

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Aline Ryzewski

COMUNIDADE SILVA: IDENTIDADES EM JOGO

São Leopoldo/RS
2008

Aline Ryzewski

COMUNIDADE SILVA: IDENTIDADES EM JOGO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em cumprimento a exigências parciais para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa:

Currículo, Cultura e Sociedade

Orientadora:

Dr^a. Maura Corcini Lopes

São Leopoldo

2008

CIP – CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

R988c Ryzewski, Aline
Comunidade Silva: identidades em jogo / por Aline Ryzewski. --
São Leopoldo, 2008.
102f. + Anexos ; 30cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós- Graduação em Educação, 2008.
“Orientação: Prof.^a Dr.^a Maura Corcini Lopes”.

1. Quilombo. 2. Cultura. 3. Identidade Cultural. 4. Comunidade
Quilombola. I. Título.

Bibliotecária Rosa Elena da Silva Manoel – CRB10/1183

Agradecimentos

São muitas as pessoas me acompanharam nesta aventura de pesquisa, compartilhando comigo as ambivalências que cercaram este processo: angústias e tranqüilidade, alegrias e tristezas, medos e seguranças. A todas elas, sou profundamente grata:

À minha orientadora, Maura Corcini Lopes, que acompanhou esse processo, apoiando-me nas horas difíceis, sem abandonar a rigorosidade. Agradeço pelos conselhos, comentários, sugestões tão relevantes que serviram de baliza para a realização deste trabalho.

Aos sujeitos da Comunidade Silva que aceitaram participar deste estudo, que abriram as portas de suas casas para me receber e que compartilharam comigo as suas experiências. Mais do que o aprendizado que me possibilitaram e os resultados desta pesquisa, o que ficará será a experiência vivenciada por mim na Comunidade.

À professora Dagmar Meyer, que gentilmente aceitou o convite de participar da banca examinadora quando da qualificação do projeto desta pesquisa e nesta etapa final. Agradeço pela leitura analítica, pelos direcionamentos, sugestões e críticas, que me auxiliaram no encaminhamento desta pesquisa. As suas contribuições, tão relevantes, tornaram mais claro para mim como estava me tornando uma pesquisadora.

À professora Eli Fabris, que aceitou o convite de participar da banca examinadora nesta etapa final. Sou grata pelo acolhimento sincero que me dedicou neste momento da minha trajetória de pesquisa.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Educação, sobretudo aqueles que integram a Linha de Pesquisa III: Currículo, Cultura e Sociedade, pelos momentos em que pude compartilhar as angústias da pesquisa, discutir e aprofundar teoricamente conceitos e direcionar o objeto de estudo. Em especial, sou grata ao professor Attico Chassot pela maneira afetuosa e instigante de nos lançar a alçar vôos mais altos; à professora Gelsa Knijnik, pelo apoio dado nos momentos difíceis e por acreditar que eu chegaria ao final desta etapa; à professora Cecília Osowski, que acompanhou grande parte desta trajetória, sempre interessada em auxiliar-me na caminhada. De maneira geral, sou grata a todos eles pelos espaços de trocas e aprendizagens que oportunizaram.

À professora Noely Klein Varella, pela pessoa especial que é, por ter feito parte da minha formação acadêmica e dividir comigo seus conhecimentos e pelo grande incentivo para eu chegar a este momento de minha trajetória profissional.

Aos amigos e colegas do curso de Mestrado, em especial, à Fabiana, à Elisete e ao Jairo. Sou grata pela possibilidade de ter feito mais do que laços de aprendizagem, construindo também laços de amizade que perdurarão pela minha vida.

À Lene, por suas profícuas contribuições e pela revisão criteriosa dessa Dissertação.

E, de uma forma muito especial, também sou grata:

Aos meus pais, pela dedicação, carinho e preocupação com a minha educação e com o meu bem-estar. Agradeço por me conduzirem por caminhos que eles acreditaram serem os melhores para a minha vida e sem os quais não estaria vivenciando este momento tão importante para mim.

Ao Everton, amor, amigo e companheiro, que muitas vezes foi mãe, além de pai. Sou profundamente grata por percorrer junto de mim esta estrada e por dividir as alegrias e as tristezas que encontrei pelo caminho.

À minha filha Eveline, razão e alegria de minha existência. Foi ela quem me ensinou as lições mais importantes. Com ela, aprendi que há apenas uma forma de seguir em frente - não desistir nunca diante dos obstáculos.

*A todos com quem cruzei na estrada, sou profundamente grata.
É um privilegio encontrar pessoas tão especiais ao longo da caminhada.*

Resumo

Esta dissertação tem como propósito analisar as identidades culturais produzidas pelas representações que circulam na Comunidade Silva, dita quilombola, situada na cidade de Guaíba/RS, e busca compreender como estas convergem para a identidade quilombola fixada pelas políticas públicas ou a põem sob tensão. Para compor meu *corpus* de pesquisa, foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas, gravadas em áudio, posteriormente transcritas, com cinco moradores da Comunidade Silva - dois homens e três mulheres - e observações registradas em diário de campo. Analisei o material de pesquisa produzido no contexto da Comunidade, com base nas teorizações dos Estudos Culturais a partir de uma perspectiva alinhada com o pensamento pós-estruturalista e utilizando como ferramentas teóricas de análise os conceitos de representação, identidade e diferença. Analisei a produção das identidades gaúchas, as identidades afro-brasileiras e as identidades quilombolas – que convergem para a identidade quilombola fixada por jurisprudência relativa às questões quilombolas e, ao mesmo tempo, colocam-na sob tensão. As políticas normatizam quem pode ou não ser quilombola, fixando uma forma de se dizer quilombola. Para compreender o engendramento de tais identidades, foram analisados os conceitos de quilombo e comunidade quilombola, articulados com a noção de comunidade e entremeados aos diferentes acontecimentos históricos que cercaram a Comunidade Silva ao longo dos séculos XVIII e XIX. A trama das ferramentas com os materiais de pesquisa possibilitou-me olhar para as conflitualidades vivenciadas pelos sujeitos dessa Comunidade, proporcionadas pelos atravessamentos identitários, problematizando a identidade quilombola fixada pelas políticas públicas. Isso me permite argumentar que as identidades culturais não são essências fixas que se mantêm imutáveis, situadas fora de uma história e uma cultura, e sim fluídas e líquidas, precisando ser constantemente negociadas e mantidas.

Palavras-chave: quilombo – cultura – comunidade – identidades culturais.

Abstract

This dissertation aims at analyzing cultural identities produced by representations spread in the allegedly maroon Silva Community, in Guaíba, Rio Grande do Sul. It is an attempt to understand how these representations either converge or strain the maroon identity fixed by public policies. The research corpus has included semi-structured interviews, which were tape-recorded and transcribed, with five people living in Silva Community – two men and three women – and field notes. I have analyzed the research material produced in the Community context, based on Cultural Studies theorizations, from a perspective in line with the post-structuralist thought, having the concepts of representation, identity and difference as theoretical analytical tools. Intertwining the analytical tools with the research material has made possible to understand identity crossings experienced by subjects from Silva Community. I have analyzed the production of gaucho, Afro-Brazilian and maroon identities, which both converge to and strain the maroon identity fixed by jurisprudence related to maroon issues. Such policies rule those who can or cannot be maroon, thus fixing a way to be maroon. To understand the production of such identities, the concepts of maroon and maroon community have been analyzed, articulated with the notion of community and intertwined with a series of historical events that affected Silva Community over the eighteenth and nineteenth centuries. The intertwining of tools with the research materials has enabled both the consideration of conflicts experienced by subjects living in the Community, which have been caused by identity crossings, and the problematization of the maroon identity fixed by public policies. This has allowed for the argument that cultural identities are not fixed, unchangeable essences, out of history and culture; rather, they are fluid and liquid, demanding constant negotiation and maintenance.

Key Words: maroon – culture – community – cultural identities.

Sumário

A presentação	9
1 A venturando-se : o percurso da pesquisa	14
1.1 D efinindo caminhos: Questões perturbadoras e caminhos metodológicos	21
2 C ulturas e linguagens: olhando pelas lentes dos estudos culturais e do pós-estruturalismo	26
2.1 R epresentação como prática de significação: a construção da posição do sujeito	32
2.2 I dentidades Culturais e a descentralidade do sujeito: da unidade à fragmentação	34
2.3 I dentidade marcada pela diferença: duas faces da mesma moeda	38
3 C omunidade quilombola e comunidade silva	42
3.1. A identidade quilombola entremeada às Políticas públicas: representações da Comunidade Silva	58
4 R epresentações em jogo: A produção das identidades e diferenças culturais na Comunidade Silva	65
<i>Ela era bem metida, metida a gaúcha, faca na bota, como dizem</i>	68
<i>Era mais clara, igual à minha cor, e o cabelo não era ruim, era mais... mais... comprido... não era ruim...bem clara, que nem eu</i>	77
<i>Mas eu sei que a gente é dos escravos, é dos quilombos...</i>	87

Q uando a aventura do início se torna começo de um final inacabado	92
R eferências	97
A nexos	103
Anexo A – Entrevista de Dona Rosa Silva (1ª. Entrevista)	104
Anexo B - Entrevista de Dona Rosa Silva (2ª Entrevista)	114
Anexo C - Entrevista de Dona Ema Xavier	123
Anexo D – Entrevista de Seu Chico Silva	127
Anexo E – Entrevista de Dona Dica Silva	134
Anexo F – Entrevista de Diogo Silva	140
Anexo G - Termo de consentimento livre e esclarecido	143

A apresentação

O que constitui o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe permitem tornar-se diferente do que você era no início (FOUCAULT, 2004, p.294).

Essas palavras de Foucault têm me inspirado a pensar, agir, escrever e ler desde a conclusão de minha graduação em Pedagogia em 2001. Essa frase foi escolhida entre outras tantas para compor a camiseta de formatura de uma turma de 64 alunas e um aluno. Mesmo sem sabermos ao certo quem era Foucault, sem conhecer direito suas idéias e começando a engatinhar por essa perspectiva teórica, deixamos que ele entrasse em nossas vidas.

Hoje, buscando em minha memória esse recorte, penso que talvez nós já nos encontrássemos “balançadas”, que já não tivéssemos tantas certezas e soubéssemos que ali, naquele momento, já não éramos as mesmas “do início” da graduação. Ao mesmo tempo, lembro-me também de que, naquela turma de 65 alunos, tínhamos apenas uma colega que se declarava negra e de como isso me marcou, assim como tantas outras experiências da minha trajetória de vida que me fizeram olhar para essa parcela da população excluída da escola. Dessa forma, entendo que fui sendo capturada e atravessada por uma teia de relações que me foram subjetivando, me posicionando em diferentes lugares e que agora me permitem dizer que, na vida e no trabalho, já não sou o que era no início.

Entendo que esta investigação foi sendo desenhada em meio a essa teia e se caracteriza pelas (in)certezas, pelas não-conclusões, pela ansiedade das afirmações, por uma metodologia que vai se delineando ao longo do estudo e que, ao mesmo tempo, busca rigor e cuidado científico, o que exige de mim uma escuta, um olhar e uma escrita cuidadosa. Considerando isso, avalio que a escrita talvez tenha sido para mim a parte mais complexa; olhando para ela como um dos lugares de ensaio, recorro a Larrosa (2004b) para falar do exercício da escrita pensante e do pensamento da escrita como um ato de autoria. A operação do ensaio é

entendida como uma “operação no pensamento, na escrita e na vida, que se realiza de diferentes modos em diferentes épocas, em diferentes contextos e por diferentes pessoas” (LARROSA, 2004a, p.32). Esse movimento requer, também, uma constante problematização de si mesmo, na medida em que, ao ensaiarmos, vamos operando sobre as nossas experiências, sobre nós mesmos e sobre a nossa forma de ser e estar no mundo.

Em meio a isso, ensaio esta dissertação, que tem como tema central a questão identitária e que ganhou contorno de pesquisa em 2006, quando ingressei no Mestrado em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Penso que essa temática perpassou a minha vida pessoal, acadêmica e profissional e ganhou maior visibilidade e potência de pesquisa quando fui convidada a trabalhar em uma escola da rede estadual de ensino na cidade de Guaíba. Trabalhando como docente na instituição, pude ter contato com diferentes leituras sobre os alunos que lá estudam e sobre uma das comunidades de onde eles vêm. Trata-se da Comunidade Silva, mais conhecida na região como Comunidade Quilombola.

Provocada pelas diferentes formas de essa comunidade ser representada, seja pelos professores da escola onde fui trabalhar, seja pelos alunos ou pelos próprios moradores da Comunidade, vi que havia um campo de tensão e de disputas em torno das formas de representar aqueles que lá moravam. As muitas interpretações dadas para a situação da Comunidade e as muitas identidades atribuídas aos seus moradores, juntamente com algumas leituras que vinha fazendo no campo dos Estudos Culturais, fizeram-me olhar com estranhamento para aquilo que estava sendo dito nos corredores da escola sobre a Comunidade. Instigada pelas leituras e discussões realizadas no curso de Mestrado, somadas aos contatos que fazia na escola com famílias oriundas da Comunidade Silva, fui delineando esta investigação, que tem como problema de pesquisa:

Como identidades culturais produzidas pelas representações que circulam entre os integrantes da Comunidade Silva relacionam-se, convergindo ou tensionando a identidade quilombola fixada pelas políticas oficiais?

Para olhar para o que estava sendo dito sobre a Comunidade Silva, busquei materiais que me permitissem conhecer melhor a sua história. Inicialmente, vídeos com depoimentos de moradores, fotografias encontradas na escola e na Comunidade, documentos oficiais sobre o espaço e a constituição da Comunidade, bem como entrevistas e registros de diário de campo,

integravam um universo a ser lido, relacionado e problematizado ao longo da pesquisa que eu estava me propondo a realizar. Diante da impossibilidade temporal de olhar para todo o material que reuni, selecionei entrevistas que realizei com moradores da Comunidade e os registros do diário de campo, feitos nas inúmeras visitas que fiz aos moradores, para serem os materiais que efetivamente continuariam comigo e comporiam o *corpus* de minha pesquisa. Essa seleção deveu-se às suas muitas possibilidades de leitura e ao teor das informações ali contidas. As entrevistas foram feitas com cinco moradores da comunidade – três mulheres (Dona Rosa, Dona Ema e Dona Dica) e dois homens (Diogo e seu Chico)¹. As análises que empreendi estarão presentes ao longo do trabalho, mas aparecerão concentradas no último capítulo da dissertação.

Para trabalhar a temática e mostrar os caminhos metodológicos que fiz para problematizar e analisar representações que circulavam na Comunidade sobre as muitas possibilidades de identificação propostas, delineei esta dissertação em cinco capítulos. No primeiro capítulo, *Aventurando-se: o percurso da pesquisa*, mostro como vou me constituindo como uma professora-investigadora interessada pelas questões de pertencimento cultural e identidade. Ao apresentar as razões que motivaram esta investigação, aponto como foi mudando meu olhar sobre o tema frente às incertezas que a pesquisa impõe. Decorrente da definição do foco de pesquisa, apresento aqui como realizei a investigação e anuncio alguns conceitos centrais em meu trabalho – *representação, identidade e diferença*. Destaco que tais conceitos serão aprofundados no terceiro capítulo, mas trazê-los aqui me permite mais mobilidade para poder apresentar, no segundo capítulo, a Comunidade que se constituiu como campo de pesquisa.

No segundo capítulo, *Culturas e Linguagens: Olhando pelas lentes dos Estudos Culturais e do Pós-Estruturalismo*, discuto algumas balizas que considero relevantes neste estudo, sob uma perspectiva analítica do campo dos Estudos Culturais. Tais balizas permitem aos leitores conhecerem um pouco do campo teórico que escolhi para me movimentar e para pensar as identidades que aparecem constituindo a Comunidade Silva. Desenvolvo aqui os conceitos que anteriormente destaquei e que passo a tomar como ferramentas metodológicas – *representação, identidade e diferença*. Vale destacar que a eleição dessas ferramentas se deu mediante a observação nas entrevistas que fiz.

¹ Os nomes utilizados para referir-me aos sujeitos são fictícios. Assumi o compromisso com os entrevistados de não divulgar seus nomes nem suas imagens em minha dissertação de mestrado, nem em qualquer outro trabalho que possa ser feito a partir desta.

No terceiro capítulo, *Comunidade Quilombola e Comunidade Silva*, problematizo os conceitos de quilombo e comunidade quilombola, fazendo aproximações da Comunidade Silva, ao mesmo tempo em que busco compreendê-la entremeada aos diferentes momentos que vão se fazendo ao longo dos séculos XVIII e XIX, considerando acontecimentos do período escravagista no Rio Grande do Sul e no Brasil. Desenvolvo aqui a noção de comunidade a partir de Zigmunt Bauman (2005). Entremeando-se a isso, analiso ainda como as políticas públicas e uma jurisprudência, que normalizam quem pode ou não pertencer a uma comunidade quilombola, definem uma identidade quilombola.

O quarto capítulo, *Representações em jogo: A produção das identidades e diferenças culturais na Comunidade Silva*, analiso as representações das recorrentes identidades culturais que emergiram nos materiais de pesquisa. Busco problematizar a produção das diferentes formas identitárias em meio a um campo de tensão e conflitos em que vários elementos concorrem para essa construção. Mostro, ainda, como os sujeitos da Comunidade Silva estão envolvidos em negociações em que ora se identificam com uma cultura gaúcha, ora se identificam como afro-brasileiros, ora como quilombolas, entre tantas outras que surgem e concorrem ao mesmo tempo.

Nas considerações finais, *Quando a aventura do início se torna o começo de um final inacabado*, retomo algumas questões problematizadas ao longo da pesquisa e analiso como as representações acerca das identidades culturais que circulam na Comunidade Silva põem sob tensão a identidade quilombola fixada pelas políticas públicas, mostrando a impossibilidade de fixação e unicidade de uma identidade dita quilombola.

Antes de passar para o primeiro capítulo, é importante destacar que as reflexões que faço nesta dissertação não possuem a pretensão de querer defender uma ou outra identidade que circula na Comunidade, tampouco de defender como é mesmo que os moradores gostariam de ser definidos. Não há uma identidade única que possa ser eleita como sendo a representante dos moradores da Comunidade Silva. A Comunidade constitui-se em jogos de poder pelo direito que os sujeitos possuem de se auto-representarem ora como quilombolas, ora como gaúchos, ora como negros, ora como não-afro-brasileiros, etc. Não há uma essência que possa traduzir os muitos sentimentos de pertencimento daqueles com quem conversei e tive o prazer de conviver nas minhas visitas à Comunidade. Embora a idéia de comunidade chame para si uma identidade específica, quero afirmar que não há como encerrar a identidade

na discussão da comunidade. São muitas as posições ocupadas pelos sujeitos, o que nos leva a concluir as tensões vividas internamente por aqueles que moram naquele território. Não se trata de querer marcar a discussão pelo território, mas de querer mostrar que, em uma área geográfica definida, está alojado um dos interesses políticos que mobiliza os moradores da Comunidade Silva a quererem ser vistos como quilombolas, ou seja, a Comunidade Silva seria o primeiro quilombo urbano da região sul.

1 **A**venturando-se: O Percurso da Pesquisa

Nos tornamos sujeitos pelos modos de investigação, pelas práticas divisórias e pelos modos de transformação que os outros aplicam e que nós aplicamos sobre nós mesmos (VEIGA-NETO, 2004, p.136).

Essas palavras de Veiga-Neto são inspiradoras para pensar na aventura empreendida por mim, como uma professora-pesquisadora interessada em olhar as questões identitárias. Ao pensar na trajetória desta pesquisa, arrisco-me a dizer que encontros e desencontros marcaram este caminho. Organizando a bagagem para ir em busca de entendimentos, precisei registrar minhas impressões e ter em mãos meu diário de bordo, pois penso que este me possibilitou registrar o que parecia não ter sentido na pesquisa – minhas impressões sobre o que era dito acerca da Comunidade Silva, da qual faziam parte alguns de meus alunos. Quando o relia, encontrava novas pistas e sugestões para o desdobramento e continuidade do trabalho, para reflexão sobre o que vinha lendo e sobre o que escutava acerca da pesquisa que me propunha. Também precisei ler o conjunto de materiais que tinha em mãos para selecionar parte deles e traçar rotas, bem como ficar em contato com os aventureiros que já haviam percorrido o caminho e com aqueles que eu encontrava pela estrada.

Isso significava pensar em um mapa não com pistas predeterminadas ou com descobertas já encaminhadas, mas em um mapa que se ia construindo no caminhar, com pistas que me direcionassem à medida que fosse percorrendo o caminho. Aventurar-me por novos caminhos implicava lançar-me em meio a ambivalências que me cercavam, pois reconheço que ia sendo levada, simultaneamente, por atrações e resistências, medos e desejos.

Reconheço isso porque, ao fazer as inúmeras leituras no campo dos Estudos Culturais de inspiração pós-estruturalista, pude olhar para mim mesma questionando-me sobre as muitas formas de colocar-me em relação ao outro. Como mulher, professora, psicopedagoga, mãe, branca, entre muitas outras identidades que posso declarar fazerem parte de mim, fui sendo conduzida a olhar para a identidade como um tema de pesquisa, um tema que se estabelece no movimento das relações interpessoais. Com isso, quero marcar que não olho para uma concepção psicológica da identidade, mas parto de uma concepção culturalista para pensá-la. Com esse entendimento e com a atenção voltada para tudo o que era dito na escola sobre os sujeitos que lá estudavam e com quem eu começara a trabalhar, logo fui mobilizada por uma das questões mais polêmicas da cidade de Guaíba, ou seja, o reconhecimento da Comunidade Silva como sendo uma comunidade quilombola. Não compreendia por que alguns moradores da Comunidade não queriam ser reconhecidos como quilombolas, pois essa identidade e esse título dado pela cidade aos que estão lá promoveria política e economicamente a Comunidade Silva. Questionava-me sobre as razões de tanta resistência a uma identidade. Haveria outras identidades com as quais aqueles moradores gostariam de ser narrados?

O interesse em olhar para o tema da identidade ganhou potência de pesquisa com minha entrada na Escola Estadual de Ensino Fundamental Itororó, situada na cidade de Guaíba/RS², para atuar como psicopedagoga em um laboratório de aprendizagem. Ao iniciar o meu trabalho com os alunos com “problemas de aprendizagem” e conhecer as histórias de vida de cada um deles, fui entrando em contato com os moradores do bairro. Antes de começar oficialmente a pesquisa ou de ver sua produtividade, meus contatos com os moradores do bairro restringiam-se a cumprimentos, encontros nas reuniões de professores e pais referentes ao rendimento escolar dos filhos dessas famílias ou outras atividades sugeridas pela escola.

Algumas das atividades propostas pela escola para serem desenvolvidas com os alunos e suas famílias diziam respeito às identidades negra e quilombola. A localização da escola em uma área conhecida como um “bairro negro”, onde se localizava um quilombo, fazia com que houvesse, por parte dos profissionais, uma preocupação constante de trabalhar essa questão.

² Guaíba situa-se na região metropolitana, a 32 km de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Tem uma extensão territorial de 380,53 Km² e apresenta uma população com cerca de 100.000 habitantes. Localizado na margem direita do Guaíba, estuário de cinco rios que desemboca no Oceano Atlântico após passar pela Lagoa dos Patos, em ponto de encontro das duas rodovias federais que ligam o Brasil à Argentina e ao Uruguai, o município de Guaíba apresenta condições singulares de logística para empreendimentos que visam a atender os mercados do Mercosul com produtos e serviços de qualidade internacional.

As atividades buscavam integrar as famílias e a escola e ganhavam força na semana da “Consciência negra”, que ocorre em novembro. Todos os anos, nessa semana, uma série de atividades relacionadas à questão afro-brasileira acontece na escola: pesquisas históricas sobre a África, exploração de vocabulário africano, atividades artísticas, como construção de máscaras africanas, músicas e danças, palestras, entre outras, voltadas para os alunos e moradores do bairro.

Essas práticas pedagógicas aconteciam antes mesmo da implantação da lei n.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003, a qual incluiu o dia 20 de novembro no calendário escolar como a data em que se comemora o Dia Nacional da Consciência Negra. A mesma lei também tornou obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Com isso, professores devem inserir em seus programas aulas sobre os seguintes temas: História da África e dos africanos, luta dos negros no Brasil, cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional.

A esse conjunto de atividades que a escola propõe em datas comemorativas, Santomé (1995, p.176) chama de *currículo turístico*, isto é, “unidades didáticas isoladas nas quais, esporadicamente, se pretende estudar a diversidade cultural”. Para algumas culturas, entre elas, a afro-brasileira, há dias específicos a serem trabalhados na escola, necessitando até mesmo de uma jurisprudência que os regulamentem e marcando a identidade – nesse caso, a identidade negra.

Instigada por essas questões curriculares, pelas práticas pedagógicas que circulavam na escola e pelas narrativas de meus alunos, que indicavam outras possibilidades de leitura sobre suas identidades, busquei mais informações sobre os alunos da escola e sobre a comunidade que a envolvia. Busquei dados junto à equipe diretiva para compreender o cotidiano dos alunos. Onde moravam, como eram seus familiares, suas práticas cotidianas e como a Comunidade havia sido constituída eram parte de minha curiosidade. Foi em um conselho de classe, realizado ao término do trimestre, que as identidades Silva e Quilombola começaram a dizer coisas distintas para mim. Até então, as duas formas de nomear não enunciavam grupos distintos nem identidades distintas.

A naturalização produzida acerca de os moradores da Comunidade Silva serem quilombolas dificultava olhar com estranhamento para as práticas escolares de exaltação da

identidade afro-brasileira³. Tal identidade foi sendo constituída fortemente mediante representações de pessoas que se colocavam como sendo descendentes de negros escravos e de representações que classifico como sendo legais devido ao interesse de políticos da região em transformar a área onde está localizada a Comunidade Silva em um quilombo urbano.

Problematizando essa questão, penso em como a questão identitária, sobretudo afro-brasileira, vem sendo vista como uma referência única para falar daqueles que são ditos negros ou quilombolas. Muitas são as formas de se representarem as marcas culturais negras e quilombolas, ou melhor, dentro de uma categoria mais ampla, como a categoria identitária afro-brasileira, há diferentes formas de se dizer como tal. Pensemos no afro-brasileiro gaúcho, que é representado diferentemente do afro-brasileiro baiano, do afro-brasileiro carioca, entre tantas outras formas possíveis de representar o negro.

Essa naturalização, que circulava dentro e fora da escola, em torno da identidade afro-brasileira e quilombola como sendo única e fixa fez com que eu me voltasse, profissional e academicamente, ao dito quilombo, ou seja, ao impasse que percebia existir, mas que não conseguia até aquele momento traduzir. Para poder falar sobre os sujeitos da Comunidade Silva, fui até lá. Estava empenhada em conhecer mais os sujeitos que lá viviam e como se organizavam como uma comunidade quilombola. Lembro que a primeira visita que fiz à Comunidade Silva foi marcante por vários motivos; entre eles, a ansiedade que senti pela possibilidade de não encontrar naquele contexto elementos suficientes para que pudesse estruturar minha investigação de mestrado. Também senti ansiedade pela possível não-aceitação de seus moradores em participar do meu estudo. No diário de campo, ao final da visita, escrevi:

Segui o caminho indicado pela vice-diretora da escola, ainda bem que sabia um pouco a respeito desses moradores. Estava ansiosa por essa primeira visita, sem nem ao menos saber ao certo meus objetivos. Pretendia hoje conhecer essas pessoas, explicar meu estudo e obter

³ Há uma discussão entre estudiosos das relações sociais em torno das identidades negras quanto ao uso dos termos “afro-descendentes”, “afro-brasileiros” ou “negros brasileiros” para designar os nascidos no Brasil que tenham ancestralidade africana. Para alguns deles (SISS, 2003; BARBOSA & SILVA & SILVÉRIO, 2003), o uso do termo “afro-descendente” ou “afro-brasileiro” indica uma cópia de um termo utilizado pelos negros norte-americanos (“afro-americano”), o que pode explicitar uma negação da identidade negra. Para outros (NASCIMENTO, 2003; SOUZA, 2001), o uso desses termos indica uma afirmação da brasilidade e da africanidade. Optei por usar o termo “afro-brasileiro” por acreditar que ele pode constituir um sentido mais específico, menos diluído em uma homogeneidade cultural, considerando sua dimensão histórico-cultural.

aceitação do grupo, principalmente de Dona Rosa, a moradora mais antiga.

Quando cheguei ao portão de madeira, sustentado por dois moirões de madeira e uma cerca vazada protegendo a frente do terreno, e bati palmas, chamando por Dona Rosa, ela apareceu. Pareceu meio receosa, mas veio saber o que eu queria. Expliquei-lhe o motivo da minha visita. Expliquei que gostaria de fazer uma pesquisa na sua comunidade. Ela prontamente atendeu ao pedido, mas logo avisa que seus parentes “não gostam muito, não”.

Com muita simplicidade, Dona Rosa abriu as portas da sua casa, onde vive com seu marido. Observei no pátio algumas crianças brincando e correndo. Todas elas eram sobrinhos e netos de Dona Rosa.

Confesso que a declaração de Dona Rosa em relação aos seus parentes me deixa receosa.

Será que minha pesquisa renderá frutos? Será que aceitarão participar da pesquisa? Mas Dona Rosa concordou... Ela diz que vai me ajudar... (DC⁴, março de 2006)

Mesmo diante do “alerta” de Dona Rosa de que seus parentes “não gostavam muito de falar”, segui em frente, pois, ao mesmo tempo em que ela me avisava das dificuldades que poderia enfrentar, também me sinalizava que iria me ajudar, conversando com os outros moradores, e indicava sua disponibilidade em colaborar com a pesquisa que começava a se desenhar.

Nas ocasiões em que procurei Dona Rosa para ouvi-la, ela me recebeu tranqüilamente, respondendo as minhas perguntas, narrando⁵ suas experiências, convidando-me a entrar em sua casa. Contudo, o que a princípio parecia tranqüilo, aos poucos foi mostrando-se como uma barreira. Para conversar com os demais moradores, precisava primeiro “passar” por Dona Rosa, fosse pela localização da sua casa, fosse pela sua autorização para conversar com os demais.

Geograficamente, a casa de Dona Rosa está localizada em meio ao Bairro Ermo, distante 15 quilômetros do centro da Cidade de Guaíba/RS. É necessário passar pela casa para que se tenha acesso às ruelas onde estão localizadas as oito famílias que residem em seis

⁴ Diário de Campo.

⁵ Uso o termo “narrar” nesta pesquisa sem o objetivo de tomá-lo como uma ferramenta metodológica, pois, para isso, necessitaria empreender esforços na compreensão e produção de materiais de pesquisa que deixassem os sujeitos falar de si e de suas experiências. As entrevistas feitas com os moradores foram semi-estruturadas, e, em muitos momentos, acredito que eles, ao responderem as questões que se delineavam à medida que transcorriam as conversas, deixaram ver as relações que faziam com muitas tramas cotidianas que os significava. Assim, uso essa expressão de forma menos amarrada às teorizações que a constituem como uma ferramenta de trabalho.

casas. A casa funciona como porta de entrada da comunidade, e Dona Rosa parece assumir o papel de “guardiã” daquele lugar. Todas as pessoas estranhas ao lugar que desejam chegar a alguma das residências dos moradores precisam cruzar pelo pátio de Dona Rosa. À esquerda da residência de alvenaria de Dona Rosa, há uma casa de madeira, em construção, com material semelhante ao usado nas demais casas, a maioria já com construção acabada; à direita, a casa de Dona Rosa limita-se com um pequeno bar de alvenaria em construção, onde a comunidade costuma fazer as compras diárias, servindo também de ponto de encontro para bate-papos. Na frente desse bar, há bancos compridos de madeira onde alguns moradores do bairro, geralmente homens, se reúnem, principalmente à tarde, para conversar. Atrás, ao sul, a casa limita-se com os fundos de uma residência que dá saída para a rua paralela.

Ao chegar à Comunidade Silva, batia palmas no portão, e era sempre Dona Rosa quem me recebia. Então, falava-lhe de minha intenção de entrar naquela comunidade, o que era sempre negado porque alegava que primeiro iria conversar com os outros moradores. Nesse caso, marcava um horário e um dia para que eu pudesse retornar. Porém, ao retornar, comunicava-me que ainda não tinha entrado em contato com seus parentes ou que eles haviam “esquecido” e não se encontravam. Foram muitas tentativas de conversar com os outros moradores, sempre negadas ou impedidas por Dona Rosa. Após cerca de seis meses de tentativas, finalmente Dona Rosa permitiu a minha passagem e pude ultrapassar sua casa e chegar às demais, alertada de que “eles não gostam de falar”.

Com sua casa localizada na entrada da comunidade, nada acontece sem que Dona Rosa dê o “seu palpite” – dito de outra forma, Dona Rosa sempre se posiciona quanto aos acontecimentos. Geográfica e moralmente, a casa serve como uma fronteira que separa o dentro e o fora da Comunidade, embora não haja documentos que posicionem Dona Rosa como a zeladora daquele espaço, até então desconhecido e misterioso para mim.

Esse espaço é compreendido como um lugar que não é vazio, no interior do qual poderiam se situar indivíduos e coisas. Embora seja efetivo e localizável, o que o constitui é um conjunto de relações que vão sendo significadas no interior da cultura. Em outras palavras, o grupo cultural, e não apenas a demarcação de fronteiras, constituiu a Comunidade Silva por meio de relações de poder e significações. Veiga-Neto (2002, p.166) possibilita-nos compreender esse movimento ao afirmar que

A compressão do espaço implica a dissolução das fronteiras: cada vez mais, elas mudam de lugar, ou se apagam, ou se pautam por critérios cambiantes, ou se estabelecem segundo combinações complexas em que as variáveis que agora entram em jogo pouco têm a ver com as variáveis tradicionais — como território, nação, língua, etnia e história comum.

Em meio a essas fronteiras escorregadias, para além da demarcação do território da Comunidade Silva, as variáveis que estão em jogo na posição ocupada por Dona Rosa pautam-se em questões culturais forjadas no dia-a-dia da Comunidade. Por ser mais velha dentro da família Silva, passou a ser referência para os demais e, por questões políticas, ela se colocava na situação de guardiã da Comunidade. A legitimidade de sua posição vinha das relações sociais construídas de forma tensa desde outros tempos e espaços, o que posteriormente irei apresentar no Capítulo 3.

As muitas conversas que tive tanto com Dona Rosa quanto com os outros moradores da Comunidade possibilitaram-me entender que a identidade quilombola, para muitos deles, não era algo aceito com tranquilidade. Ao saber que chamá-los de quilombolas, como aprendi a fazer trabalhando na escola, poderia não ser representativo do conjunto de moradores, comecei a questionar-me sobre as verdades produzidas sobre a Comunidade Silva. Como a Comunidade Silva passou a ser representada como quilombola? Por que os moradores da Comunidade não apresentavam um consenso na forma de serem identificados?

Naquele momento, a pesquisa e eu sofremos o primeiro grande deslocamento nas formas de ver e de representar a Comunidade e os sujeitos que a compõem. Saí de uma leitura que me possibilitava entender que a identidade quilombola era algo tranquilo e dado para a Comunidade, para passar para uma leitura inquieta, em que a suspeita sobre tudo o que era afirmado sobre os sujeitos que lá residiam era constante. Muitas são as formas de representar a Comunidade Silva e seus moradores. Ao conversar com eles, dei-me conta de que quilombola é apenas uma das identidades em jogo naquele campo de relações e de que a identidade quilombola não encerra em si todas as possibilidades do identificar-se como sendo quilombola.

Ao mesmo tempo em que visitava os moradores da Comunidade, conversava com os alunos na escola e ouvia meus colegas se referirem aos alunos como moradores do quilombo, fui fazendo leituras e discussões no campo dos Estudos Culturais. Nesse percurso, muitas

vezes, voltei-me em minha prática profissional para questões do currículo escolar. Inquietava-me a produção escolar dos sujeitos que viviam na Comunidade.

Suspeito que, para os profissionais da escola, o auto-reconhecimento dos moradores da Comunidade Silva como quilombolas era algo a ser trabalhado no currículo, uma vez que havia ali questões históricas e culturais que posicionavam esses sujeitos como quilombolas. Na visão dos profissionais, a identidade afro-brasileira e quilombola deveria ser valorizada por estar aliada a fatores históricos, sociais e econômicos. Nessa mesma direção, os estudos de Costa (2004) e André (2001) ajudam a entender que o nomear-se como "remanescente de quilombo" está fortemente baseado na idéia de memória social desses grupos, memória essa associada a uma identidade étnica em que os termos "negro" e/ou "preto" são atribuídos a formas negativas, ligadas à escravidão.

Entender esse movimento foi importante para pensar nos deslocamentos desta pesquisa ao longo da sua trajetória e em como fui encontrando outros caminhos, tomando novas direções, ao mesmo tempo em que fui ampliando a sensibilidade para perceber que havia uma tensão política e cultural nas diferentes formas de representar a Comunidade Silva. Olhar para o sujeito morador da Comunidade a partir desse viés permite-me entender como a rede constituída por diferentes acontecimentos foi interpelando os sujeitos e produzindo efeitos na construção das suas identidades culturais.

Ao mesmo tempo em que o estudo se desenhava e que eu, como pesquisadora, refinava meu olhar acerca dos sujeitos e da Comunidade Silva, muitos questionamentos iam me desestabilizando e norteando a pesquisa, dando abertura ao novo, a algo a conhecer. A seguir, apresento as questões perturbadoras que me mobilizaram no caminho.

1.1 Definindo caminhos: questões perturbadoras e caminhos metodológicos

Desde os primeiros contatos com a Comunidade Silva, muitos questionamentos me movimentaram em busca de certos entendimentos. Dentre esses questionamentos, o que mais ganhou força foi acerca das verdades que circulam dentro e fora dos limites da Comunidade.

No entanto, entendo que não me interessa determinar se tais verdades são verdadeiras ou falsas, mas compreender como foram engendradas em meio a uma rede de relações.

Em busca desses entendimentos, o problema de pesquisa que se apresentou foi:

Como identidades culturais produzidas pelas representações que circulam entre os integrantes da Comunidade Silva relacionam-se, convergindo ou tensionando a identidade quilombola, fixada pelas políticas oficiais?

As outras questões que me interpelaram e serviram como orientadoras em diferentes momentos da pesquisa foram: *como os moradores da Comunidade Silva representam a si próprios? Como aparece a identidade quilombola e a que ela está relacionada?*

Para pensar em tais questões, as leituras que fiz sobre a centralidade da cultura e sobre diferença e identidades, bem como as inúmeras conversas que tive com os moradores da Comunidade, permitiram-me levantar algumas hipóteses sobre o que eu estava vendo no interior e no exterior das fronteiras da comunidade. Uma das primeiras hipóteses que levantei foi a de que o fato de uma comunidade ser considerada quilombola pode conduzi-la a uma posição política de destaque, pondo em jogo interesses políticos e econômicos. A segunda hipótese de pesquisa é que, devido ao entendimento dos moradores da Comunidade Silva acerca de suas origens, eles não assumem a identidade quilombola, embora não a ignorem como uma possibilidade de ser, pois ela entra no jogo, muitas vezes pondo sob tensão as muitas outras identidades constituídas entre variáveis geográficas, culturais, étnicas e políticas.

Essa multiplicidade de formas de olhar e escrever indica possibilidades de leituras que sinalizam os caminhos investigativos que segui, refutando a idéia de linearidade desse caminho ou de determinação da verdade definitiva como resposta ou ponto de chegada. Para andar por esse caminho, serviu-me o campo dos Estudos Culturais de inspiração pós-estruturalista, dando-me as ferramentas teóricas de análise com que opero e que me possibilitam compreender os processos culturais a partir de um pluralismo de sentidos, superando uma visão monocultural e encarando as noções de representação, identidade e diferença como processos culturais que produzem os lugares em que os sujeitos podem se posicionar e de onde podem falar.

Ouso dizer que não pretendo mover-me em rotas seguras, nem em caminhos definidos a serem percorridos. Quero destacar que, mesmo assim, busco consistência e rigor acadêmico e percebo que alcanço isso pelas ferramentas teóricas e analíticas selecionadas, pelo modo como as diferentes vozes que ecoam das entrevistas produzem alguns efeitos sobre mim como pesquisadora. Deixo-me, desse modo, invadir pelas recorrências que vão emergindo enquanto olho, ouço e reviro os materiais, perpassados pelas costuras e descosturas teóricas que realizo, olhando pelas lentes dos Estudos Culturais e do pós-estruturalismo.

Para a realização das entrevistas, procedi de tal forma que os entrevistados pudessem falar sobre o que desejassem. À medida que a conversa transcorria, ia-lhes lançando as questões que me interessavam e de acordo com suas respostas, elaborava as próximas questões, registradas com o auxílio do gravador e posteriormente transcritas. Alguns dos entrevistados, como Dona Rosa, Seu Chico e Diogo, foram ouvidos mais de uma vez, devido à sua disponibilidade em participar da pesquisa. Em meio a isso, o diário de campo foi um importante instrumento de pesquisa, pois, ao final de cada visita, registrava as impressões e detalhes que não eram verbalizados nas entrevistas.

Nesse movimento, jogava com a minha posição, ora de pesquisadora, ora de professora, pois, em alguns momentos, os sujeitos entrevistados referiam-se a mim como a professora da escola de seus filhos. Procurava manter certo distanciamento, com um olhar e uma escuta mais atentos aos comentários, às expressões de seus rostos e de seus gestos, na tentativa de fazer um estranhamento dos detalhes que poderiam passar despercebidos.

Reconheço que, naqueles momentos de entrevistas, havia ali um complexo jogo discursivo, que, segundo Silveira (2002, p.120), “é forjado não só pela dupla entrevistador/entrevistado, mas também pelas imagens, representações, expectativas que circulam – de parte a parte – no momento e situação de realização das mesmas e, posteriormente, de sua escuta e análise”.

Na situação de entrevista, como jogo interlocutivo, há um entrevistador querendo saber algo e propondo a um entrevistado uma série de lacunas a serem preenchidas. Para esse preenchimento, os entrevistados saberão ou tentarão se reinventar como personagens, mas não personagens sem autor, e sim “personagens cujo ator coletivo seja as experiências culturais, cotidianas, os discursos que os atravessam e ressoam em suas vozes” (SILVEIRA, 2002,

p.140). Em meio a esse jogo de poder⁶ entre quem pesquisa e quem é pesquisado, ao perguntar e conduzir as questões que me interessavam saber, ao mesmo tempo, os sujeitos entrevistados determinavam o que seria dito sobre o que estava sendo perguntado.

Havia ali um movimento em contar e recontar, em inventar e reinventar as histórias que possibilitavam a esses moradores participar ativamente da experiência cultural ao posicionarem-se e sendo posicionados em determinados lugares produzidos pelas representações que faziam de si próprios e da Comunidade. É um processo em que entram em ação o ouvir, ler, contar, recontar, mesclar, contrapor algumas histórias a outras e participar desse conjunto de histórias, que é a cultura.

Com esse caminho metodológico e lendo exaustivamente tanto as entrevistas que vinha fazendo com os sujeitos que contribuíram com a pesquisa, quanto autores que me instigavam a ver as identidades dentro de um jogo móvel e tenso de saberes, poder e representações, comecei a ver que, nas entrevistas que havia transcrito, muitas eram as recorrências enunciativas⁷ sobre as formas de os sujeitos se representarem e lerem o interesse em transformar a Comunidade em um quilombo. Identidades diversas apareciam entre as inúmeras formas de os moradores se representarem, e diferenças eram acentuadas quando tentavam defender uma forma de olhar e uma identidade desejada por eles. As representações sobre negros, afro-brasileiros, gaúchos, quilombolas, entre outras, eram forjadas em conjuntos de saberes que se entrecruzavam e que produziam no presente embates políticos travados em diferentes esferas: administração municipal, Governo Estadual e Governo Federal.

Considerando as muitas posições de onde os sujeitos podem se autodeclarar pertencentes a um dado grupo cultural e considerando a dificuldade e impossibilidade de haver uma tradução que “dê conta” dessas identificações, precisei estar atenta a mim mesma como alguém que lê e interpreta desde um lugar interessado, nos momentos em que era

⁶ Ao abordar essa questão, preciso destacar que, ao longo deste estudo, utilizarei a noção de poder segundo Foucault (1979), sem a pretensão de fazer um trabalho foucaultiano, mas que me permita entender o poder como algo que se exerce nas relações sociais e se encontra na capilaridade social, sendo constitutivo da dinâmica social e também nela se constituindo. Isso não significa necessariamente uma relação negativa ou opressora, mas um conjunto de ações que se praticam sobre as ações do outro. O que interessa para mim é a positividade do poder, entendido como propriedade capaz de produzir os saberes e o modo como nos constituímos na articulação entre saber e poder.

⁷ Utilizo a noção de enunciado segundo Veiga Neto (2001), entendendo-a como uma “função de existência” que se encontra na regularidade de coisas que se transmitem e se conservam em uma rede discursiva, das quais nos apropriamos e que reproduzimos.

interpelada⁸ por enunciados que circulavam nas entrevistas que realizei com os moradores da Comunidade Silva.

Para entender melhor as muitas posições em que os sujeitos da Comunidade Silva foram representados e como elas foram ocupadas, considero relevante discutir as bases teóricas que sustentam este estudo, problematizando, sobretudo, uma visão monocultural e desnaturalizando alguns conceitos. No capítulo seguinte, aprofundo essa temática, que vai adquirindo consistência à medida que opero com os materiais de pesquisa.

⁸ Nesta pesquisa, o conceito é utilizado segundo as contribuições do pós-estruturalismo, principalmente no que se refere à noção de sujeito assujeitado a efeitos discursivos, constituído por meio de interpelações e de uma pluralidade discursiva. Nesse processo, ao mesmo tempo em que os sujeitos são interpelados pelos discursos, eles os ressignificam segundo os acontecimentos e as posições de sujeito que ocupam no momento da interpelação. Para maior aprofundamento da questão, ver Woodward (2000).

2 **C**ulturas e linguagens: olhando pelas lentes dos estudos culturais e do pós-estruturalismo

Neste capítulo, apresento as balizas que considero relevantes discutir devido aos direcionamentos que a pesquisa vai delineando, bem como explicitar o que entendo por cultura e linguagem, considerando que essas são noções que merecem ser discutidas pela relevância que assumem neste estudo. Olhar pelas lentes do pós-estruturalismo implica assumir uma posição antifundamentalista, ou seja, refutar a idéia de que há princípios universais e fundantes que expliquem o mundo e que busquem por uma verdade do conhecimento. Essa perspectiva não pode ser simplesmente reduzida a um conjunto de pressupostos compartilhados, a um método, a uma teoria, nem mesmo a uma escola. É melhor referir-se a ela como um *movimento de pensamento* – uma complexa rede de pensamento – acerca das formas de ser e estar no mundo, questionando as verdades como produções discursivas. Para Peters (2000 p.39), essa corrente de pensamento “questiona o cientificismo das ciências humanas, adota uma posição antifundamentalista em termos epistemológicos e enfatiza um certo perspectivismo em questões de interpretações.”

Assumir essa posição implica abandonar a idéia de que haja um sujeito, uma teoria ou uma verdade única e totalizante ou um único e verdadeiro lugar de onde se possa falar. E, trazendo essa idéia para o conceito de cultura, implica refutar a concepção desta como uma reprodução fixa e linear. Implica também recusar a idéia de “herança” ou “bagagem” cultural, como se pudéssemos carregar uma série de valores, crenças e práticas que poderiam ser acumulados, preservados e transmitidos. A cultura, dentro dessa idéia, pode ser problematizada como uma noção fixa e fundante, tal como diz o pós-estruturalismo, uma vez que não considera as relações de poder que perpassam as práticas sociais, bem como não leva em conta uma série de conflitos que concorrem na construção da cultura e seus sujeitos.

Se olharmos para a própria palavra “cultura”, poderemos ver como pode ser problematizada pela complexidade dos múltiplos sentidos em torno dela que vêm ganhando força ao longo dos tempos, principalmente nas últimas décadas, tornando-se centralidade nas discussões, principalmente na área da educação. Hall (1997) argumenta que as discussões em torno da cultura sempre foram importantes e centrais, sobretudo pelas ciências humanas e sociais, embora muitas dessas discussões não problematizassem os conceitos de cultura e seus significados modernos. Por muito tempo, aceitou-se uma noção comum e naturalizada de cultura – sem maiores questionamentos, conflitos ou controvérsias – que “designava o conjunto de tudo aquilo que a humanidade havia produzido de melhor – fosse em termos materiais, artísticos, filosóficos, científicos, literários, etc.” (VEIGA-NETO, 2003, p.7). Esse conceito de cultura emergente no final do século XVIII e início do século XIX, articulado pelos historiadores e filósofos alemães com base no Iluminismo, entendia cultura como a soma de saberes acumulados e transmitidos pela humanidade e tornou-se o conceito clássico de cultura.

Segundo Veiga-Neto (2003) essa era a concepção produzida no contexto da filosofia iluminista, em meados do século XVIII, quando um pequeno grupo de intelectuais alemães, conhecidos como *intelligentsia*, adotaram o termo *Kultur* para distinguir as suas realizações intelectuais e artísticas daquelas produzidas pela aristocracia alemã, conhecida como *Zivilization*. Para a *intelligentsia* burguesa alemã, *Kultur* passou, então, a ser sinônimo de intelectualidade e superioridade, enquanto *zivilization*, de superficialidade.

Decorrem daí as noções de *alta cultura* e *baixa cultura*. A alta cultura era vista como uma cultura superior e como o modelo a ser seguido por aqueles que desejassem ser “evoluídos”; já a baixa cultura era vista como uma cultura “menos importante” e era dirigida àqueles que não tinham acesso à cultura superior. De certa forma, essa era uma concepção monocultural, que, a meu ver, é uma postura arrogante e auto-suficiente porque se considera superior e capaz de carregar consigo valores, princípios e códigos comuns a todas as culturas, com base em uma noção de superioridade e totalidade, uma vez que se consideravam as produções intelectuais como aquilo que havia de *melhor na humanidade*.

Essa idéia de cultura, segundo Hall (2003), Bhabha (2001) e Veiga-Neto (2003), produziu efeitos nos processos de dominação e subjugação das culturas que não se enquadram no conceito eurocêntrico, principalmente nas culturas da América, Ásia e África. É uma

concepção cultural elitista e edificada que acaba por produzir determinados significados e marcadores culturais, como raça/etnia. Saliento que trabalho com a idéia de marcas culturais, entendendo-as como as “impressões que, ao informarem sobre como o outro nos vê, imprimem em nós sentimentos que nos constituem como um sujeito marcado pelo outro e, por isso, diferente em relação ao outro” (LOPES & VEIGA-NETO, 2006, p.82).

Para pensar na questão da imposição de uma cultura pautada nos modelos eurocêntricos, tomemos o “ideal de branqueamento”, que, segundo Munanga (1999) e D’Adesky (2001), surgiu no século XIX e em meados do século XX com o objetivo de fortalecer a mestiçagem no Brasil. Buscava-se o embranquecimento da população, relegando ao segundo plano as festas, as vestimentas, a religiosidade da população afro-brasileira, vista por muitos como “crendices”.

Fazendo um contraponto a essa discussão, questiono o caráter totalizador que a identidade afro-brasileira assume, voltando o olhar para uma pretensa origem geográfica ou biológica que diga mais do que as relações que se estabelecem dentro de determinados grupos. Isto é, não existe uma única forma de se dizer afro-brasileira ou de representar o negro como aquele que tem origem africana ou determinadas formas físicas, mas confrontações que se dão entre diferentes grupos culturais.

Essa questão faz-me lembrar de um colega negro que me sensibilizava cada vez que era vítima de brincadeiras dos outros colegas pelas suas características físicas: riam do seu cabelo carapinho, da sua boca e nariz grandes e da cor de sua pele. As “brincadeiras” e gozações da turma ridicularizavam esse colega, atribuindo-lhe apelidos como “tição” ou “carvão” para sua cor de pele, “cachoeira” para seus lábios grandes e carnudos, “fornalha” para suas narinas e “bombril” para seus cabelos. O que vejo circular aqui são diferenças que se dão pelo corpo, pela cor da pele e pelas especificidades de cada um, biologicamente apontadas, aceitas ou negadas. Ninguém ria ou fazia piadas pela cor da minha pele branca, do meu cabelo loiro ou dos meus olhos azuis, tidos por muitos colegas como ideais de beleza.

Nesse sentido, questiono se, ao elegermos como belas e desejáveis determinadas características físicas ou como mais valorosas e sérias determinadas crenças religiosas ou, ainda, como aceitáveis determinados padrões de comportamento, valores e princípios em detrimento de outros, não estaríamos impondo uma cultura sobre a outra e imprimindo nesta determinadas significações totalizadoras, inseridas em uma categoria identitária mais ampla.

Episódios como esse acima relatado desequilibram-me e levam-me a pensar sobre a importância das discussões em torno das questões culturais e sociais, que são de extrema relevância neste estudo. Pesquisadores como Costa, Silveira e Sommer (2003) relatam que somente em meados dos anos 20, em meio a um panorama político do pós-guerra na Inglaterra, é que o conceito de cultura começa a adquirir novos significados, com uma movimentação intelectual e a contribuição da antropologia, da lingüística e da filosofia, marcando uma mudança de monocultural para multicultural. Dentro desse contexto, surge o campo dos Estudos Culturais, provocando uma desconstrução do conceito moderno de cultura e fazendo frente “às tradições elitistas que persistem exaltando uma distinção hierárquica entre alta cultura e cultura de massa, entre cultura burguesa e cultura operária, entre cultura erudita e cultura popular” (VEIGA-NETO, 2003, p.37), marcando a produtividade de se falar de *culturas* em vez de *cultura*.

Sob esse olhar, a cultura gradativamente deixa de ser domínio exclusivo da erudição e da tradição literária e artística e passa a abarcar a cultura de massa, buscando superar a leitura dualista do conceito de cultura, que a situa sob duas perspectivas: “alta cultura” contrapondo-se à “baixa cultura”. Isto é, o conceito de cultura passa a incorporar novas e diferentes possibilidades de sentido. Esse deslocamento, mesmo se manifestando dentro de um campo teórico e intelectual, não se reduz a uma questão epistemológica. Como alerta Veiga-Neto (2003, p.11), “mais do que isso, tal deslocamento é inseparável de uma dimensão política em que atuam as forças poderosas em busca pela imposição de significados e pela dominação material e simbólica”.

Isso significa entender que aqui há uma mudança não apenas teórica, mas de postura e atitude política – um deslocamento da ênfase dada às Humanidades numa visão monocultural para a ênfase política dentro dos Estudos Culturais. Ou seja, ao atribuírem-se significados no campo da cultura, está em jogo uma questão epistemológica e política e, por isso, uma questão de poder. Assim, pode-se dizer que a noção de poder e a sua relação com a produção da cultura assume lugar central no campo dos Estudos Culturais e torna-se um dos pontos mais significativos a ser discutido nessa perspectiva teórica, sobretudo de inspiração pós-estruturalista, que é de onde falo.

Com base em um referencial foucaultiano, os Estudos Culturais de inspiração pós-estruturalista entendem o poder como algo que não se pode ter, mas que se exerce no interior

das relações sociais, constituído e constituidor das dinâmicas sociais. O poder exerce um carácter produtivo pela capacidade de fabricar coisas e sujeitos, construir conhecimentos, assim como modelar comportamentos, uma vez que o saber se dá como elemento condutor do poder, como “correia transmissora e naturalizadora do poder, de modo que haja consentimento de todos aqueles que estão nas malhas do poder. No interior das relações de poder, todos participam, todos são ativos” (Veiga-Neto, 2004, p.143).

Essa concepção de poder como elemento produtor de significações remete a uma retomada do conceito de cultura, articulando uma noção à outra. Isso quer dizer que a cultura, nessa ótica, deixa de ser entendida como uma “bagagem” de crenças, valores e tradições e passa a ser entendida, segundo Silva (2000, p.133), como

um campo de produção de significados no qual os diferentes grupos sociais, situados em posições diferenciais de poder, lutam pela imposição de seus significados à sociedade mais ampla. A cultura é nessa concepção, um campo contestado de significação. O que está centralmente envolvido nesse jogo é a definição da identidade cultural e social dos diferentes grupos.

Dessa forma, entende-se a cultura como campo contestado de significação, onde as relações de poder são intrínsecas em um processo que produz relações sociais e põe em funcionamento uma série de fatores que geram efeitos nos processos de representação e identificação em determinada cultura, com outros sujeitos, grupos sociais e esses consigo mesmos.

Outro ponto a ser destacado e problematizado é aquilo que passou a ser apresentado como “herança” ou “bagagem” cultural. Meyer (2000), em seu estudo sobre a imigração alemã e a cultura teuto-brasileira no Rio Grande do Sul, analisou as estratégias e os mecanismos de poder que estiveram envolvidos na produção dessa cultura, permitindo a emergência de vários aspectos em jogo. Entre eles, estavam as diferenças nomeadas, silenciadas, legitimadas ou não, que, ao articularem-se, se contrapunham à idéia de uma cultura unificada, mostrando como um terreno em que se manifestam diferentes e conflitantes interesses e necessidades de várias ordens produz uma cultura teuto-brasileira e seus sujeitos, bem como os seus processos de identificação e diferenciação.

Nesse estudo, Meyer (2000) enfatiza que a problematização e a ressignificação da noção de linguagem está diretamente ligada à concepção de cultura, na medida em que a linguagem é o meio pelo qual atribuímos sentidos às coisas do mundo e a nós mesmos. Dizer isso significa que a cultura e seus sujeitos, como criações lingüísticas, não são elementos da “natureza”, não possuem uma essência e não estão à espera de uma descoberta ou revelação; ao contrário, são construções sociais que se dão pela linguagem.

Com a *virada lingüística*, empreendida especialmente por Wittgenstein, inicia-se uma mudança de posicionamento e atitude em relação à linguagem. Nessa concepção, a linguagem assume um caráter atributivo, ou seja, é pela linguagem que se constroem e circulam significados atribuídos às diferentes práticas, objetos e idéias do mundo. Isso quer dizer que o significado não surge das coisas pelas coisas em si, mas pelos jogos de linguagem e pelos sistemas de classificação nos quais as coisas estão inseridas.

Para Veiga-Neto e Lopes (2007), a virada lingüística é uma virada porque nos coloca na contramão do mito da pureza cultural e da própria noção de pureza, a começar pela pluralização, não só da linguagem, como também da cultura, que nos leva a falar em linguagens e culturas. Isso nos permite entender que “a contingência da linguagem e a conseqüente flutuação dos conceitos e dos sentidos do que é pensado e do que é dito impõem-se como um imperativo à substituição da certeza e da palavra final pela dúvida e permanente discussão” (VEIGA-NETO & LOPES, 2007, p.25). Significa assumir a instabilidade da linguagem e entender que ela não depende de um *a priori* a produzi-la, bem como compreender que estamos mergulhados na linguagem e numa cultura, de forma que, ao dizermos sobre elas, somos produtos e produtores delas. Assim, pode-se dizer que o próprio sujeito passa a ser fruto dos jogos de linguagem e da cultura em que está inserido, em meio a relações de poder que tornam possível posicionar os sujeitos de determinadas formas, num determinado espaço e tempo.

Trabalhar dentro dessa perspectiva teórica implica entender que o caráter produtivo da linguagem e da cultura está intimamente ligado às noções de representação, identidade e diferença. Essas são ferramentas centrais que me permitem operar com os materiais de pesquisa e compreender como as identidades culturais aqui representadas pelos integrantes da *Comunidade Silva convergem para a identidade quilombola fixada pelas políticas públicas ou a põem sob tensão*.

2.1 **R**epresentação como prática de significação: a construção da posição do sujeito

Venho argumentando até aqui que a cultura é um construto social que se manifesta pela articulação entre diferentes interesses, por muitas vezes, conflitantes, em meio a um jogo de poder que se dá pela linguagem, pois esta dá sentido e significado às coisas. Esse caráter produtivo da linguagem está diretamente ligado com a noção de representação, pois ela funciona como “um sistema de representações, empregando sinais e símbolos, que significam ou representam para outras pessoas, nossas idéias, como também nossos sentimentos” (SANTOS, 2004, p.37). Assim, essa questão merece ser discutida neste estudo, pois entendo que não há como empreender uma pesquisa sobre identidades, sem me envolver com questões relativas às representações, às significações e à cultura. Além disso, há a possibilidade de ampliar os olhares acerca das identidades culturais que circulam na Comunidade Silva.

Considero importante destacar que a noção de representação que utilizo, tal como discutida na perspectiva dos Estudos Culturais, é diferente da noção trabalhada em determinadas áreas da ciência que enfatizam processos mentais ou internos ou mesmo que entendem a representação como um reflexo da realidade. Na perspectiva teórica de onde proponho olhar, a representação não está na possibilidade de identificar um correspondente verdadeiro a partir de um modelo real ou “correto”. A questão não é a realidade, e sim as relações de poder que estão em jogo nos sistemas de significação que se apresentam para constituir “realidades”.

A representação é um processo em que estão inseridas as práticas de significação e os sistemas simbólicos, por meio dos quais os significados são produzidos. Segundo Woodward (2000), as práticas de significação e os seus sistemas simbólicos produzem efeitos que posicionam os sujeitos em determinados lugares. Para ela,

É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar (WOODWARD, 2000, p. 17).

Isso significa dizer que os sistemas de representação, compreendidos como processos culturais, constroem os lugares a partir dos quais os sujeitos se posicionam e são posicionados e de onde podem falar ou podem ser falados, pois permitem possíveis respostas às questões: *Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser?* A construção desses significados envolve relações de poder, pois nomeia, classifica, descreve, identifica, exclui e define quem está incluído e quem está excluído, quem está dentro ou fora de determinados grupos culturais.

Ao representar-se o mundo, diversas estratégias estão em funcionamento, pois isso envolve práticas de construção, sistemas de classificação, formas de conhecimento que são produzidas, preservadas e transmitidas. Isso nos permite pensar na produção de sentidos e nas representações em torno de uma comunidade quilombola e seus integrantes, de diferentes formas e com variados efeitos, o que não significa dizer que todas essas significações são consideradas igualmente válidas, nem que todas elas estão socialmente legitimadas.

Ao pensarmos em uma comunidade quilombola, imediatamente é acionado um conjunto de representações que a significam, que a nomeiam e a produzem, posicionando os sujeitos dessa comunidade como afro-brasileiros e quilombolas. Esses sistemas de representações em torno do “ser quilombola” acionam os significados e partilham sentidos, produzindo uma identidade étnica e quilombola “naturalizada”, fixada e regulada pelas políticas públicas oficiais⁹.

Podem-se levantar, nesse processo, questões de relações de poder sobre por que e como alguns significados ganham mais força sobre os outros, bem como sobre quem exerce o poder de definir quem é quilombola e quem não é quilombola na produção cultural de identidades.

⁹ A produção da identidade quilombola pelas políticas públicas oficiais será discutida no Capítulo 3.

2.2 Identidades Culturais e a descentralidade do sujeito: da unidade à fragmentação

Para compreender o conceito de identidade cultural, penso ser relevante revisitar as discussões acerca da “crise de identidade”. Segundo Woodward (2000), a “crise de identidade” é uma idéia bastante discutida atualmente e apresenta-se como uma das características da pós-modernidade; sua centralidade faz sentido quando se considera o contexto das transformações globais.

Para Bauman (2005), desponta uma nova reconfiguração social, em que a existência do indivíduo é marcada por um “estar na fronteira” enquanto perde suas características de individualidade. Vivemos em uma modernidade líquida marcada pelo encurtamento das distâncias, onde a produção e o consumo, bem como a presença dos meios de comunicação, medeiam as relações sociais e produzem novas composições identitárias. Em meio a esse contexto, provocam o que Hall (2005) chama de “crise de identidade”.

A idéia de crise enfatizada na Modernidade remete a uma compreensão que corresponde à distância entre aquilo que é pensado e planejado e o que acontece efetivamente. Para Veiga-Neto (2008, p.04), a sensação de crise é a “medida da diferença entre o esperado, sonhado, desejado e o obtido, atualizado, conseguido”. Há uma busca constante da possibilidade de “não-crise”, ou melhor, de vivermos em harmonia, como se pudéssemos prever e controlar os acontecimentos. Para Bauman (2001) e o próprio Veiga-Neto (2008), quanto mais se intensificam as tentativas de administrar e dominar os acontecimentos, maior parece ser a distância entre o desejado e o obtido; com isso, há o aumento da sensação de viver em crise.

Assim é que, nas últimas décadas, estamos experienciando níveis mais intensos dessa sensação de crise, em que já podemos determinar os espaços e os tempos. O caráter fluído e líquido da pós-modernidade dissolve as fronteiras e aponta para a instabilidade do mundo, pondo fim ao mito do sujeito moderno, dotado de uma totalidade indivisível. A identidade do sujeito pós-moderno já não é mais vista como permanente, como acontecia com o sujeito do Iluminismo, em que a razão e a ciência eram molas propulsoras do desenvolvimento do saber

humano. Esse sujeito baseava-se numa concepção de indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. A idéia predominante era essencialista, ou seja, concepção “individualista” do sujeito e de sua identidade.

Na contemporaneidade, passa-se a compreender que o indivíduo pode assumir diferentes posições em meio a um processo de identificação que não é automático, que pode ser ganho ou perdido ao longo de sua trajetória. Segundo Hall (2005, p.13), o sujeito da pós-modernidade é um sujeito

[...] conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

O sujeito, dentro dessa ótica, é um sujeito fragmentado que, frente à complexidade da vida cotidiana, atravessada pela globalização, que encurta distâncias e conecta comunidades em novas estruturas de espaço-tempo, assume distintas identidades, que podem ser conflitantes entre si. Reconheço a complexidade dessa tarefa, de maneira que há uma negociação contínua, numa circularidade de produção de novas identidades que, por sua vez, se tornam flutuantes e líquidas, conforme sugere Bauman (2005).

Para Escosteguy (2001), a desestabilização gerada pela modernidade, a discussão do panorama de crise moderna e os processos de globalização, que se intensificaram a partir da última década do século XX, geraram efeitos no sujeito “pós-moderno”. A globalização e suas transformações sociais envolvem uma interação entre os fatores econômicos e culturais, causando efeitos nos padrões de produção e consumo e, conseqüentemente, na produção de novas e globalizadas identidades. São novas identidade que formam grupos de “consumidores globais”, marcando o entrecruzamento de diferentes culturas e estilos de vida e reduzindo diferentes efeitos em termos de identidade. Para Woodward (2000, p.21),

A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade.

Essa idéia permite-nos entender que há um tempo de produção de novas e diferentes identidades, o que não significa que haja anulação de uma identidade para a substituição de outra, mas sim que há diferentes temporalidades e identidades ocupando o mesmo espaço e sendo vivenciadas concomitantemente pelos mesmos sujeitos. A partir disso, é possível afirmar que, na Comunidade Silva, existem diferentes identidades em circulação. Isso implica dizer que, ao serem quilombolas e afro-brasileiros, os sujeitos podem se dizer e ser ditos de outros lugares, nas suas identidades culturais, étnicas e sociais, como emerge neste trecho da fala¹⁰ de Dona Rosa:

Pesquisadora: Eu ia perguntar para a senhora sobre as suas diversões, o período de moça, o namoro... Então, que tipo de diversão?

Rosa: Era o baile. Eu me lembro, era uma vez por mês, não tinha outra coisa. O que tocava era samba e gaúcho. A gente até não gostava quando não tinha gaita [risos]. Eram feitos no Ermo, bem na esquina, lá embaixo, que era um salão. Depois, acabou o salão, e faziam em um bairrado grande, em qualquer lugar grande se fazia baile.¹¹

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo B)

¹⁰ Ao longo do texto, apresento excertos das entrevistas produzidas durante a pesquisa. Tais excertos foram demarcados com o uso de uma fonte itálica para diferenciá-los das citações de outros autores. Grifei em negrito as partes que considerei mais relevantes para meus argumentos.

¹¹ Em todo este texto, optei por adequar a transcrição das falas dos entrevistados à norma culta da língua portuguesa por trabalhar com a idéia de que a linguagem é uma forma pela qual se produzem marcas culturais. Penso que a transcrição das falas tal qual foram pronunciadas marcaria negativamente os sujeitos entrevistados. No entanto, o tom coloquial das falas foi preservado.

O que se vê nesse trecho é a circulação de representações em torno da religiosidade, das festas, da etnicidade e de outros marcadores culturais. Há um entrecruzamento de representações em torno de diferentes identidades. Dentro dessa idéia de atravessamentos identitários, Silva (2000, p. 89) problematiza a fixidez das identidades, na medida em que “a possibilidade de ‘cruzar fronteiras’ e de ‘estar na fronteira’, de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter ‘artificialmente’ imposto pelas identidades fixas”.

Na base dessas discussões em torno das várias identidades vivenciadas na Comunidade Silva, está a tensão entre as perspectivas essencialistas e não-essencialistas sobre identidade. Uma definição essencialista da identidade quilombola definiria que existe uma série de características “verdadeiras” e únicas em que todos aqueles que fossem quilombolas pudessem se enquadrar e que não se alteraria ao longo dos tempos. Essa concepção fundamenta-se na história, como as relações familiares e de ancestralidade, ou na biologia, como no caso da identidade étnica. Esses argumentos estão baseados em versões essencialistas de história e em uma natureza imutável; embora apoiados em razões biológicas, não são menos culturais. Silva (2000, p.86) argumenta que as “interpretações biológicas são, antes de serem biológicas, *interpretações* [grifo do autor]”, isto é, não são mais do que a imposição de significados sobre algo que, sem eles, nada é. Assim, todos os essencialismos são também produzidos culturalmente.

Por outro lado, há uma visão não-essencialista de identidade que tende a desconstruir essa idéia de unicidade e fixidez como verdade. Para Bauman (2005), é preciso estar pronto para abandonar uma posição e logo assumir outra, pois as identidades tornaram-se líquidas, assim como a época em que vivemos. As identidades culturais são entendidas como pontos instáveis produzidos e situados no interior da cultura. Não são uma essência, mas um posicionamento que se dá por “uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa ‘lei de origem’ sem problemas, transcendental” (HALL, 1996, p.70).

Essa compreensão das identidades culturais como um *posicionamento* permite romper com uma concepção binária e essencialista e compreender a concepção não-definitiva e construtiva das identidades que se dá em meio a diversas tensões e espaços de negociação e conflito em que as culturas estão colocadas. O caráter contingente da identidade é visto como um produto da relação entre diferentes componentes políticos, culturais e de histórias específicas. Para Woodward (2000), no caso das identidades étnicas, é tentador afirmar novas

verdades e apegar-se a raízes pautadas na biologia e na história. Contudo, esses processos que sustentam a aparente fixidez estão sendo fortemente questionados, e novas identidades estão sendo forjadas, muitas vezes, em meio a tensões, com base na construção da diferença. A marcação da diferença, no processo de produção das posições de identidade é reproduzida por meio dos sistemas simbólicos, e os sujeitos são posicionados e posicionam-se por meio de um sistema classificatório.

2.3 *I*dentidade marcada pela diferença: duas faces da mesma moeda

Compreender que a identidade é produzida por meio da diferença parece um processo simplista de oposição em que a identidade é concebida como o oposto da diferença. Mas, ao contrário, isso implica entender que a identidade depende da diferença e que “essa marcação da diferença ocorre tanto por meio dos sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social” (WOODWARD, 2000, p.39). Isto é, para uma identidade existir, depende de algo fora dela, de outra identidade, de algo que ela não é, mas que fornece condições para que ela exista.

Para Nicholas Burbules (2003, p.160), a diferença é algo que não é possível definir, pois pode mudar e assumir diferentes formas de acordo com diferentes contextos. Ela é entendida como uma “característica profunda da vida interior e não apenas uma questão de embates entre diversos grupos”, sendo vista como uma relação, e não como uma distinção.

Entendida dessa forma, é possível afirmar que a diferença é um movimento de exclusão que se dá por meio de sistemas classificatórios, sistemas esses em que se aplica um princípio capaz de separar grupos de sujeitos entre *nós/eles*, *eu/outro*. Essas classificações permitem organizar as relações sociais pelas quais a cultura estabelece fronteiras e define quem pode ou não pertencer a um determinado grupo, posicionando os sujeitos de determinadas maneiras e em determinados lugares. Há que se reconhecer que, nesse processo, as diferenças são marcadas, entre conflitos e contradições, e precisam ser constantemente negociadas. Isso ocorre quando afirmamos sermos todos iguais como seres humanos, mas, ao

mesmo tempo, somos diferentes ao assumirmos posições de sujeitos e ao identificarmos-nos com elas.

Um episódio vivido e relatado por Dona Rosa, que ocorreu com ela e uma colega sua durante seu tempo de escola, faz emergir alguns elementos que merecem ser discutidos:

Um dia, no colégio, uma guria me chamou... Eu era bem pequena, eu tinha uns oito anos. Ela me chamou de negra, e eu fiquei braba, aí, eu voltei, peguei-a pelos cabelos... Era até uma polaca [risos]. Eu peguei pelo cabelo e dei, dei nela, me lembro tão bem... Aí, meu irmão mais moço viu e disse: “deixa ela”; e eu disse: “agora, ela não me chama mais por esse nome, eu tenho nome, meu nome é Rosa. Tu estás no colégio e também deves saber”. Nunca mais ela mexeu comigo.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Nesse episódio relatado, há em jogo uma tensão nas diferentes formas identitárias que ali circulam. Ou seja, Dona Rosa posiciona-se em condição de igualdade com sua colega quando diz que “tem nome e estuda no mesmo colégio”, assim como a colega. Ao mesmo tempo, há um confronto entre as diferentes identidades, isto é, Dona Rosa é posicionada como negra em relação à sua colega, ao mesmo tempo em que a posiciona como polaca.

Analisando ainda esse relato, é possível afirmar, tal como Woodward (2000) e Silva (2000), que a identidade e a diferença, entendidas como uma relação social e como tal, sujeitas a relações de poder, não são definidas harmoniosamente, sendo impostas em um campo de disputas. Isso não significa dizer que se dão apenas pelo fato de que são definidas em disputas de grupos assimetricamente situados relativamente ao poder, mas que estão envolvidas em uma situação mais ampla, por outros recursos simbólicos. Pode-se dizer que, onde existe diferenciação, ou seja, o processo pelo qual a diferença e a identidade são produzidas, existe o poder e, com ele, uma série de outros processos ligados à diferenciação.

São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem”, “aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons” e “maus”; “puros” e “impuros”; “desenvolvidos” e “primitivos”; “racionais” e “irracionais”); normalizar (“nós somos normais” e “eles são anormais”) (SILVA, 2000, p.82).

Essas marcas da presença do poder implicam operações de excluir e incluir, definindo quem é a afro-brasileira e quem é a polaca, traduzindo a identidade e a diferença, considerando aqui as representações sobre diferentes identidades étnicas, definindo também sobre quem pode e deve ser incluído ou excluído em cada uma dessas etnias, marcando e produzindo posições de sujeito. Dito de outra forma, as diversas posições de sujeito que vão sendo ocupadas permitem compreender tanto a identidade quanto a diferença, que são representadas por meio da linguagem ou, de uma maneira geral, pelos sistemas simbólicos. Como representação, elas atuam simbolicamente classificando o mundo e suas relações sociais e determinando as práticas que posicionam os sujeitos.

Da mesma forma, Meyer (2000) afirma que as identidades e as diferenças se dão no âmbito das redes de poder, que estão em ação na linguagem, onde a pluralidade e diversificação de sistemas de significação e “representação cultural multiplicam, de forma desconcertante e infinita as possíveis identidades que se podem assumir” (MEYER, 2000, p.106).

Isso permite entender também que os sentidos assumidos pela identidade e pela diferença, por meio da representação, não são fixos, mas processuais e “escorregadios”. No lugar de ver a identidade e diferença como fatos consumados e representados pelas práticas culturais, Hall (1997) propõe pensá-las como “produção” que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação.

Sob essa ótica, podemos dizer que a construção das identidades é tanto simbólica quanto social. O social e o simbólico são processos diferentes, mas é necessária a existência de cada um deles na construção e manutenção das identidades. Silva (2000, p. 14) argumenta que

A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são vividas nas relações sociais.

Dessa forma, podemos pensar sobre o quanto o tema “identidade” causa desconfortos e deslocamentos, gerando graves preocupações e controvérsias. “As pessoas em busca da identidade se vêem invariavelmente diante da tarefa intimidadora de alcançar o impossível” (SILVA, 2000, p.14). As identidades estão constantemente transformando-se, uma vez que os processos que desencadeiam as identificações são múltiplos e geram uma dinâmica favorável à não-fixação permanente das identidades. De acordo com essa concepção, as identidades culturais são vistas como manifestações flexíveis, sendo mais difícil a tarefa de situar-se num ambiente mediado e formado por uma constante hibridização cultural (CANCLINI, 2003). Os sujeitos passam a assumir diversas identidades que não existem mais como algo unificado, que respondem a momentos específicos e a contextos diversificados.

Considerando o que venho argumentando até aqui, compreendo a necessidade de se olhar para as identidades culturais produzidas pelas representações que circulam entre os sujeitos da Comunidade Silva, entremeada à noção de comunidade quilombola, produzida pelas políticas públicas relativas às questões quilombolas, que serão examinadas no capítulo seguinte.

3 Comunidade quilombola e comunidade silva

Neste capítulo, procuro discutir as idéias correntes acerca do que vem a ser e como se forma um quilombo ou uma comunidade quilombola. Ao discutir diferentes conceitos, procuro problematizar o entendimento de quilombo como espaço onde se abrigavam “negros fujões” ou como refúgio, mas um espaço carregado de sentidos, construído em meio a uma diversidade de processos. Considero relevante também entender as condições históricas e culturais no período escravagista, no Brasil e no Rio Grande do Sul, bem como os efeitos dessas condições na formação da Comunidade Silva e na produção de determinadas identidades culturais. Nessa rede, ainda devem ser consideradas as políticas públicas que tratam das questões relativas às comunidades quilombolas no Brasil e como elas pensam a identidade quilombola.

Para pensar cada uma dessas questões que proponho, antes gostaria de problematizar a própria noção de comunidade como uma noção que comporta uma diversidade de sentidos. A palavra “comunidade” pode ser usada para referir-se a grupos étnicos, nações, aldeias, clubes, subúrbios, entre outras, compreendida desde uma dimensão subjetiva, que se dá pelo “sentimento de viver em comunidade”, até uma noção de espacialidade.

Para Bauman (2003), a comunidade é carregada de significados e sensações, pois sugere um lugar cálido, confortável e aconchegante. Isto é, estar em comunidade sugere estar protegido num lugar seguro, onde não há perigos, como se as pessoas vivessem e compartilhassem as mesmas idéias e pudessem contar umas com as outras em relações amigáveis. É uma idéia de comunidade que pressupõe unicidade e homogeneidade, o que, segundo Bauman (2003), sustenta e seduz, algo que gostaríamos que estivesse ao nosso alcance, como se fosse o paraíso perdido que buscamos ansiosamente.

Essa idéia de comunidade entendida como um lugar que busca uma identidade fixa, segura e única é problemática, pois seria necessário que a comunidade se isolasse do mundo,

como se fosse uma ilha em que os de dentro não tivessem contato com os de fora. Ou seja, a manutenção do “sentimento” de unicidade dependeria do bloqueio do fluxo de comunicação entre os membros da comunidade e os outros, entre os “de dentro” e os “de fora” – e tal bloqueio seria impossível de ser mantido devido à dinamização do fluxo de informações entre sujeitos de coletividades diversas. Isso implica pensar em como o fluxo de informações põe sob tensão os conhecimentos internamente disponíveis e o repertório de códigos de reconhecimento mútuo que definiriam o entendimento entre os membros de uma comunidade, uma vez que “a distância, outrora mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação” (BAUMAN, 2003, p.18).

Desse modo, podemos pensar na impossibilidade de uma comunidade construída a partir de um compartilhamento único de idéias, sentimentos, valores e identidade. Em uma comunidade, há uma multiplicidade de processos que concorrem ao mesmo tempo em meio a disputas e tensões, pois a comunidade, para existir, só poderá ser construída por critérios de seleção, separação e exclusão de possibilidades, fazendo emergir um modelo cultural cujo alicerce é a valorização da individualidade, construído pelo próprio sujeito. Bauman entende que essa individualização envolve uma troca, já que há uma tensão entre segurança e liberdade e entre comunidade e individualidade. Também há, segundo o autor, um preço para se viver em comunidade:

O preço é pago em forma de liberdade, também chamada de “autonomia”, “direito à auto-afirmação” e à “identidade”. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade (BAUMAN, 2003, p.10).

Isso significa que pertencer a uma comunidade e identificar-se com ela garante aos de dentro dela a segurança desejada, mas implica que os sujeitos se lancem em uma exaustiva tarefa de construção de uma identidade comunitária. No entanto, por mais que tenham a certeza de conseguir alcançá-la, essa é uma sensação muito provisória.

Devemos considerar, ainda, que as comunidades, de acordo com Bauman (2005), são de dois tipos: as de vida e as de destino. Na primeira, os sujeitos vivem juntos numa ligação

sem escolha; na segunda, são fundidos por idéias ou por uma variedade de princípios. A questão da identidade comunitária só surge com a exposição das comunidades da segunda categoria.

É porque existem tantas dessas idéias e princípios em torno dos quais se desenvolvem essas comunidades que acreditam que é preciso comparar, fazer escolhas, fazê-las repetidamente, reconsiderar escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis (BAUMAN, 2005, p.17).

Ao mesmo tempo, as escolhas, idéias e princípios não são garantidos para toda a vida – são revogáveis e negociáveis. A maneira como o indivíduo age, suas escolhas e sua determinação são fatores cruciais tanto para o pertencimento a uma comunidade quanto para a identidade. Dessa forma, entendo que as *identidades flutuam no ar* (Baumann, 2005), pois algumas, nós escolhemos; outras nos são lançadas pelo nosso entorno. Estamos, portanto, diante da idéia de que, para ser reconhecido como remanescente quilombola, pertencente a um quilombo e com direito à posse da terra, é preciso se reconhecer como tal, não apenas por herança ou por destino, mas por idéias de pertencimento.

A comunidade quilombola é entendida como uma comunidade formada por uma diversidade de processos. Olhando para o próprio conceito de quilombo ao longo dos tempos e entendendo que as palavras constituem as coisas, interessa-me mostrar os processos, por vezes conflitantes, que concorreram, ao longo dos tempos, para a produção de uma representação de comunidade quilombola e de identidade quilombola. Ao pensar sobre isso, lembro-me de Foucault (1979), que diz que a palavra não só carrega sentidos, como também produz, fabrica e constitui, na medida em que dá sentido às nossas experiências. Penso que um quilombola, mais do que ser negro fugido, um ex-escravo resistindo ao senhor da fazenda, ao formar quilombos, carrega certas marcas culturais que constroem determinadas representações.

Iniciemos pelo próprio termo *quilombo*, ou *kilombu*. Essa é uma palavra de origem africana, do dialeto *mbumdu*, e deu nome a uma sociedade de iniciação de jovens guerreiros africanos dos Imbangala. Eles eram iniciados para assumir posições de enfrentamento e de

resistência a outras tribos africanas que pudessem escravizá-los. De acordo com Reis (1998), *quilombo* significava a formação de grupos de escravos fugidos, o que recebeu diversas denominações nas Américas, onde houve maior incidência dessas formações. Na América Espanhola, recebiam o nome de *pelenques* ou *cubes*; na Inglesa, denominavam-se *maroons*; na Francesa, eram conhecidas por *grand marronage* ou *petit marronage*; no Brasil, eram conhecidas como *quilombos* e *mocambos*, e seus membros eram chamados de *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros*. A palavra “mocambo” referia-se a um refúgio situado no meio da mata onde se escondia o gado.

Em carta datada de 2 de dezembro de 1740, o Conselho Ultramarino, reportando-se ao rei de Portugal, definiu como quilombo “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco pessoas, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.¹² Ao analisar essa definição do Conselho Ultramarino, Almeida (1999) define-a basicamente em torno da fuga, do número mínimo de escravos, do local geográfico de difícil acesso, da moradia definida como “rancho” e da própria sobrevivência assumida mediante um simples pilão e de uma incipiente monocultura – de arroz, milho ou mandioca –, muitas vezes abrindo possibilidades de diferentes economias séculos mais tarde.

Reconheço que esse conceito se manteve como definição clássica até meados de 1970, influenciando uma série de estudos acerca da temática quilombola, ora relacionada com o sincretismo cultural, como um resultado harmonioso de contatos sem conflitos (RAMOS, 1953), ora relacionada a manifestações culturais e políticas dos afro-descendentes¹³ (CARNEIRO, 1957). Para esses autores, os quilombos e suas manifestações culturais situam-se em um tempo histórico passado, num período em que um regime escravista no Brasil produziu movimentos de resistência e de isolamento dos escravos. Isso segundo o olhar de pesquisadores que, marcados por uma história linear, pontualmente situada, não dão conta, do meu ponto de vista, da diversidade de relações dos escravos entre si e destes com uma sociedade escravocrata; ao mesmo tempo, de certa maneira, não realçam as diferentes formas pelas quais os escravos ocupavam as terras. Entretanto, em tempos de “virada lingüística”, sinto-me impossibilitada de fixar-me num ou noutro conceito. Considerando regularidades e rupturas nas formas como os quilombos constituíram-se, atrevo-me a indicar como

¹² Fonte: SACCO DOS ANJOS, F.; CALDAS, N. V.; GODOY, W. I.; GRISA, C. Estudo sobre o Pronaf no Estado do Rio Grande do Sul. In: *Revista Brasileira de Agrociência*, V. 10, nº 4, out-dez/2004, Pelotas: Ed. Gráfica Universitária, p. 503-509.

¹³ Utilizo o termo “afro-descendente” quando me refiro aos trabalhos dos autores pesquisados, mantendo o mesmo termo utilizado por eles.

importantes marcas culturais dos até agora apresentados o que hoje chamaríamos de “autonomia” e de “autoprodução”, isto é, sobreviver em péssimas condições, com as próprias possibilidades nos quilombos que se iam formando.

Dentro dessa mesma ótica e fazendo um recorte histórico da implantação do trabalho escravo no Brasil desde 1530 até a abolição, em 1888, Fiabani (2004), em seu estudo *Mato, palhoça e pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes*, aborda o quilombo como fenômeno e define-o sinteticamente no que se refere à sua tipologia e determinações essenciais, a partir do significado dos termos “mato”, “palhoça” e “pilão” como intimamente ligados àquilo que era, segundo o pesquisador, a utopia do trabalho escravizado: a sua libertação. O autor entende mato como o lugar habitado que servia como abrigo para os escravos “fujões”; palhoça como a fixação de um grupo em um determinado lugar; e pilão como o instrumento que transforma produtos agrícolas em alimentos, apontando para uma microssociedade estável e alternativa ao trabalho escravo. Essa é uma compreensão de quilombo tratada recorrentemente como o espaço dos “negros fujões” e pautada nas representações de quilombo produzidas por uma teia de relações como forma de resistência de escravos fugidos.

Para entender melhor essa teia de relações à qual me refiro como sendo constituidora de representações sobre os quilombos e, em especial, da Comunidade Silva, olhemos para o período escravagista presente no Brasil e no Rio Grande do Sul no decorrer do século XVIII. Reporto-me à trajetória de vó Maria¹⁴, bisavó de Dona Rosa, que chegou como escrava à cidade de Guaíba nesse período para trabalhar na Fazenda Petim, localizada na região de Pedras Brancas, às margens do Guaíba¹⁵. O cultivo do trigo, a produção da farinha de mandioca e o trabalho com as charqueadas foram intensos nessa região nas décadas finais do século XVIII. Essa fazenda era uma das maiores do município. Mais tarde, as filhas de vó

¹⁴ A vó Maria é bisavó de Dona Rosa e Seu Chico. Considerando que vó Maria é denominada dessa forma pelos moradores da Comunidade Silva, optei denominá-la também dessa forma neste trabalho.

¹⁵ A classificação do Guaíba como rio, estuário ou lago é controversa e vem sendo discutida há tempos por diversos autores (KNINIPLING, 2000; SAINT-HILAIRE, 1935; CARVALHAL, 1987). Optei por utilizar a denominação de Lago Guaíba, pois é dessa forma que vem sendo denominado nas escolas de Guaíba e pela Prefeitura Municipal de Guaíba. Apóio-me em Laroque (1986), que diz que a classificação do Guaíba como lago vem sendo utilizada desde 1820, quando o naturalista Saint-Hilaire o considerou como tal e assim registrou-o em seu livro de viagens ao Rio Grande do Sul. No primeiro compêndio de Geografia do Rio Grande do Sul, datado de 1863, o Guaíba também é chamado de lago, pois não se pode considerá-lo como rio, visto que não é uma continuação do Rio Jacuí, apenas com o nome mudado. Também não se pode considerá-lo como estuário, pois não é formado pela desembocadura de um rio no mar.

Maria trabalharam na mesma fazenda, prestando serviços como domésticas, ainda como escravas, na casa do senhor.

De acordo com Bakos (1982), a presença de negros no Rio Grande do Sul acentua-se à medida que se desenvolvem a agricultura extensiva e o comércio de carne salgada em meados do século XVIII. Isso ocorre, diferentemente de outras etnias, pelo escravismo necessário à produção de charque, que exigia muitos trabalhadores em diferentes frentes de trabalho, ou seja, mão-de-obra necessária para abater o gado, carnear, expor e recolher as mantas de carne e depois salgá-las. Segundo Seu Chico, essa era uma das atividades desenvolvidas na fazenda em que sua bisavó era escrava. Nas suas palavras:

Ela contava que era escrava ali do Petim... do Onofre Pires... Mas, quando ela nasceu, o Onofre Pires já tinha morrido... Mas elas ficaram lá na fazenda. Faziam tijolo e farinha de mandioca e também trabalhavam salgando carne.

Fonte: Entrevista de Seu Chico (Anexo D)

Isso confere com o que Bakos (1982) afirma:

Um levantamento populacional de 1780 revela a presença do escravo nas regiões onde se desenvolve a cultura do trigo, nas charqueadas, nos primeiros centros urbanos e nas primeiras estâncias gaúchas de criação. Aqui, sua função principal é o cultivo do trigo, mandioca, feijão, além da produção do charque e da farinha para uso doméstico (BAKOS, 1982, p. 13).

Segundo dados oficiais dos relatórios do governo provincial, em 1858, a população escrava representava aproximadamente 25% do total da Província, chegando, em 1874, a 98.450 escravos. De acordo com Bakos (1982), a partir desse ano, houve uma tendência a

diminuir a população escrava; em 1887, menos de 1% da população total da província era constituído por escravos.

Ao comparar a presença escrava no Rio Grande do Sul com a do resto do Brasil, Bakos (1982) ressalta que, em 1864, a Província ocupava o 10º lugar entre as de maior concentração de escravos. Dez anos mais tarde, há um aumento significativo de escravos no Rio Grande do Sul, que então atinge a 6ª colocação no País, perdendo para as Províncias de Maranhão, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Em 1884, mesmo havendo um decréscimo de aproximadamente 30.000 escravos, o Rio Grande do Sul continua a ocupar a 6ª posição em número de escravos em relação ao resto do País.

Os dados também demonstram que a cidade de Pelotas foi a de maior concentração populacional de escravos no Estado, chegando a um total de 6.526 escravos no ano de 1884, um número maior do que o de Porto Alegre, de 5.790 escravos, cerca de 60% da população. Essa concentração de escravos justifica-se pelo fato de Pelotas ter sido um dos maiores centros econômicos gaúchos do século XIX, devido à concentração das charqueadas como principal atividade econômica na região – na época, foi responsável por cerca de 85% das exportações gaúchas.

As primeiras charqueadas estabeleceram-se em Palmares do Sul, à margem esquerda do Guaíba e à margem direita do baixo Jacuí. Instalaram-se definitivamente no Rio Grande do Sul com José Pinto Martins, em Pelotas, em 1779. A partir daí, as charqueadas foram multiplicando-se e concentrando-se nesse município, tornando-o um dos principais centros produtores de charque do Rio Grande do Sul.

O trabalho nas charqueadas era duro e estafante, exigindo jornada de 16 horas ou mais, cumprida, em boa parte, no turno da noite. Zarth (2002, p.111), em seu estudo, aponta que eram necessários para esse trabalho muitos escravos e comenta: “pode-se deduzir que os estancieiros possuíam escravos na proporção do número de gado criado em seus campos. É certo que, nas grandes estâncias, a utilização de escravos foi indispensável por muito tempo”.

Como Dona Rosa afirma, também eram exercidas pelos escravos outras atividades na Fazenda Petim.

Pesquisadora: Eu gostaria de perguntar para a senhora sobre a questão da escravatura, porque a gente sabe que o bairro Ermo é formado pelos ex-escravos da fazenda das Pedras Brancas, da antiga fazenda... Eles ficaram ali.

Rosa: Eu ainda conheci a minha bisavó. A minha bisavó era escrava. Ela tinha o sinal nas canelas, machucadas de ela andar... Ela dizia para nós, eu me lembro, dos vestidos compridos... E tinha marca de acorrentada, tinha as canelas pisadas, as marcas... Até ir para a casa grande. Ela trabalhava na roça, na lavoura, e lá eles faziam um monte de coisa. Eu sei que tinha mandioca e faziam farinha, né? Também tinha a carneada. Isso eu sei... E outras coisas que plantavam lá... Não sei bem, mas sei que eram plantações bem grandes e de um monte de coisa, né?

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Isso confere com o que Maestri (1984, p.50) fala: “se era uma fazenda mista (agropecuária), possivelmente o negro trabalharia na terra, ainda que fosse uma estância dedicada à criação ela não dispensava uma pequena exploração agrícola subsidiada”. Para manter e dar conta desse trabalho, os senhores não dispensavam severo controle, configurando-se uma relação de dominação e subordinação entre senhores e escravos. Quando havia falha na fiscalização, os escravos revoltavam-se, e muitos deles escapavam, individual ou coletivamente, para uma ou outra região, formando um quilombo ou agregando-se a um já existente.

Segundo Bakos (1982), a fronteira do Rio Grande do Sul com os países que libertaram a escravaria mais cedo trouxe muitos problemas para os senhores de escravos. Em nosso Estado, o “negro fujão”, conforme a denominação dada pelos senhores, buscava a “liberdade”, dirigindo-se à fronteira castelhana e construindo quilombos.

Esse movimento de resistência e busca da liberdade pelos escravos era variado. Para Martins (2006), as reações dos escravos iam desde rituais espirituais para “controlar” seus

senhores, diminuição do ritmo de trabalho, doenças inventadas, insultos e apatia até as revoltas e fugas. Esses movimentos apareciam em anúncios nos jornais do período Farroupilha, apontando a fuga de escravos e prometendo recompensar quem os devolvesse. Em 1773, surge a figura de *capitão-do-mato*, que recebe sua nomeação da Câmara Municipal da Província.

Os movimentos de resistência escrava, no Rio Grande do Sul, persistiram até o fim do regime escravista, em 1888, pois, ao contrário do que afirmam Ramos (1953) e Carneiro (1957), o regime escravista não teve seu fim antecipado em 1884 em nosso Estado, isso porque a mão-de-obra escrava era fundamental nas charqueadas, o que não ocorre na produção desenvolvida pelos imigrantes. Diferentemente, as províncias de São Paulo e Rio de Janeiro são eminentemente monocultoras e por isso entendem que há pouca utilidade do trabalho escravo, tendo aí maior repercussão os movimentos de liberdade.

Esses movimentos foram reconhecidos como “falsa abolição”. A falsa abolição, em 1884, está relacionada à alteração das taxas regionais. Bakos (1982) afirma que uma das leis mais importantes no Rio Grande do Sul, com um aumento no número de libertação dos escravos, proposta por Wenceslau Escobar, deputado liberal, é relativa à criação do imposto de 4\$000 (quatro mil réis), em 1883, sobre todos os escravos não sujeitos à taxa geral, atingindo todos os proprietários de escravos que trabalhavam nas estâncias com diferentes formas de cultivo rural; esses proprietários, até então, gozavam de isenção dessa taxa. Em 1884, com a elevação da taxa para 12\$000 (doze mil réis), conjuntamente com os movimentos abolicionistas crescendo em todo o país, atingindo principalmente Goiás, Amazônia e Ceará, muitos senhores libertaram seus escravos para evitar a despesa, pois entendiam que a pouca utilidade do trabalho escravo na monocultura não justificava tamanho gasto.

Entre 1885 e 1887, houve um declínio de 69% da escravaria, relacionado ao movimento libertário de 1884, resultando na obtenção de cartas de alforria “dadas” para os escravos. Conforme Silva (1994), a concessão da carta de alforria era o momento em que o senhor doava o seu poder de patrão; como tal, a doação poderia ser revogável, e o escravo que recebia liberdade passava a ter um novo status, o de forro. Contudo, essas cartas de alforria não traziam necessariamente a liberdade, pois a maioria delas continha cláusulas de prestações de serviços que mantinham os escravos submissos, subjugados por seus senhores, permanecendo a estes ligados pela obrigação de cumprir alguns anos a mais de serviço. Penso

em como essas cartas de alforria marcavam diferentes posições de sujeitos, determinando quem era o escravo “digno da liberdade”, mesmo mantido submisso, e aquele que deveria permanecer no lugar de “negro fujão”.

Em 1887, o clima em torno do encaminhamento político da questão escravocrata é de conflitos no País. Os grupos abolicionistas exercem pressão por meio da imprensa, e há maiores revoltas por parte dos escravos. Com a recusa dos militares em agir como capitães-do-mato e a pressão da Igreja Católica no sentido da abolição, há condições de possibilidade para a abolição da escravatura. No Rio Grande do Sul, o presidente busca a “ordem” ao exigir que o chefe de polícia “leve os vagabundos ao trabalho, reprima a libertinagem” (BAKOS, 1982, p.66). As fugas, as revoltas e os quilombos permaneceram na província gaúcha até 1888, quando da promulgação da Lei Áurea, que declarou o término da escravidão.

Enidelci Bertin (2004), em seu estudo *Alforrias em São Paulo do século XIX: entre a conquista escrava e o paternalismo senhorial*, pesquisou arquivos do 1º Cartório de Notas da cidade de São Paulo e analisou cartas que alforriavam mais de 1.300 escravos. Segundo a pesquisadora, as cartas exerciam uma dupla função: serviam como instrumento de liberdade e, ao mesmo tempo, como instrumento de dominação. Nota-se essa condição em uma das cartas de liberdade ofertadas por Jerônimo Munhos e Benedita Joaquina do Espírito Santo à sua escrava Maria Crioula.

Declaro que tendo criado nossa escrava Maria, e tendo-lhe grande amor e amizade e desejando favorecê-la do modo que é compatível com as nossas posses (...) resolvemos dar liberdade a dita nossa escrava, sob condição porém que ela nos servirá durante nossa vida, e só depois de nossa morte é que entrará no gozo de sua liberdade, e que se tiver filhos, estes nos servirão como escravos enquanto vivermos e ficarão bons depois de nossa morte, assim como sua mãe (BERTIN, 2004, p.132).

Ao analisar essa carta, Bertin (2004) argumenta que, “mais do que a proteção, o casal ratificou que Maria continuava escrava”. Apesar de serem textos que procuravam enaltecer a amizade e o carinho, as alforrias eram usadas como um instrumento de “controle pelos senhores de possíveis rebeliões escravas” (BERTIN, 2004, p.132). Para a pesquisadora,

O escravo não era liberto, mas sim um libertando, o que garantia sua fidelidade ao senhor e o domínio desse sobre ele e o restante de seus escravos, os quais se comportavam na esperança de também conseguir uma carta de alforria (BERTIN, 2004, p. 132).

Isso me leva a pensar em como essas condições de alforrias impossibilitavam o exercício da chamada “liberdade” que vinha sendo carregada pelos discursos da Lei Áurea/Abolicionista.

Somente com a promulgação da Lei Áurea, em 1888, os escravos, incluindo os da Fazenda Petim, foram libertados. Como não possuíam moradia, iam para as matas em busca de terras para morar. Em Pedras Brancas, dizia-se que os escravos iam ao “ermo”, palavra usada na época para designar um lugar de difícil acesso, em meio à mata. Tal palavra deu nome ao bairro no século XX. Segundo Laroque (1986), a presença de afro-brasileiros em Pedras Brancas, após a abolição, concentrou-se principalmente no local denominado “Arraial dos Souzas”, próximo à Rua dos Escravos e à Rua da Rapadura, hoje bairro Ermo. Essa concentração deu-se em função do Matadouro São Geraldo, ali construído no início daquele século. Em meio a esse contexto, é possível afirmar que a Comunidade Silva se formou não pelas fugas dos escravos, mas pelo fim do regime escravagista.

Há aqui, talvez, outro ponto de tensão entre reconhecer-se ou não como quilombola. Considerando que a Comunidade Silva se formou pelo fim do regime escravagista, isto é, não por “negros fujões”, mas por escravos libertos, essa pode ser uma fronteira escorregadia, configurando-se aí uma ruptura entre aquele que é escravo e aquele que é liberto. Em outras palavras, a Comunidade Silva formou-se por sujeitos livres, e talvez por isso muitos não se considerem quilombolas.

Minha intenção, ao trazer análises e posições desses autores em relação às condições enfrentadas pelos “escravos libertos”, é compreender como se trama o engendramento das representações em torno da identidade quilombola e nos desejos individuais ou de grupos (como os que formam os quilombos) de se manter como sujeitos reconhecidos em suas diferenças. Compreendo isso ao perceber os diferentes movimentos que vão se fazendo frente à cultura imposta: do senhor de escravos, do comerciante, do industrial. Enfim, essas são culturas de trabalho peculiares ao homem branco, gestadas por práticas sociais que se tramavam num período de transição entre a abolição da escravatura e a continuidade dos

movimentos republicanos, quando, ao mesmo tempo, havia condições de possibilidade para emergência de um mercado de trabalho que se configura com o desenvolvimento industrial.

Para entender melhor como foram se engendrando as múltiplas identidades dos integrantes da Comunidade Silva em meio a esses acontecimentos no decorrer do século XIX, retomo uma parte da trajetória de vida de vó Maria, que, durante sua escravização, deu à luz três filhas: Geraldina, Joana e Olímpia. Não se sabe sobre a paternidade das três: se eram filhas de mesmo pai ou de pais diferentes, se seu(s) pai(s) era(m) ou não escravo(s) ou se, no caso de ter havido mais de um, algum deles teria sido o senhor da fazenda. Segundo os bisnetos de vó Maria, esse assunto nunca foi comentado na família. Sabe-se apenas que vó Maria, inicialmente, trabalhava na lavoura e que, na ocasião do nascimento de sua primeira filha, passou a realizar as tarefas domésticas na casa do senhor da fazenda, convivendo com a família de Onofre Pires. Assim, as três filhas que teve também viveram na casa do senhor da fazenda, realizando tarefas domésticas ou acompanhando a senhora da fazenda. Uma delas, Joana, teve uma filha com José Pires, filho de Onofre Pires; esta se chamava Irma e também viveu na casa do senhor da fazenda até o término do regime escravagista. Mais tarde, já liberta, uniu-se a Mário, um homem branco, e constituiu sua família onde hoje se localiza a Comunidade Silva.

Lembro-me de uma parte da fala do bisneto de vó Maria, quando me contava/recontava como eram as relações entre as escravas e o Senhor da Fazenda:

A vó Maria contava que ela era bem tratada por eles... A vó Joana e a vó Irma, pelo senhor... Não as deixava irem lá se misturar com os outros, não podia... Era para ficar ali, dentro de casa. Ela, a vó Irma, era menina, e eles tinham medo de alguma coisa, decerto. Nas novelas, a gente vê que aquelas negrinhas que trabalham dentro de casa, eles não gostam que elas vão à senzala, né? Naquele tempo, os filhos eram todos separados, mas elas ficaram todas lá.

Fonte: Entrevista de Seu Chico (Anexo D)

O que emerge nessa fala de Seu Chico são representações sobre o período escravagista a partir das cenas das novelas, dando novos sentidos e significados à escravidão. A própria idéia de relações familiares entre os escravos era algo que inexistia. Segundo Giacomini (1988), em seu estudo *Mulher e Escrava – Uma introdução histórica ao estudo da mulher no Brasil*, a expressão “família escrava” não aparece em nenhum dos documentos da época analisados por ela, nem mesmo na legislação referente aos escravos e à sua prole. As relações entre pais e filhos e entre irmãos escravos não são sequer mencionadas nesses documentos. “A questão da paternidade é absolutamente inexistente; é o ventre materno que designa a condição de seus frutos” (GIACOMINI, 1988, p. 30). A escrava mulher era vista como reprodutora que poderia gerar lucros por meio de novos escravos. De acordo com Giacomini, nos jornais da época, eram comuns os anúncios de venda de crianças pequenas ou recém-nascidas.

Nesse contexto, entendo que os diferentes acontecimentos, desde o início do século XIX, produziram/produzem representações que vão constituindo/constituem e posicionam os sujeitos da Comunidade Silva em diferentes lugares. O que desde lá predominou foram práticas de exclusão daquele segmento populacional, seja nas relações humanas, seja em relação à propriedade de terra que ia sendo estabelecida, paradoxalmente, por meio de uma série de atos do poder legislativo ao longo dos tempos. Em 1850, ainda no regime escravista, a Lei de Terras veio substituir o direito de posse de terra, prática peculiar aos quilombolas. A partir daí, era exigida, via registros cartoriais, a comprovação do domínio daquela porção de terra onde se vivia. Entretanto, segundo Silva (1996), a proibição da posse foi o artigo que mais mereceu atenção "pela importância social que adviria da sua aplicação". Tornada ilegal a apropriação privada de terras por meio da posse, o que poderia estar enfraquecendo os quilombolas voltou-se contra os próprios senhores no campo, que se rebelaram contra tal medida, pois eles mantinham vastas extensões de terras devolutas, conseguidas mediante uma série de concessões junto ao governo imperial. Considerando isso, a severidade irrestrita da lei recaiu somente sobre os pequenos posseiros, entre os quais, os ex-escravos. Mesmo assim, nesse período, os quilombolas ainda não eram reconhecidos como homens e mulheres livres. Portanto, mesmo com uma atividade produtiva restrita, ainda não estava garantido o acesso de ex-escravos ao trabalho livre sobre a terra, o que somente foi conseguido após a abolição.

Assim, as comunidades quilombolas vão sendo produzidas, marcadas por identidades sociais e étnicas atribuídas a seus integrantes e por eles compartilhados. Ou seja, trata-se de

grupos étnicos afros que atendem à condição de descendentes de escravos e remanescentes de quilombos, submetidos às noções de identidade, comunidade e território. Esse sentimento de pertencimento a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão dessa identidade social e de uma territorialidade construída em relação aos outros – sujeitos e grupos – com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam.

Quero destacar que essas noções me fizeram olhar de outra forma para a Comunidade Silva. Por um lado, o quilombo, como um espaço em que se dão as experiências daqueles que ali moram e ao qual são conferidos determinados significados, oferecia condições para que os sujeitos lá estabelecidos fossem se constituindo como pertencentes a uma determinada comunidade, sujeitados a regras e disciplinando-se segundo elas. Ao mesmo tempo, o próprio espaço impunha possibilidades de formas de produção, isto é, condições de sobrevivência econômica. Até a abolição, tanto as relações desses sujeitos entre si quanto deles com a terra não lhes outorgavam garantias de sujeitos livres vivendo em terras suas. Isso só foi alcançado após a abolição da escravatura, em 1888, ainda assim, de forma mais jurídica do que de fato, vivida e percebida concretamente.

É possível compreender que os grupos que hoje são considerados quilombolas se constituíram pelas fugas com ocupação de terras livres durante o regime escravocrata, pela permanência nas terras que ocupavam no interior das fazendas após a extinção da escravidão, por herança, doações ou recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado ou até mesmo pela compra de terras. Constato que uma regularidade se mantém: afro-brasileiros descendentes de escravos estabeleceram suas moradias em terras ocupadas por seus ancestrais, outorgando uma noção de identidade a esses lugares.

Entremeando-se isso com as políticas públicas e uma jurisprudência que normaliza quem pode ou não pertencer a uma comunidade quilombola, os grupos que reivindicam a titulação de suas terras podem ter acesso à posse desde que atendam às exigências da Lei expressa na Constituição Federal de 1988, art. 68 do ADCT¹⁶:

¹⁶ Artigo das Disposições Constitucionais Transitórias.

Art. 68 – Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Para atender a essas exigências, legitimadas por estudos técnico-científicos, é imperativo que a comunidade seja representada por um morador que consiga provar étnica e historicamente que é remanescente de uma comunidade quilombola que, antes de 1888, desde a promulgação da Carta Magna, tenha ocupado as terras onde atualmente reside.

No caso da Comunidade Silva, mesmo atendendo aos indícios técnico-científicos, portanto, às exigências da Lei expressa na Constituição Federal de 1988, no seu art. 68, para o reconhecimento de suas terras como sendo um quilombo, surpreendi-me, quando me defrontei com as narrativas dos moradores. Ao mesmo tempo em que emergem marcas do desejo de não se reconhecer como quilombolas, eles não se negam como tal, implicando um impasse entre a Prefeitura Municipal de Guaíba e os moradores da Comunidade Silva.

Dona Rosa, ao ser indagada sobre essa questão, diz:

Pesquisadora: Vocês têm que se reconhecer como quilombolas para serem reconhecidos como quilombo urbano, né?

Dona Rosa: É, mas muitos do pessoal não quiseram, ficaram com medo. Eu falei com eles, e não aceitaram, e até falei para a Carmem. Eles me diziam que eu ia me meter em enrascada. Eu não tinha medo, mas não tinha as pessoas. Eu falei para eles, mas eles não quiseram. Eu falei para o meu irmão, e eles não quiseram, aí, não apareceram mais.

Pesquisadora: Os moradores daqui sabem o que é ser quilombola, e o que a senhora entende por ser uma comunidade de quilombolas?

Dona Rosa: Eu acho que é de pessoa antiga, né? Não é assim... Mas o que eu tenho visto é que os parentes ganham e moram todos os que

são da família deles ali. Eu entendo assim... Todo mundo toma conta e moram todos ali... Eu acho que é isso, como aqui... Todos moram aqui. Na verdade, tudo era nosso e agora não é, só esse pedacinho aqui, e deu... E agora, se desse o terreno e fosse grande, moravam todos aqui, porque eu tenho muita gente espalhada por aí.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Fica explicitado aqui como os sujeitos da Comunidade Silva não têm interesse no reconhecimento de suas terras como comunidade quilombola, nem mesmo se interessando em saber o próprio significado de quilombo.

Nas palavras de Diogo, essa questão também emerge, associando o fato de não querer o reconhecimento com o sofrimento de seus antepassados:

Pesquisadora: E você já ouviu falar de quilombo ou comunidade quilombola?

Diogo: Pouca coisa, só de notícia, na TV, mas saber mesmo o certo, nunca tive, não sei...

Pesquisadora: Você sabe da luta pelo reconhecimento desta terra, mas alguns moradores não aceitam ser reconhecidos...

Diogo: É, tem gente que não gosta de comentar. Os escravos foram muito judiados, e o pessoal não comenta e procura não saber. É melhor deixar assim, porque o que eu vejo na televisão é muito sofrimento, então, é melhor não falar.

Fonte: Entrevista de Diogo (Anexo F)

Os dois breves excertos acima têm por finalidade mostrar como os moradores da Comunidade Silva entendem o “ser quilombola” a partir dos modelos da televisão, atribuindo a isso um sofrimento escravo, negando e até mesmo desconhecendo o significado de quilombo/comunidade quilombola, na perspectiva do que é definido como tal. Vejo que a identidade como quilombolas, nessa comunidade, não é algo tranqüilo, nem mesmo dado, pois há uma tensão nas formas de os moradores narrarem a si próprios e a própria comunidade. Essa tensão foi provocando-me a pensar em que outras identidades culturais poderiam emergir nessas narrativas e como se relacionam, pondo sob tensão a própria identidade quilombola.

Reconheço que me movimento no campo minado das culturas, exigindo um novo posicionamento de atitude em relação à linguagem, pois entendo esse campo como “a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas” (HALL, 1997, p.29). Nesse caso, marca como a identidade quilombola vem sendo constituída como tal pelas representações dos outros sobre eles e deles próprios sobre si, além das muitas outras identidades que estão em jogo.

Isso significa entender como a cultura, como uma condição que está envolvida em todas as formas da atividade social, impõe processos de significação que se dão em constantes movimentos de lutas e tensões, produzindo representações sobre identidades e diferenças culturais. Esse processo não se dá de uma maneira em que podemos definir fronteiras e fixar conceitos, colocando em “xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas” (SILVA, 2000, p. 87).

3.1. **A** identidade quilombola entremeada às políticas públicas: representações da Comunidade Silva

Ao olhar o que fiz até aqui, tentando problematizar as noções de identidade quilombola, fixada pelas políticas oficiais e entremeada a noções de identidade, diferença e representação, busco compreender como as identidades culturais produzidas pelas

representações dos sujeitos da Comunidade Silva se relacionam, pondo sob tensão a identidade quilombola fixada por essas políticas públicas.

Para entender melhor esse movimento, é preciso fazer um recorte sobre as movimentações que antecederam a Constituição Federal de 1888, no que se refere à questão afro-descendente e quilombola. As discussões sobre os quilombos contemporâneos ganham força desde os anos 70, principalmente pelos movimentos negros que lutavam contra o preconceito racial, enfatizando os quilombos como ícones da resistência negra.

Em meio a esse contexto, destaca-se o grupo Palmares, de Porto Alegre/RS, que realizou ato em homenagem à República dos Palmares, em 20 de novembro de 1977, buscando contrapor-se à data de 13 de maio – dia oficial da Abolição da Escravatura – como ícone para os afro-brasileiros. Essa mobilização foi decisiva para a instituição do 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Nessa mesma linha, em 1978, surge o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, que mais tarde passa a ser conhecido como Movimento Negro Unificado – MNU.

Em relação às políticas das comunidades quilombolas, surge em 1979 o Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA, implantando projetos, como “Vida de Negro”, que acompanha os encaminhamentos legais, estudos e identificação das áreas quilombolas no Maranhão, tornando-se uma das ações pioneiras no reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil.

Em 1986, ocorre em São Paulo o I Encontro de Comunidades Negras, tendo como tema de discussões “O Negro e a Constituição Brasileira”, com elaboração de propostas para a Constituinte com o foco na questão fundiária. Essas mobilizações levaram à aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. Juntamente com a inclusão desse artigo na Constituição Federal de 1988, surge a Fundação Cultural Palmares como uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal no. 7.668 de 22.08.88, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10.01.92.

Segundo essa Lei, a finalidade da Fundação Cultural Palmares, expressa no seu artigo 1º, é formular e implantar políticas públicas com o objetivo de “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da

sociedade brasileira". Atuando em todo o território nacional, à FCP¹⁷, diretamente com convênios ou contratos com os Estados, Municípios e Entidades públicas ou privadas, cabe:

I - promover e apoiar eventos relacionados com os seus objetivos, inclusive visando à integração cultural, social, econômica e política do negro no contexto social do País;

II - promover e apoiar o intercâmbio com outros países e com entidades internacionais, através do Ministério das Relações Exteriores, para a realização de pesquisas, estudos e eventos relativos à história e à cultura dos povos negros.

III - realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação.

Em termos conceituais, para a FCP, as denominações *quilombos*, *mocambos*, *terra de preto*, *comunidades remanescentes de quilombos*, *comunidades negras rurais*, *comunidades de terreiro* são expressões que designam grupos sociais afro-brasileiros trazidos para o Brasil durante o período colonial que resistiram ao sistema colonial e lutaram contra sua condição de escravo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho escravocrata.

O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT, em seu artigo 2º, considera os remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Garantir a posse da terra e promover o desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes dos quilombos é o objetivo principal do Governo Federal, responsável pelo Programa Brasil Quilombola. Além da regularização fundiária, os projetos dirigem-se à construção de escolas, alfabetização, saúde, habitação, saneamento, emprego, renda e luz elétrica, incluindo a participação da Fundação Cultural Palmares/MinC.

¹⁷ Fundação Cultural Palmares.

Atualmente, conforme registros junto à Fundação Cultural Palmares, estão identificadas, oficialmente, 1.000 comunidades remanescentes dos quilombos que estão em processo de legalização. Após a legalização dessas comunidades, elas podem fazer parte de uma série de projetos desenvolvidos pela FCP, entre eles, o “*Projeto de Melhoria da Identificação e Regularização de Terras das Comunidades Quilombolas Brasileiras*”, financiado pelo Banco Mundial. Esse projeto tem como objetivos desenvolver e implementar uma estratégia da FCP para fortalecer a rede de parcerias com instituições governamentais e outras organizações cívicas e educacionais que possam contribuir para a promoção e proteção dos direitos das comunidades quilombolas, sobretudo no que concerne a questões de reconhecimento das terras; treinar e capacitar o pessoal da unidade técnica da FCP a fim de aperfeiçoar suas habilidades e seu conhecimento, entre outras coisas, sobre questões legais e procedimentais, avaliações sociais, levantamentos de posse de terra e outros temas pertinentes. Quanto maior o número de comunidades quilombolas credenciadas nesses projetos, maior financiamento obtido junto ao Banco Mundial.

Trazendo a política de jurisprudência quilombola e tentando problematizar as noções de identidade quilombola fixada pelas políticas oficiais, recorro às entrevistas dos sujeitos da Comunidade Silva, de onde emergem noções que os sujeitos têm acerca de quilombo. Ao serem perguntados sobre o que entendiam por quilombo ou sobre o que pensavam sobre o reconhecimento de suas terras como uma comunidade quilombola, muitos moradores compartilharam uma mesma noção; entre eles, Dona Rosa, Seu Chico e Diogo. Para melhor examinar essa questão, retomo alguns excertos já citados anteriormente :

Dona Rosa: Eu acho que é de pessoa antiga, né? Não é assim... Mas o que eu tenho visto é que os parentes ganham e moram todos os que são da família deles ali. Eu entendo assim... Todo mundo toma conta e moram todos ali... Eu acho que é isso, como aqui... Todos moram aqui. Na verdade, tudo era nosso e agora não é, só esse pedacinho aqui, e deu... E agora, se desse o terreno e fosse grande, moravam todos aqui, porque eu tenho muita gente espalhada por aí.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Chico: É, eu sei, mas aqui já é da gente. Já está direitinho. E aqui também já morou gente que não tem nada a ver, tem branco e preto. Gente do meu pai. E está tudo certinho, para que mexer? E, de repente, até se a Rosa ganhar, esses vão ter que sair daí.

Pesquisadora: O senhor já tinha ouvido falar de quilombo? A vó Irma chegava a comentar algo?

Chico: Já, já tinha ouvido. Ela dizia que eles fugiam, não sei para onde, para as terras escondidas. Só... Não sei...

Fonte: Entrevista de Seu Chico (Anexo D)

Diogo: É, tem gente que não gosta de comentar. Os escravos foram muito judiados, e o pessoal não comenta e procura não saber. É melhor deixar assim, porque o que eu vejo na televisão é muito sofrimento, então, é melhor não falar.

Fonte: Entrevista de Diogo (Anexo F)

Essa noção de quilombo/quilombola, presente nas falas desses moradores, é uma visão, segundo Almeida (2002), que consta na definição arqueológica, que ele denomina de “frigorificada”. Ou seja, é uma noção de quilombo ligada a um passado efêmero, como um lugar de abrigo aos negros “fugidos”.

Nos excertos acima, circula a idéia de que uma comunidade quilombola está situada em tempo passado, onde vivem “pessoas antigas”, ou que a Comunidade Silva não pode ser considerada quilombola porque “tem branco, tem preto e gente nada a ver”. Pensa-se, ainda, que um quilombo é formado pela fuga de escravos, o que não é o caso da família Silva. Diferentemente dos escravos “fujões”, os descendentes de escravos da Comunidade Silva eram mulheres que prestavam serviços domésticos na casa do senhor até o fim do regime

escravagista, por isso, não eram consideradas como “negros fujões”, nem formavam quilombos.

Ao mesmo tempo em que reconhecem que lá moram afro-brasileiros e não afro-brasileiros e que por isso “não tem nada a ver” ser reconhecido como comunidade quilombola, os moradores afirmam uma ancestralidade em comum, em que “todos são parentes e descendentes de escravos”. E é a partir dessa perspectiva, de “herança” e “ancestralidade”, que os agentes sociais da cidade de Guaíba se referem, acionando-se para que a Comunidade Silva seja reconhecida como uma comunidade quilombola, afirmando uma dita identidade quilombola.

O que está expresso nas políticas públicas é uma identidade quilombola hegemônica, isto é, uma identificação quilombola passa necessariamente pelo reconhecer-se afro-brasileiro. Uma identidade quilombola vai sendo produzida por um determinado grupo pelas representações que ressoam nos espaços, tempos e sujeitos, produzindo efeitos que garantam (ou não) o direito à propriedade para quem for juridicamente afirmado como quilombola, ou seja, afro-brasileiro, descendentes de escravos, conforme expresso juridicamente no artigo 68 da Constituição Federal.

Miriam de Fátima Chagas (2003), em seu artigo *A política do reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos*, problematiza os limites e as possibilidades de reconhecimento das especificidades culturais e sócio-históricas dos chamados “remanescentes das comunidades dos quilombos” expressas nesse artigo da Constituição Federal. Para ela, a interlocução entre o sistema jurídico e o conhecimento antropológico é necessária para que uma comunidade seja reconhecida como quilombola. Esse é um desafio, pois acredita que as categorias jurídicas são genéricas e não dão conta da diversidade de processos antropológicos. Ou seja, a aplicação da legislação fica prejudicada, pois a lei não abarca a diversidade cultural encontrada nos diversos grupos de remanescentes quilombolas. Assim, a autora acredita que, para que sejam ultrapassados os limites da esfera administrativo-legal de reconhecimento das diferenças culturais, é fundamental que a própria discussão sobre a implementação de uma política da diferença encampe o debate de fundo do multiculturalismo.

A preocupação do sistema jurídico situa-se em uma perspectiva essencialista de identidade (WOODWARD, 2000), concebida como fixa e global, que se perpetua através dos

tempos, pois “todos” devem se encaixar em uma identidade “verdadeiramente quilombola” para que possam exercer seus direitos de territorialidade. Ou seja, é garantido juridicamente o direito à posse de terra àqueles que sejam descendentes biologicamente de quilombolas e que estejam em terras de quilombos.

Penso que isso só não basta, pois trabalho com outra forma de pensar a questão da identidade, como não-essencialista, conforme Woodward (2000), a partir de um caráter fluído e não-fixo. Penso que é preciso examinar como se deu não só a ocupação das terras por um determinado grupo, como também, e principalmente, como os indivíduos se reconhecem como afro-brasileiros descendentes de escravos. Eis aqui a via por onde minha pesquisa produziu algumas surpresas que me levaram a trilhar outros caminhos e a buscar conhecimentos de outras formas.

4 **R**epresentações em jogo: A produção das identidades e diferenças culturais na Comunidade Silva

Neste capítulo, apresento as análises dos materiais de pesquisa e busco problematizá-los orientada pelo que venho argumentando ao longo deste estudo, isto é, que na Comunidade Silva são muitas as identidades em jogo que se entrecruzam, concorrem, divergem simultaneamente, refutando uma noção essencializada de identidade que circula nas políticas públicas relativas às questões quilombolas.

As identidades são produzidas pelas práticas de significação e pelos sistemas simbólicos, que circulam e adquirem significados pelos “jogos de linguagem”. Isso significa dizer que o significado não surge das coisas em si, mas pelo uso que delas fazemos e pelos sistemas de classificação nos quais estão inseridas. Assim, os significados não são simplesmente definidos, mas se dão em um campo tenso de disputas, caracterizado pela indefinição.

Entender processos de significação por esse viés implica entender que os sujeitos da Comunidade Silva estão enredados em negociações identitárias fluídas, constantes, instáveis, indeterminadas, por vezes ambíguas, produzidas pelas representações sociais e culturais que os envolvem. Ao mesmo tempo, vão sendo produzidas diferentes posições de sujeitos, ocupadas pelos homens e mulheres da Comunidade.

Considerando esse pressuposto teórico – que os processos de significação são instáveis, indeterminados e ambíguos –, interessa-me desnaturalizar as “verdadeiras” representações ou a essência de dadas identidades e de uma cultura, mostrando que elas não se dão por elos de biologicidade ou de localização geográfica, e sim que são engendradas culturalmente, marcadas por relações de poder.

Com esse olhar, afirmo que as identidades culturais que estão em jogo na Comunidade Silva são atravessadas, múltiplas e flutuantes, produzidas em meio a vários elementos que concorrem na sua construção, na manutenção e na fragmentação da cultura. Na Comunidade Silva, os sujeitos estão envolvidos em negociações em que as diferentes identidades que lá circulam – ora gaúcha, ora afro-brasileira, ora quilombola, entre tantas outras possíveis – são produzidas umas pelas outras, ou melhor, se inter-relacionam, convergindo, causando tensão, constituindo-se todas ao mesmo tempo.

Essa forma de olhar para as representações e as identidades culturais por elas produzidas possibilitou-me diferentes leituras em torno da Comunidade Silva, como uma comunidade que põe sob tensão uma noção monocultural. Ao analisar as entrevistas, vi que ali se mobilizavam recorrentemente múltiplas identidades e diferenças culturais, que ora convergiam, ora ficavam em tensão: identidade afro-brasileiro e não afro-brasileiro, a identidade gaúcha e a identidade quilombola.

Foram muitos os movimentos empreendidos por mim na tentativa de olhar, escutar e analisar os materiais que tinha em mãos. Inicialmente apresentado na proposta desta pesquisa, um dos focos de análise que destaquei como possibilidade de leitura foi sobre as relações de gênero. Por questões de equação de tempo e investimento, a banca de qualificação não indicava essa possibilidade, embora não a abandone e, em muitos momentos das análises que aqui empreendi, utilize essas relações, pois me permitem entender como as identidades são representadas de formas diferentes para os homens e as mulheres da Comunidade Silva.

Numa segunda tentativa de análise, após mexer, olhar, agrupar e reagrupar os materiais de pesquisa, optei por três unidades de sentido: (1) a emergência das identidades gaúchas, (2) a emergência das identidades afro-brasileiras e (3) a emergência das identidades quilombolas. Ao organizar unidades dessa forma, considerei que pudessem me possibilitar uma análise mais pontual, compreendendo melhor algumas das posições ocupadas pelos sujeitos da Comunidade Silva e seus modos de funcionamento. Sabia que corria um risco ao empreender a análise dos materiais dessa maneira, uma vez que o leitor poderia interpretar as análises de forma estanque e as unidades como categorias identitárias totalizadoras.

O movimento de olhar para as entrevistas, agrupando as recorrências e buscando analisá-las dentro dessas três unidades de sentido, foi perdendo força à medida que via o atravessamento das diferentes identidades culturais que ali circulavam. Em muitos momentos,

a análise de uma unidade de sentido entrecruzava a outra unidade, dando visibilidade à trama identitária na qual esses sujeitos estavam enredados. Assim, optei por apresentar, discutir e analisar os materiais de forma contínua, selecionando alguns enunciados para desencadear as problematizações.

Ao reler meu diário de campo sobre a descrição das cenas em que se deram as entrevistas, o caráter de atravessamento identitário fica visível, uma vez que via como a representação de uma identidade circulava e constituía a representação de outra identidade simultaneamente. A chegada na Comunidade foi significativamente relevante para entender esse movimento. Após muitas idas, vindas e negociações com Dona Rosa, conforme relatei anteriormente, fui convidada por ela a ingressar no pátio da Comunidade. Nesse momento, Dona Rosa abriu o portão e conduziu-me por uma ruela que dava passagem para a entrada de sua casa, bem como das demais. Nesse caminho, pude avistar a entrada de algumas casas e um pátio maior, localizado ao centro da Comunidade. Nesse espaço, vi algumas mulheres sentadas, formando uma roda de conversa onde circulava o chimarrão, que passava de mão em mão, enquanto as crianças brincavam em volta.

Dona Rosa convidou-me a ingressar na sua casa; entrei pela cozinha e fui conduzida à sua sala, onde sentamos e começamos a conversar. O ambiente, pequeno, tinha dois sofás, a estante com televisão e alguns bibelôs e uma mesa pequena com imagens de “negros caboclos”, velas vermelhas e amarelas, indicando uma relação com o candomblé. Dona Rosa logo foi me dizendo: *“aqui é tudo gente que vem dos escravos, do quilombo. É isso que tu queres saber, né?”*. Então, expliquei para ela o meu interesse em pesquisar aquela Comunidade, e combinamos como se dariam as entrevistas com ela e com os outros moradores. O marido de Dona Rosa, Seu Paulo, vestindo bombacha, camisa e alpargatas, aproximou-se e cumprimentou-me, ficando em pé junto a nós, ouvindo a conversa. Por vezes, ele concordava com Dona Rosa, sobretudo sobre as lembranças de seu pai e sua mãe, e dizia que o sogro gostava de coisas de gaúcho e que tinha guardado a cela do cavalo dele, as esporas e boleadeiras. As suas contribuições restringiram-se a esses pequenos comentários, participando mais como ouvinte durante a realização das entrevistas com Dona Rosa.

Assim é a cena em que se iniciam as minhas incursões na Comunidade Silva, e muitas são as leituras que se podem fazer a partir desse cenário. Entre elas, destaco as representações acerca de uma identidade afro-brasileiro – a religiosidade, os negros caboclos –, atravessadas

por representações da identidade gaúcha – a roda de chimarrão, a indumentária, o campesinato e seus apetrechos, ao mesmo tempo em que Dona Rosa me afirmava sua descendência escrava e quilombola. Destaco, ainda, a posição das mulheres da Comunidade que participam da roda de chimarrão e de Dona Rosa, que é quem me “autoriza” a entrada na Comunidade e quem me dá as informações sobre elas e a posição do único homem que vejo nesse primeiro momento – o marido de Dona Rosa –, que se permite apenas ocupar a posição de ouvinte.

O que está posto em jogo são representações sobre diferentes formas de exercer e expressar as práticas culturais que circulam na Comunidade Silva implicadas, de muitos modos, na produção dos sujeitos e nas suas formas identitárias. São representações que, ao serem postas em circulação, produzem determinadas verdades sobre esses sujeitos, nos seus modos de ser e de pensar, marcando-os como gaúchos, homens, mulheres, não/afro-brasileiros e quilombolas, entre tantas outras possíveis.

Nessa arena de produção de sentidos, as representações acerca da identidade gaúcha ganha força de diferentes maneiras para os homens e as mulheres da Comunidade. Tais representações não são compartilhadas da mesma forma por esses sujeitos, o que passo a analisar a seguir.

Ela era bem metida, metida a gaúcha, faca na bota, como dizem.

Esse trecho da fala de Diogo remete a muitas questões que merecem ser problematizadas. Dentre elas, destaco não apenas a produção de uma identidade gaúcha, mas a expressão de uma mulher valente, forte e destemida, como “deve” ser a mulher gaúcha. Abaixo, deixo aparecer todo o trecho para permitir um melhor entendimento do que Diogo falava ao se referir à Dona Irma, sua avó.

Diogo: Ela comia tudo aquilo e sempre com uma faquinha de cozinha na cintura. Ela era bem metida, metida a gaúcha, “faca na bota”, como dizem. Aquilo era do tempo em que se caçava tatu... Ela

caçava, o pai contava. Eles passavam a noite no mato. Ela era bem valente, se tinha que dar tiro, dava. Ela tinha uma pistolinha e dava tiro nos pés dos negros. Acho que isso era dos escravos, dos quilombos. Ela era guerreira, revoltada e não dava moleza para ninguém, não. Era braba, a velha. Ela era bem pequenininha, mas era brabinha. O avô era brabo, mas era mais calmo. Ele contava que as mulheres eram assim... Agüentaram muito da vida e morreram bem velhinhas.

Fonte: Entrevista de Diogo (Anexo F)

Esse excerto possibilita ver como as representações acerca das diferentes identidades se entrecruzam, se sobrepõem e se misturam na trama identitária. O que vemos é a impossibilidade de assumir uma única identidade como sendo a verdadeira. Dona Irma, ao ser posicionada em diferentes lugares concomitantemente, não faz com que haja um apagamento de uma determinada identidade para a emergência da outra – as identidades emergem de tal maneira que uma constitui a outra. Por um lado, ao serem postos em circulação os enunciados *metida a gaúcha e faca na bota*, há a produção de uma linguagem marcadamente gauchesca e de um modo de “ser gaúcho”. Os vocábulos: *caçar, tiro, pistolinha, valente* estão associados diretamente à imagem do gaúcho, como uma forma de bravura. Muito mais do que a marca de uma mulher forte, valente e guerreira, é posta em circulação a marca de uma mulher que é gaúcha. Por outro lado, o enunciado *dava tiros nos pés dos negros. Acho que isso era dos escravos, dos quilombos* põe em circulação uma representação marcadamente afro-brasileiro e quilombola.

O que ocorre é que nenhuma dessas identidades culturais pode ser considerada como a mais verdadeira, singular ou abrangente. Não há uma categoria única, segundo a qual todos podem se identificar, “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma pela qual o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida” (HALL, 2003, p.21). Essas identidades não são impressas nos genes dos sujeitos, embora muitas vezes pensemos nelas como se fossem parte da sua natureza.

Para alguns dos integrantes da Comunidade Silva, a identidade gaúcha tem um caráter de descendência, seja pelo trabalho do campesinato, desde os primeiros moradores da Comunidade, seja pela iniciação das tradições gauchescas das crianças. Tomemos alguns trechos das entrevistas para compreender melhor essa questão.

*Diogo: Eu tenho só lembrança boa do vô e eu convivi direto com ele, porque ele e a vô, eu morava com eles. Só recordação boa... **Saía para fora, gaúcho, né, campereada...** Até tenho um padrinho de Porto Alegre que ficava junto com a gente. No tempo em que meu avô era vivo, ele não saía daqui. A gente ficava para fora, nesses campos, com os cavalos, né... Nem tinha tempo de vir em casa. Nós éramos bem apegados. Ele tinha vários netos, mas o mais apegado era eu. Tenho foto de pequeno com ele, sempre grudado e, **quando eu tinha um ano, eu comecei a desfilar no 20 de setembro**. A gente era bem apegado.*

Pesquisadora: E vocês gostavam de coisas de gaúcho, né?

*Diogo: **Muito, até hoje, né? A gente sempre teve cavalo, e meu filho também. Eu o levo. Ele já está desfilar a cavalo no 20 de setembro.***

Fonte: Entrevista de Diogo (Anexo F)

Pesquisadora: Tinha alguma festa ou evento em que os moradores daqui se mobilizavam?

Rosa: Era o primeiro de maio. Sempre foi. Nesse dia, os trabalhadores todos faziam uma procissão e paravam ali na praça. Ali era de terra ainda, e aquilo... A gente vinha para ali e ficava o dia todo. Depois de casada, a gente ia ver os desfiles Farroupilha, e a gente ia, todo mundo. Levava as minhas crianças e depois meus netos. Meu pai falava muito disso e de como os negros lutaram também. Lá em casa, a gente não faltava num desfile.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Pesquisadora: E do seu pai, o que o senhor lembra dele?

Chico: Ele trabalhava no matadouro, só. Desde moço. Era um homem bem calmo. Gostava de contar história, mais de dinheiro enterrado. E nós ouvíamos e gostávamos de caçar de noite, e a vó Irma saía para caçar com ele. E a gente prestava atenção.

*Eles caçavam por aí, no mato. Aqui era tudo mato antigamente. Caminhava para cá, ali onde era aquela vila, a Colina, era tudo mato. Gostavam muito dos bailes gaúchos. **E eu me lembro que depois a gente não faltava nas festas dos Farrapos. Até agora, eu gosto de ir aos desfiles.** Acho bonita a história. O pai sempre contava para nós. Quando eu desfilava, quem levava a Chama Crioula era eu. Anos foi assim, agora não dá mais, estou muito velho, mas eu não perco os desfiles.*

Fonte: Entrevista de Seu Chico (Anexo D)

Para esses sujeitos, assim como para grande parte dos gaúchos, participar das comemorações da Revolução Farroupilha é mais do que apenas uma forma de representar uma identidade, é também o modo de expressar um sentimento de orgulho por pertencer a um território. O 20 de Setembro é uma data importante no Rio Grande do Sul, pois é quando os

gaúchos reverenciam a Revolução Farroupilha – marco da história e da formação política da sociedade rio-grandense – suas causas e ensinamentos. A relevância dessa data foi materializada ao ser transformada em feriado, por decisão da Assembléia Legislativa, a partir de Lei aprovada no Congresso Nacional, em 1996, que estendeu a mesma possibilidade a todos os Estados. Nessas comemorações da Semana Farroupilha, que se estendem até o dia 20, há a expressão de toda a gauchidade, vivenciada pelos moradores da Comunidade Silva, desde os desfiles a cavalo, com os participantes devidamente pilchados, ou seja, trajados tipicamente, percorrendo as ruas da cidade, até a condução da "Chama Crioula", fogo que simbolicamente mantém viva a história rio-grandense, culminando no desfile comemorativo realizado em todo o Rio Grande do Sul.

Trata-se de práticas discursivas que circulam entre descendentes – de avós para pais e netos –, aceitas e transmitidas como naturais de quem nasce e vive no Rio Grande do Sul. Problematizar as formas de ser e expressar uma gauchidade presente na Comunidade Silva possibilita mostrar que aquilo que aprendemos sobre uma região, uma tradição, valores e práticas é um construto cultural que pode ser contestado. Para Canclini (1998), “esse conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificam como nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo” (CANCLINI, 1998, p.160).

Eventos como a comemoração da Revolução Farroupilha, a presença do cavalo, da campereada, da “Chama Grioula”, entre outras coisas, são tomados como um conjunto de bens simbólicos homogêneos que ensinam uma cultura, que são postos em circulação e são constantemente celebrados e tornados conhecidos para as novas gerações. Freitas (2002), em seu estudo *Aprendendo a ser gaúcho/a*, explicita que essas representações, como um conjunto de bens, vão sendo apropriadas pelos sujeitos e tornando-se suas, como pertencentes à sua identidade. Isto é, essas representações constroem uma identidade hegemônica, uma vez que circulam no currículo escolar, na mídia, na organização dos CTGs e através de sistemas simbólicos presentes em nosso cotidiano, como a bandeira do Rio Grande do Sul pregada na janela da casa de Diogo, o chimarrão que passava de mão em mão na roda de mulheres da Comunidade e na casa de Dona Rosa, durante as entrevistas, o relato dos bailes gaúchos freqüentados pelos pais de Dona Rosa, os churrascos assados nos dias de festa, os desfiles tradicionalistas de que participaram, assim como as lidas com os animais.

O próprio trabalho campeiro esteve presente no engendramento dessa identidade gaúcha, que se deu em uma trama de diferentes acontecimentos políticos, históricos e sociais de que muitos dos antecedentes dos moradores da Comunidade participaram ao longo dos séculos XVIII e XIX. O próprio trabalho tropeiro, desempenhado em um determinado momento pelos homens da Comunidade Silva como uma possibilidade de trabalho, adquiriu relevância na construção dessa identidade para alguns moradores.

Pesquisadora: E que tipo de trabalhos os homens faziam, onde trabalhavam?

Rosa: Era só o matadouro, era só o que tinha. Também tinha outra. Lá na ponta, tinha outra coisa em que trabalhavam. Era um fedor no Ermo que ninguém agüentava. Era onde eles trabalhavam, ou roça.

Pesquisadora: E as mulheres trabalhavam em casa?

*Rosa: Era a lavagem, lavar roupa. Eu me lembro que chegava sábado, e era um monte de mulheres com a trouxa na cabeça, e era em qualquer arroio. **Cuidavam da casa, limpavam, faziam comida e das crianças. Os homens, os tropeiros, ganhavam bem, ou do matadouro...***

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Pesquisadora: Conta um pouquinho sobre o Seu Tico. Como ele era?

*Dica: Uma vida cheia de serviço, né, porque ele era um homem que passava na rua, ele trabalhava com os bichos, então, a vida dele era na rua. **Eu mesma não sei direito o que ele fazia e não fazia, mas... Era isso a vida dele. Ele era tropeiro, né...***

Pesquisadora: Ah, ele era tropeiro...

*Dica: É, ele trabalhava nas duas áreas, de tropeiro e na criação de bicho, então, a vida dele era na rua. **Só chegava de noite. Às vezes, ele chegava um pouquinho em casa e depois ia para a rua e passava a noite na rua. Não parava em casa...***

Fonte: Entrevista Dona Dica (Anexo E)

Pesquisadora: E os homens, o que eles faziam?

*Ema: Ah... Eles tratavam os bichos. Trabalhavam como tropeiros, na criação dos bichos. Andavam sempre a cavalo e viviam muito na rua. **A gente não sabia muito deles. Passavam muito tempo trabalhando na lida.** Eu sei que estavam sempre a cavalo e usavam chapéu de gaúcho.*

Entrevista de Dona Ema (Anexo C)

Olhando para os excertos acima e fazendo um recorte histórico, entendemos como a atividade tropeira constitui-se como uma possibilidade de trabalho com a proximidade do término do Regime Escravocrata, principalmente quando, em 1874, começou a funcionar o primeiro prédio saladeril na cidade de Guaíba, denominado “Charqueada Pedras Brancas”. Esse lugar adquiriu importância regional como centro de abate, chegando a abater cerca de 100 reses, por isso, era necessária muita mão-de-obra, primeiramente escrava e após, ao término da escravidão, formada pelos homens que trabalhavam nas fazendas. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, os tropeiros fizeram parte da vida da zona rural e cidades pequenas no sul do Brasil. Vestidos como gaúchos, com chapéus, ponchos e botas, os tropeiros dirigiram rebanhos de gado e levaram bens por diferentes regiões do Estado e do Brasil.

Esse trabalho com os animais, sobretudo com o cavalo e o gado, é, segundo Freitas (2002), um importante elemento no campo de produção de sentidos e significados da identidade gaúcha e constitui um traço marcante da representação hegemônica da identidade gaúcha. Mais do que isso, marca o lugar do homem gaúcho, assim como o de seu outro, o lugar da mulher gaúcha. Por um lado, tem-se um homem sério, sisudo, “cheio de trabalho”, que passa muitas horas fora de casa, na lida com os bichos, enquanto a mulher é aquela que cuida da casa e dos filhos, zelando pela família. Lopes e Fabris (2005) possibilitam que pensemos nessa questão quando discutem o filme *Anahy de las misiones*, sobre o lugar inventado para a mulher na história gaúcha. Em seu texto, escrevem:

A mulher gaúcha vem sendo tematizada em muitas histórias, telenovelas e filmes de longa-metragem. Aparentemente frágeis, brancas, européias, prendadas, zeladoras da casa, da família e capazes de gerarem filhos fortes e saudáveis, elas nos surpreendem pela capacidade guerreira ao defenderem suas famílias e ao acompanharem seus maridos em situações de guerra e paz (LOPES & FABRIS, 2005, p. 186).

As mulheres da Comunidade Silva, embora não sejam de descendência européia e não representem as mulheres de classe alta, não causam rupturas com as representações de mulheres fortes, guerreiras, zeladoras do lar e dos filhos enquanto seus maridos estão na lidas campeiras. Essas mulheres muitas vezes acompanham seus maridos em caçadas, como Dona Irma, que saía para caçar tatu com Seu Mário.

Estão presentes nesses excertos traços identitários, de homens e mulheres da Comunidade Silva, que ganham visibilidade ao porem em circulação representações associadas à figura do gaúcho, à imagem do cavalo, às festas tradicionalistas, à vida rural, ao trajar próprio e a uma linguagem própria. Simultaneamente, há uma articulação com representações afro-brasileiras e não-afro-brasileiras e quilombolas.

Ao falar sobre eventos como festas e bailes, os sujeitos da Comunidade Silva o fazem de forma fluída. Ou seja, não demarcam uma única forma de onde falam. Falam ao mesmo tempo de festas “típicas gaúchas” e de festas religiosas afro-brasileiras.

Dica: [...] Nós vivíamos todos juntos, né... Lembro que eles todos gostavam das festas e dos bailes gaúchos. Como gostavam...

Fonte: Entrevista de Dona Dica (Anexo E)

Rosa: Era o baile. Eu me lembro, era uma vez por mês, não tinha outra coisa. O que tocava era samba e gaúcho. A gente até não gostava quando não tinha gaita [risos]. Eram feitos no Ermo, bem na esquina, lá embaixo, que era um salão. Depois, acabou o salão, e faziam em um bairrado grande, em qualquer lugar grande se fazia baile

Pesquisadora: E festas religiosas?

Rosa: Também tinha. Eu não me lembro que festa. Era uma padroeira... Era o dia todo. Meu pai assava churrasco. Era muito bom. E tinha as festas do terreiro, dos caboclos, aí eram outras coisas, outra festa... Era também muito bom.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Essas falas permitem-me explorar a idéia de atravessamentos identitários que interpelam e posicionam esses sujeitos em diferentes culturas. No interior de diferentes representações, que por vezes se completam, se diferenciam ou convergem, os sujeitos reconhecem-se ou não em determinadas formas identitárias. No contexto dessas falas, é possível destacar a identidade gaúcha, representada pelos bailes gaudérios e pelo churrasco, e uma identidade afro-brasileira, representada pelas festas do terreiro e dos caboclos. Reconheço que as religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, não podem mais ser vistas sem a dimensão ambígua, ou seja, seguir uma religião afro-brasileira não significa uma associação direta e imediata à identidade afro-brasileira. Após terem sido olhadas como uma espécie de "gueto cultural", como um fenômeno cultural restrito principalmente a um grupo étnico afro-brasileiro, agora as religiões afro-brasileiras espalham-se em outros grupos sociais e étnicos.

Jensen (2001), ao pesquisar sobre a reafricanização do candomblé no sudeste brasileiro, salienta que há uma forte diferença no envolvimento nas religiões afro-brasileiras entre negros e brancos. Entre os dois grupos, há no momento sérias controvérsias a respeito da definição do candomblé, da africanidade e da negritude. Os mais africanizados – isto é, os que estudam mitologia *yorubá* e partem em peregrinação à África – tendem a ser brasileiros brancos da classe média. Eles geralmente tentam dissociar-se do candomblé, que consideram uma religião afro-brasileira sincrética "impura". Preferem definir sua religião como afro-descendente, denominando-a de *Tradição do Orisa* ou *Culto do Orixá*. Já os negros brasileiros parecem predominar nos centros tradicionais afro-brasileiros do candomblé, que incluem uma forte participação de integrantes dos Movimentos Negros, ligando seu envolvimento religioso à consciência racial e à luta contra a discriminação. Estes se dissociam dos movimentos de brasileiros brancos mais africanizados, reprovando-os por ignorarem a realidade social que os negros brasileiros enfrentam e por cultuarem somente a África, ao invés de ligar a África com o Brasil. Eles destacam que a cultura africana existe no Brasil, que o candomblé sincrético é parte da história social e da identidade dos negros brasileiros. Apesar das controvérsias entre negros e brancos, eles se unem em federações e organizações como praticantes de religiões afro-brasileiras.

Com esse olhar sobre a ambigüidade e a indefinição que estão sendo postas em jogo no processo de construção das identidades dos sujeitos da Comunidade Silva, examino a seguir alguns elementos que concorrem para a produção da identidade afro-brasileiro.

Era mais clara, igual à minha cor, e o cabelo não era ruim, era mais... mais... comprido... não era ruim... bem clara, que nem eu.

Ao iniciar uma análise das identidades afro-brasileiras que circulam na Comunidade Silva, considero relevante problematizar os conceitos de *raça e etnia*, por entendê-los como marcadores culturais na constituição dos sujeitos, embora não objetive fazer um estudo específico sobre essa questão. Para Meyer, “o significado e a utilização desses conceitos envolve, também, muitas polêmicas e disputas tanto teóricas quanto políticas e isso se dá,

exatamente, em função da centralidade que eles assumem nos processos de particularização e classificação de grupos e populações humanas” (2002, p.62).

Para a autora, a noção de *raça* ganha destaque no período da colonização, vinculada à questão biológica:

A idéia de semelhanças/diferenças biológicas ou fisionômicas naturais e imutáveis que estariam mais ou menos associadas com capacidades intelectuais e sociais, hábitos e estilos de vida e determinados padrões de sanidade, beleza e vigor, entre outros, que dá sustentação à noção de *raça*, começa a ser desenvolvida no contexto das políticas de colonização (até para justificá-las) e é fortemente acentuada no século XIX, no contexto do desenvolvimento da Biologia (MEYER, 2002, p.63-64).

É uma noção biologizada do sujeito, que o classifica e posiciona em determinados lugares segundo seus traços externos – cor de pele, cabelo e características físicas. Essa noção foi forjada na Modernidade e mantida ainda hoje. Segundo Bauman (1999), com o desenvolvimento econômico na Europa, em meados do século XVIII, há uma crescente necessidade de classificar e nomear as coisas do mundo. Os cientistas, orientados por uma concepção de organizar e dar ordem à sociedade, começam a hierarquizar a espécie humana, segundo alguns critérios definidos. A cor da pele foi considerada como um critério fundamental para a classificação de três raças estanques que resiste até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica: branca, negra e amarela.

Penso em como ainda hoje os termos “brancos”, “pretos” e “pardos”, são utilizados pelo IBGE para classificar sujeitos em suas pesquisas segundo raça/etnia. De acordo com informações dadas pelo IBGE, os sujeitos classificam-se como “brancos”, “pretos” ou “pardos”, ficando com eles a decisão de como se autodeclarar. Nas pesquisas, os critérios estabelecidos para hierarquizar os sujeitos baseiam-se na cor da pele, fazendo emergir um conceito de *raça* presente na sociedade, nas escolas, nas políticas públicas e em dados científicos referentes à população, conforme a cor da pele e os traços físicos, posicionando os sujeitos em determinados lugares na sociedade. Segundo Munanga (2003), essas classificações servem como ferramentas para operacionalizar o pensamento de acordo com alguns critérios objetivos, com base na semelhança e na diferença.

Em relação ao termo *etnia*, Meyer (2002, p.64) aponta que ele é usado “com o sentido de enfatizar que os grupos humanos se constituem como fenômenos históricos e sociais e não como categorias biológicas, cujos traços físicos hereditários estariam se misturando a, e definindo também, características morais e intelectuais”. Contudo, não se trata de usar um ou outro termo, nem mesmo de substituir o primeiro pelo segundo, pois, ao fazer-se esse movimento, seria deslocada a “diferença que a raça situava na biologia para o terreno da cultura, esse conceito [etnia] acabou sustentando um novo racismo no qual as discriminações operam tomando como base supostas incompatibilidades de caráter cultural” (MEYER, 2002, p. 64). Por isso, opta-se por usar-se o termo *raça/etnia*.

Assim, podemos dizer que não é simples definir quem é ou não afro-brasileiro, considerando a impossibilidade de orientar-se apenas pelos critérios de biologicidade ou de descendência. Mais do que isso, é preciso considerar a fluidez, a instabilidade e a não-permanência da produção das identidades. É necessário, então, considerar a complexidade e a diversidade de elementos que estão presentes na trama identitária.

Segundo Meyer (2002), o próprio conceito de raça/etnia é relacional, uma vez que há outros signos culturais que concorrem na sua constituição. Ao escrever sobre raça/etnia, Meyer (2002, p. 66) afirma que esses termos não possuem sentidos naturais ou fixos,

Os sentidos que essas palavras assumem são dependentes de sua interação com outros marcadores sociais, tais como gênero, sexualidade, classe, religião, geração, interações essas que acabam por modificá-las, produzindo diferentes efeitos sociais, culturais e políticos.

Partilhando dessa idéia relacional com que a autora trabalha, penso em Dona Rosa e seus irmãos. Aos descrevê-los, não poderíamos apontar nitidamente características que os categorizassem como “típicos afro-brasileiros”, tampouco apontar características que os categorizassem como “euro-descendentes”, ou seja, não se podem fazer referências à sua cor de pele e cabelos para classificá-los de acordo com os critérios apontados pelo discurso biológico. Ao descrever para mim uma parenta de etnia branca, Dona Rosa diz:

Rosa: Ela era mais clara, igual à minha cor, e o cabelo não era ruim, era mais... mais... comprido... não era ruim... bem clara, que nem eu. Procurando esses brancos, tem parente.

Rosa: As pessoas diziam como é que teu pai é branco, tua mãe é preta e tu és preto... Sempre foi assim. E a gente ficava assim... E os meus irmãos saíram claros, bem claros, e outro, que morava em Porto Alegre, era bem escuro. Aí, misturou, e a gente era assim.

Dica: Ele era branco, ele era branco... Tem neto e bisneto até de olho azul, é uma misturada. Ela não, era bem pretinha, a mãe dela era carvãozinho, mas eles vão casando com gente clara. Tem gente que a gente diz que é parente e ninguém acredita, porque é uma misturada. Porque tem uns bem pretos e outros bem claros. Tem até de olho azul... É uma misturada, né?

Fonte: Entrevista de Dona Dica (Anexo E)

O “cabelo ruim”, visto como algo negativo, próprio daqueles que são afro-brasileiros, e a cor da pele, referenciados nessas falas, estão ligados às representações que fazemos sobre corpo que produzem a identidade afro-brasileira. Para Gomes (2002), o cabelo do negro, visto como “ruim”, e o do branco, visto como “bom”, expressam um conflito racial e coletivo do qual todos nós participamos. Na sociedade moderna, esses são critérios que definem e classificam quem é negro e quem é branco – são critérios por meio dos quais a população brasileira se define nos Censos Demográficos. Por isso, Dona Rosa, ao reforçar que não tem cabelo “ruim” e tem a pele clara, pode significar a tentativa de sair desse lugar, que é a identidade negra, embora não negue sua afro-descendência, afirmando que um dos irmãos “era bem escuro”.

Rosália Mello (2006), na sua dissertação de mestrado, problematiza as narrativas sobre o negro e a discriminação racial em uma experiência de educação matemática. Segundo a pesquisadora, a escola é um dos lugares onde circulam narrativas sobre o negro marcadas

pelo racismo moderno e pelo racismo imperial, segundo critérios definidos por características externas que classificam o sujeito em um lugar superior ou inferior dentro da estirpe humana.

Esses marcadores culturais, como os de raça/etnia, entre outros, acabam por produzir efeitos e posicionar os sujeitos em determinados lugares; eles constroem “fronteiras entre aqueles/as que pertencem e aqueles/as que não pertencem a determinados grupos/populações” (MEYER, 2002, p.61). É possível ver essa questão nos excertos abaixo:

*Rosa: O negro era muito humilhado... Os outros gostavam de chamar muito disso e daquilo, e humilhava muito.[.] Acontecia muito, principalmente no Ermo. **O Ermo era um chãozinho de negro.***

Pesquisadora: Sim, o Bairro Ermo tem muitos negros...

*Rosa: Mas acontecia muito, era muito... **Coitados, eles eram muito humilhados.***

Pesquisadora: A senhora nota isso hoje?

*Rosa: Sim, eu percebo. Porque lá na minha rua mora um senhor que tem um monte... A Cecília, agora, tem um monte de netinho, tudo pretinho. Então, esses dias, a gente falando na rua, um chegou e disse assim: “Tu sabes onde mora a fulana?”. Eu disse: “Não”. Ele disse: “Ah, tu não sabes aonde tem aqueles saquinhos de carvão”. Eu até achei graça, né, as crianças também, dizendo saquinho de carvão, mas é assim porque o próprio negrão lá faz assim... Não tem... **O próprio negro desmoraliza o negro também. Aqueles negros que estão melhor... Como pode, né? É da mesma raça...***

Pesquisadora: Aqueles que têm mais condições econômicas estão humilhando os que têm menos condições econômicas, é isso?

Rosa: É isso o que acontece lá no Ermo.

Pesquisadora: E isso só acontece entre os negros ou com o branco e o pobre?

Rosa: Com o branco também... Às vezes, sofre... Lá é horrível.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa –(Anexo A)

O que está em veiculação nesses excertos é a demarcação dos lugares ocupados por cada um dos sujeitos, bem como a definição de quem é negro e de quem é branco, segundo os critérios da cor de pele, das características físicas e da descendência de Dona Rosa e de sua colega. Mais do que marcar as posições de sujeito, trata-se de marcar um território que passa a ser ocupado segundo esses critérios, isto é, o *Ermo era um chãozinho de negro*. É um espaço territorial que abarca não apenas a Comunidade Silva, mas também outros sujeitos considerados afro-brasileiros. É ali, naquele bairro, que é destinado o espaço ocupado pelo negro, desmascarando as “fronteiras do dentro e do fora”.

Quando os dados sobre o Bairro Ermo falam sobre uma numerosa população habitacional de afro-brasileiros, há que considerar as dinâmicas migrações que ocorreram nesse território durante o período escravagista e no seu término. Iniciemos analisando o próprio significado da palavra que nomeia esse bairro: “ermo” significa “lugar despovoado, deserto, descampado e abandonado”, indicando como era esse espaço na época escravagista, isto é, um território descampado, em meio à mata e retirado do centro urbano de Guaíba. Era lá que os escravos fugidos, mais tarde libertos, buscavam estabelecer suas moradias.

A fuga de um modelo escravagista favoreceu que um alto contingente de escravos e ex-escravos libertos buscasse por essas terras desocupadas para formar ou integrar quilombos nesse entorno, formando-se, assim, o Bairro Ermo e sendo considerado um bairro negro. Laroque (1986) aponta que, nos anos posteriores à Abolição, esse fluxo continuava crescente, ocorrendo novas migrações, pois pedaços de terras iam sendo comercializados, vendidos ou adquiridos por novos moradores, embora fossem de maioria afro-brasileira. Esse movimento fez com que os quilombos que ali estavam estabelecidos fossem se desfazendo, integrando o bairro ao espaço urbano da cidade de Guaíba.

Problematizando a questão da comunidade, não apenas a Comunidade Silva, mas a comunidade do Ermo, trago Bauman (2005) quando afirma que esse é um espaço carregado de sentidos remetendo à idéia de unicidade e tranqüilidade. Ou seja, viver em comunidade implicaria uma identidade única e fixa – no caso do Ermo, uma identidade negra vivenciada e sentida por todos da mesma forma, assim como, na Comunidade Silva, haveria a identidade quilombola. Podemos pensar nessa impossibilidade ao ver como o Bairro Ermo, considerado um “chão de negro”, vive uma diversidade de processos, onde uns são considerados “melhores” que outros, pondo em funcionamento outros marcadores culturais que não apenas o de raça/etnia. Viver naquele espaço, onde todos poderiam ser considerados “iguais”, não garante igualdade de tratamento entre uns e outros, nem que se deixe de ser discriminado ou humilhado, como diz Dona Rosa.

O que se vê em circulação, na Comunidade Silva e no Bairro, é um processo que desestabiliza e subverte a fixação das identidades, desdobrando-se em outras possíveis formas identitárias, que podem ser ao mesmo tempo, ambíguas e indefinidas, em que esses sujeitos se reconhecem como “misturados”. Os moradores da Comunidade têm descendência de etnia branca por parte de pai e de etnia negra por parte de mãe, o que, entremeado a outros elementos culturais, os faz criar outra categoria identitária, que não é mais nenhuma das duas originais.

Esse processo de hibridização, segundo Silva (2000, p. 87), “confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas”. Esse novo espaço, resultante da hibridização, introduz uma diferença que desestabiliza e subverte a fixidez da identidade. Não se pode esquecer, no entanto, que esse processo é uma produção social que envolve relações de poder. Para Silva (2000, p.96),

Ver a identidade e a diferença como uma questão de produção significa tratar as relações entre as diferentes culturas não como uma questão de consenso, de diálogo ou comunicação, mas como uma questão que envolve, fundamentalmente, relações de poder. A identidade e a diferença não são entidades preexistentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador, elas não são elementos passivos da cultura, mas têm que ser constantemente criadas e recriadas.

Assim, as identidades são produtos, efeitos e construções instáveis, contraditórios e inacabados, ligados a estruturas narrativas e a sistemas de representação. Trata-se de um movimento dinâmico de construção, ou seja, ao dizermos algo sobre certas características identitárias de grupos culturais, estamos inserindo-nos em um sistema linguístico mais amplo que contribui para reforçar, afirmar ou negar certas identidades. Quando os sujeitos da Comunidade Silva se referem a si mesmos e aos outros como “misturados”, não estão fazendo uma descrição sobre sua cor, estão reforçando múltiplas identidades, não apenas branca, mas que também não é negra e também não deixa de ser afro-brasileiro, quilombola, gaúcha, homens ou mulheres e outras tantas que circulam naquele contexto.

Nesse sentido, volto-me novamente aos excertos acima para dar luz ao que venho analisando até aqui – a produção e a provisoriedade das múltiplas identidades dos sujeitos da Comunidade Silva produzidas pela linguagem. Quando Dona Rosa utiliza certas expressões, como *negrão*, *negra* e *chãozinho de negro*, não está manifestando uma opinião simplesmente; ela está contribuindo para um processo que Silva (2000) denomina de *recorte e colagem*, quando se retira uma expressão de um contexto mais amplo, repetida várias vezes, e ela é inserida em um novo contexto, em que aparece como uma opinião. Esse processo, por vezes repetível, produz e reforça as identidades culturais, uma vez que somos produtos de atos de linguagem. A identidade afro-brasileira, aparentemente pautada em argumentos biológicos e geográficos, é um construto cultural ligado a sistemas de significação e, por vezes, ligado à produção de outras identidades, como a quilombola.

De forma recorrente, tanto nas entrevistas dos sujeitos da Comunidade Silva, quanto nas políticas públicas relativas às questões quilombolas, as representações em torno da identidade negra estão diretamente ligadas a questões quilombolas. As representações acerca das especificidades culturais desse grupo que foi trazido da África para o Brasil, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, com o propósito de serem escravos, partem do pressuposto de uma relação de dependência e de naturalização da relação entre “ser negro e ser quilombola”.

A própria conceitualização de comunidade quilombola, segundo a Fundação Cultural Palmares, registra a denominação “quilombo” como uma expressão que designa um grupo social afro-brasileira, conforme discuti anteriormente. Retomo isso porque me interessa mostrar que os processos de representação dos sujeitos e de grupos funcionam como processos de identificação que estão sendo postos em circulação por uma jurisprudência que

distingue, nomeia, hierarquiza determinadas categorias identitárias, de múltiplas formas e com diferentes efeitos. Por um lado, há uma ligação estreita e direta de duas categorias identitárias – quilombola e afro-brasileiro – vistas como únicas e fechadas, conforme legitima a Portaria n. 98 de 2007 em seu parágrafo 1º, instituindo o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres:

‘PAR’ 1º O Cadastro Geral de que trata o caput deste artigo é o registro em livro próprio, de folhas numeradas, da declaração de **autodefinição de identidade étnica, segundo uma origem comum presumida**, conforme previsto no art. 2º do Decreto nº 4.887/03 (grifo meu).

Quero destacar que a Lei prevê que, para que seja reconhecida uma comunidade quilombola, é necessário que o sujeito se atribua uma identidade étnica, presumidamente afro-brasileiro, em detrimento de outras, como uma identidade hegemônica. São essas representações que auxiliam na produção e manutenção de uma visão monocultural e de uma identidade totalizante.

Por outro lado, reconheço que uma das lutas dos movimentos sociais afro-brasileiros é o espaço da representação, considerando a diversidade de processos na formação e na manutenção das comunidades quilombolas e nas formas de ser e viver a identidade afro-brasileira. O lançamento da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial na Conferência de Durban, em 2003, e a assinatura do decreto n. 4887/03 são formas de circulação dessas representações. Para a FCP, a emissão de títulos de propriedade e a regularização fundiária para as áreas remanescentes de quilombos é uma forma de reparação histórica – ainda que parcial – e de reconhecimento público da contribuição dada pelos quatro milhões de africanos escravizados e seus descendentes na edificação do Brasil. O que ocorre é a produção histórica, política e social de representações em torno de, e sobre, um espaço e os sujeitos que lá vivem e se relacionam, definindo, hierarquizando e construindo a noção de uma identidade cultural.

Esses conceitos têm um fundamento etno-semântico e político, como classificar, excluir, incluir e definir quem pode ser considerado quilombola ou não. No caso dos moradores da Comunidade Silva, há conflitos e tensões em aceitarem-se como pertencentes a uma comunidade quilombola, pois ser quilombola implica ser afro-brasileiro, como diz Seu Chico em uma das suas falas já citadas anteriormente.

Para ele, na Comunidade Silva, “tem branco e preto. Gente de seu pai”. Isto é, pelo fato de que o pai e o avô de Seu Chico e de Dona Rosa eram brancos e a bisavó, a avó e a mãe eram afro-brasileiras. A questão é problemática quando se coloca em foco uma identidade única e fixa, como definir quem é “branco e preto”, e, assim, quem é quilombola e quem não é quilombola.

No processo de construção das identidades dos moradores da Comunidade Silva, estão em jogo múltiplos elementos que se articulam aos aspectos históricos sociais, culturais e étnicos. Desde a Abolição da escravatura com a necessidade de substituir a mão-de-obra escrava por uma assalariada, o afro-brasileiro passa a ser visto de outras formas e dentro de outras categorias identitárias. Segundo Castro (2006), o afro-descendente, como grupo e identidade, passa a ser visto também dentro da categoria “nacional” ou “brasileira”, embora continue sendo visto com desprezo, pois não deixa de ser considerado como afro-brasileiro.

A partir da Primeira Guerra e com a crescente consolidação dos efeitos da Revolução Industrial, o fluxo imigratório sofre um abalo, reduzindo a imigração em massa e cedendo espaço para fixar os indivíduos em suas pátrias. Ao mesmo tempo, crescia o nacionalismo em todo o mundo. As nações européias, preocupadas com a concorrência econômica e militar, nascida durante o período da expansão colonialista, passaram a adotar políticas restritivas de emigração. No Brasil, o nacionalismo também ganhava força, ao mesmo tempo em que a imigração sofria um declínio. Assim, há um esforço para a construção de um novo “brasileiro”, e o afro-descendente, desprezado até então, ganha força como “mestiço”. Segundo Matta (1987), nessa época, há uma invenção do mulato, com a pretensão de reafirmar a nacionalidade, aproximar etnias, diluir tensões e confrontos. Com a invenção do mulato, cria-se uma categoria intermediária entre o branco e o negro, onde o branco é aquele que é de origem européia e o negro é aquele que é de origem africana e escrava. O que está

em jogo aqui, segundo Silva (2000), é a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes etnias, entre diferentes raças, o que coloca em xeque os processos que vêm as identidades como separadas, divididas e segregadas.

Nesse contexto, o poder público começa a legitimar e disciplinar as manifestações de origem afro-brasileira através de uma série de normas e decretos, concebendo-as desde então como brasileiras e folclóricas. As manifestações culturais afro-brasileiras, que, no período escravagista, eram vistas com menosprezo e restritas a certos espaços e períodos, passam a ser valorizadas e reconhecidas como cultura popular brasileira.

Dentre essas representações afro-brasileiras valorizadas, estão as comunidades quilombolas, que passam a ser vistas como a afirmação da identidade negra. Isso, por si só, é problemático, pois assim poderíamos supor uma maneira de ser e viver a identidade negra ligada a uma identidade quilombola, em que ambas se relacionariam e se complementariam formando outra categoria identitária única. Isso como se fosse possível que todos os sujeitos quilombolas vivessem suas identidades de forma homogênea, sem impasses, sem o atravessamento de outras identidades, sem estar enredados em acontecimentos fora da rede que os constituiria. Caminhando nessa direção, para alguns sujeitos da Comunidade Silva, viver essa única forma de ser quilombola não é algo tranquilo, o que faz com que muitos não se definam como quilombolas, embora também não neguem a possibilidade de sê-lo, como diz Dona Ema:

Mas eu sei que a gente é dos escravos, é dos quilombos...

Dona Rosa, assim como muitos moradores da Comunidade Silva, não nega a sua ascendência escrava e quilombola, embora também não aceite assinar a certidão de autodefinição¹⁸. Entre os aspectos analisados, destacam-se os dados históricos da Comunidade Silva, que ocupa as mesmas terras desde a sua formação, com uma trajetória de ancestralidade escrava que atende aos dados técnico-científicos expressos juridicamente e levantados pela

¹⁸ De acordo com a Portaria n. 98, de 26 de novembro de 2007, que trata do cadastro geral de remanescentes das comunidades quilombolas e orienta no processo de autodefinição étnica, consideram-se como quilombolas os remanescentes das comunidades dos quilombos, devendo constar a assinatura em certidões de autodefinição.

Secretaria de Cultura da cidade de Guaíba juntamente à Secretaria Estadual de Cidadania e Trabalho, representada pelo Comitê relativo às comissões das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul. Segundo os pareceres desses órgãos, a Comunidade Silva atende às exigências no que diz respeito a formação, grau de parentesco, área territorial ocupada e aspectos culturais e econômicos, de acordo com o Decreto n. 4887, com exceção da auto-definição, expressa nos artigos 1º e 2º:

Art.1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Essa idéia de auto-atribuição, fixada pelas políticas públicas quilombolas, implica assumir uma identidade única e fixa, o que, para os integrantes da Comunidade Silva, é conflituoso, uma vez que, para eles, a identidade quilombola está diretamente ligada a uma identidade afro-brasileira, e isso se torna problemático, na medida em que concorrem no mesmo campo outras identidades étnicas. Ao conversar com alguns indivíduos da Comunidade Silva, esse conflito esteve presente. Para muitos deles, a questão da etnicidade é marcante:

Pesquisadora: Eu sei que alguns aqui do pátio não querem o reconhecimento daqui como comunidade quilombola...

Dica: É, ninguém quer se envolver. Os mais novos nunca ouviram nada de escravo. O último foi a vó, então, eles não conviveram... E também os filhos e os netos, uns saíram pretos que nem a vó, e outros brancos, é tudo misturado.

Fonte: Entrevista de Dona Dica (Anexo E)

Para Seu Chico e Dona Dica, os descendentes da vó Irma “saíram misturados”, por isso, não se poderia ser branco e ser “gente do pai” e ser ao mesmo tempo quilombola, ou seja, uma identidade ligada à questão negra e escrava, vivenciada na família apenas por parte de mãe. Dona Rosa também compartilha dessa idéia:

Pesquisadora: Além da palavra “escravo”, a palavra “quilombo”, a senhora já ouviu falar?

Rosa: Já, quilombo... Eu já ouvi e já estive lá no salão, numas reuniões só para negro. Eu me lembro, eu era moça e não gostava, mas meu pai dizia para a gente ir lá, para a gente ver... Eu não ligava muito.

Fonte: Entrevista de Dona Rosa (Anexo A)

Esse trecho da fala de Dona Rosa deixa aparecer a idéia de que as questões quilombolas dizem respeito “a negro”; o pai de Dona Rosa, que era branco, incentivava seus filhos a participarem de tais reuniões, uma vez tinham uma ascendência negra e escrava por parte de mãe. Essa diversidade de processos vivenciada pelos moradores da Comunidade Silva é desconsiderada pelas políticas públicas referentes às questões quilombolas, uma vez que exigem que esteja em funcionamento uma identidade negra.

O que vemos circular nessa Comunidade são identidades culturais que subvertem a lógica hegemônica da identidade quilombola fixada pelas políticas públicas. Por outro lado, embora os indivíduos da Comunidade Silva não aceitem se reconhecer juridicamente como quilombolas, também não negam ser descendentes de escravos e, por isso, quilombolas. Contudo, há interesses territoriais em jogo que se entrecruzam com as diferentes identidades que circulam na Comunidade. Vê-se a apreensão e o medo de alguns de seus integrantes

quanto à perda desse território, pois entendem que, se forem juridicamente reconhecidos como quilombolas, poderão perder seu espaço na Comunidade, já que não são “puramente” afro-brasileiros, podendo ser entendidos como “falsos quilombolas”, embora entendam que sejam descendentes de escravos.

Pesquisadora: Vocês sempre moraram aqui nessas terras, desde a época de sua bisavó, né? E por isso podem ser reconhecidos como quilombolas. O que a senhora acha disso ?

*Ema: É, eu sei... A gente vem dos escravos, e eles vieram para cá. Desde aquela época, nós estamos aqui. Mas tem muita gente que não quer, não... Já morreram bastantes pessoas, e tem muita gente que não prestava atenção nisso, que não contava história, e muitos nem querem ser descendentes, tem isso aí também. Não... **Tinham medo de sair daqui, sei lá o que é. Muita gente pode achar que não porque o vô Mário era branco. Mas eu sei que a gente é dos escravos, é dos quilombos.***

Fonte: Entrevista de Dona Ema (Anexo C)

Pesquisadora: Os moradores daqui sabem o que é ser quilombola? E o que a senhora entende por ser uma comunidade quilombola?

*Dona Rosa: É, mas **muitos do pessoal não quiseram**, ficaram com medo. Eu falei com eles, e não aceitaram, e até falei para a Carmem. Eles me diziam que eu ia me meter em enrascada. Eu não tinha medo, mas não tinha as pessoas. Eu falei para eles, mas eles não quiseram. Eu falei para o meu irmão, e eles não quiseram, aí, não apareceram mais.*

A Miriam, da Prefeitura, veio aqui e falou, e eu já sabia, lá no CTG, e a Carmem explicou mais, que ela é minha sobrinha e sabe, mas eles

*não querem aceitar, e o que é que eu posso fazer... Eu disse, é tudo antigo, mas eu não posso, tem que deixar, é para o bem deles também. **Eu não sei se eles têm medo, mas o que posso fazer...***

Olhando para esses excertos, vejo que não há a negação da identidade quilombola, mas sim entrecruzamentos identitários em que, por vezes, se é *quilombola - afro-brasileiro*; outras vezes, se é *quilombola - não afro-brasileiro*; às vezes, se é *gaúcho - quilombola*; e, ainda, outras vezes, se é *gaúcho - afro-brasileiro*, entre tantas outras identidades possíveis. Ao posicionar-se o mesmo sujeito cultural de forma tão diversa, visualizam-se muitos dos conflitos, das ambigüidades e das especificidades que produzem uma cultura e seus sujeitos. Assim, esses entrecruzamentos identitários podem ser entendidos como a “expressão da tensão e do conflito que a diversidade e a fragmentação, que lhe deram origem, introduzem nas representações que pretendem fabricar sua unidade” (MEYER, 2000, p.105).

Meyer (2000), analisando tal questão, destaca que essa combinação não pode ser entendida como a sobreposição de identidades, ou seja, como se o sujeito fosse agregando e somando múltiplas posições ou identidades de forma tranqüila e harmônica. Contrariamente, entendo que esses entrecruzamentos podem ser conflituosos ou mesmo convergentes, com a possibilidade de se assumirem, em diferentes momentos, muitas e diferentes identidades.

Considerando essas questões e outras exploradas até aqui, afirmo que não é possível pensar em uma categoria identitária única e homogênea que possa definir um jeito de ser, pensar e viver como um quilombola, tal como é fixada pelas políticas públicas relativas a questão quilombola. Isso porque parto da perspectiva de que há múltiplas identidades culturais que foram constituídas e constituintes dos sujeitos da Comunidade Silva, que vão nominando-os e posicionando-os de formas variadas, que ora convergem e ora põem sob tensão a identidade quilombola. Olhando de forma mais ampla para as identidades quilombolas, gaúchas e étnicas que se confrontam e convergem para tantas outras, é possível afirmar que há muitas possibilidades de posicionar-se que foram se constituindo entremeadas aos acontecimentos que interpelaram os integrantes da Comunidade Silva ao longo de diferentes tempos e espaços.

Quando a aventura do início se torna o começo de um final inacabado

O que constitui o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe permitem tornar-se diferente do que você era no início (FOUCAULT, 2004, p. 294).

Quero retomar a epígrafe que abre esta dissertação e que, desde o início da trajetória desta pesquisa, vem dizendo muito para mim. Essas palavras de Foucault têm me inspirado a pensar, agir, escrever, ler e, acima de tudo, a ressignificar a minha trajetória como pesquisadora, que hoje olha para esse percurso de outro lugar – de quem chega ao fim de um caminho inacabado.

Lembro que, ainda na qualificação da proposta desta pesquisa, já de posse dos materiais empíricos, argumentei que objetivava investigar as questões identitárias, sem muita clareza do foco a ser pesquisado. Pela riqueza do material que tinha em mãos, muitas eram as possibilidades de olhar para o que ali se apresentava, o que se constituiu em um grande desafio e produziu muitos efeitos sobre a pesquisa e sobre mim. Digo isso porque, no decorrer da pesquisa, houve muitos deslocamentos, exigindo que eu percorresse caminhos de idas e voltas, de costuras e descosturas teóricas, em uma operação de ensaio (LARROSA, 2004a). Em meio a esse processo, nada linear e tranquilo, dei-me conta de como fui me constituindo como uma pesquisadora interessada em um objeto de estudo que só na qualificação se tornara mais nítido. Dessa maneira, fui sendo interpelada e tocada pela experiência, no sentido em que Larrosa a considera (2004b, p.2), ou seja, como aquilo

que ‘nos passa, o que nos acontece ou o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece’”. Pensar a experiência como algo que nos afeta requer

Parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (LARROSA, 2004, p. 5).

Com esse olhar, de parar, pensar e experienciar em um exercício de ensaio, este estudo foi ganhando contorno. Afetada pelos acontecimentos que cercaram a qualificação do projeto, empreendi movimentos para compor um modo de operacionalizar a pesquisa. Assim, construí um caminho metodológico, conforme já detalhado, que me possibilitasse entender como as identidades culturais produzidas pelas representações que circulavam entre os sujeitos da Comunidade Silva relacionavam-se, convergindo para a identidade quilombola fixada pelas políticas públicas ou colocando-a sob tensão.

O exercício de olhar para a materialidade que estava sendo produzida exigiu que eu agrupasse e reagrupasse muitas vezes os materiais, em busca dos enunciados que ali circulavam e que falavam dos sujeitos da Comunidade Silva. Entendo que o enunciado não existe sozinho, ele está correlacionado com outros enunciados da mesma ordem discursiva, ou seja, ele entra “[...] num jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; como um ponto sem superfície, mas que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas de grupamentos” (FOUCAULT, 2005, p.90). Tratava-se de compreender os entrecruzamentos, as regularidades em torno do que estava sendo dito sobre os sujeitos da Comunidade Silva.

Para analisar o que estava sendo dito, olhei os materiais pelas lentes dos Estudos Culturais numa perspectiva pós-estruturalista, sobretudo pelas ferramentas teóricas de representação, identidade e diferença, reconhecendo a produtividade que oferecem para problematizar o conhecimento e seus efeitos de verdade na constituição de sujeitos. Para isso, parti do pressuposto de que a linguagem atribui sentidos ao mundo e constrói *a realidade* na qual vivemos e nos inserimos. Nesse contexto, os elementos de nossa vida social são

conformados discursiva e lingüisticamente. A linguagem não só expressa as características dos elementos de sentido, como também os constitui (HALL, 1997).

Outro conceito importante é o de *representação*, entendida como um sistema de significação que permite dar sentido ao nosso mundo. Os sistemas de significação constroem lingüística e culturalmente os sentidos que são atribuídos aos modos de pensar e agir sobre nós mesmos e sobre os outros (WOODWARD, 2000; SILVA, 2000). É por isso que os conceitos de linguagem e de representação adquirem, neste estudo, um elevado grau de importância, porque se passa a considerar que a linguagem constitui nossas práticas discursivas e que a representação as coloca em circulação, produzindo sentidos e construindo realidades. Nessa perspectiva, Louro (2001, p.99) entende que “não cabe perguntar se uma representação *corresponde* ou não ao *real*, mas, ao invés disso, como as representações produzem sentidos, quais seus efeitos sobre os sujeitos, como elas constroem o *real*.”

Primeiramente, analisei os processos de produção de uma comunidade quilombola, discutindo diferentes conceitos de quilombo e entremeando as condições históricas e culturais do período escravagista no Brasil e no Rio Grande do Sul. Considerei também os efeitos dessas condições na formação da Comunidade Silva e na produção de determinadas identidades culturais.

Apoiada nas idéias de Bauman (2005), argumentei que uma comunidade comporta uma diversidade de sentidos, o que impossibilitaria um compartilhamento único de idéias, sentimentos, valores e identidades. Em uma comunidade, há uma multiplicidade de processos que concorrem ao mesmo tempo, envolvendo critérios de seleção, separação e exclusão de possibilidades, fazendo emergir um modelo cultural cujo alicerce é a valorização da individualidade, construído pelo próprio sujeito.

Nessa rede, ainda examinei como as políticas públicas que tratam das questões relativas às comunidades quilombolas no Brasil vêm entendendo e fixando uma identidade quilombola de forma genérica. No caso da Comunidade Silva, mesmo atendendo às exigências da Lei para o reconhecimento de suas terras como sendo um quilombo, os moradores não aceitam se reconhecer como quilombolas, embora não neguem a possibilidade de sê-lo, o que acarreta um impasse entre eles a legislação. O que está em jogo são negociações identitárias fluídas, constantes, instáveis, indeterminadas, por vezes ambíguas, produzidas pelas representações sociais e culturais que os envolvem.

Tomando essa direção, analisei a produção das identidades gaúchas, não/afro-brasileiras e quilombolas que circulam entre os integrantes da Comunidade. Olhar para representações que circulam nessa Comunidade possibilitou entender como foram sendo engendradas identidades culturais que produzem determinadas verdades sobre esses sujeitos, nos seus modos de ser e de pensar, marcando-os como gaúchos, homens, mulheres, não/afro-brasileiros e quilombolas, entre tantas outras formas possíveis.

Diante disso, pelas múltiplas identidades culturais que lá circulam, muitos integrantes da Comunidade Silva vêem a impossibilidade de assumir uma identidade quilombola, isto é, para muitos deles, a identidade quilombola é vista de uma forma “frigorificada”, em que a pureza racial é encarada como condição necessária. Na contramão dessa idéia, os sujeitos da Comunidade Silva vêem-se “misturados” e, por isso, teriam perdido sua pureza racial e quilombola.

Daí desdobra-se um questionamento sobre o modo como a identidade quilombola é fixada pelas políticas públicas – de forma totalizante e única. Embora reconheça que as comunidades quilombolas foram sendo constituídas em meio a uma diversidade de processos, o que é expresso nas políticas públicas relativas às questões quilombolas é a valorização de uma identidade afro-brasileira, entendendo que todos aqueles que são descendentes de negros se encaixam em uma categoria identitária única, ligada a uma referência biológica e geográfica.

Essas questões permitiram-me discutir as conflitualidades que estão presentes no processo da construção das identidades, posicionando, definindo, selecionando e excluindo quem pode ou não pertencer a um determinado lugar, e que ao mesmo tempo diferenciam e homogeneízam. Assim, pode-se pensar que as representações que circulam na Comunidade Silva tanto incorporam essas noções de identidades únicas quanto as problematizam, indicando as dimensões sociais, culturais e políticas que precisam ser mais bem examinadas em meio à complexidade da pós-modernidade.

Reconheço que poderiam ser feitas muitas outras análises em torno dos materiais produzidos pelos sujeitos da Comunidade Silva, as quais mereceriam outros olhares e escutas, talvez até mais aprofundados, mas reconheço também que o tempo me captura, exigindo que eu estabeleça prioridades. Da mesma forma, entendo que não há como estabelecer um final para os significados produzidos acerca dessa Comunidade, visto que

caminho por entre fronteiras escorregadias, incertas e inacabadas e por isso, assumo a provisoriedade destes olhares, que poderão ser aprofundados e ressignificados de outros modos.

Nesse sentido, volto-me para o início, inspirando-me novamente na epígrafe que abre esta dissertação, atrevendo-me a dizer que já não sou a mesma que era no início desta aventura, pelos atravessamentos que vivi até aqui, pelas leituras perturbadoras, pelas participações nos grupos de estudos, pelas conversas com os outros aventureiros-pesquisadores, pelas vozes dos sujeitos da Comunidade Silva e por tantas outras redes que me compõem e que me afetam, produzindo efeitos de algum modo. Assim, vejo que a voz de Foucault ressoa dentro de mim, produzindo satisfação e incerteza, pois já não sou quem eu era no início desta caminhada.

Referências

ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALMEIDA, A.W. Identificação das Comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara. *Lauda Antropológico*. Vol II, setembro de 2002.

ANDRÉ, Maria C. *Identidade e desenvolvimento: um estudo sobre a construção de conhecimento no quilombo a partir de narrativas*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Universidade de Brasília, UnB: Brasília, 2001.

ARRUTI, José Maurício Andion. *Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó*. Disponível em <<http://www.scielo.br>> , acesso em 27/03/2007.

BARBOSA, Lúcia Maria de A. & SILVA, Petronilha Beatriz G. e & , SILVÉRIO Valter Roberto (Orgs.). *De preto a afro-descendente: Trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*: São Carlos, SP: EdUFSCar, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 244-71. cap. 7.

BAKOS, Margaret Marchiori. *RS: Escravidão & Abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BERTIN, Enidelce. *Alforrias na São Paulo do século XIX: liberdade e dominação*. São Paulo: Humanitas, 2004.

BURBULES, Nicholas C. Uma gramática da diferença: algumas formas de repensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: GARCIA, Regina Leite; MOREIRA, Flavio Barbosa (orgs.). *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003.

CANCLINI, Nestor García . *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp. 2003.

CARNEIRO, E. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957.

CASTRO, Marcio Sampaio. *Bexiga. Um bairro afro-italiano: Comunicação, Cultura e Construção da identidade étnica*. São Paulo: Universidade de São Paulo – Escola de comunicações e artes. Dissertação de Mestrado. Programa de Pos-Graduação em Comunicação e Artes, 2006.

COSTA, Marcilene Silva da. *Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, UFPA, 2004.

COSTA, Maria Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel; SOMMER, Luis Henrique. *Estudos culturais, educação e pedagogia*. Revista Brasileira de Educação, n.23, p.5-15, mai.-jun.-jul.-ago. 2003.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos* 2003. Disponível em < <http://www.scielo.br>>, acesso em 27/03/2007.

D´ADESKY, Jacques. *Racismos e anti-racismos no Brasil: Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. *Estudos Culturais: uma introdução*. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *O que é afinal, Estudos Culturais* . Belo Horizonte: Autentica, 2001.

FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade de Passo Fundo, UPF: Passo Fundo, 2004.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1995.

FOUCAULT, M.. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005, 12º ed.

FOUCAULT, M.. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M.. Sobre as maneiras de escrever a história. In: Motta, M.B. (org). Michel Foucault. *Ditos & Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, p. 62-81.

FREITAS, Leticia F. Richthofen. *Aprendendo a Ser Gaúcho/a*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2002.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e Escava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1988.

GOMES, F. S. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX. In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): *Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

GOMES, F.S. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil In: REIS, E. et alii.(orgs.) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*, São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996.

GOMES, Nilma Lino. Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte. São Paulo: USP, 2002. Tese (Doutorado).

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. DP&A Editora, 2005.

HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Revista & Realidade. UFRGS. Vol. 1 nº 01, POA, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Sovik, Liv (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JENSEN, Tina Gudrun. *Discursos sobre religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização*. REVER -Revista de Estudos da Religião . São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2001. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv1> , acessado em 23 de maio de 2007.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. *Guaíba no Contexto Histórico-Arqueológico do Rio Grande do Sul*. Trabalho de Conclusão, UNISINOS, São Leopoldo, 1986.

LARROSA, Jorge. *A Operação Ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida*. Educação e Realidade. V. 29, n.1 Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004a, p. 27-43

LARROSA, Jorge. Narrativa, identidad y desidentificación. In: J. LARROSA. *La experiencia de la lectura*. Barcelona, Alertes, 1996.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. In: GERALDI, C.M.; RIOLFI, C. R.; GARCIA, M. F. (org.). *Escola Viva: elementos para a construção de uma educação de qualidade social*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004b.

LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: PORTOCARRERO, V.; CASTELO BRANCO, G. (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, p.328-335, 2000.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O sujeito da educação*. Estudos foucaultianos. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p.35-86.

LEITE, I.B. (Org): *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LINHARES, Luis Fernando. *Comunidade Negra Rural: Um velho tema, uma nova discussão*. Revista Palmares em Ação. V.1, n.1, 2002.

LOPES, Maura C.; VEIGA-NETO, Alfredo. Marcadores Culturais Surdos: quando eles se constituem no espaço escolar. *Revista do Centro de Ciências da Educação*: Florianópolis, Perspectiva, v.24, p. 81-100.jul/dez,2006.

LOPES, Maura; FABRIS, Elí Henn. Anahy: mulher e mãe de guerra e paz. In: TEIXEIRA, Inês & LOPES, José de S. (orgs.). *A mulher vai ao cinema*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da Sexualidade*. In: _____(org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul: A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre: EST, 1984.

MARTINS, Cristian Farias. *As Fronteiras da Liberdade: O campo negro como entre-lugar da identidade Quilombola*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília: Instituto de Ciências Sociais. Orientadora: Mireya Suárez, 2006.

MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução a Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Roço, 1987.

MELLO, Rosalia Marisa de. *É a cor de pele que faz a pessoa ser discriminada- Narrativas sobre o negro e a discriminação racial produzidas em uma experiência pedagógica de educação matemática*. São Leopoldo: UNISINOS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Educação, 2006.

MEYER, Dagmar E.. *Identidades Traduzidas: Cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000.

MEYER, Dagmar E Das (im)possibilidades de se ver como anjo... In: GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p.51-69.

MEYER, Dagmar E Gênero e Educação: teoria e política. In: LOURO, G.; NECKEL, J.F.; GOELNER, S.V.(orgs). *Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na Educação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, 2003, Rio de Janeiro. Palestra disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/dowuloands/09abordagem.pdf>> acesso em 22 de maio de 2007.

MUNANGA, Kabengele. A Difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Revista Estudos Avançados*: Universidade de São Paulo: São Paulo, vol.18, n.50, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio do cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Sumus, 2003.

PAZ, Maura Rosa de Paula. *Identidade Quilombola e Políticas Públicas*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP: São Paulo, 2001.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINTO, Juvenice Azevedo. *Avaliação da segurança alimentar da comunidade São Cristóvão (remanescente de quilombolas em Viana –MA) e relação com o agroecossistema*. Dissertação de Mestrado em Agroecologia. Universidade Estadual do Maranhão: UEMA, 2004.

RAMOS, A. *O Negro na Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SACCO DOS ANJOS, F.; CALDAS, N. V.; GODOY, W. I.; GRISA, C. Estudo sobre o Pronaf no Estado do Rio Grande do Sul. In: *Revista Brasileira de Agrociência*, V. 10, nº 4, out-dez/2004, Pelotas: Ed. Gráfica Universitária, p. 503-509.

SANTOS, Eduardo Fortes. *Do falar quilombola à fala falqueada: um estudo de variação estilística*. Dissertação de Mestrado em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS: Porto Alegre, 2004.

SCHMITT A.; TURATTI, M.; CARVALHO, M.C.P.de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Revista Ambiente & sociedade* no.10 Campinas Jan./Jun. 2002. Disponível em < <http://www.scielo.br> > , acesso em 27/03/2007.

SILVA, L.O. *Terras Devolutas e Latifúndio – Efeitos da lei de 1850*. Campinas: Unicamp, 1996.

SILVA, M.B.N. da. *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994. 893 p. Verbete alforria.

SILVA, Simone Rezende da. *Camburi, território de brancos, negros e índios no limite de consenso caiçara: Transformações de uma população tradicional camponesa*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade da São Paulo, USP: São Paulo, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

SILVEIRA, Rosa M. Hessel. *A entrevista na pesquisa em educação: uma arena de significados*. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). *Caminhos Investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.119-142.

SISS, Ayhas. *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas*. Rio de Janeiro: Quartet, 2003.

VEIGA-NETO, Alfredo. De Geometrias currículo e diferenças. *Educação & Sociedade*. Vol.23, n. 79, 2002, p. 163-186.

VEIGA-NETO, Alfredo. Michel Foucault e Educação: Há algo de novo sob o sol. In: VEIGA-NETTO (org.). *Crítica Pós-Estruturalista e Educação*. Porto Alegre: Sulina, 1999, p. 9-56.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & Educação*. 2.Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VEIGA-NETO, Alfredo. Olhares... In: COSTA, Marisa V. *Caminhos Investigativos: Novos Olhares na Pesquisa em Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo. Crise da modernidade e inovações curriculares: da disciplina para o controle. XIV Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino —XIV ENDIPE: *Inovações curriculares: rupturas epistemológicas e culturais*. Porto Alegre, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura C. Identidade, cultura e semelhanças de família: as contribuições da virada lingüística. In: BIZARRO, Rosa (org.) *Eu e o outro: Estudos Multidisciplinares sobre identidade (s), diversidade (s) e práticas interculturais*. Porto: Areal Editores, 2007.

VILAS, Paula Cristina. *A voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras*. Disponível em < <http://www.scielo.br>> , acesso em 27/03/2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZARTH, Paulo A. *Do Arcaico ao Moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2002.

Anexos

Anexo A - Entrevista de Dona Rosa Silva

Nome: Rosa Silva

Idade: 74 anos

Data: 02/08/06

Pesquisadora: Esta entrevista que eu quero fazer é entrevistar várias pessoas que tenham descendentes negros na família que são de origem negra, pra contar um pouco de sua vida e sua história relacionada à Guaíba, me contar um pouquinho como é ser negro em Guaíba. Pode começar me dizendo todo o seu nome:

Rosa: Nome de solteira?

Pesquisadora: Sim, pode ser.

Rosa: Meu nome é Rosa M. P. da S.

Pesquisadora: E o seu nome de casada?

Rosa: É Rosa M. S. de D.

Pesquisadora: E a sua idade?

Rosa: 74

Pesquisadora: Onde a senhora nasceu?

Rosa: Nasci no Ermo, na mesma casa, aqui no terreno.

Pesquisadora: E esse terreno era de quem?

Rosa: Da minha bisavó.

Pesquisadora: E a sua mãe?

Rosa: Minha mãe era Irma Pires da Silva.

Pesquisadora: E ela era nascida em Guaíba?

Rosa: No Petim. O meu pai era em Guaíba.

Pesquisadora: E o seu pai trabalhava no quê?

Rosa: No Matadouro aqui. Começou no Matadouro que tinha aqui no centro de Guaíba, onde hoje é ali o supermercado.

Pesquisadora: Ah, sim... Onde era o Matadouro Municipal...

Rosa: Sim, ele dava facada e cortava no abate.

Pesquisadora: E a sua mãe, no que trabalhava, em que atividade?

Rosa: Em casa...

Pesquisadora: Era do lar?

Rosa: É, do lar, cuidava dos filhos, nós era um monte, né?

Pesquisadora: Quantos filhos?

Rosa: Nós era seis, né?

Pesquisadora: Quantos homens?

Rosa: Cinco homens, só eu de mulher.

Pesquisadora: Então, a senhora sempre morou no bairro Ermo, no mesmo lugar... A senhora poderia falar um pouquinho da sua infância em Guaíba, no bairro Ermo, das brincadeiras...

Rosa: Na época, as brincadeiras eram completamente diferente, muito diferente... A gente podia brincar na rua, que era deserto, né? Naquele tempo, era só mato, a gente andava na rua, nada acontecia...

Pesquisadora: Não se ouvia falar em violência?

Rosa: Não, não se ouvia nada, brincava... Brincava com guria e nada, a gente andava na rua e nada acontecia, nada, nada, nada... Era bom.

Pesquisadora: E as brincadeiras como eram?

Rosa: De roda... Agora, nem brinca, nem sabe mais, né? A gente cantava de noite, era tão bonito. Era deserto, a gente se ajuntava, e os parentes iam visitar uns aos outros. A gente brincava com as amigas, e iam até não sei que hora brincando. Era muito bom.

Pesquisadora: Então, tinha as brincadeiras de menino e as brincadeiras de menina e as que os meninos e meninas brincavam juntos. Brincavam no rio?

Rosa: Era muito difícil. A mãe que levava a gente e o pai, mas era muito difícil, porque tinha o arroio ali por perto, tinha um arroio público lá perto da minha casa, e o meu pai ia e a gente era criança, tomava banho ali mesmo.

Pesquisadora: Então, tomava banho nos arroios, nem precisava ir ao rio?

Rosa: É, nos arroios. A gente nem sabia como era o rio, e o arroio era bem limpinho, porque a água, a gente tomava de cacimba também. Ficava vazia, e a gente ia ali e buscava a água, lavava roupa, e tudo era assim.

Pesquisadora: E tinha horta e criação de animais?

Rosa: Tinha, a gente criava porco, tinha charrete pra gente sair, era muito bom. Naquele tempo, era bom, agora não tem mais nada disso.

Pesquisadora: É, muita coisa mudou. Mas a senhora morando há 74 anos no bairro, o que a senhora acha que não mudou? O que a senhora pode dizer que permanece e que, apesar de todas as mudanças, a senhora pode dizer “isso ainda é a mesma coisa”?

Rosa: Ai, eu não posso dizer, porque agora tá tudo tão diferente, tão diferente... Agora não tem mais união, ninguém mais...

Pesquisadora: Na relação entre as pessoas?

Rosa: É, não tem mais um vizinho. Se a gente manda uma criança no armazém, os outros atacam pra dar nas crianças, e a gente faz queixa pros pais, e os pais não fazem nada, fica por isso mesmo... Tá muito diferente, até a educação tá diferente.

Pesquisadora: Como era a educação? Como é que seus pais educaram a senhora e como era a relação do pai e da mãe com seus filhos?

Rosa: Meu pai às vezes saía, a minha mãe saía com nós, e nós era bastante, né? Aonde eu ia... A casa aonde nós ia, aonde eles iam passear, nós ia. Nós chegava, e ele arrumava um canto e dizia: “vocês fiquem tudo sentado aí, vocês come quando chamarem pra dar, vocês vão”. E ali nós ficava sentado até chamarem, e nós ia, e tinha que ficar quieto.

Pesquisadora: E as crianças atendiam ao chamado dos pais?

Rosa: Atendiam. Nós ficava tudo sentadinho ali, esperando. Agora, a gente bota uma mesa, e as criança em dois minuto come tudo [risada].

Pesquisadora: E os pais precisavam chamar muito a atenção?

Rosa: Só o olhar bastava, só uma olhada. Eles só faziam uma cara pra gente, e a gente sabia que tava errada. Nós obedecia aquilo e não fazia mais nada e ficava quieto.

Pesquisadora: Tinha assuntos que as crianças não podiam chegar perto ou ouvir, ou as crianças participavam?

Rosa: Não chegava nem perto. Não podia se meter como hoje as crianças faz

Pesquisadora: Em que momento as crianças compartilhavam o mundo com os adultos, se relacionavam?

Rosa: Quando tinha uma festa, uma dança, nós ia, a gente se metia, e eles deixava e não se importavam.

Pesquisadora: Festas não tinham problemas, mas a que tipos de festas vocês iam?

Rosa: Aniversário, nós festejava muito aniversário. Naquela época, o pai gostava de festejar, e já fazia uma festança. Não é como hoje, que os pais tão conversando e os filhos tomam conta. Até às vezes deixam o pai com a cara no chão. Como minha neta mesmo... Eu vejo... Eu quero endireitar e não posso porque essa já não adianta mais [risos].

Pesquisadora: A senhora convive com seus netos, sua filha...Com quem a senhora mora?

Rosa: Eu moro sozinha com meu marido e com um rapaz que eu criei. Ele mora comigo e tá com 22 anos.

Pesquisadora: E as suas netas convivem com senhora nos fins de semana?

Rosa: Ah, não dá. Eu já pedi que nem mande elas. Elas são medonhas e gostam de andar na rua, e eu não gosto, principalmente de noite. Eu fico preocupada e digo “vocês parecem um homem, anda na rua, vocês querem andar”. Então, eu não gosto, e elas não querem ir lá em casa e eu já proibi [risos].

Pesquisadora: Agora a gente podia falar um pouquinho sobre a escola. Como é que a senhora estudou?

Rosa: Ah, eu estudei... Meu pai era muito nojento...

Pesquisadora: Como assim, nojento?

Rosa: Naquela época, só existia a Gomes Jardim, que era o Grupo Escolar Gomes Jardim, e o meu pai dizia assim: “tu ir de onde a gente mora até lá e ir a pé, não”. Naquela época, não tinha nada, e o pai pagava uma professora, e eu ia até a casa dela. Agora, tinha o Tico, o Zezé e o outro, que era mais velho, mas o Tico era muito sem-vergonha, ficava no mato escondido

e não ia à aula e nunca aprendeu, por isso ele nunca aprendeu. E o meu pai ficou brabo e tirou ele.

Pesquisadora: Seu pai pagava pra todos os filhos?

Rosa: Não, só pros mais moço. Naquela época, era até a quinta série, eu acho, e depois voltava de novo... Era uma coisa... A gente estudava e depois recortava de novo pra ver se a gente ia. Escola, só tinha uma no centro, então, tinha que procura professor.

Pesquisadora: Eu gostaria de entrar em um assunto que me causa curiosidade e, como nós estamos trabalhando a consciência negra, eu quero saber como era o negro na escola. Ele tinha acesso igual, era mais fácil ou mais difícil? Fala um pouco disso...

Rosa: O negro era muito humilhado... Os outros gostavam de chamar muito disso e daquilo e humilhava muito. Uma criança humilhava outra, e diziam coisa pra gente. Um dia, no colégio, uma guria me chamou... Eu era bem pequena, eu tinha uns oito anos. Ela me chamou de negra, e eu fiquei braba, aí, eu voltei, peguei ela pelos cabelo... Era até uma polaca [risos]. Eu peguei pelo cabelo e dei, dei nela, me lembro tão bem... Aí, meu irmão mais moço viu e disse “deixa ela”, e eu disse agora ela não me chama mais por esse nome, eu tenho nome, meu nome é Rosa. Tu tá no colégio e também deve saber”. Nunca mais ela mexeu comigo. Acontecia muito, principalmente no Ermo. O Ermo era um chãozinho de nego... como pode, né..é da mesma raça

Pesquisadora: Sim, o bairro Ermo tem muitos negros...

Rosa: Mas acontecia muito, era muito... Coitados, eram muito humilhados.

Pesquisadora: A senhora nota isso hoje?

Rosa: Sim, eu percebo. Porque lá na minha rua mora um senhor que tem um monte... A Cecília, agora, tem um monte de netinho, tudo pretinho. Então, esses dias, a gente falando na rua, um chegou e disse assim: “Tu sabe onde mora a fulana?”. Eu disse: “não”. Ele disse: “ah, tu não sabe aonde tem aqueles saquinhos de carvão”. Eu até achei graça, né, as crianças também, dizendo “saquinho de carvão”, mas é assim porque o próprio negrão lá faz assim... Não tem... O próprio negro desmoraliza o negro também. Aqueles negros que tão melhor...

Pesquisadora: Aqueles que têm mais condições econômicas estão humilhando os que têm menos condições econômicas, é isso?

Rosa: É isso o que acontece lá no Ermo.

Pesquisadora: E isso só acontece entre os negros ou com o branco e o pobre?

Rosa: Com o branco também, às vezes, sofre... Lá é horrível.

Pesquisadora: Eu gostaria de perguntar pra senhora sobre a questão da escravatura, porque a gente sabe que o bairro Ermo é formado pelos ex-escravos da fazenda das Pedras Brancas, da antiga fazenda... Eles ficaram ali.

Rosa: Eu ainda conheci a minha bisavó. A minha bisavó era escrava, elas tinha os sinal nas canela, machucado dela andar... Ela dizia pra nós, eu me lembro, dos vestido comprido... E tinha marca de acorrentado, tinha as canela pisada, as marcas... até ir pra casa grande. Ela trabalhava na roça, né, na lavoura, e lá eles faziam um monte de coisa. Eu sei que tinha mandioca, e faziam farinha, né? Também tinha a carneada, né, isso eu sei, e outras coisas que plantavam lá, não sei bem, mas sei que era as plantaço bem grande e de um monte de coisa, né?

Pesquisadora: Qual era o nome dela?

Rosa: A Maria. Eu não me lembro do sobrenome dela. Ela era escrava de uma fazenda ali da Barra, por ali... Tinha minha vó também. A minha vó também foi... A minha vó depois ganhou a minha mãe, e a minha mãe é filha do... do filho do Onofre Pires, você sabe... Tu é professora...

Pesquisadora: Eu me lembro que o seu irmão sempre dizia que era descendente do Onofre Pires, e esse Pires do seu nome é descendência do Onofre Pires?

Rosa: É da minha mãe, tu sabe a história?

Pesquisadora: Sei que o Onofre Pires esteve ali no Cipreste com o Bento Gonçalves e o Gomes Jardim planejando a Revolução Farroupilha.

Rosa: Sim, a minha mãe sempre dizia e dizia vocês nem sabem como ela ganhava patacão, e a gente pergunta “o que é isso, patacão, mãe?”. E ela dizia que era dinheiro, não sei se é de prata ou de ouro, que o Onofre Pires, esse dava pra ela e dizia “Toma, negrinha”, e ela pegava o dinheiro dele. Ela era neta dele.

Pesquisadora: Isso significa que o Onofre Pires teve uma relação com uma mulher negra, que era a sua avó?

Rosa: Era minha avó, era escrava dele. Decerto ela servia ele, né? A gente não sabe direito, porque ela nunca falou, mas eu tenho pra mim que sim... Mas foi com o filho dele... Era José... Que morreu em Alegrete, um touro matou... O pai da minha mãe... Mas ficou ainda muita gente na fazenda. Mesmo depois que ele morreu, os parente da minha mãe ia lá visitar ela... Era tudo branco. E era o que nos disseram “é parente da tua mãe”, e a minha mãe ficou muito faceira porque eles foram. Faz um 20 anos que ela morreu.

Pesquisadora: Então, a senhora se lembra da sua bisavó, de quando ela contava essas histórias... E do trabalho que ela fazia, a senhora se lembra de ela contar?

Rosa: Eu acho que ela fazia o trabalho da roça, na plantação, que era o que ela fazia. Depois de ter a minha vó é que foi pra casa grande, e tudo ficou lá...

Pesquisadora: E a senhora sabe por que ela foi parar na casa grande?

Rosa: Foi pra quando ela teve a minha vó, sabe... Ela foi morar na casa grande. O senhor da fazenda é que mandava, né? Então, ele mandou, e ela foi, porque tava grávida e não podia mais trabalhar na roça, né?

Pesquisadora: Além da palavra “escravo”, a palavra “quilombo”, a senhora já ouviu falar?

Rosa: Já, quilombo... Mas eu não entendi bem o que é quilombo... Eu já ouvi e já tive lá no salão umas reunião só pra negro. Eu me lembro, eu era moça e não gostava, mas meu pai dizia pra gente ir lá pra gente ver... Eu não ligava muito.

Pesquisadora: Eu ia perguntar pra senhora das suas diversões, do período de moça, do namoro... Então, que tipo de diversão?

Rosa: Era o baile. Eu me lembro, era uma vez por mês, não tinha outra coisa. O que tocava era samba e gaúcho. A gente até não gostava quando não tinha gaita [risos], e eram feitos no Ermo, bem na esquina, lá embaixo, que era um salão. Depois acabou o salão, e faziam em um bairro grande, qualquer lugar grande fazia baile.

Pesquisadora: Os músicos eram do bairro?

Rosa: Alguns eram. Outros vinham de Porto Alegre.

Pesquisadora: E que tipo de trabalhos os homens faziam, onde trabalhavam?

Rosa: Era só o matadouro, era só o que tinha. Também tinha outra. Lá na ponta, tinha outra coisa que trabalhavam. Era um fedor no Ermo que ninguém agüentava. Era onde eles trabalhavam ou roça.

Pesquisadora: E as mulheres trabalhavam para ajudar a família?

Rosa: Era a lavagem, lava roupa, eu me lembro que chegava sábado, e era um monte de mulher com a trouxa na cabeça, e era em qualquer arroio. Cuidavam da casa, limpavam, faziam comida e das crianças. Os homens, os tropeiros ganhavam bem, ou o matadouro.

Pesquisadora: A senhora alguma vez assistiu ao trabalho do matadouro?

Rosa: Eu fui só naquele matadouro onde o Dr. Sólon fez casa.

Pesquisadora: Ah, a Charqueada Guaíba...

Rosa: Isso mesmo, ali eu cheguei. O pai trabalhava ali e ele arrumou uma casa, e eu fui morar ali. Eu me lembro, quando era criança, guria, eu subia no tal de brete pra ver como é que eles matavam os boi. Meu pai não deixava, dizia que era perigoso, mas nós era teimoso e subia. Os boi saíam de uma entradinha pequeninha, e tinha outros que eles davam na cabeça do boi, e parece que era com uma faca, não me lembro bem, mas parece que é. Então, eles botavam na rodinha e levavam uns pedaços, assim, eu via... E ia pra Porto Alegre, não me lembro bem.

Pesquisadora: Agora, falando um pouco mais pra frente, a senhora chegou a freqüentar o cinema da cidade?

Rosa: Eu ouvi. Era bom. Era o único que tinha pra ir.

Pesquisadora: E os carnavais, a senhora ia?

Rosa: Naquela época, não tinha. Depois surgiu lá no Ermo um bloco. A minha mãe até que deixava. A minha mãe gostava, e depois começou... Mas o carnaval de rua não existia como hoje. A gente dançava mesmo nos baile.

Pesquisadora: O que a senhora lembra das dificuldades na sua infância e juventude em termos de sobrevivência?

Rosa: Olha, a gente tinha sempre comida. Era uma mesa grande lá em casa, e tinha sempre batata-doce e aipim e um panelão de pernil. Quando chegava visita, sempre comiam bastante. As panelas eram de barro e tavam sempre ali. Eu nunca passei necessidade. Nós sempre trabalhando, lá em casa, a gente nunca passou fome. Mas tinha outras pessoas que passavam. Faltava comida. Tinha pessoas sem emprego, que bebiam muito. Eu me lembro, era guria e via os homem bêbado. Eu era muito medonha, eu mexia com os bêbado. Uma vez, um correu atrás de mim [risos].

Pesquisadora: Tinha alguma festa ou evento em que os moradores daqui se mobilizavam?

Rosa: Era o primeiro de maio. Sempre foi. Nesse dia, os trabalhador tudo faziam uma procissão e parava ali na praça. Ali era de terra ainda, e aquilo... a gente vinha para ali e ficava o dia todo. Depois de casada, a gente ia vê os desfiles Farroupilha e a gente ia todo mundo. Levava as minhas criança e depois meus netos. Meu pai falava muito disso e de como os negro lutaram também. Lá em casa, a gente não faltava num desfile.

Pesquisadora: E festas religiosas?

Rosa: Também tinha. Eu não me lembro que festa. Era uma padroeira... Era o dia todo. Meu pai assava churrasco. Era muito bom. E tinha as festas do terreiro, dos cabloco, aí eram outras coisas, outra festa...era também muito bom.

Anexo B – Entrevista de Dona Rosa Silva (2ª. Entrevista)

Nome: Rosa Silva

Idade: 74 anos

Data: 11/10/06

Pesquisadora: Tudo bem? A senhora poderia começar me falando um pouco da história deste lugar, o que senhora sabe da história do bairro.

Rosa: Como é que aqui era antigamente, né? Quando eu era gurria... Como é que eu vou começar... Assim, aqui só tinha essa casa aqui, que não era essa. Era mais lá na frente, uma casa antiga, feita de barro assim, né...

Pesquisadora: Ela era de barro?

Rosa: É de barro, assim, até que eu nasci aqui, nessa casa de barro, e até meus pais tavam aqui, que era deles, né? Assim, as pessoas antiga, né, era do pai do meu pai. Mas aqui não era só esse terreno aqui [mostrando o espaço com o braço] Era esse terreno todo [movimentando o braço para frente].

Pesquisadora: Ah, era todo esse pedaço aqui?

Rosa: Não, não era. Aqui tinha essa casa, e aqui tinha uma casinha dessas que a gente vê até nos vídeo, aquelas casinhas de tijolo, barro, taquara. Era aqui do lado, que era irmão... Irmão não, cunhado do meu pai, que era assim... Eles não tinham onde morar e eles mesmos repartiram, pra vê como é as coisa antiga, né, tudo de boca, por conta deles. Eles repartiam e diziam “ó, o fulano fica aqui”. E onde tá aquele bar era da outra tia minha também. Lá na

esquina também, eles eram tudo dono, e lá do outro lado da rua. E ela já tinha ganhado a outra parte, e o marido bebia e vendeu, e ela ganhou outro pedaço. E a casa maior que tinha era essa aqui e a do lado, que era de uma tia que morreu com cento e poucos anos. Ah! Isabel era o nome dela, Isabel. Ela morreu, e essa que tá aí é neta dela. Aí, ela ficou ali também, e a casa caiu, era de tijolo, as pedras eram desse tamanho [mostrando com as mãos o tamanho da pedra, que era grande]. Uma casa feita de barro também, e ali do outro lado tinha uma casa e mais nenhuma. Desceu pra baixo, não tinha casa nenhuma e nem aqui do outro lado, onde é o colégio. Não tinha casa nenhuma aqui perto, só onde hoje mora aquela senhora com o marido doente. Era mato, e aqui da casa dela até a esquina, só davam aquelas roseirinhas, e era uma cerca só daquelas rosa, né? Não tinha nada, não tinha nada, não tinha casa, e não tinha nada. Não tinha nada, era um campo, bem dizer, era campo até lá na esquina, até lá na ponta, tudo era campo.

Pesquisadora: E era difícil de chegar até aqui?

Rosa: Era, e era campo, como é que gente ia andar aí pra cima, onde tá o “Chega Mais”, tudo era campo, e eu me lembro que o meu pai adorava ir lá na ponta e até aqui ele plantava. Naquela época, dava, e ninguém mexia. E, no mais, tudo era campo, não tinha casa. Eu me lembro, e depois que foi indo, foi indo, e todo mundo tomou conta, e aí foram vendendo, e ficavam os donos, mas depois vendiam. E foi indo assim.

Pesquisadora: Mas os primeiros que vieram pra cá foram seus parentes?

Rosa: Foi minha avó, e a bisa veio junto. Eles não eram daqui, mas de um lugar de fora, perto daqui, que eu não sei o nome, sei lá o nome do lugar. Veio a bisa com a minha avó, depois, meu avô e um tio também. Eram os que tinham coisa aqui, mais ninguém.

Pesquisadora: Mas a bisa trabalhava na fazenda... Era aqui perto?

Rosa: Ahã, aqui perto. Ah! A bisa foi escrava por parte da mãe, parte da minha mãe. Foi escrava, e a minha avó também foi criada aí no Petim, e o meu avô não era daqui. Esse, não posso falar porque não eram daqui, sei o nome do lugar. E a bisa é da minha mãe. De escravo, morou a minha tia, que era irmã da minha bisavó também, tudo morou aqui. E o meu vô

morreu em seguida, a minha mãe é que conta. Mas esse é por parte de pai. Por parte de mãe, era minha bisa, e a minha mãe era neta de Onofre Pires, filha do filho de Onofre Pires, que morreu lá em não sei se Alegrete ou Montenegro, que um touro matou. Ele era fazendeiro, né?

Pesquisadora: E como a senhora sabe que ela era neta de Onofre Pires? Quem lhe contava?

Rosa: A minha bisa falava, e a gente tudo ficou sabendo que ela contava que era escrava de lá, e esse Onofre Pires, a mãe ainda alcançou que ela dava dinheiro pra ela. Ela contava que ele dizia “tem um patacão aqui pra dar pra essa negrinha”, e dava pra ela.

Pesquisadora: Patacão, o que era?

Rosa: Era dinheiro, ele dava moeda, acho que era de prata, uma coisa assim... Aí, essa minha vó ficou lá trabalhando. Aí, eu não sei o que aconteceu, ela veio e, como naquele tempo não tinha coisa, ela deu a minha mãe pra outra família pobre e onde ela era tratada com mamadeira de água doce. Aí, essa tia que morava aqui também e era escrava pegou a minha mãe pra criar e criou a minha mãe. Aí, depois, ela teve casa e foi uma vida assim.

Pesquisadora: Aí ela morava aqui?

Rosa: Ahã, nessa casa feita de barro que caiu faz uns 20 anos. Eu morei nela, eu casei e fiquei morando nela. A minha mãe doente... ficou muito doente, e tive que cuidar. Um dia, deitada, e quase morreu num dia como hoje, sol quente... Eu tava aqui nos fundo, lavando roupa, quando ouvi um barulho e a parede caiu. Sorte que foi pra lá, e minha mãe quase morreu. Aí, a Prefeitura... Veio um vereador aqui e falou com o meu marido, e fizeram uma casinha pra nós ficar, de madeira, que não é essa... Era outra casinha, e eu tinha os filhos tudo pequeno, criança. Eu tinha só um filho homem. As gurias eram pequena, e o meu filho foi crescendo, se formou e tava com idade de casar. E ele disse pra mim “mãe, eu não vou sossegar enquanto não te deixar dentro de uma casinha” que naquela chovia dentro... Arrumou serviço aí na Melitta, que tinha o segundo grau, e depois de dois anos perdeu dois dedos numa máquina, fez um acordo e fez essa casa.

Pesquisadora: Quantos filhos a senhora tem?

Rosa: Eu tenho um casal, um menino e uma menina, fora os que eu peguei pra criar. Criei o rapaz que tá morando aqui, que não é meu filho, mas tá registrado como meu filho, e criei o outro porque tava morrendo de fome e agora tá com 23 anos, e a outra de criação mora na Sta Rosa. A filha mesmo mora lá em cima, na Colina, e o filho também não mora. Aqui tem cinco família, mais os três que já saíram.

Pesquisadora: E são todos parentes da senhora?

Rosa: É, tem neto, sobrinho, tudo sobrinho, tudo parente meu, todos são filhos, já me confundiu a cabeça... São do meu irmão, eu tenho irmão, tem o Zezé, o Tico, que eu gostava muito e morreu, e o Chico, que mora lá no fundo, e outro, que mora em POA. Tenho sobrinho do meu sobrinho, filho do Tico. Os que tão aí são só parentes dele.

Pesquisadora: Uma vez, eu sei que teve aqui um pessoal de Porto Alegre que vieram conversar com vocês sobre o quilombo, né?

Rosa: Não chegaram a conversar com os meus sobrinhos, que eles tavam trabalhando. Da minha casa, tem papel na Prefeitura e pagar IPTU, e a dona Carmem tava fazendo o papel pra eu não pagar mais nada e ficar com a terra.

Pesquisadora: Pra isso, tem que ser reconhecido como quilombo urbano, né?

Rosa: Muitos do pessoal não quis, ficaram com medo. Eu falei com eles, e não aceitaram, e até falei pra Carmem. Eles me diziam que nós ia se mete em enrascada. Eu não tinha medo, mas não tinha as pessoas, eu falei pra eles, mas eles não quiseram. Eu falei pro meu irmão, e eles não quiseram, aí, não apareceram mais.

Pesquisadora: Os moradores daqui sabem o que é ser quilombola? E o que a senhora entende por ser uma comunidade quilombola?

Rosa: Eu acho que é de pessoa antiga, né? Não é assim... Mas o que eu tenho visto que os parentes ganha, e mora tudo o que é da família deles ali. Eu entendo assim... Todo mundo

toma conta, e moram tudo ali... Eu acho que é isso, como aqui... Tudo mora aqui... Na verdade, tudo era nosso e agora não é. Só esse pedacinho aqui, e deu, e agora, se desse o terreno e fosse grande, morava tudo aqui, que eu tenho muita gente espalhada por aí.

Pesquisadora: A senhora já tinha ouvido falar em quilombo?

Rosa: Já. A Miriam, da Prefeitura, veio aqui e falou, e eu já sabia, lá no CTG, e a Carmem explicou mais, que ela é minha sobrinha e sabe, mas eles não querem aceitar, e o que é que eu posso fazer... Eu disse, é tudo antigo, mas eu não posso, tem que deixar, é pro bem deles também. Eu não sei se eles têm medo, mas o que posso fazer...

Pesquisadora: Voltando um pouco pra sua mãe, que era neta de Onofre Pires...

Rosa: É, ela era escrava dele e trabalhava na fazenda do Petim.

Pesquisadora: E ela conheceu ele?

Rosa: Conheceu, conheceu até o avô, ela conheceu, até parentes dele que moravam aí, mas faz anos. Até teve uma que procurou ela, nessa época em que nós morava lá na beira da praia, onde é o Dr. Sólon.

Pesquisadora: E esses parentes moram por aqui em Guaíba?

Rosa: Não, moravam na época em que nós morava lá, por isso que eles foram lá pra ver. Eu me lembro, eu era criança, uma gente ate muito boa. Os que moravam na fazenda ainda tavam na fazenda do velho. Eu era criança e me lembro, a gente perguntava pra mãe quem era aquela gente, porque era diferente, eram branco, a gente queria saber, né, e aí a mãe dizia “esses são meus parente”. Nós dizia “e que parente?”. Aí, ela explicou pra nós quem era.

Pesquisadora: E a sua mãe tinha a pele mais clara ou mais escura?

Rosa: Era mais clara, igual à minha cor, e o cabelo não era ruim, era mais... mais... comprido... não era ruim...bem clara, que nem eu. E eles foi lá e nós nos admiremo... gente

boa, eu me lembro. Tinha um, aquele tinha um defeito na perna, minha prima... Ainda tem no Petim, ainda tem. Procurando esses branco, tem parente.

Pesquisadora: Vocês moravam lá na beira da praia?

Rosa: Nós morava lá onde tinha o matadouro velho, lá naquele cantão onde tem umas casa bonita, ali era tudo um só. Nós moremo aqui, e depois meu pai arrumou lá um senhor, e o senhor colocou meu pai pra cuidar lá, e o meu pai cuidava lá, aquilo tudo era meu pai que cuidava.

Pesquisadora: E os seis irmãos também moravam lá?

Rosa: Tudo se criemo lá, cuidando da casa de um tal de Pedro Conte, e a bisa ficava aqui e morreu aqui e tinha uma filha, a mais nova, que já faleceram tudo... até morreram aqui.

Pesquisadora: Tem parentes dessa sua tia-avó?

Rosa: Tem, mas não moram aqui, moram lá em Viamão. Até tão lá passando fome. Às vezes, mandam dizer que tão mal, e os parentes de Porto Alegre fazem uma vaquinha e mandam.

Pesquisadora: Depois vocês voltaram pra cá. Me conta um pouco dessa época...

Rosa: Depois nós voltemo porque a Prefeitura foi tomando conta de tudo aquilo lá, porque ali tem muito terreno e pegaram. Aí, o pai, que não queria pegar nada do que era dos outros, né, até diziam “fica aí, que não tem dono”, aí, ele não quis, e nós voltemo pra nossa casinha de novo. E os parente morava aqui, e o meu pai, como era um homem... Naquele tempo, era diferente. Meu pai pediu lá um monte de tábuas e tijolo, que tinha lá, né, e foi fazendo casinha. Aí, fez uma casinha nos fundos e deu pra uma tia minha, e ela ficou aqui. Até que antigamente dava pra fazer isso, e moravam aqui. A minha tia, irmã da minha mãe, a Ema. O meu pai fez, e ficemos tudo aqui... E depois, pra melhorar de vida, foram indo embora. Essa minha tia tinha uma filha que precisava trabalhar, e ela foi embora.

Pesquisadora: E o Tico, que era seu irmão, também mora aqui?

Rosa: Mora também. Os filhos foram ficando e depois compraram terreno, e o Zezé, que é meu irmão, também foi indo com os filhos, e foram tudo assim E só quem não teve condições de comprar um terreno foi ficando, né? Daí, foi uma vida bem sacrificada pra gente. Ainda bem que ficou isso aqui, porque senão... Mas aqui era só mato, não tinha rua, era só barro, agora é uma cidade. Só lá embaixo é que tinha uns armazéns.

Pesquisadora: E a Carmem, qual é o grau de parentesco de vocês?

Rosa: Ela é minha prima, distante, né, por parte de pai e de mãe...

Pesquisadora: Como assim?

O **Rosa:** O pai da Carmem era meu tio por parte de mãe, e a mãe era minha prima por parte de pai, entendeu? Ela é filha de um tio meu, irmão da minha mãe. Ela, a minha mãe, tinha um monte de irmão, mas morreram tudo novo, só esse, o pai da Carmem, que eu me lembro, mais ou menos... e filha de uma prima por parte do meu pai. A Carmem saiu morena porque o pai dela é bem pretinho... O meu pai era branco. A Carmem já saiu ao pai.

Pesquisadora: A senhora sabe como seus pais se conheceram? Onde foi?

Rosa: Se conheceram aqui mesmo, aqui na redondeza, conheceram e já ficaram juntos.

Pesquisadora: As pessoas comentavam o fato de seu pai ser branco. Como era pra vocês isso?

Rosa: As pessoas diziam “como é que teu pai é branco e tua mãe é preta e tu é preto...”. Sempre foi assim. E a gente ficava assim... E os meus irmãos saíram claro, bem claro, e um outro, que morava em Porto Alegre, era bem escuro. Aí, misturou, e a gente era assim, mas ele sempre tava defendendo. Eu me lembro, eu era guria, acho que uns 8 ou 9 anos, e o colégio era particular, meu pai pagava, era lá do outro lado, e eu vinha vindo, e passou uma guria lá do armazém lá em baixo e disse “olha, hoje é teu dia, hein!”. E eu não sabia! “Hoje é teu dia”. E eu voltei: “meu dia por quê?” – eu perguntei pra ela. “Hoje é teu dia, dia dos

negro”. Nunca me esqueço disso, era bem ali [indicando com a mão o lugar]. Ah, eu me ofendi com isso e eu peguei aquela guria pelos cabelo, dei tanto nessa guria que meu irmão teve que ir lá e dizer “para com isso, hoje é dia 13”. Mas o que ela tinha que dizer isso pra mim, não tinha que dizer isso! Agora, hoje, ela é uma mulher casada... até, coitada, tem bastante idade, e chamou o meu marido pra trabalhar lá na casa dela... Mora lá na Colina e ganha bem. Ele disse: “Ela falou que tu deu nela”, e eu disse: “Dei mesmo, briguei mesmo, uma camaçada de pau pra não sair bobeando”. Mas ela gostava muito de bater em negro, muito mesmo. Se a pessoa era de outra cor, pra eles, não valia nada.

Pesquisadora: E o que seus pais diziam em relação a isso?

Rosa: Ah, o pai ensinava só pro lado do bem, não queria que os guri brigassem. E tinha outra! Se inticassem comigo, guri ou guria, mexesse comigo, o pai ia lá e perguntava por que tava inticando, que a gente não mexia, e por que faziam assim. Meu pai ia nas casa saber por que, queria saber. Uma vez, eu era pequena e ia levar comida, me pagavam, e eu ia levar comida. Um dia, fui levar pra um senhor que era doutor naquele tempo e eu ia lá na casa dele, que era lá na entrada, numa casa grande. Eu fui lá, e o cachorro avançou, e era um baita cachorrão, que me mordeu. Bah! Meu pai ficou tão brabo! Foi lá e botou a boca e me tirou de lá e disse que era pra eu nunca mais levar comida pra ele. Às vezes, quando a gente voltava da aula, eu e meu irmão, era uma rua deserta, e tinha dois guri que atacavam a gente lá pra mexer e dizer coisa, e um dia nós dissemos pra ele, e ele foi na gurizada e pegou os guri. Ele não fez nada! Ele só pegou e disse pros guri não mexer, e nunca mais eles mexeram. Agora, se meus irmão brigassem na rua, ele dava laço, não queria nem saber, tocava laço neles.

Pesquisadora: E a senhora lembra das histórias que sua mãe contava da mãe dela e da vó?

Rosa: A mãe contava, assim, do trabalho que elas passavam. Elas passou foi trabalho nas casa dos outros, não era bem cuidada. É uma coisa assim... que ex-escrava era assim, se ganhou, ganhou, né? A vó Maria é que contava as história. Quando terminou a escravatura, ela veio, era uma velhinha que só ficava acocada, aonde ela parava, ela ficava. O dia todo... A gente ia chamar ela pra comer. Ela usava vestido bem comprido. Sempre com um lenço na cabeça, e a gente nem sabe se ela tinha cabelo. Trabalhava lá no Petim. A vó Maria gostava de usar vestido comprido, como ela gostava... gostava de se cuidar, coitada. Ela nem contava mais as

história. Tinha os dedos da mão tudo torto, e só o que ela dizia era “olha aqui, ó, de tanto eu apanhar”, e os dedos da mão tudo quebrado. Não botavam nada, né, e ficava assim, torto. Isso quando ela trabalhava na roça, porque depois, né, ela foi pra casa do senhor, quando teve a vó Joana. Aí, a bisa era melhor tratada porque trabalhava na casa e não era mais negrinha da senzala. A bisa já compreendia, era mais safada. Como era antigamente, depois da escravidão, a bisa saía e era muito safada, depois andou com aquele velho ali do Guaíba e teve uma filha até com esse velho aí do Guaíba, o velho da loja... Não é do eu tempo. Ele tinha uma loja grande aqui em Guaíba, era de vender roupa. A bisa teve uma filha com esse velho. A filha até já morreu caduca. Esse velho deu muito dinheiro pra ela e deu terreno pra ela, ela teve mais sorte que a vó e a mãe, mas tava no nome dessa filha e depois da minha tia. Deu herança pra ela. A minha mãe passou trabalho, foi criada pelos outros, depois que minha vó ficou com pena e pegou ela.

Anexo C – Entrevista de Dona Ema Xavier

Nome: Ema Xavier

Idade: 77 anos

Data: 12/10/06

Pesquisadora: Qual o nome da senhora e quantos anos tem?

Ema: Meu nome é Ema Xavier de Lemos, e eu tenho 77 anos. Sabe, a minha bisavó que foi escrava, toda a minha família, a minha mãe, que morreu com bastante idade, não tinha ruga... São poucos da minha família que ficam enrugados, as mulher são forte, morrem de velhas... todas elas.

Pesquisadora: Me fale um pouco de sua história, das coisas que lembra de seus avós e de sua bisavó.

Ema: A minha bisavó, quando eu já me conheci, ela já criava a minha mãe. Ela era avó, vó e mãe de criação da minha mãe. Ela criou ela desde pequenininha... A minha mãe até foi criada até um certo ponto numa fazenda que tinha. Agora não me lembro, aqui pro lado do Petim, aonde a minha bisavó foi escrava, né... Aí.. Mas eles eram bom, né... Naquele tempo, eles diziam o senhor, né... Ela dizia que o senhor dela era um bom, não eram ruim pra ela. Graças a ele foi morar na casa grande. E ela... terminou a escravatura, e ela ficou na fazenda. Aí, teve família ali na fazenda, graças a eles. E a minha mãe já veio grandinha aqui pra cá com ela, depois a minha mãe casou aqui, já em Guaíba.

Pesquisadora: A sua bisavó dizia que os senhores eram bons para ela? A senhora lembra de algo que ela lhe contava a respeito da fazenda, do trabalho dela?

Ena: Ela contava das história dos escravo que tinham na fazenda, que eram ruim pros escravo... Os escravo passavam fome, batiam neles, não davam comida, e eles tinham fome, e saíam pra roubar milho verde nas lavoura... pra comer milho, faziam fogo e assavam o milho e comiam, com fome, né? Isso ela contava...

Pesquisadora: Como ela era? A senhora lembra? Das suas roupas, do seu jeito...

Ena: Ela usava umas roupas bem comprida que arrastavam até o chão, bem rodada e comprida as roupa que ela usava. Eu me lembro bem dela. Quando ela morreu, eu já era... Eu perdi meu pai primeiro do que ela. O meu pai morreu, e ela ficou com nós ainda uns três anos mais ou menos e depois morreu. Morreu velhinha, com mais de cem anos. Eu já tinha uns quatorze anos quando ela morreu. Ela usava saia comprida e rodada, quase arrastando no chão. Agora a gente vê na novela bem diferente... eu acho... eles não usam aquelas roupas... tenho impressão que é diferente... Ela gostava de contar histórias pra nós e era muito boa pras bisnetas. Ela sempre morou com a minha mãe. Ela casou e ficou morando junto, sempre, sempre junto. Na fazenda, ela morava na casa do senhor, isso ela dizia. Eu era meio nova, assim, mas algumas coisa eu me lembro. Ela era de dentro da casa, fazia comida, era da lida de dentro da casa, e todos eram bom.

Pesquisadora: Ela contava das coisas que fazia na casa grande ?

Ena: Ela, a bisa, né, contava que fazia as coisa na casa do senhor, né, cozinhava, limpava e cuidava deles, né.... As outra também faziam, porque era assim. Isso ela dizia, eu me lembro, e dizia que eles eram bom, o senhor era bom pra ela. E eu me lembro quando ela morava aqui, ela cozinhava bem, e as tia também cozinhavam bem. Eu cozinho bem. E ela dizia que uma cozinhava, outra é que lavava as roupa, porque eram muita e pesada, outra cuidava da senhora e, decerto, do homem também, né? E tinha a que cuidava das criança deles e fazia as coisa pra eles.

Quando a minha mãe nasceu lá na fazenda, já tinha terminado a escravidão. Já não tinha mais escravatura. Minha mãe não chegou a ser escrava, só minha bisavó. A minha vó, depois que teve a minha mãe, saiu e foi trabalhar nas casa de família e morava. Quando eu já me conheci, assim, ela já trabalhava numa casa e lá ela ficou uns 30 anos trabalhando na casa. Ela saiu de lá, tava doente e já morreu, morreu na casa da minha mãe mesmo. Ela nos procurava e ajudava a minha mãe depois que ela ficou viúva. E a bisavó morava junto com nós.

Pesquisadora: Tem algo que a senhora lembra das histórias que sua bisavó contava? Da casa, de seu trabalho, das coisas que fazia?

Ena: Eu me lembro... Ela contava muita história, mas eu era criança, né, não dava muita importância. Algumas coisas que eu me lembro, que os escravos eram maltratados, faziam serviço pesado, trabalhavam muito e passaram muito trabalho. Mas ela sempre dizia que elas não, elas eram bem tratadas, mas foi depois que foram trabalhar na casa grande. Tinha muitas fazendas aí pros lados do Petim. Tem muita gente, vivos ainda, que sabe. Tem o Zezé, que é meu primo, que sabe mais do que eu, mas ele tá muito doente... Ele é o mais velho.

Pesquisadora: E os homens, o que eles faziam ?

Ena: ah...eles tratavam os bichos. Trabalhavam como tropeiros, na criação dos bichos. Andavam sempre de cavalo e viviam muito na rua. A gente era pequeno e não sabia muito deles. Passavam muito tempo trabalhando na lida. Eu sei que tavam sempre de cavalo e usavam chapéu de gaúcho.

Pesquisadora: Vocês sempre moraram aqui nessas terras desde a época de sua bisavó, né? E por isso podem ser reconhecidos como quilombolas, o que a senhora acha disso ?

Ena: É eu sei...a gente vem dos escravos e eles vieram pra cá desde aquela época nós tamo aqui. Mas tem muita gente que não quer, não... Já morreram bastante pessoas, e tem muita gente que não prestava atenção nisso, que não contava história, e muitos nem querem ser descendentes, tem isso aí também. Não, hã, hã, tinham medo de sair daqui, sei lá o que é.

Muita gente pode achar que não porque o vô Mario era branco. Mas eu sei que a gente é dos escravo, é dos quilombo.

Anexo D – Entrevista de Seu Chico Silva

Nome: Chico da Silva

Idade: 67 anos

Data: 03/03/07

Pesquisadora: Olá, meu nome é Aline, e estou conversando com o pessoal que mora aqui no pátio porque estou fazendo uma pesquisa pra faculdade, pro Mestrado. Gostaria de saber um pouco da história da família. Poderias conversar comigo?

Chico: Sim, ahã...

Pesquisadora: Poderias me dizer qual é o seu nome?

Chico: Meu nome é A. da Silva.

Pesquisadora: Como as pessoas lhe chamam, de Chico ou A.? Como eu poderia lhe chamar?

Chico: De qualquer jeito, como tu quiser.

Pesquisadora: Quantos anos o senhor tem?

Chico: 67 anos.

Pesquisadora: Como era o nome dos seus pais?

Chico: Era Irma e Mario, e só não sei a data que eles nasceram... Isso aí quem sabe é a Rosa.

Pesquisadora: E de seus avós?

Chico: A avó era Joana, e a bisavó, vó Maria.

Pesquisadora: E de seu avô?

Chico: Ah, eu não conheci.

Pesquisadora: O que o senhor lembra da sua bisavó? O senhor lembra bem?

Chico: Eu me alembro dela... Eu me alembro que ela ia na nossa casa quando nós morava ali perto do Matadouro, e a bisavó ia lá, e isso eu me alembro bem... Eu me alembro que ela contava que, no mato aqui em cima, tinha uma cobra que, quando se mexia, tremia a terra, ela sempre dizia isso pra nós.

Pesquisadora: E vocês eram pequenos?

Chico: É, nós era pequeno, ficava com medo, e ela sempre contava [risos].

Pesquisadora: Então, entrar no mato, nem pensar....

Chico: É... Ela sempre falava isso. É, ela era escrava... Isso a gente sabia, mas não contava dessa parte. Meus parente nunca contava nada... Só minha mãe que contava.

Pesquisadora: O que sua mãe contava?

Chico: Ela contava que era escrava ali do Petim, do Onofre Pires, mas, quando ela nasceu, o Onofre Pires já tinha morrido, mas elas ficaram lá na fazenda. Faziam tijolo e farinha de mandioca.

Pesquisadora: Ela era filha do Onofre Pires?

Chico: Não, ela era neta. O Onofre Pires morreu em 1935, e ela nasceu em 1900, por aí.

Chico: É, o rapaz, o pai dela foi fazer uma compra de uma fazenda, tava em negócio com uma fazenda em Alegrete... O rapaz pai da minha mãe. Ele foi pra lá com o pai dele e um touro matou ele. O homem veio sem o rapaz e veio embora, e ficaram mais um tempo por aqui.

Pesquisadora: Ela conheceu ele?

Chico: É, ela conheceu ele. Eu me lembro que ela falava que tinha uns sete ou oito anos quando saiu ali da fazenda e veio pra aqui.

Pesquisadora: Quando ela nasceu, ela morava aqui na fazenda?

Chico: A vó Irma e a vó Joana e a bisa também e a mulher do Onofre Pires também ficou aqui na fazenda. Os homens é que foram pra lá comprar os boi. De vez em quando, eu sei que eles saíam pra fazer os negócio, e as mulher ficavam na fazenda. Elas ficavam lá cuidando da mulher do Onofre Pires. E aí, teve o dia que o filho dele, do Onofre Pires, o José, morreu e viero embora. Ele era avô da minha mãe.

Pesquisadora: E a vó Joana, o que fazia lá?

Chico: Os escravos faziam farinha a partir da noite e trabalhavam na lavoura de dia. A vó Joana trabalhava na casa, e por esse tempo terminou a escravidão, né, e por esse tempo tavam louco pra ir embora, os dois, né, o homem, o filho do Onofre Pires e a velha... Foram embora pra Rio Grande... E essa turma toda veio aqui pro Ermo, né? A vó Joana foi embora pra Porto Alegre, depois é que ela veio de volta. A Vó Irma ficou aqui, e quem criou foi uma tia, Geraldina. Era tia da minha mãe, porque a minha bisavó Maria tinha três filhas: a vó Joana, a Olímpia e a Geraldina.

Pesquisadora: A Dona Odila era mãe da Dona Carmem?

Chico: Era. A vó Maria usava aquelas roupas de escravo mesmo, aquele pano na cabeça, uma saia rodada amarrada na cintura. Agora, as outras trabalhavam na casa, como a minha tia, a

Geraldina, trabalhava na casa, mãe da Pindanga. Conheceu a Pindanga? [perguntando para a esposa]

Esposa: Não, não conheci.

Chico: A vó Irma também morava na casa grande.É. A vó Joana também.

Pesquisadora: A vó Maria também trabalhava na casa ?

Chico: Ah, devia ser... porque ela usava aquelas roupa, né? E a vó Irma era pequena, e o pai dela é que queria ela dentro da casa grande, e a vó Joana também, não deixava elas ir lá pra senzala e ficou na casa grande até eles ir embora. Depois é que elas vieram pra cá. Ela conta que davam uma moeda de dinheiro pra ela, o vô.

Aí, quando eles foram embora, terminaram com a fazenda... Esses dias, a gente teve lá em Itaponã. E vi ainda uma cacimba, eles ainda conservaram lá. Tinha um porongo, e todo mundo trabalhava na fazenda, e depois iam na cacimba tomar água. A casa, a gente não viu porque a gente caminhou, caminhou e nunca chegava lá.

Pesquisadora: O que é cacimba?

Chico: É um buraco que tinha no chão, e eles botavam água pra tomar... com água boa.

A vó Maria contava que ela era bem tratada por eles, a vó Joana e a vó Irma, pelo senhor... Não deixava elas ir lá se misturar com os outros, não podia, era pra ficar ali, dentro de casa. Ela, a vó Irma, era menina, e eles tinha medo de alguma coisa, decerto, nas novela, a gente vê que aquelas negrinha que trabalham dentro de casa, eles não gostam que vá na senzala, né? Naquele tempo, os filho eram tudo separado, mas elas ficaram tudo lá.

Pesquisadora: Por que será?

Chico: Ah, pros outros não pegar, né...

Pesquisadora: Que mais vocês lembram da vó Maria?

Chico: Eu conheci pouco. Falava pouco. Ela parava aqui com a mãe da Ema e depois com a Rosa. Eles todos pararam ali... Ela é que podia saber, né, eu era muito pequeno também. A vó Joana era irmã da vó Irma, não...

O que a gente sabe é que vó Maria tinha três filhas: a Geraldina, a Joana e a Olímpia. A dona Odília é filha da Olímpia... A gente se confunde... que eu não convivi. Aí, a Geraldina teve uns quantos filhos, nem sei quantos. A Olímpia teve duas filhas, que a gente sabe, né? A Odília e a Delcia. E a Vó Joana teve uns quantos filhos, que morreram e que foram embora... A gente não sabe... E ficou só a minha mãe e a Dona Tudi, só as mulher, né? Os homens morreram, foram embora... não ficavam lá na fazenda. A Tudi também teve uns quantos filhos mesmo...

A vó Irma teve seis filhos: o seu Zezé, eu, o Manoel, o Tito, o Pedro, o João e a Rosa, que é única mulher. É bonita essa história. A mãe é que contava sempre. Um dia, ela perguntou pra o meu irmão se ele tinha ido já lá na fazenda que dava pra ver o tronco onde botavam os escravos. Aí, ele disse pra ela que já tinha caído tudo. Ela disse que lá era um sobrado.

Pesquisadora: O seu Mário ouvia ou comentava algo sobre essas histórias?

Chico: Ele que disse que o pessoal de lá veio tudo pro Ermo. Encheu o Ermo de gente. O pai era daqui de perto, nasceu por aqui e conheceu a mãe por aqui também.

Pesquisadora: E quanto ao reconhecimento dessas terras como quilombo, o que o senhor pensa?

Chico: É, eu sei, mas aqui já é da gente. Já tá direitinho. E aqui também já morou gente que não tem nada a ver, tem branco e preto. Gente do meu pai. E tá todo certinho, pra que mexer? E de repente até se a Rosa ganhar, esses vão ter que sair daí.

Pesquisadora: O senhor já tinha ouvido falar de quilombo? A vó Irma chegava a comentar algo?

Chico: Já, já tinha ouvido. Ela dizia que eles fugia, não sei pra onde, pras terra escondida. Só... Não sei...

Pesquisadora: E do seu pai, o que o senhor lembra dele?

Chico: Ele trabalhava no Matadouro, só. Desde moço. Era um homem bem calmo. Gostava de contar história, mais de dinheiro enterrado. E nós ouvia e gostava de caçar de noite, e a vó Irma saía pra caçar com ele. E a gente prestava atenção.

Ele caçavam por aí, nos mato. Aqui era tudo mato antigamente. Caminhava pra cá, ali onde era aquela vila, a Colina, era tudo mato. Quando eu desfilava, quem levava a chama Crioula era eu. Anos foi assim, agora não dá mais, to muito velho, mas eu não perco os desfiles.

Pesquisadora: O senhor tem algum objeto ou foto guardada?

Chico: A minha vó, a Geraldina, tinha um binóculo que era do Onofre Pires. A gente chama ela de vó porque ela ajudou a criar a minha mãe. A vó Joana foi embora e depois é que voltou. Essa jarrinha, eu ganhei dela, a Geraldina, eu acho que eu tinha uns 10 anos. Ela morava ali na praia e me deu. Foto, não tenho. Eu acho que tenho uma foto da vó Irma no casamento da minha filha.

Há muitos anos que tenho... Eu era guri quando ela me deu. Depois, ela morreu caduca... Todas morreram assim.

Chico: A minha esposa era amiga da neta da vó Tudi, e então, às vezes, ela posava ali, e tinha a vó Joana bem esclerosada. Então, tinha que prender ela num quartinho, e ela andava que nem bichinho andando de quatro pé. Eles cuidavam direitinho dela, mas não podia deixar ela sair. E ela tinha medo, porque ela era gurria, e a vó Joana fugiu por baixo de uma máquina de costurar e ficou louca de medo. E depois daquele dia, ela tinha medo de ir lá. E aí, pessoa velha dava medo, e lembro que ela pedia “pão da terra”, que era mandioca. Decerto, era linguagem dos escravos, e ela dizia “eu quero pão da terra, Tudi”.

Pesquisadora: A Vó Maria também morreu velhinha, né?

Chico: É, eu me lembro, ela era bem firmezinha. Era bem forte, caminhava bem. Agora, a vó Joana era bem faceira e arrumou um monte de filho por aí e trabalhava nas casa. Era cozinheira e vinha só nos fim de semana. Era bem disposta e gostava de se pintar. Gostava de

andar bem arrumada e faceira, depois... A Vó Maria usava roupa branca. Ela nem sentava em cadeira, se acocava no chão. A mãe mandava dar cadeira, e ela dizia que tava bem, comia com o prato na mão. Até que a gente era muito pequeno, não sabia indagar nada. A gente achava normal. A mãe que contava história, porque não tinha televisão. Quando terminou lá e venderam a fazenda, eles atiraram tudo no arroio, aqueles ferro de prender escravo, atiraram tudo no arroio. E a Geraldina ficou com o binóculos, uma coisa de fazer vela e uns jarrinhos, que lá eles faziam coisa de tijolo e de barro, e eles botaram tudo no arroio e veio pro Ermo aqui. Ela disse pra eu guardar.

É uma pena, o binóculos, IEmaram pra Porto Alegre e, decerto, deram ou venderam, ele era grandão assim. De repente, a Carmem tem alguma coisa.

Pesquisadora: E a sua infância?

Chico: A gente estudava em uma casa que tinha aqui no Matadouro logo aqui em baixo, com a irmã do Torvinho. O colégio era longe, só no centro. A gente era pequeno. Aqui não era muito perto, mas a gente vinha aqui. Aprendi um pouco, eu e o João. A Rosa também estudou ali. A Rosa foi guria muito mimada, sabe? Olha, a gente vê a Rosa e não diz. Agora mesmo está passando uma novela, aquela das seis horas, né, *O Profeta*, de 1950, mais ou menos. Quando a Rosa era moça, ela se vestia igualzinho àquelas guria, eu lembro, eu era moço. Eu sou mais novo que ela. Nós é que vestia ela, que dava as coisas, eu e o João. Ela era que nem uma Cinderela. O João comprava o sapato e a bolsa. Não vê aquela bandida, a Rute, que usa uns vestidinhos rodados? Era igualzinho à Rosa. Ela era uma princesinha. Era sapato de salto alto e a bolsa igual. E nós trabalhando pra vestir ela. E ela nunca trabalhou.

Anexo E – Entrevista de Dona Dica Silva

Nome: Dica Silva

Idade: 78 anos

Data: 12/03/07

Pesquisadora: Olá, Dona Dica, como vais? Sabe, eu estou fazendo uma pesquisa aqui na comunidade. É uma pesquisa para o Mestrado, pra faculdade, sabe? Então, eu ando conversando com o pessoal pra saber o quanto as pessoas que moram aqui sabem e conhecem sobre os seus parentes que foram escravos. A senhora poderia conversar comigo?

Dica: Ahã, sim, mas tu que sabe o quê...

Pesquisadora: A senhora poderia começar me dizendo o seu nome.

Dica: Meu nome é S. F.de D., mas me chamam de Dica.

Pesquisadora: E quantos anos a senhora tem, Dona Dica?

Dica: Eu tenho 78 anos.

Pesquisadora: Como a senhora veio morar aqui?

Dica: Eu era casada com o Manoel, mas o apelido dele era Tico, sabe, irmão da Rosa. M. O. era o nome dele.

Pesquisadora: Me conta um pouquinho sobre o seu Tico. Como ele era?

Dica: Uma vida cheia de serviço, né, porque ele era um homem que passava na rua, ele trabalhava com os bichos, né, então, a vida dele era na rua. Eu mesma não sei direito o que ele fazia e não fazia, mas... Era isso a vida dele. Ele era tropeiro, né...

Pesquisadora: Ah, ele era tropeiro...

Dica: É, ele trabalhava nas duas áreas, de tropeiro e na criação de bicho, então, a vida dele era na rua. Só chegava de noite. Às vezes, ele chegava um pouquinho em casa e depois ia pra rua e passava a noite na rua. Não parava em casa...

Pesquisadora: E quantos filhos vocês tiveram?

Dica: Tivemos cinco filhos. Um é adotivo, que nós peguemo pra criar. São quatro homens e duas gurias.

Pesquisadora: Da família do seu Tico, a vó, a bisa... Elas eram escravas, né?

Dica: A mãe tinha descendência.

Pesquisadora: O que ele contava pra senhora?

Dica: Nada. A gente não tinha tempo pra conversar... Eu tomava conta da casa, dos miúdos, né, cuidava de tudo e não tinha tempo e mesmo não me metia nas coisas dele. Não me metia e não sei nada.

Pesquisadora: Ele não contava nada ou comentava algo?

Dica: Não me contava nada do que ele fazia ou das coisas dele na rua, da vida dele... A Rosa é que sabe de tudo.

Pesquisadora: A senhora conheceu os pais dele?

Dica: Ah, conheci. Eu morei aqui no pátio com ela. Quando eu me casei, vim morar no pátio. Mas eu convivia na casa com ela. Ela era uma pessoa boa, era uma sogra boa. O sogro é que conversava e tinha história pra contar e contava as coisa, mas eu não me lembro nada. O sogro que convivia mais. Ele contava muita lenda, muita história, muita lenda, né?

Pesquisadora: A senhora lembra de alguma história que a senhora gostava?

Dica: Não, não. Eu me lembro que dizia que fazia e acontecia, gostava muito de cavalo e cachorro, dos bicho, sabe? Contava das proeza dele com os bicho.

Pesquisadora: E a sua sogra, o que a senhora lembra dela?

Dica: Ah, ela muito faceira, gostava muito de carnaval. Na época do carnaval, ninguém achava ela. Ela ficava semana nas parenta dela pra ir no carnaval. A Rosa é que sabe mais coisa. Ela era de festa. E o sogro era só do trabalho. Ele trabalhava e era guarda da noite no serviço no Matadouro, e era guarda.

Pesquisadora: Eu sei que a vó Maria morava aqui também. A senhora a conheceu?

Dica: A Vó Maria, sim, eu me lembro que ela morreu bem velhinha, encolhidinha, parecia um bichinho. A gente só olhava ela e deixava. Ela não compreendia nada e andava de quatro. Era muito velhinha. Eu era guria naquele tempo, nem pensava em casar e eu conheci porque a gente chamava de tia. Nós fomo criado tudo junto, assim, né... não tinha distinção. Ela era vó da Irma, não sei... É, é vó, sim...

Pesquisadora: O que mais a senhora lembra?

Dica: Dos vestido... Era vestidão feito cigana. Era uma saia grande, franzida e atada e uma batazinha. Era assim as vestimenta da velha, era assim... Eu nem sei quantos anos eu tinha, mas eu ia lá porque eu me dava muito com as guria da casa. Nós vivia tudo junto, né...lembro que eles todos gostavam das festas e dos baile gaúcho. Como gostavam...

Pesquisadora: Ela chegou a contar alguma história que a senhora lembra?

Dica: Nada, nada, nada... Também não dava tempo, né, a gente era criança de serviço, a gente não tem... assim... As gurias tinham obrigação. Eu sempre fui de trabalhar, desde pequena. Vivia nas casa trabalhando e criando criança. Até agora, depois de velha. A última, eu criei uma moça. Eu fui pra casa dela, tinha cinco dias, e saí de lá ela tava com dezenove. Hoje ela me chama de Dada, ela me tem como mãe.

Pesquisadora: Bom, a respeito dessa terra, a senhora sabe da luta pelo reconhecimento, né, como Comunidade Quilombola...

Dica: A Rosa é que manobra tudo, ela é que sabe. Já faz tempo que a gente nem se fala direito. Depois que eu fiquei viúva, minha filha saiu, e eu fiquei, mas é ela, a Rosa, que sabe tudo, porque é ela que manobra. Nós temos amizade, um respeito... Mas eu sou uma pessoa que sou assim, eu não me meto e não tenho coisa de olho... assim... Então, não me meto. Eu tenho uma casa e neto que mora lá no fundo, que comprou de um sobrinho. Nós se demo muito bem, graças a Deus. Ela é minha única cunhada, nós se demo bem, graças a Deus, mas é assim... Ela lá, e eu aqui. A gente não se mete em nada e só escutemo de ouvido uma coisa uma da outra, às vezes, ela me conta. Mas não me envolvo em nada, nada.

Pesquisadora: A senhora diz que é a Dona Rosa que manda?

Dica: É ela que manda. Eu não sei de nada, nada... Não sei mesmo, mas ela é muito boa de coração, criadeira de filho, trabalhadeira... Mas eu não sei, porque eu não sou metida. E eu com a minha família aqui, filha, os netos, se amamo... Eu tenho bisneto já, já sou quase tataravó... Se a gurria inventa de casar, já vou ter tataraneto.

Pesquisadora: A senhora já ouviu falar de quilombo ou comunidade quilombola?

Dica: Já, na tevê, mais quando eu vi a novela. Aí, sim, eu ouvi falar. Agora, tá passando de novo... e conta as lenda.

Pesquisadora: Eu sei que alguns aqui do pátio não querem o reconhecimento daqui como comunidade quilombola...

Dica: É, ninguém quer se envolver. Os mais novos nunca ouviram nada de escravo. O último foi a vó, então, eles não conviveram e também os filhos e os netos uns saíram preto que nem a vó e outros branco, é tudo misturado. Pra mim, não adianta... Eu não sei nada... É de coração... Eu não sei. Acho que a Rosa tá inventando conversa. Ela mandou tu aqui, mas eu não sei.

Pesquisadora: Mas é importante conversar com a senhora, mesmo que não saiba de nada.

Dica: Ah, é, tá... tá...

Pesquisadora: Falando um pouco do seu sogro... Ele era branco, né?

Dica: Ele era branco, ele era branco... Tem neto e bisneto até de olho azul, é uma misturada. Ela não era bem pretinha, a mãe dela era carvãozinho, mas eles vão casando com gente clara. Tem gente que a gente diz que é parente e ninguém acredita, porque é uma misturada. Que tem uns bem preto e outros bem claro. Tem até de olho azul... É uma misturada, né?

Pesquisadora: E isso era comentando na família ou por outros na rua?

Dica: Não, ele era uma pessoa muito boa. Ele era homem de muito respeito e de pouco falava, não andava abrindo os dentes. Ele era de muito respeito, de muito respeito. A vó era velha faceira. A velha gostava de festa e ela morreu bem velhinha, ele não, mas ela, com mais de 90 anos. Morreu uma caquinha, virada em nada. A gente dela tudo morreu assim, a mãe dela assim, a bisavó morreu assim. Tudo o mesmo jeito de morte, sem saber nada, sem conhecer nada... As três morreram assim, velhinha. Viveram bastante, gastaram, gastaram e morreram gastas. A velha era assim. Às vezes, sumia e se enfiava em qualquer canto, e a gente tinha que achar ela. Era um trabalho pra tirar ela. É só isso que eu sei, não sei mais nada.

Pesquisadora: Mas foi muito importante para mim ouvir a senhora, me ajudou muito.

Dica: Tu já falou com o Chico?

Pesquisadora: É, eu vou falar com ele.

Dica: Ele vai achar graça. Alguma coisa, ele sabe, pode ser. Ele vai dizer “me mandaram uma bomba” [risos].

Anexo F – Entrevista de Diogo Silva

Nome: Diogo Silva

Idade: 24 anos

Data: 10/04/07

Pesquisadora: Oi, tudo bem? Bom, tu sabe do meu interesse em conversar contigo. Poderias me dizer algumas coisas? Pode dizer seu nome?

Diogo: É Diogo da S. X.

Pesquisadora: Quantos anos tu tem Diogo?

Diogo: Eu tenho 24 anos.

Pesquisadora: Tu é neto do seu Tico... E como é o nome dos seus pais?

Diogo: A minha mãe é R., e meu pai é M., como o meu avô [risinhos].

Pesquisadora: O que tu sabes sobre o teu avô e da família dele?

Diogo: Eu tenho só lembrança boa do vô e eu convivi direto com ele, porque ele e a vó, eu morava com eles. Só recordação boa... Saía pra fora, gaúcho, né, campereada... Até tenho um padrinho de Porto Alegre que ficava junto com a gente. No tempo em que meu avô era vivo, ele não saía daqui, a gente ficava pra fora, nesses campo, com os cavalo, né... Nem tinha tempo de vir em casa. Nós era bem apegado. Ele tinha vários netos, mas o mais apegado era eu. Tenho foto pequeno com ele, sempre grudado, e quando eu tinha um ano eu desfilei no 20 de setembro. A gente era bem apegado.

Pesquisadora: E vocês gostavam de coisas de gaúcho, né?

Diogo: Muito, até hoje, né? A gente sempre teve cavalo, e meu filho também. Eu levo ele. Ele já tá desfilando de cavalo.

Pesquisadora: Ele chegou a te contar alguma história ou falar dos pais dele ou da família?

Diogo: Pra mim, não. Nunca chegou a contar. Não me lembro, nunca chegou a falar do pai e da mãe. Era pouco comentado. Eu sei que ele era calmo, mas não falava muito.

Pesquisadora: Você nasceu aqui no pátio?

Diogo: É, eu nasci aqui, e minha mãe morou um tempão, depois ela saiu. E muita gente já morou aqui, sobrinhos, tios... Muita gente já passou por aqui, todo morou lá.

Pesquisadora: Mas as pessoas saem daqui e pra onde vão?

Diogo: As pessoas moram tempo aqui... Bastante... Elas vão comprando terreno e suas casas e saem. É melhor morar só numa casa. Aqui é muita gente, e tanta gente já passou por aqui. Aqui a família mora quando não tem onde ir.

Pesquisadora: E você já ouviu falar de quilombo ou comunidade quilombola?

Diogo: Pouca coisa, só de notícia, na TV, mas saber mesmo o certo, nunca tive, não sei...

Pesquisadora: Você sabe da luta pelo reconhecimento dessa terra, mas alguns moradores não aceitam serem reconhecidos...

Diogo: É, tem gente que não gosta de comentar. Os escravos foram muito judiado, e o pessoal não comenta e procura não saber, é melhor deixar assim... Porque o que eu vejo na televisão é muito sofrimento, é onde fugiam, então, é melhor não falar.

Pesquisadora: Tu sabia que o teu bisavô era branco?

Diogo: Eu sabia, mas eu não conheci ele, eu conheci foi a bisa.

Pesquisadora: O que tu lembrás dela?

Diogo: Olha, eu convivia pouco com a vó Irma, mas me lembro dela porque eu via ela todo dia, sempre caducando... Ela bem velhinha... A gente chamava de “né”, porque eu via os outros falarem pra ela “não faz, né”. Ela catava pedrinha, pau de fósforo e outras porcarias. Ela comia tudo aquilo e sempre com uma faquinha de cozinha na cintura. Ela era bem metida, metida a gaúcha, faca na bota, como dizem. Aquilo era do tempo que caçava tatu... Ela caçava, o pai contava. Eles passavam noite nos mato. Ela era bem valente, se tinha que dar tiro, dava. Ela tinha uma pistolinha e dava tiro nos pé dos nego. Acho que isso era dos escravo... Ela era guerreira, revoltada e não dava moleza pra ninguém, não. Era braba, a velha. Ela era bem pequenininha, mas era brabinha. O avô era brabo, mas era mais calmo. Ele contava que as mulher eram assim.. Agüentaram muito da vida e morreram bem velhinhas

Pesquisadora: Se tu pudesse dizer como tu és, o que tu diria?

Diogo: Eu sou calmo, até demais... Eu acho que o convívio com o meu vô me ensinou bastante... Não dar bola pras coisas, deixar correr... Eu acho que meu vô me ensinou muito. Às vezes, eu fugia do pai e me escondia embaixo do braço dele e me defendia... Tô sempre lembrando dele. Quando eu saio de cavalo e penso “se o vô tivesse vivo”...

Pesquisadora: E dos irmãos do teu avô, o que sabe deles?

Diogo: Eram cinco filhos, e todo calmo. Só a Rosa que puxou à vó, é mais braba, é valente que nem ela. As mulher são tudo assim. Aquela é muito estourada. O marido dela que sabe, e ele é bem calmo.

Anexo G

Termo de consentimento livre e esclarecido

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa intitulada “Comunidade Silva: Identidades em jogo” que tem como objetivo compreender como discursos produzidos em torno de uma comunidade produzem diferentes compreensões de sujeitos afro-brasileiros. Para a realização desta pesquisa precisarei que faça narrativas sobre acontecimentos que marcaram a constituição de suas famílias, concordando com a divulgação do seu nome nessa pesquisa.

Pelo presente Termo de Consentimento, declaro que fui esclarecido/a, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento ou coerção, dos objetivos, da justificativa e dos procedimentos a que serei submetido/a.

Fui igualmente informado/a:

1. Da garantia de receber respostas a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida sobre os procedimentos e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
2. Da liberdade de retirar meu consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem que isso me traga nenhum tipo de prejuízo;
3. Ciente de que serei identificado/a, bem como as informações que prestarei, nesse estudo.
4. Da ausência de custos pessoais.

É de minha responsabilidade, como pesquisadora, sob supervisão da Prof^a Dr^a Cecília Irene Osowski, manter as informações e resultados desta pesquisa estarão sempre sob sigilo ético, não sendo mencionados os nomes dos participantes em nenhuma apresentação oral ou trabalho escrito, que venha a ser publicado.

Eu, _____ concordo em participar desta pesquisa, conforme foi descrita. Assino o presente documento em duas vias de igual teor, ficando uma via em minha posse

São Leopoldo, _____ de _____ de 2007.

Assinatura