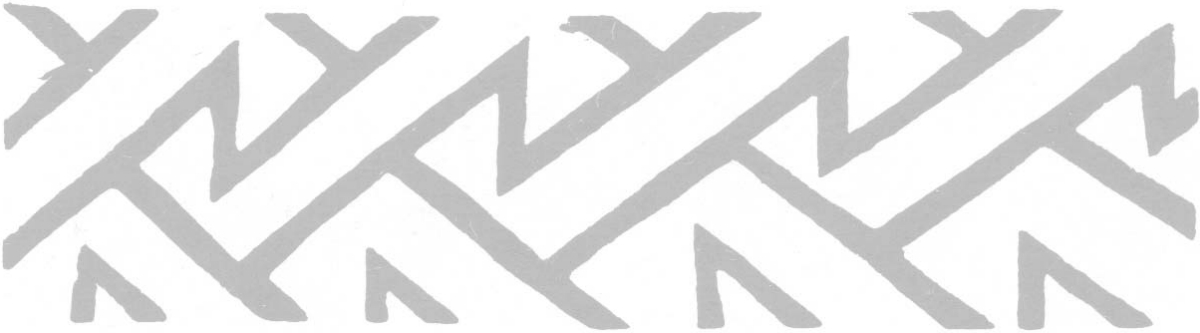
Segunda Parte

Laudos de "Identificação Étnica e Territórios Tradicionais"



Estudos antropológicos nas "comunidades remanescentes de quilombos": sinais que amplificam a luta por uma vida histórica, vida jurídica

Miriam de Fátima Chagas*

O exercício da prática antropológica dentro de específicas condições de pesquisa, como é o caso da realização de estudos para a produção de relatórios, pareceres e laudos antropológicos que instruem procedimentos administrativos e judiciais que visam o reconhecimento das comunidades das terras de Quilombos, ao mesmo tempo em que nos tem feito refletir criticamente sobre as dificuldades de tal prática, também tem acenado com uma nova reconfiguração de saberes, propiciada por um campo de pesquisa que conjuga o envolvimento das comunidades pesquisadas, dos pesquisadores de várias áreas, militantes de movimentos sociais, dos profissionais de entidades e instituições públicas, entre outros. Esses envolvidos acabam por repensar e aprofundar não só lugares e papéis, mas também, através desse tipo de exigência de pesquisa, ocorre uma espécie de propiciação da "escuta" dessas comunidades num patamar, que contrasta com o que se encontra usualmente, no máximo como exercício de uma hermenêutica de mão única, particularmente aquela jurídica[13] .

* Antropóloga do Ministério Público Federal.

[13] Sobre hermenêutica diatópica ver: Santos, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: Feldman-Bianco, Bela & Capinha, Graça. *Estudos de Cultura e Poder. Identidades*. São Paulo, Editora Hucitec, 2000.

No caso dos estudos feitos com objetivo de reconhecimento dos territórios dessas comunidades, para não nos atermos somente a analisar os próprios limites que o processo vem apresentando devido às restrições colocadas tanto no âmbito institucional quanto no político, vê-se que as comunidades reiteradamente os referem como um meio de "transmitir" e "testemunhar" suas próprias perspectivas, ou seja, sobre suas experiências históricas, em defesa dos direitos que as levam a buscar o reconhecimento oficial de suas terras, ainda que, muitas vezes, não vejam uma imediata resposta ou "efeito" jurídico que os estudos possam suscitar.

Neste sentido, é importante apontar que igualmente, nesta nova cena, tem ocorrido das comunidades passarem a figurar com e em outro espaço de participação quanto a seu envolvimento na produção de um conhecimento/reconhecimento que lhe diz respeito, de tal sorte que se reposicionam face a sua maior possibilidade de abordarem e de verem expressos, nos espaços institucionalizados, suas visões de mundo, seus problemas vividos e as proposições que levantam para enfrentá-los, bem como se apropriam de outras informações e saberes até então não disponíveis.

Observei que as comunidades que pesquisei, ou que pude acompanhar através das atividades realizadas pelo Ministério Público Federal[14], não hesitam em conferir aos estudos antropológicos que estão sendo escritos um caráter de *"documento decisivo"*[15]. Na visão de uma liderança[16] da Comunidade de Morro Alto, o estudo antropológico realizado na sua comunidade *"é uma garantia que não tínhamos"*, pois *"antes falávamos entre nós, sozinhos"*.

São essas visões que ensinam a relativizar preocupações como aquelas que enfatizam que eles têm um único caráter – o destinado pelo Estado através do campo jurídico-administrativo. Compreende-se que, para além disso, muitas pessoas das comunidades têm creditado importância a esses estudos, vários dos

[14] Principalmente as Comunidades localizadas no Rio Grande do Sul, dentre as quais destaco Morro Alto, e as do Vale da Ribeira, São Paulo, no qual participei da equipe de antropólogos do Ministério Público Federal –Adolfo Neves de Oliveira Junior, ,Débora Stucchi e Sheila brasileiro, que elaborou o laudo antropológico. In: *Negros do Ribeira: Reconhecimento Étnico e Conquista do Território.* Secretaria de Justiça e da Defesa da Cidadania. Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva". São Paulo, 2ª edição, 2000- (Cadernos do ITESP 3).

[15]Avaliação feita sobre o relatório de Morro Alto por Wilson Marques de Rosa, presidente da Associação Comunitária Rosa Osório Marques, 2003.

[16] Wilson Marques da Rosa

quais já publicados, também por essa interlocução que as valoriza. Uma das referências a corroborar esta abordagem é aquela feita por uma das lideranças da Comunidade de Casca, ao referir-se à publicação do livro[17] que contém a perícia antropológica, expressa o seguinte: *"Esse livro é o símbolo, é o valor da Casca. Hoje essa comunidade é importante"*[18].

Para ilustrar essa dimensão que os estudos antropológicos assumem, refiro mais detalhadamente o estudo antropológico realizado entre 2001 e 2002 na Comunidade de Morro Alto, Estado do Rio Grande do Sul, por força de um Convênio entre a Fundação Palmares e o Governo do Estado, e escrito por uma equipe de oito pesquisadores: antropólogos, historiadores e uma geógrafa[19]. Gostaria de referir mais especificamente o capítulo quatro desse estudo-relatório histórico, antropológico e geográfico no qual tratei de discutir e apresentar as relações estabelecidas, pelos diversos membros da comunidade, entre memória e identidade. Na seção desse capitulo "Um direito a ser conquistado" que tem como subtítulo *"O Quilombola pela História Viva",* foram trabalhadas as visões e cosmologias dessa comunidade através de várias narrativas sobre suas memórias da escravidão, através das quais permite-se, inclusive, confrontar historicidades comunitárias com a História oficializada, pelo modo mesmo com que elas têm expressado suas "leituras" sobre a experiência histórica da sociedade escravocrata face ao atual processo de reivindicação de direitos.

Uma dessas narrativas exemplares, que foi muitas vezes ouvida pelos pesquisadores nas diversas etapas do trabalho de campo, e que reiteradamente aparece na boca dos "antigos" de Morro Alto, pude ouvir antes de uma reunião da associação da comunidade, de uma ativa liderança do movimento reivindicatório das terras, Ermenegildo Manuel da Silva. Ele narra o seguinte:

"Era o pai do Machado. Era um senhor muito ruim (risos), muito maldoso,

---

[17] Leite, Ilka Boaventura. *O Legado do Testamento. A comunidade de Casca em Perícia.* Florianópolis, NUER-UFSC, 2002.

[18] Comunicação feita por seu Diosmar Lopes da Rosa, liderança da Comunidade da Casca, Mostardas/RS, por ocasião da oficina de Antropologia da Alimentação, realizada no III Fórum Social Mundial, 25 de janeiro de 2003, Mercado Público de Porto Alegre.

[19] Os autores do estudo "Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade, Territorialidade e Direitos Constitucionais", concluído no final de 2002, são os seguintes: Daisy Macedo de Barcellos, Miriam de Fátima Chagas, Mariana Balen Fernandes, Nina Simone Fujimoto, Paulo Staudt Moreira, Cíntia Beatriz Müller, Marcelo Vianna, Rodrigo de Azevedo Weimer.

então com ele tinha que ser tudo nos trinque, que do contrário não tinha perdão. E tinha um escravo que vivia, que era desse senhor, chamava-se Bastião – Sebastião, mas na época era considerado um Bastião. ***Esse Bastião era escravo junto com a minha vovó e a avó do Manoel, que era a mesma, a vovó Teresa, a Floriana.*** *Vovó sempre me contava isso aí muitas vezes. Ela, Floriana e a Libânia, a tia Libânia. Então, de manhã, todos os dias de* manhã, levanta-vam de manhã, tinham que preparar a mesa *do senhor este, com todos os conforto, e o Bastião ia pra mangueira tratar de uma vaca, tirar o leite para dar o café para o senhor, o Machado véio, e se passasse do horário ou se fracassasse alguma coisa, a sumanta era bonita.* ***E o Bastião hoje em dia, eu permanecia abraça-do nele pra todo o ponto-de-vista.*** *E por que os outros dois maior nunca foram assim? O Bastião olhava, cumpria as ordens, mas tava sempre de corpo mole. Segundo dia ele disse assim para as colegas, para a vovó, a falecida Libânia, a falecida Floriana: 'Hoje eu vou dar um jeito nesse homem' (risos). E eles acharam que era brincadeira. Ele, à noite, tinha pensado:Vou apagar esse trem aí'. De manhã, quando foi pra tirar o leite, que tirava o leite que era pra ter o leite quentinho pra servir a mesa do senhor... Ah, e antes disso ele tinha que fazer – como é o nome daquele café? Daquele café que preparava em uma vasilha, os 'pico' do café ele levava lá no ubre da vaca e puxava, acho que era Camargo. Era um fortificante, aquilo ali é vitamina. Aquilo ali tudo do senhor, né? Aí o Sebastião foi lá e tudo isso. O senhor achou que ainda não estava a contento e xingou o Bastião. O Bastião olhou para o lado, não tinha ninguém a jeito, assim. Ele olhou pro senhor e o senhor saiu para pegar o crioulo e botar no tronco, colocar na forca, aquele não tinha muito tronco, era mais da forca. Daí, quando o senhor chegou a se aproximar da porteira, ele puxou uma vara de porteira, tamanho médio, assim, de 'guamirim'. Puxou aquilo ali, botou a vara nas costa e arriou na cabeça do abobado do Machado esse. Ficou só a fotografia do miolo do véio no pau, do senhor na vara de porteira. Ele saiu dali, foi lá na senzala dele, na mesa do senhor: 'Eu quero aí a merenda do senhor que eu quero passear, quero dar uma volta'. 'Ah, tu tá louco, Bastião, não faz isso, quer me ver na forca?' 'Não, aquilo não incomoda mais ninguém, nem vai incomodar mais vocês nem os futuros netos, aquele lá eu matei'. E assim, ele foi lá na mesa, comeu a merenda do senhor, cumprimentou as colega, a minha avó e as demais todas, abraçou, e nunca mais. Sumiu no mato, meio que nunca... A vovó teve notícias dele muitos anos depois. Teve notícias dele que ele andava muito pras bandas de Rolante. Rolante era mata virgem, né? Era um fim-de-mundo e foi assim que teve notícias do Bastião. Depois não teve mais notícia, mas em compensação começou a libertação, né? Começou o respeito, que daí começaram a encarar o negro com mais respeito".*[20]

[20] Relato dado por Ermenegildo Manuel da Silva para Miriam Chagas, antes da reunião da Associação Comunitária Rosa Osório Marques, em Ribeirão do Morro Alto, 23/03/2002.

Em continuidade com essas referências de identidade outros membros da comunidade, como o presidente de honra da associação comunitária, seu Manoel Francisco Antônio, enfatizaram o forte simbolismo da sua narrativa do *"nêgo que matou o senhor"* , como daquele quilombola que sumiu no mundo, foi-se ao mato, ao quilombo. Além disso, vemos que seu Ermenegildo refunda o protagonismo de sua *luta*, colocando-a nas próprias mãos quilombolas, quando atribui ao ato do *"nêgo que matou o senhor"* o heroísmo da própria libertação.

Neste caso, a inclusão, apresentação e análise, no laudo, de muitas dessas narrativas de expressão oral da comunidade de Morro Alto, entre as quais essa narrativa exemplar, fundamentalmente propiciaram uma aproximação dos sentidos atribuídos por membros da própria comunidade reivindicante, em relação ao que também significa "ser quilombola" ou ser "remanescente de comunidades de Quilombo", nos seus próprios termos, e que de algum modo estava, através das suas narrativas, se explicitando naquele momento da pesquisa.

Para melhor visualizar o modo com que, nesse estudo da Comunidade de Morro Alto, estas narrativas foram trabalhadas, é importante citar parte das próprias considerações feitas no relatório. Para tanto, reproduzo aqui o seguinte trecho sobre a análise contextual feita a partir da valorização dessas narrativas, desses saberes comunitários:

"Deste modo, essas narrativas, contadas e recontadas por membros da comunidade, representam o modo de atualização dos significados ligados a sua memória, expressando que essas relações, travadas no tempo dos *'donos dos nêgo'*, seguem oferecendo sentido aos seus dilemas vividos no presente, bem como reafirmando suas referências de identidade, valores para sua existência comunitária. (...) A presença, nos relatos, desta incansável capacidade de reagir, através da recusa das diferentes situações de humilhação e de conflito, aponta para a reconstrução de uma historicidade, de uma auto-imagem como 'raça forte', que o medo se enfrenta ao tomar a frente, quando deparado com o seu maior desafio: ser ignorado na sua condição de humanidade, no valor de sua existência. Depois de entrar em contato com essas narrativas, compreende-se por que, para a comunidade, a sua 'verdadeira História' não está contada, pois ela, a História viva na memória, não dissocia de suas lembranças o sofrimento e a 'crueldade que ficou de fora' da narrativa oficial sobre apropriação de suas terras. O sentido profundo, social, moral e histórico, que essas narrativas assumem, nos alerta que a sua

memória histórica, vista sob seus olhos, aprofunda este dilema como sendo muito mais do que uma negação estrita do acesso à terra, mas que encontra sua significação na impossibilidade mesma de manter sua condição de existência. O sentido compartilhado que é dado a esta experiência, produtora de referências de identidade social, expressa-se na sua dor devida ao preconceito, no desapontamento por não se verem incluídos na História nacional e na do Rio Grande do Sul. Ao mesmo tempo, não abdicam de sua própria historicidade e encontram força, nela, para apontar caminhos do orgulhar-se de si mesmos. Historiar como eles viveram esse processo, a dimensão de resistência quilombola de suas referências identitárias, os leva a falar do sofrimento, do desvalor, do não valer nada aos olhos dos outros. A percepção de que não são vistos até hoje como pessoas com direito, de que não chamados a entrar na 'História', é revigorada a cada situação que os inviabiliza, os ignora e os despreza. O que outrora eram estratégias dos senhores em naturalizar uma imposta inferioridade permanece sendo apontado, no presente, toda vez que percebem estar sendo *'renegados'* de sua existência pública, entrando em desvantagem social por serem negros. Assim, pelo que refere a cosmovisão da comunidade, ser remanescente de 'comunidades de Quilombo' não pode deixar de referir essa descendência à qual se vinculam, da condição imposta pela 'história dos negros escravos', da dificuldade mesma de figurar na cena pública com mesmo valor de igualdade. O enfrentamento desse não-reconhecimento encontra contraponto numa tradição de ajuda mútua, herdada daqueles que foram *'escravo junto na senzala'*. A memória das relações solidárias estabelecidas entre os *esteios* ancestrais é referência exemplar de um modo de ser que requer união, elemento indissociável da luta imposta pelos sofrimentos vividos. Nessa dimensão, sua historicidade circunscreve positivamente o 'casamento' do Quilombo e da Senzala, não se preocupando em distingui-los, pois que se unificam num mesmo espaço social, moral e histórico. Em suma, o vínculo histórico e sociocultural dessa comunidade se expressa por essa existência possível, em que são os próprios pares a repor os fundamentos de uma sociabilidade-humanidade, na intensa capacidade de viver um espaço de existência cuja produção é social, no qual o vazio de reconhecimento do 'outro' é preenchido *'entre os meus'* de identidade. Deste modo, a dimensão de resistência quilombola reside, sobretudo, nesta incansável capacidade de atualizar um modo de existência em que o 'perigo' que representam para o *status quo* estabelecido está em serem ne-

gros e se reunirem, ou melhor, serem capazes de criar possibilidades comunitárias onde se vislumbra uma outra modalidade de existência"[21].

Os desdobramentos deste tipo de considerações analíticas, os modos como as quais essas poderão ou não iluminar, impactar ou mesmo influenciar as lutas das comunidades das Terras de Quilombo – outras lutas, outros lugares, outros saberes, interpretações, conceitos e categorias, como aquelas presentes no dispositivo constitucional –, irá depender também dos modos e dos "múltiplos sentidos" que estão assumindo os laudos antropológicos quando são chamados a entrar na "História" das comunidades, dos sinais que se buscam neles e que podem ser amplificados.

Muito embora as discussões que envolvem a implementação do dispositivo constitucional tantas vezes aparecem distorcidas, com o foco deslocado, como se bastasse somente encontrar uma resolução encerrada no âmbito legal ou conceitual, o que se pode ver nesse movimento de muitos campos, em contrapartida, é que nenhum desses âmbitos pode descartar, ser acrescentado ou mesmo confrontado por essas outras visões e saberes que proliferam na arena do debate nacional, e em especial os das comunidades.

Nesta direção é que tem sido importante indagar sobre como os estudos antropológicos ingressam neste cenário. A "leitura" que está sendo feita das diversas interpretações e formulações apresentadas nos laudos e relatórios antropológicos, como, por exemplo, as acima expostas, têm se revelado particularmente na receptividade das comunidades quanto à sua publicação. A divulgação vem sendo particularmente veiculada por membros e lideranças das comunidades, num esforço por rearranjar um campo de forças no qual os estudos não só se reduzam a ser instrumento de prova jurídica, mas representem a possibilidade de garantir uma "fala histórica", calcada em sensibilidades jurídicas[22] que adentram a institucionalidade oficial, com a potencialidade de que haja um resgate no "escrever suas histórias", agora não sem as suas "mãos, bocas e olhos".

---

[21] CHAGAS, Miriam et alli. "Memória e Identidade: O Quilombola pela História Viva". In: BARCELLOS, Daisy Macedo de, et alli. "*Comunidade Negra de Morro Alto: Historicidade, Identidade, Territorialidade e Direitos Constitucionais*". P 361-2. 2004. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

[22] No sentido cunhado por Clifford Geertz, no qual sensibilidade jurídica é definida como aquele sentimento de justiça que permite falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do Direito. GEERTZ, Clifford. "O Saber Local: Fatos e Leis em uma perspectiva comparativa". In: *O Saber Local.* Petrópolis, Vozes, 1998, p 261.

Uma manifestação de uma liderança da Comunidade de Morro Alto sintetiza essa perspectiva, ao ressaltar o seguinte:

> *"Estou lutando pela nossa História, raça. Todo mundo é da mesma família. Esse resgate é isso. Escrever uma página na História. A partir desse reconhecimento passamos a ter vida histórica, jurídica. A História do Rio Grande do Sul não pode ser contada sem nos incluir. É isso que a gente quer"*[23].

Na visão apresentada acima há uma expectativa de ser incluído que passa necessariamente por um trabalho de reconhecimento de uma *"História apagada"*[24] e que agora também está em um *"documento"* escrito. Nessa dimensão com que muitas comunidades remanescentes de Quilombos estão imprimindo significado a este processo, os estudos antropológicos têm sido apropriados por elas como que fortalecendo uma *"luta"* a ser empreendida para *"reverter a História"*[25]. Nos seus moldes o avançar em uma perspectiva de reconhecimento requer uma troca de sinal, de uma experiência social excludente e estigmatizante para outra inclusiva, justo por não negar as visões comunitárias que sinalizam a necessidade de restituição simultânea e combinada de uma existência histórica e jurídica face à cena pública.

De modo abrangente, são vários os estudos antropológicos realizados nas comunidades que vêm correlacionando destacadamente as cosmovisões presentes nessas narrativas comunitárias como estando na base da produção de suas concepções de justiça, historicidade e territorialidade. Com essa feição, por intermédio da apresentação das formulações dos grupos pesquisados, os mesmos acabam por potencializar, ou mesmo maximizar, uma abertura nos espaços institucionais, de tal maneira que as comunidades cheguem a "disputar"a escrita das "páginas da História" com a assim chamada *"História oficial"*, bem como confrontar os saberes que a sustentam. Vê-se que nesta gama diversa de considerações, informações e saberes, ora combinados e disponibilizados, quando passam a ser articulados na perspectiva das comunidades são elas próprias a trans-

[23] Relato de Wilson Marques da Rosa, em reunião da Associação Comunitária Rosa Osório Marques, realizada em 23 de março de 2002, no Ribeirão do Morro Alto, Maquiné/RS.

[24] Expressão utilizada por Márcio Alves, liderança da Comunidade de Cambará, Rio Grande do Sul, por ocasião do II Fórum Social Mundial, na Oficina realizada pelo Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos, no dia 02/02/2002, nas dependências da Pontíficia Universidade Católica, Porto Alegre.

[25] Expressão utilizada por Wilson Marques da Rosa, liderança da Comunidade de Morro Alto, em conversa com Míriam Chagas, 2002.

formar também os estudos numa caixa de ressonância que ecoa os sinais de sua *luta* para o interior desse processo de reconhecimento que implica a implementação do artigo 68 da Constituição Brasileira. Foi o que em outras palavras realçou uma liderança feminina dessas comunidades ao dizer: *"Nossas raízes africanas, está saindo, está se expandindo pelo mundo*".[26]

[26] Fala de Ilza de Mattos Machado no vídeo "Terra de Quilombo - espaços de liberdade". Dirigido por Renato Barbieri. Secretaria do Audiovisual e Fundação Cultural Palmares. 58 min. Betacam Digital 2002.