aberto, abrir o que estava fechado. O tempo de um Relatório Antropológico é sempre curto, podemos dizer, frente ao caráter dinâmico e profundo dessas realidades, e o fazer antropológico será sempre pequeno diante de uma riqueza que se escapa no mundo. E nesse caminho estava o antropólogo, um mediador também capturado por desejos e sentidos cruzados, aberto de um tal modo que lançado e lançando o jogo de um desconhecido, porque este é o contexto da ação quilombola, o cruzamento entre o próprio abismo que separa o que quer que seja o Estado Brasileiro e o que quer que seja as sociedades quilombolas de hoje, e suas realidades marcadas pelos antagonismos, pelas discriminações várias, historicamente sufocadas pelas forças majoritárias opressoras, e que têm investindo criativamente em prol de uma existência - que é resistência - suas possibilidades de auto-

preservação mediadas por novos gestos advindos das políticas de reconhecimento do Estado e dos novos movimentos sociais e culturais.

Tratou-se aqui de dar subsídios etnográficos acerca de uma nova realidade vivida pelos sujeitos, no sentido de continuar fundamentando o movimento de ressemantização do quilombo, de implosão de seus sentidos e abertura aos modos específicos e distintos de concebê-lo e articulá-lo: pensando deste modo formas próprias e plurais de resistência, existência e ação política. Como a análise aqui pretendida foi sobre o cruzamento das diferentes forças que têm conformado a ação quilombola no Brasil de hoje, que este trabalho sirva como ponto de reflexão para cada uma delas.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others. In **American Anthropologist** 104(3), 2002.

ALADRÉN, Gabriel. **Liberdades negras nas paragens do sul: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835**. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

ALBERT, B. "Anthropologie 'appliquée' ou 'impliquée' ?" in BARÉ, J.-F. (org.), **Les applications de l'Anthropologie**, Paris, Harmattan. 1995.

ALENCAR, Alexandra. **Outros olhares, novas africanidades: Diálogos com os Praticantes de Maracatu e dança afro**. XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais – Diversidades e (Des)igualdades, Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: **Frechal** – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH, 1996.

_____. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. In: **Territórios quilombolas**. Reconhecimento e titulação as terras. Boletim informativo NUER (v.2, n. 2). Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

_____. **Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Ancântara**. Brasília: MMA, 2006.

_____. Perito e perícias: novo capítulo de (des)naturalização da antropologia. A luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar. In: **Antropologia extramuros: Novas responsabilidades sociais políticas dos antropólogos**. SILVA, Gláucia *et all* (org.) Brasília: Paralelo 15, 2008.

ALMEIDA, Wagner Berno de. [et a..]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA. PPGAS/CFH/UFSC, 2011.

AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. **“Andava Vagando no mundo”**: memórias das trajetórias de um *campesinato negro itinerante* no Rio Grande do Sul. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH, 2011.

_____. “**Queriam fazer um despejo de nós**”: São Leopoldo, RS. Vol. 17. N.1, 2012

ANJOS. José Carlos dos. Raça e pobreza rural no Brasil Meridional: A comunidade de São Miguel dos Pretos – um estudo de caso. In **Teoria e Pesquisa**, vol. 42 e 43, janeiro-julho de 2003.

_____. Remanescentes de Quilombos: Reflexões Epistemológicas. In: **Laudos Periciais Antropológicos em debate**. LEITE, Ilka B. (org.). Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.

_____. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. **Relatório Sócio Histórico e Antropológico da Comunidade Quilombola de Rincão dos Caixões – Jacuizinho\RS**. FAURGS-INCRA/RS, 2009.

ANJOS. José Carlos dos; DA SILVA, Sérgio Baptista (orgs). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ANJOS. José Carlos dos; RUCKERT, Aldomar Arnaldo. **Memória e identidade: as fronteiras da resistência em Cambará**. (Relatório Antropológico, Histórico e Geográfico). UFRGS-INCRA/RS, 2006.

ANJOS. José Carlos dos; LEITÃO, Leonardo. **Etnodesenvolvimento e mediações políticas e culturais no mundo rural**. Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e Planejamento e gestão para o desenvolvimento rural da SEAD/UFRGS. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

ARRUTI, José Maurício P. A. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para um Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. **Mana**, vol. 3, n.2. Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 1997.

_____. Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma ‘situação de perícia’. In: **Laudos Periciais Antropológicos em debate**. Organizadora illka Boaventura Leite – Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.

_____. **Mocambo**. Antropologia e História do processo de formação quilombola. São Paulo. EDUSC/ANPOCS, 2006.

BARTH. F. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de

Cultura Económica, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **Sur L'État**. Cours Au collège de France 1989-1992. Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, janvier, 2012.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília. DF: Senado, 1998.

BUTI, Rafael Palermo. **A-cerca do Pertencimento**: percursos da comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terras. Dissertação, PPGAS/UFSC. Florianópolis, 2009.

_____. **Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural da comunidade remanescente de quilombo Linha Fão (Arroio do Tigre/RS)**. (Não publicado no DOU). Porto Alegre: INCRA/RS, 2014

BUTI, Rafael Palermo; RAMOS, Diego. **Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural da comunidade remanescente de quilombo Morro do Boi**. (Não publicado no DOU). Florianópolis: INCRA/SC, 2012.

BRAGA, Rodrigues Cláudio. In: **Territórios quilombolas**. Reconhecimento e titulação as terras. Boletim informativo do NUER/ Núcleo de estudos sobre Identidade e relações Interétnicas. v.2, n. 2. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **História de Santa Catarina**. Florianópolis: Imprensa da UFSC, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. A antropologia fora da academia. In: **Antropologia extramuros** – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. SILVA, Gláucia *et all* (org.). Brasília: Paralelo 15, 2008.

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. **A Constituição Local**: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó – Pará. Tese, PPGAS/UFSC. Florianópolis, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional**. São Paulo: Editora Nacional, 1960.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. **A vida na escola e a escola da vida**: experiências de populações de origem africana em Florianópolis,

1860/1888. Tese, História, Pontífice Universidade Católica. São Paulo, 2004.

_____. **Negros em Desterro:** Experiência das populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX. Itajaí: UDESC/Casa Aberta, 2008ª.

CASTRO, Celso. **O Espírito Militar: Um antropólogo na caserna.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAVALARI, Rossano Viero. **O Ninho dos Pica-paus - Cruz Alta na Revolução Federalista de 1893.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil:** o estudo do estigma e do preconceito racial. Texto apresentado originalmente no Grupo de Trabalho Pensamento Social Brasileiro, no 19º Encontro da ANPOCS. Caxambu, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COELHO, Letícia Moreira. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sociocultural Comunidade Remanescentes de Quilombo Júlio Borges (Salto do Jacuí/RS)** (Não publicado no DOU). Porto Alegre: TERRA AMBIENTAL/INCRA-RS. 2014

COPANS, Jean. **Críticas e políticas da antropologia.** Lisboa: Edições 70, 1981.

CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Mana**, v. 11, n. 2. Rio de Janeiro, 2005.

CORREA, Isaque de Borba. **História de Duas Cidades – Camboriú e Balneário Camboriú.** Camboriú (SC). Camboriú: Gráfica Camboriú, 1985.

_____. **A Escravatura em Camboriú.** Camboriú: Edição do Autor, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando:** uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DARONCO, Leandro Jorge. **Sob as sombras do Passado:** histórias

escravistas no noroeste rio-grandense do século XIX. In. Grilhão Negro: ensaios sobre a escravidão colonial no Brasil. Passo Fundo-RS: UPF, 2009.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **Mil Platôs**. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1997.

DELGADO, Guilherme Costa. A questão agrária no Brasil, 1950–2003. In **Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo**/ JACCOUD, Luciana (Org.). Brasília: IPEA, 2005.

DE PAULA, Jorge Augusto. **O Fão**. Um episódio da revolução de 1932 no Rio Grande do Sul. Soledade: Prefeitura Municipal de Soledade, 1972.

DESER. **Contexto Rural**. História do Fumo. Ano 4. 2003. Disponível em http://www.deser.org.br/pub_read.asp?id=85 Acesso 06/2013.

_____. Boletim Especial. **Cadeia Produtiva do Fumo**. 2009 disponível em http://www.deser.org.br/publicacoes/Boletim_Especial_DESER_email.pdf Acesso em 06/2013.

DEVOS, Rafael V. **Etnografia Visual e Narrativa Oral**: da fabricação a descoberta da imagem. s/d. Disponível: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0OCB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seer.ufrgs.br%2Ffiluminuras%2Farticle%2Fdownload%2F9225%2F5309&ei=KJvjVIT-NaLIsASnnoCwCg&usq=AFQjCNEKkp4-QxmhbXd-2g8qk-4HYgZeHA&bvm=bv.85970519.d.cWc>. Acesso em 10 de janeiro de 2015

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Lévi-Strauss e os fios da história. In **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2012.

DOSSIÊ: POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO E SOBREPOSIÇÕES TERRITORIAIS. In: **Ruris** - Revista do Centro de Estudos Rurais da Unicamp, v.7, n.2. Campinas, 2013.

EIFERT, M. B. C. **Marcas da escravidão nas fazendas pastoris de Soledade (1867-1883)**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2007.

ETGES, V. E.; FERREIRA, M. A. F. **A produção do tabaco: impacto no ecossistema e na saúde humana na região de Santa Cruz do**

Sul/RS. EDUNISC, 2006.

FABIAN, Johannes. Memórias da memória: uma história antropológica. In: REIS, Daniel Aarão *et all.* (Orgs.) **Tradições e Modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3.ed. São Paulo: Ática, 1978.

FOULCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

FRANCO, Sergio da Costa. **Soledade na História**. Porto Alegre, 1975.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

GASTALDO, Édson. As relações jocosas futebolísticas. Futebol, sociabilidade e conflito no Br. In: **Mana**, 16(2): 311-325 Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 2010.

GOLDMAN, Marcio. Lévi Strauss e os sentidos da história. In: **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. In **Mana** 7(2): 57-93. Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 2001.

_____. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

_____. Políticas e subjetividades nos “novos movimentos culturais”. In **Ilha**. Florianópolis: UFSC, 2007.

GOLDMAN, Marcio; NEIBURG, Federico. Da nação ao império: a guerra e os estudos do “caráter nacional”. In **Antropologia, impérios e estados nacionais**. L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico G; SIGAUD, Lygia (orgs). Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, cultura e etnicidade: indagações sobre encontros intersocietários. In: **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004.

HARTUNG, Miriam. “Ser E não ser”, eis a questão: relatórios antropológicos, categorias nativas e Antropologia. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, 2014

HARTUNG, Miriam; SANTOS, Tiago; BUTI, Rafael. **Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural. Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha.** Curitiba: UFPR/UFSC/INCRA, 2008.

HONEFF, Cláucia. **A extensão rural e o processo de inclusão educacional escolar de remanescentes quilombolas: pontos de interlocução.** Dissertação de Mestrado, UFSM. Santa Maria, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **INSTRUÇÃO NORMATIVA N° 57,** 2009.

KUJAWA, Henrique Aniceto. **Cultura e religiosidade cabocla: Movimento dos Monges Barbudos no Rio Grande do Sul – 1938.** Passo Fundo: UPF, 2001.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro.** Campinas: Unicamp, 1995.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; TROMBINI, Janaíne. A Revolução Constitucionalista de 1932 no Rio Grande do Sul: o Combate do Fão em Municípios de Fontoura Xavier, Pouso Novo e Progresso. In *História e-história.* 2001. Disponível: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=159>. Acesso em 31 de dezembro de 2014.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red.** Buenos Aires: Manantial, 2008.

LEFORT, C. **As formas da história.** São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEITÃO, Leonardo Rafael Santos. **Abrindo a “caixa preta” do território: um estudo sociológico sobre a produção de relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio Grande do Sul.** Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS. Porto Alegre, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In **Revista Etnográfica.** vol 4. 333-354, 2000.

_____. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.** Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996

_____. Debatendo a Carta. In **Laudos Periciais Antropológicos em debate.** LEITE, Ilka B. (org). Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

L'ESTOILE, Benoît de. Ciência do homem e “dominação racional”: saber etnológico e política indígena na África colonial francesa. In **Antropologia, impérios e estados nacionais**. L'ESTOILE, B.; NEIBURG, Federico G; SIGAUD, Lygia (orgs). Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIVRO DE BATISMO (1842-1847). Paróquia de São Bom Jesus dos Aflitos de Porto Bello. Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 09 de agosto de 2012.

LIVRO DE BATISMO DE ESCRAVOS (1872-1903). Paróquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Camboriú. Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 12 de agosto de 2012.

LIVRO DE BATISMO DE ESCRAVOS (1798-1838). Paróquia de São Miguel da Terra Firme. Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 07 de setembro de 2012.

LIVRO DE BATISMO DE ESCRAVOS (1859 a 1872). Paróquia de São Bom Jesus dos Aflitos de Porto Bello. Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 05 de outubro de 2012.

LIVRO DE ÍNDICE DE BATISMO (1861-1903). Paróquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Camboriú. Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 12 de julho de 2012.

LIVRO DE ÍNDICE DE ÓBITOS DE CAMBORIÚ (1934-1937). Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 02 de maio de 2013.

LIVRO DE NASCIMENTO DE CAMBORIÚ (1926-1928). Disponível: <https://www.familysearch.org/>. Acesso em 17 de setembro de 2012.

LUNA, Gloria Alejandra Guarnizo. **As ondas e o tempo**. Uma análise sobre a transformação de um território: praia Brava, (1970-2003) Itajaí, SC. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. Florianópolis, 2004.

MAESTRI, Mario. **O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1984.

_____. **O escravo gaúcho: resistência e trabalho.** São Paulo: Brasiliense, 1984^a.

MAESTRI, Mario; ORTIZ, Hellen. *Grilhão Negro: ensaios sobre a escravidão colonial no Brasil.* Passo Fundo: UPF, 2009.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. *Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850).* In **Nas rotas do império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português** FRAGOSO, João Luis Ribeiro; FLORENTINO, Manolo G.; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá; CAMPOS, Adriana (orgs). Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES/Instituto de Investigações Científicas Tropicais/CNPq, 2006.

MAMIGONIAN, Beatriz G.; VIDAL, Josiane Zimmermann. **História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MONTANGNER, Clara. **Estrela Velha: Sua História, Sua Gente.** Estrela Velha/RS. Prefeitura Municipal de Estrela Velha, 2005.

_____. **A invisibilidade do negro na história dos municípios gaúchos.** 2011. Disponível: <http://www.portaldosvales.com.br/pagina/a-invisibilidade-do-negro-na-historia-dos-municipios-gauchos-parte-2>. Acesso em 23 de novembro de 2012.

MOURA, Margarida Maria. *Liberdade e igualdade: reflexões sobre campesinato sertanejo e política.* In **Cadernos CERU**, n. 3 – série 11, 1991.

NARDI, J. B. **A História do Fumo no Brasil.** ABIFUMO, 1985

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca: as relações sociais em Itapetininga.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

NORONHA, Andrius Estevam. **Beneméritos Empresários: história social de uma elite de origem imigrante do sul do Brasil (Santa Cruz do Sul 1905-1966).** Tese de Doutorado, PUC/RS. Porto Alegre, 2012.

O'DWYER, Eliane C. **“Remanescentes de Quilombos” na Fronteira Amazônica: A Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra.** In *Terra de Quilombos.* Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

_____. “Nation Building” e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação. In **Desenvolvimento,**

reconhecimento de direitos e conflitos territoriais. ZHOURI, Andreia (org.). ABA, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaios em Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

ORTIZ, Helen Scorsatto. **O banquete dos ausentes: A Lei de Terras e a formação do latifúndio no norte do Rio Grande do Sul** (Soledade – 1850-1889). Passo Fundo: UPF, 2011.

OSÓRIO, Hellen. **Estancieiros lavradores e comerciantes na constituição da extremadura portuguesa na América.** Rio Grande de São Pedro, 1737-1822. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História da UFF. Niterói, 1999.

PEDRO, Joana Maria/ *et all.* **Negro em terra de branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

PENNA, Clemente Gentil. **Escravidão, liberdade e os arranjos de trabalho na ilha de santa Catarina nas últimas décadas de escravidão (1850-1888).** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

PEREIRA, Everton. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo Rincão Santo Inácio (Nova Palma/RS).** (Não publicado no DOU). Porto Alegre: INCRA/RS, 2014.

PEREIRA, André; WAGNER, Carlos Alberto. **Monges barbudos e o massacre do fundão.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

PETIZ, Silmei de Sant'Ana. **Buscando a liberdade: as fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851).** Passo Fundo: Editora da UPF, 2006.

PIAZZA, Walter. **Santa Catarina, Sua História.** Florianópolis: Lunardelli, 1983.

_____. **A Escravidão Negra numa Província Periférica.** Florianópolis: Garapuvu/Unisul, 1999.

_____. **O escravo numa economia minifundiária.** São Paulo: Editora Resenha Universitária, 1975.

- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In **Estudos Históricos**. vol. 2, n. 3. Rio de Janeiro, 1989.
- PORTO, Liliana. Memórias de um mundo rústico: narrativas e silêncios sobre o passado em Pinhao/PR. In **Memórias dos povos do campo no Paraná** – Centro-Sul. PORTO, L.; SALLES, J. de Oliveira; MARQUES, Sonia M. dos Santos (orgs.). Curitiba: Instituto de Terras e Cartografia e Geociências, 2013.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- PROCESO DE INDENIZAÇÃO nº 20116.633836/74-41. Arquivo do 16º Distrito Rodoviário Federal do DNIT. Florianópolis.
- RAMOS, Artur. **As Culturas Negras do Novo Mundo**: antropologia cultural e psicologia social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- REIS. Benno. **Um Pedaco da História da Nova Serra Gaúcha**. Arroio do Tigre/RS: Paróquia Sagrada Família Arroio do Tigre-RS, 1992.
- REDIN, Ezequiel. **Entre o Produzir e o Reproduzir na Agricultura Familiar Fumageira de Arroio do Tigre-RS**. Dissertação de Mestrado: UFSM, 2011
- RUBERT, R. A. **Comunidades Negras Rurais do RS**: um levantamento sócio-antropológico preliminar. Porto Alegre: RS-Rural/IICA, 2005.
- RUCKERT, Aldomar. **A Trajetória da Terra**: ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul – 1827-1931. Passo Fundo: UPF, 1997.
- SALAINI, Cristian; OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. **Relatório Preliminar Histórico Antropológico Comunidade Quilombola Júlio Borges (Salto do Jacuí-RS)**. Porto Alegre: INCRA/RS, 2010
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Silvio Coelho dos Santos. **Nova História de Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.
- SCHLICKMANN, Mariana. **Entre o campo e a cidade**: memórias,

trabalho e experiências na comunidade do Morro do Boi, Balneário Camboriú – SC. Trabalho de Conclusão do Curso de História da UDESC. Florianópolis, 2012.

SCHLICKMANN, Ana Elisa Ribeiro de Souza; BRUM, Dalva Marisa Ribas. **Da Rua dos Pretos à Comunidade Quilombola do Morro do Boi**. Balneário Camboriú: Fundação Cultural de Balneário Camboriú, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Camila. **Experiência Quilombola em Santa Catarina: a comunidade do Morro do Boi**, Balneário Camboriú, SC. XXVII Simpósio Nacional de História, Natal/RN, 2013.

SILVA, José Bento Rosa da. **Transcrição da Ação de Inventário dos bens de João Machado Airoso, Vila de Tijucas, 1874**. 2008^a.

_____. **A Itajahy do Século XIX: história, poder e cotidiano**. Itajaí: UDESC/Editora Casa Aberta, 2008.

_____. Tem um quilombo na “Maravilha do Atlântico Sul”- SC. In **Caderno de resumos do IV Encontro Estadual de História** / OLIVEIRA, Almir Félix Batista de (org). Natal: EDUFRN, 2010.

_____. Escravidão, moralidade e justiça na freguesia de Camboriú, da Villa do Itajahy. **Blumenau em Cadernos**. v. 52, p. 72-83, 2011.

_____. A diáspora africana na foz do Rio Itajaí (SC) nos séculos XVIII e XIX. **Estudos de Sociologia**. vol.02, 2014.

SILVA, José Bento Rosa da; COSTA, Moacir da. **Negros em Itajahy: da invisibilidade à visibilidade**. Mais de 150 anos de história. Itajaí: Casa Aberta, 2010.

SILVA, Leonardo Xavier da. **Análise do Complexo Agro-Industrial Fumageiro Sul Brasileiro Sob o Enfoque da Economia dos Custos de Transação**. Tese de Doutorado, UFRGS. Porto Alegre, 2002.

_____. **A Cadeia Agro-Industrial de Fumos Claros do Sul do Brasil e a “Convenção-Quadro para Controle do Tabaco: estratégias e perspectivas**. XLVI Congresso Brasileira de

Economia, Administração e Sociologia Rural. 2008.

SILVA, V. P.; GARROTE, M. T.; DAMBROWSKI, V.; SANTOS, G. F.; SEVERINO, J. R. Quilombo do Morro do Boi (Balneário Camboriú - SC): relação histórica entre a comunidade e o meio ambiente. In: **Revista Eletrônica do Grupo de Pesquisa Identidade!** Escola Superior de Teologia, 2010. Disponível: <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/identidade>. Acesso em 13 de junho de 2012.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: UNICAMP, 2006.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2012.

TORRES, Rodrigo Ribeira. **Caracterização Espacial e as Principais Implicações Ambientais das Atividades de Exploração do Granito entre os anos de 2000 e 2004, na Porção Sudeste do Município de Balneário Camboriú (SC)**. Trabalho de Conclusão do Curso de Engenharia Ambiental: UNIVALI, 2004.

TRECANNI, Girolamo Domenico. Os diferentes caminhos para o resgate dos territórios quilombolas. In: **Territórios quilombolas**. Reconhecimento e titulação as terras. Boletim informativo do NUER. v.2, n. 2. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOLFF, Cristina Scheibe. Historiografia catarinense. In: **Revista Santa Catarina em História**, v.1, n. 1. Florianópolis, 2009.

VENSON, Anamaria Marcon. PEDRO, Joana Maria. **Memórias Como Fonte de Pesquisa em História e Antropologia**. História Oral, v. 15, n.2, p.125-139, jul-dez. 2012.

VERDI, Valdemar Cirilo. **Soledade, das sesmarias, dos Monges Barbudos, das pedras preciosas**. Não-Me-Toque: Gesa, 1987.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. In: **Mana** 10(1): 165-192. Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia M. (orgs.). *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.

_____. Etnologia Brasileira. In: **O Que Ler na Ciência Social Brasileira** (1970-1995). MICELLI, Sérgio (Org.) 2ª edição. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPEs, 1999.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 2002.

XAVIER, Regina Célia Lima. **História da escravidão e da liberdade no Brasil**. Guia Bibliográfico. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

ZARTH, Paulo Afonso. **História agrária do planalto gaúcho (1850-1920)**. Ijuí: Editora da Unijuí, 1997.

_____. **Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX**. Ijuí: Editora da Unijuí, 2002.

ZIMMERMANN, Florisbella Carneiro; NETTO Adolfo Z. **Biribas: a Contribuição do Tropeiro À Formação Histórico - Cultural do Planalto Médio Sul-rio-grandense**. Fundação Ubaldino do Amaral, 1991.