UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LÍVIA RIBEIRO LIMA

**Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do
Campinho da Independência**

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do
Campinho da Independência**

Lívia Ribeiro Lima

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Assis Simões

São Paulo
2008

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Lima, Livia Ribeiro

Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência / Livia Ribeiro Lima; orientador Júlio Assis Simões. -- São Paulo, 2009.

173 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Quilombos – Parati (RJ). 2. Identidade étnica. 3. Turismo étnico. 4. Política cultural. I. Título. II. Simões, Júlio Assis

Nome: LIMA, Livia Ribeiro

Título: Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 13 de março de 2009

Banca examinadora

Profº Dr. Júlio Assis Simões – FFLCH/ USP- Presidente da Banca

Profª Dra. Lilia Moritz Schwarcz – FFLCH/ USP

Profº Dr. José Maurício Arruti – PUC- RJ

Aos amigos que fiz no Campinho.

Agradecimentos

O trabalho de pesquisa de mestrado, embora possa se caracterizar por muitos momentos solitários, especialmente durante a redação, não é tarefa que se faz sozinho, absolutamente. A realização desta pesquisa se deve à colaboração de muitas pessoas e instituições que a tornaram possível.

Ingressei no curso de Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP, no início do ano de 2006, com o projeto sobre a organização social de mulheres positivas para o HIV. Obtive uma bolsa da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, Fapesp, da qual logo depois tive de declinar, para assumir o cargo de antropóloga no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, no Rio de Janeiro, em julho de 2006. A mudança do tema de pesquisa justificou-se em razão das problemáticas que me foram apresentadas em minhas novas tarefas no IPHAN. Desde então, o registro e o reconhecimento das manifestações populares me suscitaram diversas questões, entre elas, a política de salvaguarda para sua preservação, como o turismo étnico, que, sem dúvida, se apresenta hoje como uma possibilidade considerável para projetos de auto-sustentabilidade das comunidades. Formulei então um novo projeto de pesquisa, focalizando esses temas no Campinho da Independência.

A anuência e a orientação do Prof^o Júlio Assis Simões foram fundamentais para que eu enfrentasse essa fase de transição, no início de minha carreira profissional. Seu apoio e compreensão foram imprescindíveis para que eu prosseguisse com o mestrado. Agradeço especialmente por sua generosidade e por sua confiança, mesmo diante das dificuldades que se apresentavam pela distância.

As contribuições de Lília Moritz Schwarcz e Vagner Gonçalves da Silva na banca de qualificação foram extremamente valiosas para o desenvolvimento das idéias da pesquisa. Meus agradecimentos se estendem também a Heloisa André Pontes, Maria Filomena Gregori, Ronaldo Romulo de Almeida, Mauro Almeida e Robin Wright, que participaram de forma expressiva na minha formação.

Agradeço aos meus colegas de trabalho no IPHAN, Mônica da Costa e Carlos Fernando de Souza Leão Andrade, que disponibilizaram condições para que eu desse andamento à pesquisa.

Agradeço pela confiança e presteza daqueles que, no Campinho, dividiram comigo suas histórias de vida. À Dona Dica, à Dilma e à Hilda, meu afeto e gratidão, por tanto terem me ensinado, com a alegria e a força de suas vidas.

Aos meus pais, Hélio e Livete, e ao meu irmão Marcelo, que em todos os momentos me acompanharam, fazendo de mim o que sou hoje. Às amigas Lara, Palmira Margarida e Lily, eu agradeço pelas palavras e atitudes que tanto me motivaram. Ao Felipe, companheiro que esteve presente em muitos momentos da pesquisa, e participou comigo deste ritual que é o ofício de antropólogo.

Resumo

O reconhecimento político da comunidade do Campinho da Independência é enunciado nos interstícios das situações cotidianas, podendo adquirir uma diversidade de significados, dependendo do lugar daquele que fala. Apresento o ritual da experiência turística como um lócus de enunciação privilegiado para pensar a relação entre os sujeitos que, envolvidos com o problema da construção da diferença cultural, produzem novas categorizações sobre a “cultura” e a identidade social do grupo. Esse ritual é entendido como uma metáfora da representação da mediação e da conversão de significados que atualmente se observa no Campinho, diante das transformações sócio-históricas em que a comunidade se vê envolvida.

Palavras-chave: comunidades quilombolas, etnicidade, turismo étnico, reconhecimento, política cultural.

Abstract

The political recognition of the community of Campinho da Independência is enunciated in the interstices of the everyday situations, possibly acquiring a diversity of meanings, depending on the place of the speaker. I present the ritual of the touristic experience as a privileged locus of enunciation to think the relation between the subjects that, involved with the problem of construction of the cultural difference, produce new categorizations about the “culture” and the social identity of the group. This ritual is understood as a metaphor of the representation of the mediation and of the conversion of meanings that are currently observed in Campinho, in face of the social-historical transformations in which the community is involved.

Keywords: quilombola communities, ethnicity, ethnic tourism, recognition, cultural politics.

Índice de Figuras

Figura 1: Roteiro ecológico-cultural	29
Figura 2: Roda de conversa entre o griô e os turistas.....	33
Figura 3: Apresentação do jongo aos turistas.....	36
Figura 4: Casal na dança do jongo	37
Figura 5: Árvore genealógica	63
Figura 6: Pannel com a inscrição do mito de origem.....	79
Figura 7: Painéis na casa de artesanato	92

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 O turismo étnico no Campinho	26
1.1 O ritual turístico.....	27
1.2 Turismo étnico e tradução cultural	37
1.3 As discussões contemporâneas em torno do turismo étnico.....	45
Capítulo 2 Metamorfose de identidades	54
2.1 De caiçaras a negros camponeses	54
2.2 Parentesco, casamento, família e trabalho: mudanças e reelaborações	58
2.3 De negros camponeses a quilombolas	66
2.4 A mitologização das “três mulheres”	78
Capítulo 3 Etnicidades quilombolas	89
3.1 “Ser quilombola”: cotidiano e política	89
3.2 Nomeando os quilombolas	105
3.3 Cultura negra e quilombola	110
3.4 Entre a racialização e a etnicização	117
Capítulo 4 Quilombos e políticas de reconhecimento	123
4.1 A formação do campo teórico e político: os quilombos contemporâneos.....	123
4.2 A enunciação dos símbolos da cultura negro-africana	132
4.3 O movimento negro e os quilombos no Brasil	136
4.4 A Cultura nas políticas do Estado	144
4.5 Multiculturalismo e políticas de identidade	156
Considerações finais	163
Referências	170

Introdução

“Embora o conteúdo de uma outra “cultura” possa ser conhecido de forma impecável, embora ela seja representada de forma etnocêntrica, é seu *local* enquanto fechamento de outras teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica”. (Homi Bhabha)

Desde que começou o processo de reconhecimento do Campinho como remanescente de quilombo, o grupo passou a ser assediado por uma miríade de sujeitos interessados na formação dessa “comunidade quilombola”. Chegaram turistas interessados em conhecer um modo de vida tradicional; militantes do movimento negro, atentos ao seu potencial de resistência política; gestores de organizações não-governamentais, com propostas de desenvolvimento sustentável; e pesquisadores que os alertavam sobre a importância de registrar este momento histórico.

O objetivo central deste estudo é compreender a amplitude do significado da enunciação deste reconhecimento político, do ponto de vista dos moradores do Campinho que se tornaram mediadores cognitivos internos. Por esse termo refiro-me aos agentes que participam da Associação; e dos outros moradores que, segundo minha hipótese, não somente se tornaram os objetos da enunciação, mas os sujeitos que exigem o “direito de significar”, que recusam a ditadura do enunciado normatizado, pronto e fechado, e reivindicam sua agência.

A pesquisa

Era final de maio do ano de 2007, então véspera da Festa do Divino Espírito Santo em Paraty. Cheguei ao Campinho no começo da tarde, uma sexta-feira. Pedi ao motorista do ônibus, que peguei no centro da cidade, que me indicasse a parada para o Campinho, o quilombo. A comunidade do Campinho da Independência fica muito próxima do centro urbano de Paraty, distante 20 km em direção sul. Estávamos indo à Trindade, conhecido destino de turistas que procuram pelo belo litoral de Paraty. Desci à margem da estrada Rio-Santos, de onde já se podem avistar algumas casas, e uma placa indicativa, logo depois da ponte que passa por cima do rio Carapitanga, que corta toda a comunidade.

O quilombo era conhecido daqueles que me guiavam, e eu certamente estava influenciada por uma “estereotipificação” do que seria uma comunidade quilombola, depois de visitar a página que o Campinho tem na Internet.

Foi através do *site* da comunidade que conheci o Projeto de Desenvolvimento Sustentável do Quilombo Campinho da Independência¹. Dentre outras ações, foi formulado um roteiro cultural, em que um grupo de turistas compra o “pacote” oferecido. Estes têm oportunidade de conhecer a comunidade, seguindo por uma trilha ecológica de cerca de duas horas; de conhecer a casa de farinha comunitária, a dança do jongo, de apreciar a “culinária quilombola”; e de ouvir os griôs. Impressionou-me a exibição de fotos de moradores da Comunidade, apresentados como griôs, as pessoas mais velhas do lugar, segundo o que se diz:

“(...) responsáveis pela manutenção do saber, os “mais velhos”, que transmitem a memória oral às outras gerações, hoje passam também para os visitantes, parte da história vivida pela comunidade”.

Tratava-se do Turismo Étnico, um turismo sem dúvida diferente, em que os próprios sujeitos propõem apresentar-se aos interessados em conhecer sua cultura. Os turistas são guiados por moradores da comunidade, os quais aprenderam noções de história da África e do negro no Brasil, num “curso de Turismo Étnico”, ministrado por um membro do movimento negro no local. A comunidade é promovida nos vários *links* pelo *site*, nos quais vai se construindo uma idéia do que seja uma cultura quilombola:

“Em uma comunidade de predominância negra, não poderia faltar uma das principais características que compõem a nossa cultura. (...) As danças típicas, como o jongo e a capoeira angola, trazidas por nossos antepassados, ainda podem ser vistas em nossa comunidade. A capoeira angola é uma das mais belas artes trazidas por nosso povo da África. (...)”

¹ O projeto mencionado começou a ser executado em 2005 pela AMOC, Associação de Moradores do Campinho, e se tornou possível à partir de uma articulação feita pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) junto à PETROBRÁS (Petróleo Brasileiro S/A) além de outros parceiros envolvidos como MDS (Ministério do Desenvolvimento Social) e FUBRA (Fundação Universitária de Brasília). Essa iniciativa do governo federal, de apoiar ações comunitárias em comunidades quilombolas com recursos da PETROBRÁS, está acontecendo em outras nove comunidades quilombolas além de Campinho da Independência, a saber: Quilombo de Sumidouro e de Tapuio (PI), Quilombo da Machadinha (RJ), Quilombo de Ivaporunduva (SP), Quilombo de Castainho (PE), Quilombo do Rio de Contas (BA), Quilombos de Oriximiná (PA), Quilombo Mocambo (SE) e Itamataiua (MA).

Essas danças retratam também a resistência cultural do nosso povo²”.
(grifo meu)

Entender de que forma os moradores do Campinho apresentavam-se, num roteiro de turismo étnico, pareceu-me uma porta de entrada extremamente profícua para pensar a construção de etnicidades nas comunidades identificadas como quilombolas. Imbuída dessa questão, formulei a estratégia de hospedar-me na pousada como uma turista, e apresentar-me como alguém que gostaria de conhecer a comunidade. Pensava que poderia perceber como alguém de fora, que simplesmente mostra interesse em conhecer o quilombo, é tratado pelas pessoas dali. A intenção era não me identificar, nesse primeiro momento, como pesquisadora.

Ao entrar na comunidade por um dos acessos da estrada, logo se identifica o “bar do quilombo”. Indicaram-me que a pousada estava mais adiante. De longe enxerguei a casa de Seu Querino³ e Dona Íris, que me levaram até a pousada que fica em seu terreiro, e que pertence a seu filho, Helder. Como eu tinha telefonado, ele já sabia que eu ia chegar, então me acomodou em um dos seis quartos da pousada, sendo que vive com a mulher em um deles. Sob a cama do quarto, estavam duas toalhas e dois sabonetes embalados, como se costuma encontrar em hotéis. A pousada, um sobrado de alvenaria, era extremamente precária; não tendo vidros em todas as janelas, apenas cobertas por uma tela, não protegia contra o frio intenso que faz nessa época do ano. Helder me mostrou a cozinha, que fica fora do sobrado, de uso livre dos hóspedes. Sendo a cozinha aberta, conseguimos avistar um grupo de pessoas que caminhavam ao longe. Quando soube de Helder que eram turistas, mostrei interesse em acompanhá-los, mas ele me conteve, pois seria melhor que alguém me mostrasse antes o lugar.

Depois pude entender que causaria estranhamento em todos se me juntasse ao grupo de turistas, que havia fechado o pacote do roteiro cultural, e já estavam na comunidade desde o início da manhã. Era como que um prenúncio de que o acesso aos roteiros seriam dificultados.

Helder sugeriu que Karina, uma criança que eu classificaria como branca, me acompanhasse para que eu pudesse conhecer a comunidade. A pousada está próxima do campo de futebol, que dá nome à comunidade. Fomos caminhando, margeando o campo de futebol, em direção ao centro da comunidade. Nos deparamos com outra criança, que dizia

² Disponível em www.quilombocampinho.org.

³ Todos os nomes citados no presente trabalho são fictícios.

para mim, em tom de brincadeira: “Essa é uma casa; aquela é outra casa; essa é uma mulher fazendo artesanato”. Se referia a Sônia, que estava sentada em uma cadeira em frente a sua casa, e a Margarida, sua sogra, que estava sentada ao seu lado, no chão. Faziam artesanato com a taboa, uma planta encontrada nos brejos da comunidade, colhida e tratada pelas mulheres, que serve como material para fazer suas peças artesanais. Como o grupo de turistas tinha passado por ali, o modo como estavam posicionadas para fazer artesanato, sugeriu-me que estavam de tal forma para que fossem vistas.

Encontrei Seu Marnem, que me acompanhou durante boa parte da tarde com solicitude. Disse a ele que estava hospedada na pousada para conhecer a comunidade, e foi assim que ele me apresentou para o Seu José, o motorista de ônibus da escola, que transporta as crianças que moram fora do Campinho, e que estudam na escola primária situada na comunidade. Estávamos no centro da comunidade, que os dirigentes da Associação chamam de “Ponto Cultural”, já que é ali que acontecem as oficinas do Ponto de Cultura, um projeto financiado pelo Ministério da Cultura. O centro da comunidade está situado dentro do terreiro – ou núcleo, como outros chamam – dos Martins. A casa principal é a de dona Margarida, a mulher mais velha do núcleo familiar e, em torno de sua casa, encontram-se a casa de seus filhos e netos. Em frente à casa de um de seus filhos, está a escola primária, ao lado da escola, a igreja católica. Bem próximo daí está localizada a casa que funciona como sede da Associação de Moradores do Campinho, a AMOC. Do lado direito, encontra-se o posto de saúde, que funciona às terças-feiras, e do lado esquerdo, a casa de artesanato e um galpão aberto, onde acontecem atividades diversas.

Neste espaço, quase em frente à igreja, há uma barraca construída com bambus e sapê, onde foi sido servido o almoço para os turistas. Em outras ocasiões, serve também como barraca de venda de comidas diversas, nas festas religiosas da comunidade. Jaqueline, neta de dona Margarida, havia preparado, junto com outras mulheres, o almoço para os turistas. Seu Marnem me apresentou como visitante para ela. Tomamos um suco e, quando Seu Marnem já ia pagar, ela disse que não precisava.

Fomos então até a Cachoeira do Tombo, caminhando pelo acostamento da Rio-Santos. Seu Marnem ia me contando que já teve uma mulher, “igual a minha cor”, que morreu de diabetes. De sua segunda mulher, teve um filho, o Uirá, que é cantor de rap na comunidade, e uma filha, que morreu atropelada na Rio-Santos. O fato de Seu Marnem referir-se a minha cor branca, como algo relevante para me identificar, causou-me certo estranhamento inicial, mas que logo se revelou como um marcador de diferença bastante

significativo em suas operações de classificação social. Em sua fala, também aparece a estrada Rio-Santos, que geograficamente, dividiu a comunidade ao meio. A maioria dos núcleos familiares está situada do lado direito da estrada, em direção à Trindade, e o restante dos núcleos margeiam o outro lado da estrada. Os acidentes provocados por atropelamento passaram a ser mais freqüentes, especialmente durante a “alta temporada”, momento de grande fluxo de turistas que chegam de carro a Paraty.

Ao chegar à cachoeira, avistamos no alto uma casa de estuque, antigamente utilizada como casa de farinha comunitária. Na volta, passamos por dentro do Campinho, por um caminho que margeia o rio Carapitanga. O núcleo do Seu Aloísio, irmão de Dona Íris, é o primeiro que se avista quando saindo da cachoeira, atravessamos a pista da Rio-Santos. Conhecido como Beco, indica um dos limites dos 287 hectares de terras que pertencem à comunidade. Ele nos mostrou um espaço dentro de seu terreiro, em que pensa construir um camping, para receber os turistas em novembro, no qual durante três dias acontece o Encontro da Cultura Negra na comunidade.

Despedindo de Seu Aloísio continuamos pelo caminho, até que começamos a ouvir o barulho de tambores, nos aproximávamos novamente do centro da comunidade. Seu Marnem despediu-se e eu continuei seguindo o som até avistar a roda do jongo. Era composta principalmente por crianças e por adultos que, depois eu soube, a maioria faz parte da Associação. As canções, ou os pontos como dizem, são puxadas por uma pessoa, e depois em seguida pelos outros, repetidas vezes, ao som dos tambores, confeccionados pelos próprios moradores do Campinho. A comunidade criou muitos pontos infantis, talvez devido à grande participação das crianças no jongo. Quando a dança começa, uma pessoa tira a outra para dançar, e assim normalmente um casal se apresenta no meio da roda:

*“Ó José, Ó José, saco vazio não pára em pé,
Ó José, Ó José, saco vazio não pára em pé”.*

Os turistas estavam sentados na varanda da casa do posto de saúde, observando a dança do jongo. Alguns tentavam acompanhar os passos do lado de fora da roda. As mulheres vestiam-se com uma saia de chita e uma blusa branca, e os homens, com calça e blusas brancas. Depois todos que observávamos fomos convidados a entrar na roda:

*“Na dança do jongo, gente, como é que é?
A mulher tira o homem, o homem tira a mulher”.*

E assim formou-se uma roda maior, uma criança puxa um ponto junto aos tambores, que depois é repetido por todos, começando a dança. Ao final, todos, turistas e quilombolas, deram-se as mãos e agradeceram-se mutuamente. Uma das turistas, estrangeira, leu um texto que escrevera, que foi sendo traduzido por um outro. Havia no grupo pessoas de várias procedências estrangeiras, entre elas, uma africana, e uma atriz, reconhecida por alguns por já ter feito pequenas aparições em novelas da Rede Globo de Televisão, que anunciou a contribuição em dinheiro que os turistas faziam à comunidade. Disse também que forças maiores fizeram com que eles se encontrassem naquele dia. Afinal, disse ela, dia 25 de maio é o Dia da África⁴.

Diante do anúncio, todos vibraram: “*Viva a África!*”.

Terminado o roteiro, Silvia, que havia trabalhado como guia no roteiro com os turistas, me viu conversando com seu marido, e quis saber do que falávamos, em tom de brincadeira. Seu marido era natural de Minas Gerais e sua família era do Córrego dos Micos, uma comunidade vizinha, e conforme o que me disse em outra ocasião, “também era negro, apesar de ter a tez mais clara”. Ela me convidou para participar de uma reunião que ia começar na Associação, sobre o evento de revezamento da tocha dos Jogos Pan-Americanos. Em julho de 2007, a tocha passou pela comunidade do Campinho num grande acontecimento que emocionou a muitos, do qual participaram artistas e autoridades políticas.

Como fui convidada, cheguei a me sentar com todos, mas o Sérgio, um dos dirigentes da Associação, me chamou um instante lá fora, e explicou-me que a reunião que iria começar era fechada. Mais tarde, na cozinha da pousada, Silvia preocupou-se em dizer que já que eu estava conhecendo a comunidade, havia um roteiro cultural a ser feito.

Ora, aos poucos eles mesmos foram me desvendando e me manipulando. Os turistas vão embora depois do roteiro, que tem um tempo marcado para acontecer. Os agentes políticos estão marcados, estes sim podiam participar da reunião na Associação. Quanto a mim, restava-me negociar a difícil posição política como pesquisadora.

O fato de não fazer parte do grupo de turistas que havia comprado o pacote do roteiro cultural, me possibilitou perceber como os moradores do Campinho reagiam à

⁴ A data foi instituída em 1963 pela Organização das Nações Unidas (ONU). Disponível em: <http://www.afrobras.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1992&Itemid=2>. Acesso em 21 de novembro de 2008.

presença de pessoas estranhas, identificadas como turistas que gostariam de conhecer como é a vida na comunidade. Havia um grupo de pessoas envolvidas com a preparação do roteiro, como o guia turístico, o griô, as mulheres que preparavam o almoço, e aqueles que dançavam o jongo. No entanto, a presença dos turistas era quase imperceptível, especialmente para os que moram mais afastados do centro da comunidade. Poderia causar alguma expectativa aos artesãos quanto à venda de suas peças, no mais, os moradores não se achegaram quando começou a roda de jongo, buscando qualquer interação com os turistas.

Há uma comunidade etno-turística, composta por aqueles que participam diretamente da experiência turística. A aparente falta de expressividade desta para os outros moradores mostrou-se, no entanto, como um terreno fértil para a produção de outras discursividades. A existência de uma pousada, das mulheres que faziam artesanato em frente de suas casas, e de um morador que planejava construir um camping em seu terreiro, alertava-me para o fato de que o turismo torna-se uma alternativa econômica para algumas pessoas. Um morador quer reabrir o bar que tem na comunidade há muitos anos, pois sua mulher aprendeu alguns pratos estrangeiros quando trabalhou em uma pousada em Paraty. Sua idéia é construir, ao lado do bar, uma piscina para os “gringos”.

A comunidade do Campinho certamente não é precursora com a proposta do turismo étnico. Para outras comunidades quilombolas, como a de São José da Serra, no município de Valença, RJ, a organização de um roteiro cultural para os turistas, no qual a prática do jongo se apresenta como atração principal, apresenta-se como uma alternativa para aqueles que dele participam. Outras comunidades tradicionais em Paraty, como os caiçaras, que vivem em zonas praieiras e têm como principal atividade a pesca, e os índios Mbyá-Guarani apostam no turismo como uma fonte de renda.

No dia seguinte, fui conhecer o espaço, na comunidade, onde estão aplainando o terreno para iniciar a construção de um viveiro de mudas. Comecei a conversar com um homem sobre o trabalho que observava, e em dado momento, apresentando-me ainda como alguém interessada em conhecer a comunidade, perguntei a ele sobre a história da formação do lugar. Ele contou que a comunidade começou com três negras, que eram escravas da fazenda local. Ele disse que ficaram sabendo de sua história através de um livro que uma pesquisadora publicou sobre o Campinho. Ele se referia a Neusa Gusmão,

que realizou pesquisas de campo na comunidade do Campinho no final da década de 70 para sua dissertação de mestrado, e no final da década de 80, para sua tese de doutorado⁵.

Logo depois, fui ter com Dona Íris e Seu Querino, que se preparavam para participar da Festa do Divino em Paraty. Quis ir com eles, seria uma oportunidade de nos aproximarmos. Quando chegamos à cidade, estava sendo servido o almoço comunitário. Na praça central, reúnem-se cerca de duas mil pessoas para almoçar; a comida é servida gratuitamente para todos que chegam, independentemente da participação nas celebrações religiosas. Então, eu já tinha entrado na fila enorme que havia se formado em torno da praça, para almoçar. Dona Íris e Seu Querino tinham preferência, como pessoas idosas, e não precisavam enfrentar a fila, então, trouxeram um prato de comida para mim também. Sentamos ali mesmo, no meio-fio da calçada e, enquanto almoçávamos, Seu Querino encontrou alguns conhecidos, como um índio da comunidade Mbyá-Guarani, que havia chegado para participar da festa. Depois do almoço, participamos da quermesse da Festa, havia muitas barracas dispostas vendendo produtos diversos, como roupas, utensílios de cozinha e calçados. Acontecia, ao mesmo tempo, shows e outras manifestações populares, como a dança dos bonecos e a ciranda.

O primeiro contato com a família Amâncio iria se prolongar durante a pesquisa, já que quando voltei para iniciar a pesquisa de campo, dois meses depois, fiquei novamente hospedada na pousada do Helder, mas convivia com Seu Querino e Dona Íris na casa deles, e tive oportunidade de participar de momentos de convivialidade com a família, em conversas após o almoço ou a janta, ou na preparação dos pastéis que Seu Querino vende em sua barraca aos domingos, durante os jogos no campo. A barraca do Querino, como todos conhecem, é um lugar onde os homens, e também as mulheres costumam ir para beber, ou para comprar algum mantimento que esteja faltando em casa. Dona Íris dança o jongo. Passei a acompanhar a Íris nas novenas da igreja católica, em preparação para a festa do Bom Jesus. Durante esta festa, que é realizada no mês de agosto na comunidade, nosso contato estreitou-se, de maneira que depois fiquei conhecida como a “filha branca” da Íris.

Na pousada, moravam a Carla e o marido, além de uma estrangeira que havia chegado à comunidade, a Amanda. Carla morava na pousada enquanto construía sua casa

⁵ Sua tese de doutorado foi apresentada ao Departamento de Antropologia Social da FFLCH/USP, sob orientação do Prof. Kabengele Munanga, em 1990, com o título **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas.**

na comunidade. Ela viveu muitos anos na cidade do Rio de Janeiro, onde teria iniciado seu envolvimento com o movimento negro, e há alguns anos, voltou para o Campinho, onde teria nascido. No final do terceiro dia de estada no Campinho, apresentei-me para ela como pesquisadora da USP, dizendo que tinha a intenção de realizar uma pesquisa antropológica na comunidade, assim como fez Neusa Gusmão. E sugeri apresentar à Associação o projeto de pesquisa. Marcamos para o dia seguinte, mas não conseguimos conversar, os dirigentes tiveram que ir ao Rio, para resolver problemas relacionados a um projeto governamental do qual obtiveram recursos.

De fato, tive muitas dificuldades de aproximação com a Associação. Desde o primeiro momento, quis apresentar a pesquisa e os objetivos, mas numa atitude de indiferença ou de “falta de tempo”, como diziam, chegamos a marcar reuniões por cinco vezes, que não aconteceram pela ausência de todos os diretores. Quando consegui me reunir com dois diretores da Associação, o Lucas e o Marcos, no antepenúltimo dia em campo, pude dizer que sentia pela falta de apoio deles, pois fui questionada sobre a “autorização” da pesquisa pela Associação por alguns moradores. Eles disseram que estavam muito atarefados com a administração dos projetos, e com a campanha política do Marcos. O Marcos reconheceu, então, a limitação da academia com relação ao tempo e aos prazos, que às vezes não coincide com o tempo da comunidade.

Segundo Lucas, desde a titulação, há uma “fila de pesquisadores” que têm interesse em pesquisar na comunidade, que aparecem ou ligam pedindo informações. *“Que bom que você procurou a Associação, porque tem gente que chega aí, tira foto, e a gente não pode aceitar que se vá até à casa da Dona Magnólia e do Seu Francisco, sem que a gente tenha um controle do que estão fazendo”.*

Mesmo que não tenha havido uma assembléia geral na comunidade para apresentar a proposta da pesquisa, tivemos Lucas, Marcos e eu, muitas conversas informais, em que, certa vez, fui instigada a dar uma contribuição com minha pesquisa. Lembravam-se de uma pesquisadora que passou pela comunidade, e como “legado”, ensinou capoeira para as crianças. Como não podia deixar de ser, eu também aventava uma possibilidade de contribuição, que seria o registro e a publicação da história da comunidade, depois de seu reconhecimento político. Revelei que era funcionária do IPHAN quase ao final da pesquisa de campo, já que receava que pudessem confundir meu papel como pesquisadora, naquele momento. Lucas visualizou aí uma possibilidade real da minha contribuição, *“já que é diferente relacionar-se com um órgão, e com um profissional da instituição”.* O campo de

negociação política no qual fui inserida revelou-se conflituoso e ambivalente, donde foi necessário me posicionar como turista logo que cheguei à comunidade, depois como antropóloga, e finalmente como uma possível aliada no governo.

A pesquisa de campo etnográfica foi desenvolvida na comunidade em duas fases, durante os anos de 2007 e 2008, de maneira que permaneci em campo durante cerca de um mês em cada uma. Tive oportunidade de participar de duas edições da festa do Bom Jesus, que acontece no mês de agosto, a qual se apresentou como uma boa oportunidade para minha inserção e proximidade com os do Campinho. Isso porque freqüentar as novenas em preparação à festa, e participar da procissão e das celebrações religiosas se configurava para mim como um ambiente familiar, já que sou praticante da religião católica.

Talvez seja este o motivo pelo qual me aproximei do núcleo da Fátima, em que quase todos têm alguma função na igreja católica local. Fátima, que tem por volta de 55 anos, é hoje a matriarca de seu núcleo, onde também vivem a família de seus dois irmãos, com suas mulheres e filhos, e sua irmã, que vive sozinha. Ao redor de sua casa, também se localizam a casa de seus filhos e de seus sobrinhos já casados. Fátima criou seus filhos vendendo o artesanato que ainda produz. Posteriormente, trabalhou como auxiliar de enfermagem, mas nunca deixou o trabalho com o artesanato. Hoje em dia, Fátima também trabalha no condomínio Laranjeiras como caseira. A convivência que tivemos, apesar de eu não ter permanecido em sua casa, permitiu que obtivesse um registro interessante acerca de sua impressão da mediação da Associação de moradores. O núcleo da Fátima tem se posicionado de forma especialmente crítica em relação ao controle social que hoje representa a Associação. Quiseram construir um campo de futebol e uma pousada na área de seu núcleo, e para isso, precisaram pedir autorização da Associação, que se posicionou de forma desfavorável. De fato, segundo o que dizem, não entendem que a comunidade esteja representada pela Associação.

Juntamente com outras mulheres, Fátima expunha suas peças na casa de artesanato comunitária. No final do ano de 2007, a casa de artesanato, que é administrada pela Associação, ficou fechada por meses, devido à falta de recursos para a sua reforma, e por isso, as mulheres começaram a expor o artesanato nas varandas de suas casas, para mostrar aos turistas. Fátima se sentiu prejudicada porque sua casa fica do outro lado da estrada, e não é caminho obrigatório para os turistas que vêm para participar do roteiro cultural ou para almoçar no restaurante. Por isso, resolveu construir outra barraca de artesanato na beira do asfalto, e o fez com mais duas mulheres. Hoje existem a casa de artesanato

comunitária, que foi reaberta, e a barraca das três mulheres no asfalto, que representam assim sua dissidência. Nenhuma dessas mulheres dança o jongo.

Isabela, filha de Fátima, é uma jovem de 28 anos. Ela ensina o catecismo da Igreja às crianças do Campinho. Começou a trabalhar aos quinze anos na cozinha de uma casa do condomínio Laranjeiras, com sua cunhada. Quando seu irmão, Luís Cláudio, foi presidente na primeira gestão da atual Associação de moradores, participou dos cursos oferecidos pela Fundação Cultural Palmares, como o de guia de turismo. A FCP também lhe ofereceu um programa de bolsas em uma escola técnica federal, em que participou do curso de agroindústria, juntamente com outros dois jovens da comunidade. Sua intenção é montar um negócio próprio, onde possa vender para o condomínio, porque, como disse, seus doces não tem escoamento na comunidade. Atualmente, como fez o curso de Magistério, é professora do curso de alfabetização na escola do Campinho.

Seu Francisco e Dona Magnólia, que foram lideranças na comunidade, também foram importantes sujeitos desta pesquisa. Em sua trajetória política, Seu Francisco se tornou uma liderança na comunidade do Campinho, e também fora dela, em nível regional. Sua trajetória inicia-se nos anos 70, quando se envolve com o sindicato dos trabalhadores rurais de Paraty, tornando-se delegado em 89; com a Pastoral da Terra, tornando-se coordenador geral da CPT, a Comissão Pastoral da Terra, na região; e com o PT, fundando um diretório do partido em Paraty. Na comunidade, seus filhos, sobrinhos e esposa também se tornaram referência de atuação política na comunidade, responsabilizando-se por projetos comunitários de saúde, casa de farinha comunal, associação de bairro e pelo ofício religioso na igreja local.

Já Marcos e Lucas foram os principais sujeitos que me informaram sobre a mediação exercida na comunidade pela Associação. Marcos começa sua vida política em 1998, quando a atual Associação de moradores é formada no Campinho. Tinha então vinte anos, e segundo ele, sua vida era tocar, ir para a igreja, bater uma bolinha. *“Eu nem tinha nenhum debate social. Sempre fui participativo, na escola eu gostava de participar das questões, mas não tinha nenhuma vida comunitária política”*. Seu envolvimento com a Associação o insere nas discussões em torno do movimento negro quilombola. Tendo sido formado no magistério, elabora um curso sobre a história da África e do povo afro-brasileiro na escola do Campinho, que se expande, posteriormente, para mais cinco comunidades do entorno.

A organização de uma entidade jurídica, como a Associação de moradores, é um requisito para a outorga do título da terra, no caso das comunidades quilombolas. Marcos

questiona esse modelo de intervenção do Estado para acessar as comunidades tradicionais, e compara a atual organização da comunidade com a antiga liderança de Tia Zaquina:

“Então, aquele modelo de organização que tinha aqui e que não ia resolver algumas coisas como a titulação da terra, ele se perde quando a comunidade se reorganiza. Tia Zaquina não conseguiria acessar um real do governo com o modelo de organização dela. Mas, por outro lado a gente não consegue exercer a liderança que ela exercia. Como se consegue as duas coisas? Esse é o desafio”.

Lucas é o atual presidente da Associação de moradores, em sua segunda gestão. Assim como Marcos enfrenta os conflitos decorrentes da mediação que exercem, tendo como seus principais interlocutores militantes do movimento negro, políticos, acadêmicos e gestores do terceiro setor.

Roteiro da dissertação

No **capítulo 1**, apresento como o ritual da **experiência turística** mostrou-se como um **lócus de enunciação** privilegiado para pensar a relação entre os sujeitos do enunciado, e da enunciação que, envolvidos com o problema da construção da diferença cultural, que emerge nas fronteiras de significação, produzem novas categorizações sobre a “cultura” e a identidade social do grupo. O ritual que envolve os membros da comunidade que “performatizam” para os turistas, os turistas propriamente ditos, e outros membros da comunidade que assistem também ao ritual, mas de um lugar diferenciado, será tomado aqui como uma metáfora da representação da mediação e da conversão de significados que atualmente se observa no Campinho, em situações micropolíticas do cotidiano.

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.

A partir de sua busca por uma semiologia pós-colonial, entendida como um modo de conhecimento no qual a questão da linguagem é fundamental, Homi Bhabha privilegia o **lócus de enunciação do narrador**, o lócus de enunciação de quem fala, que revela esse lócus atravessado pela heterogeneidade das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito; é nisso__ que Bhabha chama de “terceiro espaço”__ que toda

a gama contraditória e conflitante de elementos lingüísticos e culturais interagem e constituem o hibridismo. (Souza, 1996, p. 119) Deste modo, sua formulação do “terceiro espaço” é influenciada pelo conceito sócio-histórico do signo bakhtiniano, segundo o qual a conexão entre o significante e o significado é feita indiretamente, mediada por intérpretes ou usuários da linguagem sempre situados socialmente em determinados contextos ideológicos, históricos ou sociais, marcados por todas as variáveis existentes nesses contextos__ classe social, sexo, faixa etária, origem geográfica etc. Bhabha postula algo contrário ao signo abstrato saussuriano, no qual o signo já vem pronto, normatizado e pré-interpretado, não havendo espaço para a variação e para outras interpretações. (idem, p. 118) Quem tem o poder de dizer e de traduzir nesse ato político enunciativo da cultura?

No **capítulo 2**, apresento as metamorfoses identitárias, através das quais podem ser classificados os do Campinho, ao longo das transformações sócio-históricas em que a comunidade se vê envolvida. Aqui descrevo os rearranjos sociais internos por que têm passado, numa perspectiva comparativa com os trabalhos de Neusa Gusmão. O saber autorizado produzido pela antropóloga tornou-se um marco em sua história, como dizem, e valorizou sua ancestralidade negra e escrava, bem como outorgou legitimidade a sua remanescência como descendentes de escravos, através da inscrição do “mito de origem” da comunidade, que hoje pode ser “lido” e enunciado aos turistas.

O reconhecimento político da identidade quilombola do Campinho, é enunciado nos interstícios das situações cotidianas, podendo adquirir uma diversidade de significados, dependendo do lugar daquele que fala. No **capítulo 3**, proponho a compreensão do trabalho de mediação cognitiva, de conversão de significados, operado pela Associação de Moradores do Campinho, juntamente com outros agentes, que traduzem os significados de “ser quilombola”. Na polifonia dessas enunciações, veremos como os signos “negro” e “quilombola” podem ser apropriados, entre outras possibilidades, como uma referência da experiência comum da marginalização, ou da autonomia. Uma dessas estratégias é a contestação da marginalidade, da qualidade estereotipada e das imagens fetichizadas dos negros, através da criação de um imaginário positivo sobre o sujeito negro quilombola. O que pretendo realçar é a diversidade dos conteúdos que pode assumir o signo quilombo quando é enunciado, seja em um contexto político das práticas cotidianas, ou no contexto jurídico das políticas de reconhecimento.

Tendo em vista que o Estado brasileiro tem atuado como mediador nos projetos de etnodesenvolvimento para as comunidades tradicionais, como distribuidor de recursos, e de

regras e estruturas de acesso político, e que é uma instituição importante na regulação de etnicidades, a produção da idéia de “quilombocidade” agenciada pelo discurso oficial, é uma das possibilidades estratégicas de representação do terceiro espaço da enunciação durante as práticas ritualísticas no Campinho. No **capítulo 4**, analiso o debate que se trava no campo teórico, que é também político, em torno da discussão acadêmica sobre os quilombos; e finalmente, analiso as políticas de identidade, dirigidas aos quilombolas, em curso no atual governo brasileiro.

Capítulo 1 O turismo étnico no Campinho

“A oposição entre uma tradição simplesmente herdada e aquela que é conscientemente moldada é uma falsa dicotomia. O ponto crucial para nossos propósitos é que seu valor como símbolo tradicional não depende de uma relação objetiva com o passado. A origem das tradições é amplamente irrelevante para a experiência da tradição; a autenticidade é sempre definida no presente”. (Handler e Linnekin, 1984)

Contam no Campinho que *“o turista a gente não trouxe porque quis; ele chegou e isso estava muito mais na cabeça deles do que na nossa, de que aqui era uma comunidade interessante”*. A procura dos turistas pela comunidade intensificou-se com a titulação de suas terras, com a demanda de pessoas que começaram a chegar por curiosidade, quando, ao visitar Paraty, ficavam sabendo que ali havia um quilombo. Diante disso, a comunidade começou a se organizar. Hoje o projeto do Turismo Étnico serve como fonte de renda para aqueles que participam como guias, ou como contador de histórias, para os que fazem a apresentação cultural do jongo, ou que preparam o almoço, a “comida da roça” para os turistas.

“O pessoal gostava muito de casa de farinha, procurava muito a casa de artesanato, então o turista vinha e perguntava: vamos fazer um passeio na comunidade, ver a cachoeira?”. Alguns jovens foram fazer um curso de turismo étnico na cidade do Rio de Janeiro, financiado pela Fundação Cultural Palmares. Pensaram em montar um “tour” pela comunidade. Isabela, uma das jovens que participou do curso, conta que aprenderam sobre turismo étnico, sobre a história do Rio de Janeiro, dos negros, como Tia Ciata, sobre as escolas de samba. Os alunos foram levados para conhecer os pontos turísticos do Rio. No final do curso, fizeram uma prova em que tinham que guiar um grupo que viajava dentro de um ônibus. *“Então a gente estudava lá no Rio, pra vir pra cá contar a história do Campinho para as pessoas”*.

Isabela conta sua experiência quando guiava os turistas pelo Campinho, e apresentava assim a história da origem da comunidade:

“(...) quando a gente ia começar, a gente se apresentava e falava essa parte. A história é de três mulheres. A história começou quando mulheres, as três negras trabalhavam pros senhores e aí eles resolveram ir embora, não estavam tendo mais condições. Deixaram a terra e foram embora, então eles falaram: “Pega essa terra aí pra vocês e tomem conta”. E aí as mulheres começaram a se relacionar com outro homem, foi crescendo, crescendo, crescendo e chegou ao quilombo, que

não era aqui, era lá na Independência, que era a fazenda. Aqui era um terreno da fazenda, porque era grande, então fazia parte da fazenda (...) o Campinho veio muito depois, a gente contava essa história”.

Aqui, é onde tem a escola do Campinho, aqui é a Igreja de São Benedito, e contava a história de como foi criada, aquela coisa toda, aqui é a escola, tem a sala de informática de primeira à quarta série, a escola pólo”. Descia. “Olha, esses aqui são os núcleos familiares” Esse aqui é o núcleo dos Martins. Aí, eles “ Tá bom, tá bom”, a gente mostrava tudo pra eles, aí passava “Aqui é o vestiário onde acontecem os jogos, tem o barzinho, aqui é a barraca da igreja, aqui é o campo de futebol, que antes era lá embaixo. Descia, quando chegava nos quintais falava sobre as ervas medicinais, a importância da erva para a comunidade. Quando chegava no campo, eu contava a história do campo grande, porque tinha um campo que era grande, mas os adultos não deixavam as crianças brincarem, então aí foi feito o campinho, que começou a se chamar de Campinho. Então a gente passava e ia explicando assim. Era um tour, eu, às vezes, levava na casa de farinha. Na cachoeira, mostrava a cachoeira, aí passava ali por dentro do Campinho e passava pela ponte funda, explicava sobre a ponte funda, antes o pessoal tinha muito medo, porque era mal assombrado. Então eu mostrava algumas casas, esse aqui é um núcleo, esse aqui é o núcleo da Conceição, o núcleo Nascimento e aí chegava lá em cima e tinha o núcleo dos Santos (...) sempre tinha um homem junto com a gente que ia lá e ligava pro pessoal ver como funcionava a casa de farinha, depois voltava e terminava na casa de artesanato”.

Hoje o roteiro cultural incrementou-se com a visita à casa do griô, às pessoas mais velhas da comunidade, que contam histórias do lugar. Também com a visita ao viveiro de mudas e à agrofloresta⁶, e com a apresentação do jongo.

1.1 O ritual turístico

Durante o tempo em que estive em campo, pude participar de três roteiros culturais, dois deles foram organizados para crianças e adolescentes de colégios da cidade do Rio de Janeiro, e o outro foi organizado para um grupo de franceses que estava visitando o Brasil. Em todos os roteiros, uma jovem da comunidade, Silvia, serviu como guia. No roteiro com os franceses que pretendo relatar aqui, o grupo estava com uma intérprete, Paulina, uma

⁶ A agrofloresta é um sistema de plantio que reúne o cultivo de plantas de várias espécies em uma mesma área, do mesmo modo como estão dispostas na Mata Atlântica, especialmente aquelas que se encontram em extinção. Para abrir uma roça, não se fazem mais queimadas, as próprias árvores que precisarem ser derrubadas, servem como adubo para o solo, ou seja, a idéia é que as roças de cultivo sejam cada vez menos itinerantes.

francesa que mora no Brasil, e montou o roteiro junto à APA de Cairuçu⁷. O roteiro incluiu além da visita ao quilombo, a visita a uma comunidade indígena e a duas caiçaras, localizadas em Paraty. No Campinho, o roteiro custou a cada um R\$ 70, 00.

O foco da minha análise é a enunciação dos diferentes sujeitos na experiência turística. No ritual turístico do Campinho, aqueles que performatizam para os turistas estão envolvidos de alguma forma com a Associação, de modo que, pelo menos durante minha experiência de campo, não percebi uma participação espontânea dos outros moradores. O que priorizo não é tanto a recepção dos turistas, ou a sua motivação em participar de um roteiro cultural no quilombo; mas sim o **lócus de enunciação**, termo cunhado por Bhabha, que se estabelece entre os que performatizam o ritual, enquanto mediadores de discursos políticos, e os outros moradores que a percebem.

Primeiramente, a intenção é verificar de que maneira a memória e as vivências, circunscritas ao círculo social da comunidade, ampliam-se e vivificam-se na narrativa do griô, adquirindo um novo valor.

Quando os turistas chegaram, Silvia levou-os ao centro da comunidade e se apresentou como moradora do quilombo. Começou a falar que o quilombo foi formado por três mulheres que eram escravas numa região próxima dali, e quando as terras lhes foram doadas, foi pedido que...

“(...) a geração das três mulheres nunca desse, nunca vendesse, nunca se desfizesse da terra. E isso permanece até hoje no quilombo, a terra não pode ser vendida, hoje todos que moram aqui são descendentes das três mulheres. Hoje a comunidade é formada por doze núcleos, e cerca de cento e doze famílias, e no total somos quase cerca de quinhentas pessoas. Todos ‘são parentesco’, primo, pai, mãe. Hoje no Brasil são cerca de cinco mil comunidades quilombolas, trinta e cinco só no estado do Rio de Janeiro, esse é o primeiro e o único titulado, que nós temos a titulação no papel que a terra é nossa. Aqui é como se fosse o centro da comunidade, esse espaço aqui que vocês estão, tem a escola de primeira à quarta série, a igreja com o padroeiro da comunidade, o São Bom Jesus e São Benedito, e o posto de saúde. Aqui é o espaço da

⁷ A Área de Proteção Ambiental do Cairuçu foi criada pelo decreto n.º 89.242 de 27.12.1983, e é administrada pelo IBAMA. Seu objetivo é assegurar a proteção do ambiente natural da região e as comunidades caiçaras integradas nesse ecossistema, assim como promover o desenvolvimento sustentável, estimulando o manejo dos recursos e a cultura tradicional. A **Associação Cairuçu** é uma entidade não-governamental, sem fins lucrativos, fundada em 2002, com o objetivo de promover a sustentabilidade sócio-ambiental da APA de Cairuçu. Trabalha com a conservação ambiental, o planejamento turístico, a saúde comunitária e outras ações que visam a contribuir com a melhoria da qualidade de vida e organização dos moradores das comunidades da região, quais sejam, a do Campinho, Patrimônio, Ponta Negra, Praia do Sono, e Vila Oratório.

associação de moradores. Toda essa área, tudo isso aqui dentro, as montanhas, faz parte do quilombo. Ao todo são duzentos e oitenta e sete hectares. Por dimensão de terra, esse é o menor quilombo que tem no Brasil. Nós vamos daqui na casa do griô, que é o contador de histórias. Griô é um contador que fez uma vivência na comunidade (...) é o seu Francisco, e nós vamos caminhando até à casa de seu Francisco, e depois vamos continuar fazendo o percurso da caminhada, tudo bem?”

Conforme íamos caminhando até a casa do griô, Paulina foi conversando com Silvia, e perguntou se ainda cultuavam alguma religião de origem africana. Ela respondeu que hoje, na comunidade, há duas igrejas evangélicas e uma católica, e que a religião africana “se perdeu”. De fato, já houve um terreiro de candomblé por muitos anos no Campinho. Hoje, o local onde teria existido é apenas indicado aos turistas, numa referência aos costumes africanos outrora cultuados na comunidade, conforme se pode ver no folheto de divulgação do roteiro ecológico-cultural:

Figura 1: reprodução do folheto de divulgação elaborado pela Associação de Moradores do Campinho. Foto: Felipe Pereira. Onde se lê: 1. Casa de artesanato e Galpão; 2. Sede da Associação dos Moradores; 3. Posto de saúde; 4. Igreja Católica; 5. Escola Municipal; 6. Sede do Campinho Esporte Clube; 7. Campo de futebol; 8. Pousada; 9. Área de manejo agro-florestal; 10. Igreja da Assembléia; 11. Restaurante; 12. Igreja Batista; 13. Antigo Terreiro de Candomblé; 14. Casa de farinha; 15. Cachoeira do Tombo; 16. Cachoeira da Toca do Boi.

Quando chegamos ao núcleo de seu Francisco, onde se encontram a casa de farinha, o galinheiro e as casas de seus filhos casados, todos iam arrumando as cadeiras em forma de círculo, próximo à varanda da sua casa. Quem apareceu primeiro foi dona Magnólia, esposa de seu Francisco, que começou dizendo que era uma alegria nos receber, e quem provê tudo é Deus, porque ela não tinha nada para dar. Disse que seu Francisco já vinha para começar a contar a lenda. Ela comentou que não gostava de falar nessas ocasiões, porque enquanto a intérprete traduzia o que tinha acabado de falar, ela tinha dificuldade de retomar seu pensamento. Então seu Francisco chegou, sentou-se entre nós e começou a contar:

“Esse ano que vem vai fazer sessenta anos que nós vivemos junto. Conhecemos o outro, vivemos numa casa só, moramos numa casa só, nós temos nove filhos, eram dez filhos e morreu um, ficamos com nove. Um homem e oito mulheres. Naquele tempo, não tinha televisão, não tinha circo, não tinha cinema... (risos) Mas foi uma criação boa, a gente não pôde educar nas escolas, mas educamos em casa mesmo, né? Depois que eles cresceram, foram pra escola...”

[turista faz um comentário]

Intérprete: *“Ele diz que eles dois estão juntos há trinta anos, e eles têm quatro filhos, então se eles continuarem como você...” (risos)*

Seu Francisco: *“Beleza, então, é isso aí... hoje em dia é muito difícil, né? Hoje em dia é muito difícil a pessoa viver quinze anos com o outro, dez anos, né? Naquele tempo, a gente vivia até acabar os tempos...”*

[turista pergunta]

Intérprete: *Tinha mais solidariedade nessa época?*

Seu Francisco: *“Isso é verdade. A gente era muito comum, era igual a amigos. A comunidade era sólida com o outro, porque se a gente matasse um capado, a gente repartia tudo um com o outro. Aí se fosse em Paraty, comprasse um peixe, uma carne lá, a gente repartia com os vizinhos na certa. Mas só que a distância era muita, a cidade era muito distante. Nós levantava quatro horas da manhã, botava trinta, quarenta quilos nas costas e ia pra cidade...”*

[turista pergunta]

Intérprete: *O que vocês carregavam?*

Seu Francisco: *“Carregava coisas que colhe na roça, era farinha, milho, feijão. Feijão dava, mas pouco. Até café. Quando nós chegava na cidade, eram nove horas mais ou menos, aí ficava procurando quem quisesse ficar com aquela mercadoria. (...) Nós comprava lá carne, comprava açúcar, comprava sal, comprava querosene, que não tinha luz”. (...) Tinha caça, o nosso pessoal, nossos avós eram caçador, a gente também quando começou a constituir família, começou também a ir no mato procurar caça. Matava o porco do mato, paca, capivara aqui não tinha. Quando um vizinho escutasse um tiro lá na serra, ele dizia assim: “Poxa, hoje vou comer um*

pedaço de caça!”. Porque a gente não matava pra gente comer sozinho, a gente chegava em casa, aprontava um pedacinho pro vizinho. E também quando o vizinho acertava lá, a gente também ganhava um pedaço, então era tudo solidário. De vez em quando, tinha um baile, né? Eu tinha um tio que era violeiro, e ele morava lá do outro lado do rio. A gente escutava, vinha aquele tambor, tum, tum! Era a folia do Divino. Aí novamente ele matava um porco, aí o folião ficava lá, cantava de noite, voltava pra casa dele e começava o baile. Ia até o sol ficar cá em cima, sete horas do dia”.

Dona Magnólia: *Aquele tempo não tinha relógio, então... fazia tudo do sol.*

Guia: *é que antigamente via o horário através do sol, um ato deles.*

Intérprete: *Isso foi há quantos anos atrás?*

Seu Francisco: *“Olha, uns cinqüenta anos mais ou menos passado”.*

[turista comenta]

Intérprete: *Ele disse que cinqüenta anos atrás, eles também não tinham televisão.*

Dona Magnólia: *Era quase tudo roça, né?*

Seu Francisco: *“Na cidade também não tinha!”*

Guia: *Não é só aqui, quando ele fala, ele fala...*

Intérprete: *É, mas eles também não tinham.*

Seu Francisco: *“Era uma comunidade que um ajudava o outro, tinha um mutirão, naquele tempo era mata, a gente podia derrubar a mata, fazer aquele roçado grande. Nesse dia, o dono do mutirão matava um porco, matava galinha, juntava vinte, trinta homens, botava o roçado num dia. Mas era um tempo que as pessoas que moravam na roça, eram rural mesmo. Cada um tinha sua roça de cana, outro tinha roça de milho, e cada um era solidário com o outro, havia o mutirão, então todo mundo tinha roça. (...) Hoje a população é muita gente pra comer. E pouca gente pra trabalhar. Depois veio a lei, como é que chama, que não pode derrubar, que não pode fazer isso, fazer aquilo, o jovem até dezessete anos não pode trabalhar. Ontem de noite, nós dois estávamos pensando nisso. Tanta gente pra comer! E o que a gente vê, começando no lugar da gente, é as pessoas à vontade, tranqüilo...”*

Dona Magnólia: *Aí vão pra venda beber... aquele tempo trabalhava.*

Guia: *Porque antes a grande maioria aqui trabalhava muito, como foi relaxando através do tempo, então...*

[turista comenta]

Intérprete: *Ele disse que lá na França também, os avós, os bisavós deles, trabalharam muito mais do que eles trabalham.*

[turista comenta]

Intérprete: *Diz que ninguém quer trabalhar muito como antigamente, porque não querem trabalhar na roça.*

Seu Francisco: *“Eu acho que não pode mesmo trabalhar como antigamente, eu acho que a gente não pode ser escravo. Os nossos bisavós foram escravos. Eu não sei como é que eles*

trabalhavam não, mas eu sei que a vida não era boa. O alimento tinha, mas o trabalho era dobrado, né? Mas eu acho que trabalhar é em cada classe. Eu sou trabalhador rural. Todo lugar que me perguntam, eu sou trabalhador rural. Eu já fui carpinteiro, já fui pedreiro, já fui pescador, já fui carvoeiro, já fui professor por falta de professor. (risos) Eu sou rural. Agora, só quando eu fui trabalhar numa firma como pedreiro, que eu não podia dizer que era trabalhador rural, senão ia me desclassificar ali, né?”

[turista pergunta]

Intérprete: *Esses trabalhos todos foram fora daqui?*

Seu Francisco: *“Quer dizer que a gente tinha uma história encoberta, apesar da gente ser descendente de quilombo, mas a gente nasceu assim como a gente... sei lá, uma comunidade que surgiu assim com Cristo, né? E viveu na libertação sem pensar nos nossos entes passados. Depois na história que a gente descobriu o que a gente era na realidade, e aí formou o quilombo pelos nossos bisavós, pelos nossos entes passados, isso até ajudou muito...”*

[Seu Francisco conta que as terras da comunidade foram doadas às três ex-escravas, que trabalhavam numa fazenda próxima dali].

Intérprete: *Essas três mulheres já eram casadas quando vieram pra cá ou casaram depois?*

Seu Francisco: *“Na história não diz, nem conheço o marido delas, sei que eram três primas”.*

[turista comenta]

Intérprete: *Diz que se elas estavam amamentando, elas deviam ter filhos e maridos! [risos]*

Guia: *Pelo que eu saiba, elas... tinha também escravo, mas parece que elas saíram e foram à procura de marido, quando voltaram, uma já era casada, e outras duas eu não sei.*

Seu Francisco: *“Naquele tempo... isso eu to falando na minha curiosidade, não é que eu li, não é que me passaram... os velhos daquele tempo não conversavam com as crianças; eu conheci a Luísa, a Marcelina muito pouco, até pelo menos a Antonica... naquele tempo, eles tinham lá a maneira deles viver. Naturalmente, pra ter um filho não precisava nem ser casado. Hoje também ainda é assim, né? Então, a lenda não conta que elas tinham marido...” [risos]*

[turista comenta]

Intérprete: *Ele disse que hoje é bem na moda ter os filhos sem marido! [risos]*

Seu Francisco: *Pois é.*

Seu Francisco: *“A gente sabe que o José Amâncio era filho da Marcelina. O Teodoro que era o pai da Teodora. O Sebastião que morreu esse mês passado, mas não sei. Não vou falar certo que eles eram casados, né? Eu sei que essas três donas tomavam conta dos filhos dos senhores. A lenda conta que um dia ela foi cuidar do filho de uma outra empregada que tinha, certamente ela tava com trabalho, e os senhores viram ela cuidando dessa menina, aí deu o exemplo: deixaram a menina em cima de uma pedra, até a menina torrar lá. Porque não sei se a Marcelina, uma delas foi cuidar de uma menina lá e eles não gostaram, então em vez de dar um castigo numa delas, deu castigo na menina. Deixaram a menina numa pedra no sol quente, até que a menina morreu. E faziam coisa pior, né?”*

Guia: *É que o seu Francisco gostaria de mostrar pra eles a casa de farinha, porque daqui nós vamos pra agrofloresta, tudo bem? Se alguém quiser perguntar mais alguma coisa... alguma pergunta? Então vamos?*

Durante a conversa com o griô, não estavam presentes outros moradores, somente em alguns momentos a neta de seu Francisco. Depois conheceram a casa de farinha, que tem um maquinário para produzir farinha de mandioca, em cujo processamento também é necessária a habilidade manual. No fundo da casa de farinha, seu Francisco e dona Magnólia expõem o artesanato que fazem, que já estão com os preços etiquetados, para quando os turistas vêm visitar. Os turistas compraram algum artesanato e depois disso, dona Magnólia lhes ofereceu um chazinho na varanda de sua casa. Enquanto isso, a guia me chamou e também a neta de seu Francisco; queria que ajudássemos a colher jambo para mostrar aos turistas, uma fruta que, segundo ela, é “típica da África”.

Figura 2: A conversa entre o griô e os turistas em frente à casa de dona Magnólia e seu Francisco. Paraty, Campinho da Independência, agosto de 2007. Foto: Felipe Pereira.

A análise da narrativa do griô mostra o que seu Francisco seleciona para contar. A partir da curiosidade do turista em saber se a comunidade era mais solidária antigamente, ele constrói em sua fala a imagem de *“um tempo que as pessoas que moravam na roça, eram*

rural mesmo". Tudo era mais difícil, não havia a estrada que ligava a comunidade ao centro de Paraty, não havia a escola. No entanto, havia mais cooperação entre as pessoas que trabalhavam com a terra, os homens faziam mutirões, e tudo o que plantavam e caçavam dividiam entre si. Ele anuncia também as mudanças por que passa a comunidade, que já não pode mais dispor da mata como faziam antigamente, quando podiam derrubá-la para fazer grandes roçados.

Na conversa que estabeleceu com os turistas, estes se identificaram com as situações que seu Francisco ia contando em diversos momentos, quando disseram que também não tinham televisão na França há cinquenta anos; ou que seus avós, da mesma forma, trabalharam mais do que eles trabalham hoje; ou que concordam que é comum ter filhos sem marido. Nestes momentos, no entanto, esta identificação se estabeleceu de forma truncada, talvez devido à dificuldade de os grupos envolvidos na conversa, a dona Magnólia, o seu Francisco e a guia da comunidade de um lado, e os franceses e a intérprete de outro, compreenderem se os signos adquiriam os mesmos significados que imaginavam ter quando os emitiam.

Em alguns momentos, portanto, a guia da comunidade intervinha e traduzia, de alguma forma, a fala do griô para a intérprete, como quando tentou explicar que antigamente o sol servia para informar o horário, que teria sido o que dona Magnólia quis dizer quando falou que naquele tempo não tinha relógio e "se fazia tudo do sol".

Cabe ressaltar que em nenhum momento dessa conversa, seu Francisco afirma que é quilombola, ou que esta é a identidade atual da comunidade. Quando fala de seus bisavós, seu Francisco conta um episódio de sofrimento em razão da sua condição de escravos, que tinham de se submeter ao trabalho dobrado e à crueldade dos senhores. Essa narrativa valoriza a sua descendência dos escravos. Vale repetir o trecho:

"Quer dizer que a gente tinha uma história encoberta, apesar da gente ser descendente de quilombo, mas a gente nasceu assim como a gente... sei lá, uma comunidade que surgiu assim com Cristo, né? E viveu na libertação sem pensar nos nossos entes passados. Depois na história que a gente descobriu o que a gente era na realidade, e aí formou o quilombo pelos nossos bisavós, pelos nossos entes passados, isso até ajudou muito..."

Podemos dizer, desse modo, que seu Francisco aciona a identidade quilombola como uma identidade política, que surgiu da necessidade de titular suas terras, e é atualizada no ato de contar aos outros a história da origem da comunidade.

Lembro-me do que seu Francisco havia me falado em uma ocasião em sua casa, que a identificação da comunidade como quilombo surgiu como uma possibilidade para a posse da terra. Eles não queriam que a terra fosse demarcada como quilombo, porque de fato já tinham entrado há muitos anos com o pedido de usucapião. Entretanto, em virtude de uma lei que saiu no governo Sarney, em 1988, eles poderiam ter a terra titulada. *“Então, a Neusa descobriu através da falecida Paulina, que sabia mais que eu, que essa terra foi um quilombo, doada a três mulheres, que haviam sido escravas”.*

Seguimos então para a agrofloresta e, no caminho, eu perguntei aos franceses sobre seu interesse em visitar as comunidades caiçaras, indígenas e quilombola da região. Uma das francesas me disse que não estavam interessados no turismo convencional, na visitação somente dos pontos turísticos, como a praia de Copacabana. Não vieram de tão longe para isso, gostariam de conhecer as comunidades, a *vida autêntica* do Brasil.

Acreditei que meu contato com eles se estreitaria durante o almoço, mas fui convidada a me retirar da sala da escola, onde este seria servido. Eu percebi claramente uma resistência da Carla, que é membro da diretoria da Associação, em permitir que eu participasse de um momento mais íntimo com os turistas. Ela me chamou para fora da sala e explicou que o almoço não era suficiente para todos. Esse fato foi o ápice do desencontro que caracterizou minha relação com os agentes da Associação de moradores durante o campo. Pude lembrá-la que desde que tinha chegado, há cerca de duas semanas e meia, ainda não tínhamos sentado para conversar sobre a pesquisa e meus objetivos, e que eu percebia isso como um descaso. Antes de participar do roteiro, procurei saber do presidente da Associação se poderia participar sem pagar o preço integral, apenas o almoço. Ele pediu que eu falasse com Carla, que sugeriu que eu falasse com o presidente. Diante disso, resolvi participar, esperando que pudéssemos chegar a um acordo depois. Mais uma vez, no entanto, percebia-me no meio de uma arena política marcada, em que se tornava problemático posicionar-me como pesquisadora.

Figura 3: O rito turístico. Observe a perspectiva da turista que está tirando uma foto, em primeiro plano. Paraty, Campinho da Independência, agosto de 2007. Foto: Felipe Pereira.

Após o almoço, teve a apresentação cultural do jongo. Os franceses filmavam e tiravam fotos do jongo, quando foram convidados a entrar na roda e a dançar. Neste momento, também fui convidada por Carla, mas, obviamente, não estava em condições de participar, devido à conversa tensa que havíamos tido há pouco. O significado do jongo foi explicado por ela como uma forma de resistência afro-brasileira. Os versos que cantavam já foram usados pelos escravos para combinar estratégias de fuga. Hoje seu significado estaria na roda, que colocaria a todos em posição de igualdade. Participaram da dança do jongo apenas aqueles que estão diretamente envolvidos com a experiência turística, ou seja, Silvia, que foi a guia; a mulher que havia preparado o almoço para os turistas; Carla, a dirigente da Associação; Dália, que trabalhava na casa de artesanato; Zélia, vice-presidente da Associação; e algumas crianças. Eduardo, que participa do movimento negro, e Guilherme, professor de capoeira numa das oficinas oferecidas à comunidade, tocavam os tambores. Não havia observadores do lugar, apenas Amanda, a estrangeira que está morando na comunidade, e os turistas.

Figura 4: Detalhe das vestimentas do casal que dança no centro da roda do jongo. Paraty, Campinho da Independência, agosto de 2007. Foto: Livia Ribeiro Lima.

Depois que os turistas foram embora, iniciou-se uma reunião na Associação para discutir os motivos pelos quais o jongo, ou quem sabe a apresentação do jongo para os turistas, não estava atraindo a participação de outros moradores do Campinho.

1.2 Turismo étnico e tradução cultural

Para Marcos, um dos diretores da Associação, o turismo se tornou central no Campinho. A agrofloresta fornece os alimentos que abastecem o restaurante comunitário, como o milho, o feijão, a mandioca, assim como a matéria-prima para o artesanato das mulheres, o imbé, a taquara e a taboa. Os turistas, quando vêm à comunidade, consomem a comida do restaurante e também o artesanato das mulheres, mantendo o ciclo econômico-social propiciado pelo turismo étnico. Segundo ele, os moradores se sentem parte do processo, ainda que não tenham essa noção do todo. Por isso os gestores procuram elaborar os projetos de captação de recursos, aproveitando o potencial turístico da comunidade:

“Isso é uma coisa complicada, porque em Paraty tudo que se faz é para o turismo. E a gente prefere trabalhar na lógica de que o turismo pode aproveitar aquilo que é a nossa vida. Porque o Perequê fala muito bem sobre a manifestação cultural e o produto cultural. Ele fala assim: quando a comunidade dança jongo, porque está dançando jongo, isso é uma manifestação cultural. Quando ela dança jongo, porque o turista vai lá pagar para ver aquilo, é um produto cultural. Então, o Campinho está entrando num momento de se reconhecer como manifestação em um momento, e enquanto produto em outro. E o problema é quando tudo vira produto, é quando você vai fazer tudo para o turista. E a gente não, a gente quer que a nossa escola seja diferenciada, porque precisa ser, a gente quer que o nosso povo plante, porque precisa plantar, precisa da soberania alimentar. A gente quer que o nosso povo dance jongo para se afirmar enquanto grupo negro, não para o turista ver. E obviamente que todas essas coisas vão se voltar para o turista em algum momento, de alguma forma. Compreender isso é um desafio que o Campinho hoje tem para não fazer tudo para o turista e, pelo contrário, de vender para o turista aquilo que vive em alguns momentos, e não em todos os momentos. Mas isso ainda hoje é um conflito para o Campinho, como é para Paraty, de não transformar tudo em produto, matando assim a manifestação, mas também não deixando de vender um produto porque é um potencial econômico, sobretudo”⁸.

A percepção de Marcos sobre a dança do jongo enquanto produto ou manifestação cultural é interessante, pois revela a amplitude de sua mediação enquanto participante do movimento quilombola. Quando diz: “a gente quer que o nosso povo dance jongo para se afirmar enquanto grupo negro, não para o turista ver”, revela que a dança do jongo, associada à cultura quilombola, torna-se um importante ícone que simboliza a resistência e a identidade negra. Através das oficinas de jongo, oferecidas pelo Ponto de Cultura, Eduardo, participante do núcleo do movimento negro em Angra dos Reis, começou a ensinar a dança na comunidade. O jongo é apresentado aos turistas, e também é praticado em outras ocasiões de formato político, como no *Encontro de Gestores de Comunidades Tradicionais*, que ocorreu em junho de 2008, na cidade do Rio de Janeiro, ou anualmente, no Encontro da Cultura Negra, que acontece no Campinho. Porém, em outras situações de sociabilidade, como as festas religiosas católicas, que guardam um espaço para apresentações profanas, como shows e bailes, os moradores do Campinho não dançam o jongo.

O conteúdo político da prática do jongo e a legitimidade da continuidade da sua prática na comunidade, enquanto tradição dos negros escravos, torna-se um trabalho

⁸ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

recorrente dos **mediadores cognitivos internos**, especialmente aqueles ligados à Associação.

A ação dos mediadores é recorrente em muitos momentos da vida social, como na ocasião em que estava conversando com dona Íris, sentada no chão junto com ela, na varanda de sua casa, quando chegou Carla e, ao meu ver, ofereceu-me um cumprimento como se faz a um desconhecido, que não é bem-vindo. Olhou-me com desdém, não respondeu a minha saudação, e apesar disso, aceitou os biscoitos que eu lhe ofereci depois, querendo saber se eram caseiros, pois se fossem industrializados, ela não consumiria. Era o primeiro dia em que chegava à comunidade, na segunda fase do campo. Carla estava passando pelas casas, aparentemente saindo do centro da comunidade, em direção ao caminho que leva até sua casa, do outro lado da estrada. Parou então na casa da dona Íris para convidá-la para participar de uma reunião logo mais no galpão, espaço que fica ao lado da casa de artesanato, com o mestre Angolinha e o Eduardo, que iam falar sobre a capoeira e o jongo. O objetivo dessa reunião, segundo ela, era discutir sobre a introdução da capoeira, da agroecologia e da cestaria, que *“também é tradição”*, no currículo escolar. Dona Íris comentou que seu avô, o seu Gusto, dizia que brincava a capoeira, mas ele não sabia brincar direito. Então ouvi este diálogo:

Íris: “__ *Eu pensei que a capoeira era algo mais recente, que nem aqui não tinha o jongo*”.

Carla: “__ *Claro que não, Íris, a capoeira faz parte da nossa tradição, das nossas raízes, ela foi trazida nas mentes daqueles que vieram nos navios. Se diz que aqui não tinha o jongo, mas tinha na cidade. Faz parte da nossa tradição. É que alguns negros ficaram nas fazendas, e outros foram para a cidade*”⁹.

Esse trabalho de mediação política aponta o jongo e a capoeira como manifestações culturais que identificam os do Campinho como “grupo negro quilombola”. O sentido de “tradição” depende então de quem o enuncia, ganhando um significado político para os mediadores, é identificado por outros como as formas de sociabilidade que já não existem mais. André, que é irmão de Marcos, 34 anos de idade, identifica as danças do baile, a folia de reis, os blocos de carnaval, as partidas de futebol, como práticas próprias de um tempo quando não tinha energia elétrica:

⁹ Estes registros não foram gravados através de um gravador, por isso não estão indicados pela data e não são registros literais das falas de dona Íris e Carla. Como eu estava presente no momento dessa conversa entre as duas, pude registrá-la em um momento posterior, em meu diário de campo.

“(...) na minha infância eu tive o privilégio de pegar as tradições que hoje em dia não existe mais. Na minha infância ainda tinha bastante cultura daquela época. O pessoal mais velho ainda era vivo. Hoje em dia não se vê mais, mas naquele tempo tinha folia de reis, a festa de Santa Cruz, tinha ladainha, bloco de carnaval. (...) Aí saía fantasiado, tinha o mascarado, a gente era criança, corria com medo, ficava segurando atrás da barra da saia da minha avó com medo. O pessoal foi ficando mais velho, cansado, os mais novos não deram sequência, aí foi acabando. Mas ainda alcancei um pouco ainda. Até porque aquele tempo também não tinha luz elétrica ainda, aí o povo tinha que ter alguma coisa para se divertir. (...) Todo domingo estava todo mundo no campo. Mesmo quando não tinha jogo, ficava as mulher mais velha conversando ali, a rapaziada cantando um samba, outro mais novo jogando uma pelada, os mais velhos conversando também. Todo domingo tinha gente no campo. Quando tinha jogo mesmo aí é que fervia. (...) Hoje em dia é cada um na sua casa vendo a sua televisão”¹⁰.

Antônio, tio de André, revela sua percepção sobre os turistas que vêm à comunidade conhecer as histórias contadas por seu Francisco, mas que não encontram mais as danças “tradicionais” do lugar:

“Vem muito turista, só que os turistas vêm só conhecer a comunidade, passear, saber um pouco da história. Tem vindo muito grupo de estudante aqui de São Paulo, do Rio, do Vale do Paraíba. Vem muito grupo de estudante saber a história do quilombo. O seu Francisco geralmente é o cara que conta tudo. (...) mas era bom se fosse igual aquela época que tivesse esse tipo de dança do lugar, que acabou tudo. Por que naquela época era uma dança muito bonita, viola, pandeiro. (...) O baile aqui era ciranda, marrafa, cana verde de mão, canoa, arara. Tudo é um tipo de dança. Roda de Chico, bate pé. O bate pé aqui para nós é tipo aquele cateretê. Em São Paulo eles dançam, é tipo nossa roda de chiba aqui, antigamente. É batendo o pé. A dama rodando e os homens sapateando. Era legal, era bonito pra caramba. Todo mundo no mesmo ritmo, dançando igual. Acabou tudo isso, os velhos não ensinaram para os novos, os novos também não fizeram questão de aprender. Não existe mais, acabou”.

Quando pergunto se lembram se a capoeira e o jongo eram praticados antigamente, as opiniões divergem:

Antônio: *“(...) a maioria dos velhos batiam capoeira para defesa. Como uma luta. Mas roda de capoeira para brincar não. (...) O jongo aqui também não tinha”.*

¹⁰ Entrevista realizada com André, seu Antônio e seu Jorge, em 13 de agosto de 2008.

Seu Jorge (seu pai): *“Jongo tinha, mas eu não alcancei não. Minha vó sempre falava do jongo aqui, a Zaquina. Tinha sim, mas eu não participei, nem sei como era. Minha vó sempre falava que tinha jongo”*.

A existência real ou não do jongo na comunidade torna-se o fato menos importante nesse sistema simbólico. Sua eficácia encontra-se na opinião coletiva ou no *consensus* coletivo, que estabelece uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual (Lévi-Strauss, 2003). O entendimento acerca do novo sentido de tradição coletiva foi se delineando na comunidade do Campinho, quando a apresentação cultural do jongo e a conversa dos turistas com o griô, foram incorporados ao roteiro cultural. O trabalho de mediação realizado pelos gestores da Associação de Moradores do Campinho, bem como por agentes externos, imprimem o significado político de práticas como o jongo, através das operações simbólicas do “resgate” e da “revitalização”. Aí está presente a idéia da “resistência cultural”, que permite que a enunciação dessa tradição seja extremamente significativa.

Não é a dança da cana verde de mão, mas sim o jongo e a capoeira que atuam como ícones políticos, que dão significado ao atual imaginário popular sobre a “cultura quilombola”. Os signos em jogo no ritual turístico da comunidade do Campinho são fornecidos por distintos repertórios de significados, que necessariamente provocam um deslocamento das fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura. (Bhabha, 2007, p. 41). Aqueles que na comunidade produzem a experiência turística são informados por agentes do movimento social, os militantes do movimento negro e do movimento quilombola e, mais recentemente pelos profissionais do terceiro setor engajados com a causa negra; por agentes acadêmicos, os antropólogos e historiadores que têm produzido trabalhos sobre os quilombos contemporâneos; e por agentes do governo, técnicos e políticos, que participam diretamente da discussão jurídica sobre o reconhecimento e a implementação de políticas públicas voltadas para essas comunidades.

Temos, portanto, três **campos sociais** distintos, o **político-social**, o **acadêmico-científico** e o **político-jurídico**, conforme as definições apresentadas acima, que negociam entre si, muitas vezes com atores que circulam entre os três campos, nessa disputa pela classificação social em torno do reconhecimento das comunidades quilombolas.

Portanto, quando os mediadores performatizam o jongo e enunciam seus conteúdos políticos no ritual turístico, esse ato de enunciação é perpassado por um **terceiro espaço**, conceito elaborado por Bhabha (2007), que fornece toda a sorte de elementos lingüísticos e

culturais conflitantes e contraditórios para as condições sociais da linguagem e da interpretação. As novas conexões entre o significante e o significado podem ser traçadas a partir do imaginário social sobre as comunidades quilombolas contemporâneas, que de longe oferecem visões consensuais ou homogêneas.

Bhabha sugere que repensemos nossa perspectiva sobre a identidade da cultura, e sobre os valores estéticos e políticos positivos que atribuímos à unidade ou totalidade das culturas, especialmente aquelas que viveram longas e tirânicas histórias de dominação e reconhecimento equivocado. Um texto ou sistema de significados culturais não pode ser auto-suficiente, pois o ato de enunciação cultural__ o lugar do enunciado__ é atravessado pela *différance* da escrita, o que tem a ver com a estrutura da simbolização.

Segundo Bhabha, a diferença lingüística que embasa qualquer performance cultural é dramatizada no relato semiótico comum da disjunção entre o sujeito de uma proposição (enoncé) e o sujeito da enunciação, que não é representado no enunciado, mas que é o reconhecimento de sua incrustação e interpelação discursiva, sua posicionalidade cultural, sua referência a um tempo presente e a um espaço específico. O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você, designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um terceiro espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem, quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode em si, ter consciência. (Bhabha, 2007, p. 66)

A implicação dessa cisão enunciativa para a análise cultural é sua dimensão temporal. A cisão do sujeito da enunciação destrói a lógica da sincronidade e da evolução, que tradicionalmente legitimam o sujeito do conhecimento cultural. A intervenção do terceiro espaço da enunciação, que torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. “Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário, mantido vivo na tradição nacional do Povo”. (idem, 2007, p. 67) Apenas quando consideramos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação, compreendemos porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas que demonstrem seu hibridismo. É o terceiro

espaço de enunciações a condição prévia para a articulação da diferença cultural e do hibridismo da cultura. É o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o **entre-lugar** – que carrega o fardo do significado da cultura. (ibidem, p. 69).

Desse modo, meu olhar sobre o ritual turístico privilegiou a interação enunciativa dos agentes internos, também chamados aqui de mediadores cognitivos, em especial os integrantes da Associação de moradores que participam do ritual, e os outros moradores da comunidade. O ato de enunciação entre esses agentes e os turistas, revela a existência de “entre-lugares”, em que através da ritualidade da apresentação do jongo e de outras performances durante o roteiro, criam-se espaços de tradução cultural. A diversidade das enunciações performatizadas e das apreensões dos moradores locais durante a experiência turística contesta a identidade cultural homogênea e tradicional do grupo. Ou seja, não é propriamente o que se diz aos turistas em forma de conteúdo cultural que define o grupo, mas a redefinição entre signos e significantes ensejada pela enunciação da experiência turística. É aí onde surgem os interstícios da negociação política, que se definem os limites das fronteiras da cultura.

A experiência turística no Campinho configura-se como um momento único de enunciação do mito de fundação da comunidade, pois que não acontece em outros rituais sociais. O que pretendo sugerir aqui é que o relato mítico feito aos turistas, e as condições de recepção e interpretação de seu sistema de significados são construídos nesse espaço ambivalente da enunciação, durante o ritual turístico.

Analisando novamente a narrativa sobre a origem da comunidade, em que Silvia apresenta a história da doação das terras às três mulheres ex-escravas, a guia relata que quando as terras lhes foram doadas, foi pedido que *“a geração das três mulheres nunca desse, nunca vendesse, nunca se desfizesse da terra. E isso permanece até hoje no quilombo, a terra não pode ser vendida, hoje todos que moram aqui são descendentes das três mulheres”*.

A narrativa constitui-se em uma versão do mito de origem da comunidade, que fornece um novo sistema de referência, a partir da constituição de uma identidade “territorializada”, isto é, fundamentada sobre o território. De fato, como dizem no Campinho, o uso da terra sempre foi coletivo; o que é recente é a especulação imobiliária, que pode levar à expropriação da terra. O direito ao título da terra como remanescentes de quilombo atribui um significado inédito à propriedade coletiva da terra, que não era preocupação de seus ancestrais. Não é recorrente na memória coletiva o fato de que teria havido uma exigência ou uma condição feita pelo fazendeiro, de que as mulheres não

vendessem, ou se desfizessem da terra. Na narrativa da guia aos turistas, as três mulheres fundadoras instituem, no entanto, a propriedade legítima da atual comunidade quilombola sobre suas terras, não somente através da herança pelo parentesco, mas através da inalienabilidade, desde os seus ancestrais.

Tendo em vista que o Estado tem atuado como mediador nas políticas públicas dirigidas aos quilombolas, como distribuidor de recursos, e de regras e estruturas de acesso político, e que é uma instituição importante na regulação de etnicidades, a produção da idéia de **quilombocidade**, é uma das possibilidades estratégicas de representação do terceiro espaço da enunciação durante a prática ritualística do turismo. Trata-se de uma analogia à noção de *indianidade*, que decorre de um modo de ser esperado de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor. Entre os Atikum, a noção de “índios” passou a ser referenciada instrumentalmente em relação aos detentores da tradição do Toré, uma exigência do Serviço de Proteção ao Índio, que na década de 40, impôs que os índios que reivindicavam o reconhecimento oficial de seu território, dançassem o Toré. A tradição teve de ser atualizada na área com o auxílio dos índios Tuxá. (Grunewald, 2001, p. 181)

De maneira que os nativos não estão ali intactos, ou mesmo prontos para modificar seu comportamento, de acordo com o que é atrativo para o turista. Ao enunciar os vestígios da distinção quilombola na comunidade, eles manipulam de certa forma, os significados do que seja “ser quilombola”. Deste modo, o turismo étnico pode tornar-se um espaço de produção cultural dos grupos étnicos, que manipulam e negociam com a ideologia nacional.

Quando o griô, o contador de histórias, conta aos turistas um episódio de infanticídio de uma criança escrava, a alusão à crueldade dos antigos senhores configura o espaço da enunciação, entrecortado pela ambivalência dos significantes que são postos em jogo: a subjugação e a emancipação. De maneira que, ao contrário dos mais velhos, que antigamente não contavam sobre a experiência da escravidão às crianças, hoje o ato de falar sobre essa memória reveste-se de um novo valor, qual seja, a instituição da remanescência das comunidades de quilombos. Ao se lembrar aos visitantes a discriminação passada contra a minoria, surge a oportunidade de corrigir o registro histórico. Do mesmo modo, os silêncios voluntários possuíam um significado óbvio que não pode ser negligenciado, na medida em que evidenciavam as dificuldades de construir uma identidade socialmente positiva com base na vivência da escravidão. (Mattos, 2005, p. 54)

De maneira interessante, o jongo é enunciado como uma performance de resistência, usada pelos escravos para combinar estratégias de fuga, através dos versos que cantavam. Hoje seu significado estaria na roda, que colocaria a todos em posição de igualdade, e em sua performance, que enuncia a identidade negra e quilombola do grupo. Por isso é tão significativo que os praticantes dançam o jongo **para o turista ver**. O passado escravo, e tudo o que se refere a ele, se era escondido ou camuflado, com a enunciação do jongo, adquire um valor positivo.

A eficácia da encenação turística também é exercida entre as pessoas da comunidade, ainda que nem todos participem diretamente do ritual. É interessante registrar a impressão que a jovem, que costuma ser a guia da comunidade, teve de um acontecimento durante um roteiro cultural. Chamaram-na na última hora para guiar um grupo pela comunidade, no qual havia uma africana. Quando estavam na casa de seu Francisco, fizeram uma roda, como sempre, e ela começou a sentir-se mal, a pressão baixa, então abaixou a cabeça e dormiu por 40 minutos. Acordou com dona Magnólia benzendo; esta explicou que ela havia sentido a ligação forte que acontece quando os negros estão juntos. Segundo ela, sentiu *“todo o sofrimento por que passaram, a força da África, que a gente imagina que é tudo um deserto”*. A turista africana confirmou então essa versão.

1.3 As discussões contemporâneas em torno do turismo étnico

Os estudos mais importantes produzidos no Brasil sobre o turismo étnico são de Rodrigo de Azeredo Grunewald, Álvaro Banducci e Margarita Barretto. O turismo é abordado de diversas formas, no tocante à interação entre visitantes e visitados. A possibilidade da convivência com as pessoas de pequenas cidades ou comunidades têm se expandido enquanto uma modalidade de turismo que se diferencia do turismo de massas, em que o turista toma contato com a população local apenas através de folhetos elaborados por agências turísticas, ou através do *tour* que fazem, permanecendo dentro do ônibus. (Barretto, 2004, p. 13) A visita a pé pela comunidade como se faz no Campinho, propicia o contato mais estreito entre os turistas e os locais, além de uma proximidade maior com sua vida cotidiana. Estão postas uma série de problematizações advindas da complexa relação que se estabelece entre esses sujeitos.

Os autores brasileiros fazem um balanço da bibliografia estrangeira sobre o turismo, a qual, em grande parte, trata o fenômeno como uma nova versão do colonialismo cultural. Como no caso de Tonga, na Polinésia, em que a ilha foi vendida pelos promotores turísticos como um lugar onde os turistas podem ver a vida autêntica, andar pelas ruas, observar e fotografar o cotidiano da população. No entanto, os habitantes de Tonga não toleram mais serem vistos como membros de um “zoológico cultural”. (Urbanowicz *apud* Barretto, 2004, p. 12) Ou, no caso de uma ilha da Polinésia, Sulawesi, em que os funerais foram divulgados pelo próprio Estado como atrativos turísticos, de maneira que os turistas foram incorporados aos rituais. O problema surgido daí foi que, segundo a tradição, seria um dever sagrado oferecer, sem esperar retribuição alguma, alojamento e comida abundante a toda pessoa que quisesse participar de um funeral. (Crystal *apud* Barreto, 2004, p. 14)

MacCannell explica que quando um grupo começa a se promover como atração étnica, os membros do grupo começam a se pensar “(...) não como um povo, mas como *representantes* de um autêntico modo de vida. Repentinamente, qualquer mudança no estilo de vida passa a ser um assunto pesado que tem implicações econômicas e políticas para o grupo inteiro”. MacCannell chama a atenção para o perigo da artificialização dos contatos entre os nativos e os visitantes, a partir da criação de uma *etnicidade-para-turismo*. O que pode favorecer o aparecimento do *touree* – termo utilizado para designar o nativo que altera seu comportamento conforme a necessidade do visitante, para tornar-se atrativo na arena turística. Têm-se aí mudanças nos hábitos, na postura e nas mais diversas práticas cotidianas desenvolvidas na aldeia. (Leal, 2007, p. 24)

MacCannell define o ambiente turístico como um espaço de encenação, em que a participação e a interação dos agentes vão se graduando ao longo de um *continuum*, em que atuam os participantes, a audiência e os *outsiders*, isto é, os turistas. Está entre os autores que definem o turismo étnico como o protótipo da busca pelo outro, de maneira que o turista étnico está interessado em “nativos inexplorados”. Como resposta a isso, o nativo está ele mesmo em exposição, em espetáculo a ser escrutado e fotografado.

A difusão global da cultura branca, a colonização interna e as instituições do moderno turismo de massa estão produzindo novas e mais formas étnicas altamente determinísticas do que aquelas produzidas durante a primeira fase colonial. O foco está num tipo de etnicidade-para-turismo no qual culturas exóticas figuram como atrações chave: onde os turistas vão ver costumes *folk* no uso diário, loja para artefatos *folk* em bazares autênticos, ficar alerta para formas

de nariz, lábio, seio e assim por diante, aprender algumas normas locais para comportamento, e talvez aprender algo da linguagem. (MacCannell, 1992, tradução de Grunewald)

Segundo MacCannell, os itens de cultura podem ser ressignificados como mercadorias, além de servirem de armamento retórico, isto é, como forma de expressão simbólica com um propósito ou um valor de troca num sistema maior.

A proposta do turismo étnico que está em curso em algumas comunidades tradicionais brasileiras, financiada muitas vezes com recursos captados do governo, supõe, entretanto, um considerável controle dos nativos sobre a atividade. Como no caso de Campinho, onde o roteiro cultural é previamente elaborado, pedindo-se ao grupo interessado que o agende com dois dias de antecedência. Os lugares por onde vão passar, bem como o tempo que vão permanecer na comunidade também é controlado por aqueles que atuam como agentes da atividade turística. De maneira que há uma separação nítida entre o tempo dedicado à elaboração e a performatização do roteiro cultural para os turistas, e o tempo dedicado às atividades correntes próprias do grupo.

Banducci esclarece que o debate sobre a prática turística oscila entre duas posturas. Uma delas considera os efeitos negativos do turismo sobre as comunidades receptoras, sob a perspectiva da mercantilização dos espaços e da cultura; do turismo como inversão ritual, como experiência de distanciamento do cotidiano; da noção de que as tradições podem se tornar criações direcionadas e legitimadas pelo processo turístico; além de trazer problemas sociais, como a submissão econômica e a degradação ambiental.

Estudos como o de Prado (2008), aborda os impactos sócio-culturais provocados pelas interações sociais entre os turistas e a população residente na Ilha Grande, município de Angra dos Reis, RJ. Aí o ecoturismo é mal visto pelos nativos, que se trata do desenvolvimento do turismo ecológico por empresários e ambientalistas que chegaram na Ilha. Este ciclo econômico torna os nativos do lugar “outsiders”, segundo a classificação de Norbert Elias, pois estão desprovidos de poder, tornando-se empregados do turismo. Seguindo este raciocínio, os que vieram de fora e se instalaram na Ilha em razão do turismo, são os “estabelecidos”, pois estes têm um diferencial de poder a seu favor, e se conformariam, ao contrário dos nativos, com a ideologia de proteção da natureza, prevista na concepção do desenvolvimento ideal do ecoturismo. (Prado, 2008, p. 8)

Os moradores do Campinho tinham como referência, em Paraty, muitas comunidades caiçaras que são invadidas por um turismo não-planejado. Diante do

potencial turístico que vislumbravam na comunidade, perceberam a necessidade de organizar um turismo de base comunitária, transformando-o em um eixo agregador da auto-sustentabilidade de suas ações.

“(...) as comunidades invadidas por um monte de pessoas... trazem um dinheiro, mas trazem droga, trazem lixo. Descaracteriza, compra a terra do caiçara... e isso não é sustentável. Aí a gente falou: está na hora de nós debatermos o nosso turismo. Nós sabemos o que a gente não quer. Imagine eu acordar no Campinho e ver a minha casa com um monte de barraca?”¹¹

O turismo também é visto com ressalva por outros da comunidade, que percebem que às vezes os turistas enchem o galpão, mas depois vêm copinhos no chão, um que não respeita a mulher do outro. *“É melhor que não venham”*.

Álvaro Banducci (2003), assim como Margarita Barretto (2003), expõem outra visão do turismo, como possibilidade de recuperação da memória coletiva e reconstrução da história. Banducci entende o turismo como uma experiência de relato permanente, pois na medida em que reforça e reproduz impressões, sentimentos e conhecimentos dos grupos nativos sobre si mesmos e sobre o “outro”, pode ser um elemento afirmador de identidade. Para tanto, segundo ele, o fazer turístico deve ser um processo aberto, uma experiência de inclusão, em que os agentes de turismo sejam dotados de autonomia e direitos, como “viajantes” eles próprios, em busca de seu passado e de sua cultura. O turismo teria, assim, a capacidade de desencadear um diálogo das culturas consigo mesmas, através de leituras e interpretações da história que se enriquecem no diálogo inter-regional e com as culturas estrangeiras.

Barreto (2003) entende o turismo como um *fato social total*. Critica a maior parte dos estudos no Brasil e no exterior, que tem focalizado os impactos do turismo na cultura, e os processos de aculturação e de autenticidade. Segundo ela, deixa-se, com isso, de dar atenção a temas como alteridade, constituição de diferenças, relações de gênero e representações sociais em torno do turismo. Ao seu ver, um dos impactos positivos do turismo é a recuperação da identidade. Essa visão é sustentada pelas novas compreensões sobre o tema que se formaram na década de 70, que passaram a visualizar o turismo com um mecanismo de reforço à etnicidade e de revitalização cultural. Os povos tradicionais passam a serem vistos não só como esse ‘outro’ a ser visitado e explorado, mas também

¹¹ Entrevista realizada com Vaguinho, em 25 de setembro de 2008.

como indivíduos atuantes no processo de planejamento sustentável do turismo. (Leal, 2007, p. 22)

Elsa Peralta (2003) evidencia o processo de tradução cultural, através de objetos, práticas e mitos, que constituem a identidade cultural uniforme e contínua do grupo, dentro das fronteiras sociais da comunidade, que pode ao mesmo tempo, solapar ou organizar a diversidade das vivências e das percepções da identidade.

Grunewald analisa a experiência turística na Reserva Indígena da Jaqueira, território dos índios Pataxó no município de Coroa Vermelha, na Bahia. Os índios criaram a Associação Pataxó de Ecoturismo, permitindo que, desde 1999, a reserva seja visitada por turistas, estudantes e pesquisadores. Os Pataxó fazem um acordo com empresas de turismo para transportarem os visitantes até a aldeia, desenvolvendo atividades como: trilhas ecológicas com guia local; palestra sobre lendas, hábitos e costumes; contato com o Pajé para conhecer um pouco da medicina indígena; degustação da culinária tradicional; e visualização da confecção do artesanato. Há várias opções de pacotes turísticos, inclusive prevendo o pernoite na aldeia. O menor tempo de visitação tem duração de três horas, e é concluída após uma apresentação de músicas e danças cantadas na língua Pataxó.

Segundo Grunewald, os Pataxó são acusados periodicamente de serem “índios descaracterizados” pelos brancos de Caraíva e Santa Cruz de Cabralia, especialmente quando se apresentam para os turistas. O movimento de produção cultural ensejado pelo turismo tem incrementado as tradições dos Pataxó, com a influência dos brancos e de outros índios, o que não quer dizer que a mercadorização destrói o significado dos produtos culturais, como o artesanato que, orientados para os turistas, adquirem novos significados para os produtores. (Grunewald, 2001, p. 198) O turismo mostra-se como um criativo de cultura, nas palavras de Grunewald, como uma interação social da qual rendem contextos sociais inovadores. Como os índios que se anunciavam como pajés em Coroa Vermelha, devido a grande procura pelos turistas. No início, não encontraram legitimidade entre os índios, tornando-se depois, “pajés-para-turistas”.

Segundo Grunewald, na promoção do turismo étnico, tanto Barra Velha como Coroa Vermelha produzem tradições como sinais diacríticos, ou seja, uma identidade específica para exibição na arena turística. Quando os índios exibem suas qualidades distintivas na arena turística, ou mesmo quando produzem peças para turistas, encontram um modo de ostentar e fortalecer sua etnicidade. (ibidem, 2001, p. 60) “(...) mesmo que as artes turísticas sejam aptas a fornecer essa identidade, os Pataxó procuram estabelecer

nuanças entre elas, de modo a saber quais são definidoras de sua tradição e quais são meramente objetos de troca trazidos pelos brancos”. Grunewald assegura que os Pataxó podem manipular os significados dos elementos culturais que apresentam aos turistas. Como quando utilizam “palavras na idioma” ao falar com os turistas, ainda que não usem os resquícios dessa língua cotidianamente, mas o português. Os turistas podem ouvir em uma barraca que na língua dos Pataxó, casa significa “quijeme” e, em outra, “tupavai”. Os índios dizem ainda que os turistas poderiam visitar a aldeia várias vezes e “aprender muitas coisas, mas a chave, o segredo, não”, “porque quem tem que saber tudo direitinho dos nossos costumes é nós”. Conforme o antropólogo, parece ter havido um desenvolvimento individual das palavras com o intuito de impressionar os turistas, o que acabou criando um leque de disparates tão grande que, atualmente, apesar dos esforços dos “educadores da aldeia”, é difícil criar uma coesão grupal na sua utilização. (idem, 2001, p. 178)

Os líderes responsáveis pelo trabalho de “resgate cultural” em Coroa Vermelha acreditam que deve ser criada uma unidade na tradição das danças, para a representação única de todo povo Pataxó. Tendo por referência o Toré, considerada tradição indígena, a dança passou a ser ensinada em Coroa Vermelha. Nos ensaios, entretanto, os índios encontraram dificuldade, já que não têm o hábito de dançar regularmente, e estão acostumados com outra tradição, o Auê. (Grunewald, 2001, p. 191)

Se o turista quer ver o índio *autenticamente tradicional*, a experiência turística pode promover a “recriação e preservação fictícia de atributos étnicos”, com a finalidade persuasiva da busca pela autenticidade, como se restaurasse, assim, uma estrutura cultural original. Portanto, o autor parece se perder no esforço de investigar se a etnicidade que é produzida no âmbito das arenas turísticas, corresponde ao que é próprio da cultura, ou se a etnicidade turística é essencialmente falsa. Ao debruçar-se na discussão sobre a autenticidade do turismo étnico, o autor não se dá conta de que isso se configura como um falso problema tanto para os turistas, quanto para os nativos.

Diante do que chama de trabuco do capitalismo global, os grupos ameaçados podem buscar a renovação de suas tradições, em apoio a um sentido de identidade única, que pode unir as pessoas a um passado talvez mais glorioso que o presente. O recurso ao “arcaísmo” configura-se, portanto, como uma tentativa deliberada de imitar, ou mesmo reviver os estilos de um período anterior da cultura. (Graburn *apud* Grunewald, 2003) As novas tradições constantemente criadas pelos Pataxó “fixam ainda melhor a fronteira étnica do grupo”.

A perspectiva de Grunewald (2001 e 2003) não considera a experiência turística como um espaço de liminaridade, onde os nativos têm possibilidade de criar ou mesmo manipular suas identidades culturais, através de sua *agência periférica*. Antes, o antropólogo interpreta o rito turístico à luz da produção de etnicidades, por comunidades em posições subalternas que tentam falar de si mesmas *contra* o mundo anônimo e impessoal das forças globalizadas.

Essas etnicidades não seriam construídas *em negociação* com os turistas ou quaisquer agentes externos? Temos em vista a interpretação de Rosana Leal, para quem as comunidades indígenas são capazes de subverter as culturas tradicionais, de maneira que o rito turístico pode ser pensado como uma possibilidade de acionar a cultura, não só como um marcador de identidade, mas também como mecanismo de retomada do controle da própria autonomia. A antropóloga tem por suposto o que Sahlins entende por “indigenização da modernidade”, em que a cultura é concebida como um sistema de formas significativas de ação social, levando em consideração a capacidade da agência dos povos indígenas diante do sistema mundial capitalista. (Turner *apud* Sahlins, 1997).

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado. (Latour *apud* Sahlins, 1997, p. 52)

Não se trata, portanto, de pensar a experiência turística como uma dinâmica de objetificação reativa, em que as tradições são inventadas contra a ação de um capitalismo homogeneizador. Mas de pensá-la como uma prática enunciativa do sujeito, como esclarece Bhabha, onde emergem os interstícios, o periférico e o minoritário:

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica (...) O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates da fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e

modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso. (Bhabha, 2007, p. 21)

Daí a importância de seu conceito revisionista de fronteira: “É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente*, e não o ponto onde algo termina. (Heidegger *apud* Bhabha, 2007, p. 19)

Dessa maneira, os sinais diacríticos que são acionados e apresentados na arena turística, não estão a todo tempo correndo o risco de serem tomados como falsos. Nesse sentido, concordamos com Banducci, para quem a apresentação de uma “comunidade turística” para os turistas se realiza quando estes aceitam as condições de realização desta autenticidade, ou seja, que o turismo produz realidades situadas ao longo de um largo espectro, que vai do pólo dos bastidores preparados para a visitação turística, ao pólo da “autenticidade encenada”. (Banducci, 2003, p. 60) As atividades turísticas se sustentam em sucessivas apresentações da realidade, em que as situações se encontram deslocadas de seu tempo real, sendo ordenadas segundo os interesses daqueles que elaboram o roteiro cultural.

Portanto, a não ser que se tome autenticidade como uma possibilidade de manipulação simbólica, esta também se torna um falso problema para os nativos. A tradição funciona menos como doutrina do que como “repertório de significados”, como define Hall (Leal, 2006, p. 70) Nessa realidade de mobilidade cultural, a relação espaço-tempo é reconfigurada e impulsionada pelas tecnologias, afrouxando a relação entre a cultura e o lugar. O olhar antropológico passa a considerar não só as culturas fixas territorialmente, mas também os fluxos culturais globais e seus agentes periféricos. É o que Sahlins (1997) chama de *Cultura Translocal* e Hall (2006) chama de *Cultura Diaspórica*. (idem, p. 21)

Argumento que o processo de tradução cultural na experiência turística se dá, portanto, não em um espaço de encenação, mas em um espaço político de enunciação entre os sujeitos que participam da experiência turística. De maneira que este se torna um espaço de negociação, que se distancia das singularidades de categorias conceituais e organizacionais básicas, como raça, gênero, geração, local institucional e localidade geopolítica. É na emergência dos interstícios, na sobreposição e no deslocamento de domínios da diferença, que as experiências intersubjetivas e coletivas, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. (Bhabha, 2007)

Mais do que se constituir em uma oportunidade para que as pessoas contem suas histórias, para Mac Donald, o turismo é uma forma de garantir que elas sejam ouvidas. Os nativos não se resumem em objetos do olhar do turista, pelo contrário, “não apenas eles podem estar muito conscientes das imagens que deles fazem os de fora, como podem também ativamente contrapor-se a essas imagens e construir visões alternativas de sua história e cultura” (Mac Donald *apud* Banducci, 2003). Como da interação entre os índios Navajo e Pueblo, e os turistas dos Estados Unidos, que segundo Evans-Pritchard, demonstravam ignorar a cultura indígena contemporânea. Apercebendo-se disso, os índios zombavam do fato, contando piadas a respeito deles e ridicularizando-os em suas peças de artesanato. (Evans-Pritchard *apud* Barreto, 2004, p. 8)

Na representação da diferença ensejada pelo ritual turístico, os sentidos da tradição e do exotismo são subvertidos no momento mesmo em que são enunciados. De maneira que, a agência dos sujeitos envolvidos nesse locus de enunciação desestabiliza os sentidos correntes do arcaico e do antigo, introduzindo as perspectivas dissonantes e híbridas em torno do processo conflitante e ambíguo da construção de identidades. Ao reencenar o passado no Campinho, onde “*as danças típicas, como o jongo e a capoeira angola, trazidas por nossos antepassados, ainda podem ser vistas em nossa comunidade*”, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Como diz Bhabha, esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição recebida, mas introduz a possibilidade de manipulação dos elementos culturais oferecidos: “os ‘mais velhos’, que transmitem a memória oral às outras gerações, hoje passam também para os visitantes, **parte** da história vivida pela comunidade”. Assim, a memória e as vivências, se tornam, também elas, fonte de armamento retórico e negociação política.

Capítulo 2 Metamorfose de identidades

Neste capítulo, proponho a reflexão acerca das metamorfoses identitárias por que passam os moradores do Campinho, tendo em vista a transformação histórico-social advinda nos últimos anos. No processo de reconhecimento, a mediação exercida pelo trabalho da pesquisadora Neusa Gusmão é fundamental para a constituição étnica da comunidade quilombola.

2.1 De caiçaras a negros camponeses

Ao longo da costa litorânea do estado do Rio de Janeiro, em terras de antigas fazendas nas quais desembarcavam os carregamentos clandestinos de escravos, que alimentaram a expansão cafeeira nas últimas décadas do tráfico africano (1831-50), encontram-se as comunidades de Santa Rita do Bracuhy (Município de Angra dos Reis), Rasa (Município de Búzios), Caveira (Município de São Pedro da Aldeia), Marambaia (Município de Mangaratiba) e Campinho da Independência (Município de Paraty).

De forma complementar, fora das áreas litorâneas do estado, há outras duas comunidades identificadas como remanescentes de quilombo: Quatis e São José da Serra, localizadas nas regiões mais antigas do Vale do Paraíba fluminense. Um significativo esvaziamento econômico se seguiu à abolição do cativeiro nas duas áreas, condição que obviamente influenciou na relativa estabilidade dos grupos considerados, que se manteve até o último quartel do século XX, quando especialmente o crescimento do turismo viria questionar a posse tradicional das terras ocupadas. Segue-se, em geral, um período de conflito, com substanciais perdas de direitos, maior ou menor desestruturação dos modos de vida tradicionais e formas de desdobramento legal, diferenciadas em cada caso. A partir do final dos anos 1990, as demandas da terra e as identidades destes grupos se reorganizam enquanto “remanescentes de quilombos”¹², ao mesmo tempo em que crescem substancialmente o número e a qualificação de seus possíveis aliados (Mattos, 2005, p. 259). A análise de Hebe Mattos permite situar a comunidade do Campinho dentro deste

¹² Atualmente o INCRA contabiliza, no estado do Rio de Janeiro, 31 comunidades quilombolas, entre aquelas já tituladas, com processos de regularização fundiária em trâmite, ou mesmo outras em relação às quais o órgão declara elaborar “estudo preliminar”. In Arruti e Figueiredo, 2005.

breve panorama histórico das comunidades negras rurais, que se constituíram após a Abolição, em duas regiões emblemáticas do estado do Rio de Janeiro.

A história de Campinho da Independência é peculiar, no entanto, pois seus moradores atuais seriam remanescentes dos primeiros escravos que conseguiram a liberdade antes de 1888. Por volta da metade do século XIX, existiu a Fazenda da Independência, provavelmente um engenho de cana de açúcar, na região onde está localizado o Campinho, com uma significativa população escrava. A decadência econômica e regional que acometeu a região de Paraty em finais daquele século, provocada pela alteração da rota comercial entre o porto paratyense e as Minas Gerais, e pelo crescimento do Vale do Paraíba, fez com que os antigos senhores abandonassem gradativamente suas terras agrícolas. Muitos dos núcleos negros surgidos na região teriam se formado a partir da doação dessas terras às famílias de escravos. Conforme contou Seu Jorge:

“(...) isso aqui era uma mata virgem fechada, só tinha mesmo uma trilhazinha no meio, então não tinham para onde ir, tinha acabado a escravidão, porque eles moravam na fazenda, e acabou a escravidão e ia para onde? Aí invadiram isso aqui, cada um ficou com um pedaço aí, cada um foi cultivando, cada um foi casando”¹³.

A história que os moradores do Campinho contam é que aos poucos os negros foram ocupando o sertão da fazenda, que depois ficou conhecido como o Sertão da Independência. Entre as fazendas da Independência e de Paraty-Mirim há um imenso vale, e as casas não eram fixas. Derrubava uma casa aqui, construía outra lá, fazia uma roça adiante, construía um rancho para ficar. As pessoas das comunidades que hoje são conhecidas como Cabral, Campinho da Independência, Camburi e Fazenda usavam o mesmo território. Segundo Ronaldo, o modelo atual de propriedade não reconhece a dinâmica de ocupação do território própria das comunidades tradicionais. Alguns que se casaram com os do Campinho, e hoje moram na comunidade, nasceram no Camburi, perto da divisa entre Paraty e Ubatuba. Trata-se, portanto, de um território comum. Os moradores do quilombo da Fazenda, situada um pouco além do Camburi, são primos do Campinho. Essa ocupação continuada do território se rompe quando surgem Patrimônio, Pedras Azuis, Córrego dos Micos, comunidades formadas pela migração de capixabas, mineiros e baianos que lá chegaram há cerca de 30 anos.

¹³ Entrevista realizada com Seu Jorge, em 12 de agosto de 2008.

Marcos conta que sua avó morava na antiga comunidade do Guiti, que ficava entre as fazendas da Independência e Paraty Mirim, onde há hoje um suposto proprietário privado, mas que ele considera como “o nosso território”:

“Até hoje, esse sentimento se perde, mas quando você compreende a história, você recupera esse sentimento de pertença. Então, se daqui há dez anos tiver um grupo de quilombola reivindicando essa terra, o direito comum vai negar, mas a Antropologia reconhece esse direito porque é o nosso território que foi tomado de alguma forma”¹⁴.

Essa fala legitima a Antropologia na formulação de estratégias de reconhecimento de direitos e de articulação política nos territórios que buscam o estatuto de quilombos. No caso do Campinho da Independência, em particular, ressalta-se a centralidade dos trabalhos da antropóloga Neusa Gusmão, que ali desenvolveu suas pesquisas de mestrado e doutorado. Em sua dissertação de mestrado, seu objetivo era apreender o processo de proletarianização dos “caiçaras”¹⁵ do Campinho, que se defrontavam com a deteriorização crescente de suas condições de trabalho e de vida, devido à especulação imobiliária a que passam a estar sujeitas as suas terras, para o desenvolvimento do empreendedorismo turístico no final dos anos 1970. Em sua tese de doutorado – adaptada e publicada no livro **Terras de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**, com o apoio do Ministério da Cultura e da Fundação Cultural Palmares, em 1995 – Gusmão procurou discutir os processos contínuos de expropriação das terras do Campinho, bem como a organização e resistência do grupo para permanecer ligado à terra, através do envolvimento em movimentos sociais rurais, e da formação de uma etnicidade específica na disputa: a de “negro camponês”.

Os trabalhos de Gusmão fazem parte do grupo de estudos sobre populações negras em condições rurais de vida, que se instituiu como núcleo de pesquisa junto ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Ciências Sociais da USP, no final da década de 1970, sob orientação de João Baptista Borges Pereira. Esses estudos tomavam por eixo a vinculação entre capitalismo e campesinato, para compreender a existência de grupos rurais negros e sua persistência no tempo. Gusmão, porém, adotou uma postura inovadora,

¹⁴ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

¹⁵ Neusa Gusmão (1979) classifica os do Campinho como caiçaras a partir da noção de Antonio Candido, para o qual a forma de vida caiçara é nitidamente rural, tendo por base a posse da terra e dos recursos naturais, ligados à satisfação de suas necessidades e ao estabelecimento de uma rede de relações vicinais, familiares e de compadrio.

ao referir-se aos territórios contemporâneos ocupados pela população negra no meio rural como **quilombos modernos**, que por sua natureza e organização, caracterizavam-se como **terras de preto**, isto é, domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, a famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras, cujos descendentes permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente”. (Alfredo W. B. de Almeida *apud* Gusmão, 1995, p. 11). Segundo ela, a terra de preto pressupõe a posse comunal, isto é, o uso comum da terra e de seus recursos pelo grupo, que tem, na apropriação familiar e no usufruto, a base de sua organização e defesa perante a sociedade inclusiva. A autora buscava demonstrar, assim, que, no Campinho, o valor da terra, do parentesco e da raça eram elementos integrantes da descendência e dos direitos à terra comum. (1995, p. 27)

Na comunidade do Campinho, envolvida em lutas que desde o final dos anos 1970 promoveram a politização do meio rural, Gusmão visualizou a construção de uma nova etnicidade. Segundo ela, identificar-se como negro, com antepassados negros e escravos, foi o modo para afirmar a condição de homem rural e dono da própria terra. O direito à terra se fundamentou na história da doação dos antigos senhores da Fazenda da Independência às três mulheres: Antonica, Luisa e Marcelina. Elas mereciam porque eram escravas da Casa-Grande. Antonica teria sido, inclusive, mãe de um dos filhos do senhor. Eram diferentes dos escravos do eito. Os homens que com elas começaram a nova vida nas terras não importam ou não são lembrados. Foi através das mulheres que a relação senhor/escravo se transformou numa relação de obrigação e dívida (Gusmão, 1995, p. 148).

A luta pela terra conduziu o grupo a uma identidade negra positiva, à possibilidade de se identificarem como negros e camponeses com memória e tradição próprias. O discurso e a representação das relações sociais se faziam, porém, na escala da “ideologia oficial” que, conforme entendia a antropóloga, inverte a ótica explicativa e a desloca da relação do homem negro com sua terra. Daí se justificam os estereótipos que marcam a condição de “negro camponês e caipira”, como força de trabalho marginal e desqualificada. (Gusmão, 1995, p. 152)

O trabalho de Neusa Gusmão se tornou um marco na articulação política da comunidade em torno da posse da terra. Foi ela quem apresentou o caminho através do qual poderiam ser reconhecidos seus direitos coletivos:

“(...) passou mais de 20 anos, esse processo ficou na Justiça e está até hoje... morreu várias pessoas que estavam com processo na Justiça. Morreram e o processo não saiu. Aí apareceu a Neusa aqui em casa, ela e os filhos dela, aí ela começou a ouvir. Aí a gente mostrou a situação pra ela, e ela descobriu que tinha outras alternativas... entrar pelo uso de descendente de escravo”¹⁶.

A tríade “terra, mulher e raça” presente em seu trabalho de doutoramento em 1990, e na posterior publicação de 1995, que sistematiza a história coletiva e fundamenta a identidade e a continuidade da sua relação com a terra, tem sido enunciada e reelaborada, criando possibilidades híbridas de interpretação. Pois que as transformações histórico-sociais advindas situam em novas bases as identidades e o reconhecimento social do grupo.

2.2 Parentesco, casamento, família e trabalho: mudanças e reelaborações

Muitas das formulações de Neusa Gusmão, referentes ao modo de vida da comunidade anteriormente ao período de especulação imobiliária e luta pela terra, repercutem diferenciadamente nas falas das pessoas do Campinho hoje em dia. Por outro lado, essas falas permitem entrever também que as condições de vida na comunidade se alteraram bastante. Nos comentários que se seguem, apresento alguns dos aspectos centrais da interpretação desenvolvida por Gusmão e os contrasto com observações e falas que coletei durante a pesquisa.

Gusmão apresenta a mulher no Campinho como elemento central da continuidade grupal e da produção da vida entre parentes. O parentesco seria centrado na mulher, e o direito à herança da terra se daria através da descendência feminina. A existência de família de mulheres, decorrente da autoridade doméstica que exercem, independeria da ausência ou presença de homens. Era a mulher que ia à roça, enquanto o homem tinha um trabalho assalariado; portanto, ela seria a responsável pelo funcionamento da casa e pela educação dos filhos, e também muitas vezes pelos filhos de uma irmã ou pelos netos. Mas ela não seria mediadora fundamental apenas das relações familiares: sua ação se expandiria para além do grupo doméstico, notadamente através de outras mulheres e passaria a mediar as relações entre parentes, perpassando toda a comunidade. (Gusmão, 1995, p. 77)

¹⁶ Entrevista realizada com Seu Francisco, em 16 de agosto de 2008.

O parentesco seria também organizador dos padrões de ocupação das áreas de moradia. Como explica Neusa Gusmão, os arranjos residenciais se faziam a partir da família-orientação, a casa onde normalmente moram os pais ou avós, em torno da qual se organizam as unidades residenciais dos filhos, seguindo os laços verticais do parentesco. (idem, p. 84) A mulher assumia a manutenção de bens essenciais, como a terra e o trabalho, já que os homens freqüentemente tinham que se afastar por longos períodos da família. (Gusmão, 1995, p. 99)

Essa seria a realidade da comunidade antes da abertura da BR-101, quando somente os homens trabalhavam fora, em fazendas de plantação de banana, ou em barcos de pesca no Rio de Janeiro ou em Santos. Os homens, então, andavam doze horas a pé até Ubatuba, quando de lá pegavam uma condução marítima até Santos. As famílias vendiam a farinha de mandioca em Paraty, em troca de querosene, sal e peixe. Como conta Fátima:

“Naquela época a gente andava muito a pé até Paraty, não tinha condução. Era farinha, banana que a gente levava para vender. Às vezes ia até com 60 quilos nas costas daqui até lá”. “(...) aqui não tinha serviço, os homens trabalhavam em Santos. Aí, as mulheres ficavam em casa. Eles vinham, faziam o roçado. Faziam o mutirão deles. Roçava. Plantava a mandioca e ia embora pra Santos. Às vezes, no caso da minha família aqui. Meu pai ia pra Santos. Só vinha em casa fazer o filho. Passava meses fora. Tinha vezes que quando ele voltava, a criança já tinha nascido... Geralmente, as mães nem cuidavam da casa. As mães só cuidavam da roça. Os filhos que ficavam em casa é que tinham que cuidar da casa”¹⁷.

Na casa de Fátima moram seu marido, seu cunhado, sua sobrinha, sua única filha mulher, Isabela, o genro e sua neta. Fátima e Isabela, mãe e filha, levam a casa. Cuidam da alimentação e dos demais problemas domésticos, e a maior renda familiar também é delas. Esta é a percepção de Isabela sobre as mulheres na comunidade:

“Um exemplo, a Íris. A Suely mesmo, ela segura a onda de casa, a Dália, a Berê, a Santa, a Odete são exemplos. A Magnólia mesmo, a Hilda, a Celina, tem a tia Jurema, tem a Janete que vive sozinha. Você vê a força da mulher, a Zélia, que agora está namorando, o marido bebia muito e ela sempre batalhando pra conseguir as coisas pra ela, a mãe mesmo, meu pai bebia muito, através do esforço do seu trabalho, ela conseguiu fazer essa casa, do esforço mesmo, da força de vontade conseguiu”¹⁸.

¹⁷ Entrevista realizada com Fátima, em 12 de agosto de 2008.

¹⁸ Entrevista realizada com Isabela, em 16 de agosto de 2008.

A convivência na casa da Fátima me fez perceber a expressividade das mulheres nas relações cotidianas, e o papel coadjuvante que os homens possuem em determinadas situações. Em seu núcleo, as decisões são normalmente tomadas entre ela e seu irmão, enquanto seu marido e seu cunhado têm, aparentemente, um poder minimizado. De todo modo, é possível observar que ainda hoje, as mulheres e os que elas dizem são referência nas relações sociais do Campinho. Em especial quando são viúvas, como Dona Palmira, que disse que *“quem manda em meu terreiro sou eu e Deus”*, referindo-se à autoridade que exerce em seu núcleo familiar, formado pela casa em que vive sozinha, cercada pelas casas de seus filhos casados.

Um de seus genros, que não nasceu na comunidade, certa vez, durante uma festa religiosa católica, chegou na barraca de salgados onde sua mulher trabalhava, e brincando, disse a todos: *“Eu sou varão, não sou do Campinho. “Você acha que mulher vai mandar em mim?”*

A mulher seria a mediadora das trocas que se realizavam entre parentes, como os produtos da terra, a mandioca, a farinha, o uso da terra por algum parente, e os instrumentos de trabalho, como a casa de farinha. Conforme Neusa Gusmão, a farinha intermediava, como elemento básico de consumo grupal, as relações entre parentes, supondo uma estrutura de troca e reciprocidade. (1995, p. 106)

Fátima lembra-se da reciprocidade maior que havia, antes, entre os parentes, quando os vizinhos se ajudavam:

“Como era muito difícil, às vezes a minha mãe ia em Paraty, e comprava peixe. Esse peixe, ela mandava lá pra casa da mãe da Berê, ia até na casa do Francisco. (...) pra aqueles que não foram à cidade, tinha comida pra comer em casa. A gente sempre avisava as outras pessoas. Às vezes assim, fazia farinha. Mas lá na casa da mãe da Berê, sempre ela sabia que a mãe tinha feito farinha, ela vinha buscar farinha. Vinha assim... Mas não tinha esse negócio de pagar, não, entendeu? Pegava e levava”¹⁹.

As trocas entre parentes, no entanto, têm se tornado cada vez mais escassas na vida cotidiana, restringindo-se ao núcleo familiar, principalmente entre pais e filhos. Lucas lembra-se que lá atrás, dividia-se mesmo a comida, a caça, a farinha; as pessoas pegavam entre si muita coisa emprestada. Ele vivenciou o que percebe que hoje estaria se perdendo. Divide a comida com sua mãe, que mora perto, mas nem mesmo o faz com seus irmãos.

¹⁹ Entrevista realizada com Fátima, em 12 de agosto de 2008.

Disse que era muito forte a situação de o primo ser criado junto; a tia Rosângela, por exemplo, que está com 91 anos e não tem filhos, fazia papel de sua mãe-avó, e ela criou várias gerações no Campinho. Várias pessoas que hoje tem a sua idade, de 30 a 40 anos, foram criadas junto com ele, na sua casa, que considera como irmãos. Fala sobre aqueles que seriam considerados irmãos-de-leite, a partir da convivência criada quando a mãe se ausentava, e deixava o filho na casa de outra mulher que estava amamentando uma criança da mesma idade. Lucas conta que esse convívio criado pela mesma mulher que amamenta *“é muito comum em algumas tribos da África”*. Assim exprime o sentimento que tem em relação aos vários primos que são da sua idade, alguns são até primos-segundos, mas foram crescidos como irmãos: *“comi muito na casa deles e eles na minha casa. Criados da mesma forma mesmo”*²⁰.

Neusa Gusmão (1995, p. 85) apresenta o Campinho como uma unidade marcadamente rígida, em que a demarcação entre os de dentro e os de fora teria grande relevância social, e se revelaria como estratégia de sobrevivência grupal. Segundo ela, o casamento preferencial era entre primos cruzados, de maneira que a união com um afim não-consanguíneo não permitia a previsão de alianças estáveis e controláveis. Se o filho de uma mulher se casasse com uma não-parente, ainda que o novo casal viesse residir ao lado da casa materna, seria notável o tratamento que se dispensava a um afim. Frequentemente a nora, ainda que aceita e vivendo espacialmente muito próxima à sogra, se manteria distanciada dela no cotidiano, resumindo os contatos e falas ao estritamente necessário.

Essa rigidez nas relações de parentesco parece ter-se flexibilizado consideravelmente nos últimos anos. Os moradores têm estabelecido relações de afinidade cada vez menos com os primos cruzados, e cada vez mais com aqueles que provêm de outras comunidades rurais de Paraty, de maneira que as relações intercomunitárias estreitaram-se com a abertura da estrada. Com a reorganização da comunidade ao final dos anos 1990, o Campinho também passou a ser visitado por universitários, pesquisadores e profissionais, que se tornaram co-responsáveis pelos projetos que começavam a ser desenvolvidos. Todos esses fatores aumentaram o leque de possibilidades da constituição de casamentos. Recentemente, um grupo de jovens franceses participou de um intercâmbio na comunidade, em que permaneceram aí por vinte dias. Um dos franceses, no entanto, ficou e contraiu casamento com uma moradora do Campinho.

²⁰ Citação indireta da entrevista realizada com Lucas, em 25 de setembro de 2008.

Hoje o casamento preferencial com primos cruzados é visto com desdém pelos mais jovens:

“Devia ser porque ninguém saía muito, então vivia pra isso mesmo. Depois que a gente começou a sair, um ia pra um lado, o outro ia pro outro, então não tem como mesmo. É todo mundo muito amigo, eu nunca me vi namorando o Sérgio, imagina, namorando o Bruno, a gente está sempre juntos, aquela coisa de amigo, de primo... não tem como”²¹.

Para Adalberto, os do Campinho casavam-se somente entre parentes, porque antigamente, devido ao estigma que sofriam por ser uma comunidade de negros, *“ninguém queria se casar com os daqui”*. Atualmente, contudo, o casamento endógamo, entre primos, adquire um novo significado que remete à afirmação política do grupo:

“O pessoal da Associação fala até hoje: “Ah, é bom casar na comunidade!” Como eles adoram quando vê alguém casando com alguém da comunidade, isso pra eles é o máximo. Quando a Mayra casou com o Leandro, nossa que bom! Marcos casou com a Fabiana, o Lucas casou a Jaqueline”²².

Para os mediadores da Associação, os não-quilombolas não viveram ou não conhecem os valores que lhes são próprios, como a relação comunal com a terra. Desse modo, entendem que a resistência que ainda encontram à nova organização da comunidade – qual seja, ao fato de a terra ser apropriada através do usufruto familiar, e não poder ser vendida nem alugada – provém dos que são de fora, os quais foram incorporados pela demarcação global à época da titulação das terras, porque já estavam vivendo há muitos anos no Campinho, ou dos afins, que contraíram casamento com os de dentro. Também acreditam que o fato de alguns quilombolas começarem a cercar suas casas ou fazerem muros tem influência direta dos não-quilombolas. Por isso, o casamento preferencial com primos ganha um viés político, assim como acontece em outras comunidades tradicionais, como entre os índios guaranis:

“Hoje tem muita guarani casada com juruá e isso é um problema para eles. No quilombo não existe esse debate, mas o problema existe. Porque é exatamente o mesmo, dessa relação de

²¹ Entrevista realizada com Isabela, em 16 de agosto de 2008.

²² Idem; Isabela refere-se aqui aos primos, que não são necessariamente primos cruzados, que se casaram entre si na comunidade.

*cultura, de conceito, de visão, como se enxerga as coisas, e isso em médio prazo terá uma repercussão dentro do quilombo, que hoje as pessoas não enxergam, não dimensionam*²³.

De uma maneira geral, hoje as relações cotidianas entre consangüíneos e afins se mostram interessante mais próximas, estendendo-se a eles as trocas de alimentos e apoio mútuo que se observam entre os parentes de um núcleo familiar. Apresento a seguir as relações de parentesco no núcleo de Fátima:

Figura 5: Árvore genealógica do núcleo familiar de Fátima.

Nessa árvore genealógica, estão representadas as relações de parentesco do núcleo familiar de Fátima, sendo indicadas todas as pessoas que atualmente moram em seu núcleo. Os nomes de Antonica, de seu marido e filhos são verdadeiros, enquanto que os

²³ Entrevista com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

nomes a partir da 3ª geração são fictícios, e são representados somente aqueles citados nessa pesquisa. Tomamos Fátima como ego. A partir de suas informações, pudemos traçar sua ascendência até Antonica, que ela desconhecia. Jorge, e seu filho Antonio, não moram no seu núcleo, mas estão representados porque a partir dele, ou seja, considerando que é irmão do avô de Fátima, LB, já falecido, foi possível traçar a genealogia até a Vó Antonica, que está bem presente em sua lembrança. Fátima teve quinze irmãos, mas em seu núcleo moram somente sua irmã e seus dois irmãos, com seus filhos. Sua mãe, já falecida, nasceu no Cabral, uma comunidade negra rural que está localizada muito próxima da comunidade do Campinho. Também moram no terreiro de Fátima seus filhos, que constituíram família e construíram suas casas próximas à da mãe. É interessante observar é que seus filhos não estabeleceram relações de afinidade com primos cruzados, isto é, não se casaram com os filhos da irmã do pai, ou com as filhas do irmão da mãe. As noras e o genro de Fátima são casados com pessoas de fora da comunidade, provenientes das comunidades rurais de Paraty. Acrescente-se a isso que são considerados brancos, o que revela a presente composição heterogênea da comunidade, e a irrefutável flexibilidade das relações de afinidade.

Neusa Gusmão menciona que as relações de parentesco no Campinho revelam o forte vínculo entre mães e filhos, que implicam em relações de reciprocidade e em noções de dar, trocar, repartir e receber. Segundo ela:

A relação mãe/ filhas envolve apoio moral e afetivo que extrapola as relações obrigatórias impostas pelo parentesco, adentra a área dos sentimentos e coloca-as num plano comum, que se desdobra em duas condições essenciais: ser mulher e ser parente. Desse ângulo, uma nora, por melhor que seja, raramente é identificada como mulher, porque sendo parente afim, sua condição de estranha pesa mais. (GUSMÃO, 1995, p. 84)

Tomando como exemplo as relações familiares no núcleo da Fátima, não há como generalizar um modelo de comportamento entre a matriarca e as noras de seus dois filhos. A relação de Fátima com uma das noras é especialmente conflituosa porque esta não concorda com a partilha que sua sogra e sua cunhada se propõem a fazer, dividindo alimentos e roupas, devido a sua situação financeira mais difícil; considera, pelo contrário, um intrometimento. A outra nora de Fátima, no entanto, convive com ela como se fosse sua filha, freqüentando sua casa, partilhando das refeições, e inclusive indo trabalhar em

seu lugar, na casa da patroa da sogra no Condomínio Laranjeiras, quando Fátima está muito cansada ou precisa ficar trabalhando na casa de artesanato.

Hoje em dia, é muito comum tanto a mulher como o homem terem um trabalho assalariado no Campinho. A maioria das mulheres que trabalham fora encontra emprego em casas de família no centro da cidade de Paraty, ou no condomínio Laranjeiras, um condomínio de veraneio de luxo, estabelecido próximo a Trindade, onde homens também se empregam como caseiros, mordomos, pintores, cozinheiros, seguranças, pedreiros ou carregadores de tacos de golfe. O assalariamento crescente dos homens do Campinho já fora apontado em um trabalho anterior de Gusmão, devido às condições precárias da relação com a terra e a pequena participação na esfera do mercado. Para Gusmão:

(...) o trabalho fora, no mercado capitalista, torna-se no tempo, condição de negação desse sujeito negro. A servidão do trabalho assalariado não é apenas porque se transforma em mercadoria. Ao transferir a propriedade do trabalho nega a dimensão social da vida coletiva, repondo sobre a pessoa do trabalhador os grilhões da escravidão. (Gusmão, 1979, p. 116)

Hoje esse discurso é atualizado na voz do movimento quilombola, ao valorizar o trabalho com a terra e propiciar condições para que este seja auto-sustentável, de modo que mulheres e homens não precisem mais se submeter a serem empregados fora do Campinho.

“Nós somos descendentes do quilombo, nós somos descendentes dos que tiveram no cativeiro. Mas o cativeiro continua ainda hoje em Laranjeiras. Como o meu genro Oscar e minha filha Vilma, que trabalham quantas horas o patrão quiser. E minha neta que sai ainda escuro para lá e não tem hora para voltar”²⁴.

A nova configuração histórico-social advinda com a abertura da rodovia Rio-Santos e a inserção da comunidade no movimento político rural, possibilitou novas condições de trabalho e de sociabilidade e, com isso, rearranjos nas organizações de parentesco e de família. Por sua vez, a mediação dos agentes políticos, entre eles o pesquisador, atribui a esses rearranjos diversos significados, dependendo do lócus daquele que enuncia.

²⁴ Entrevista com seu Francisco, em 16 de agosto de 2008.

2.3 De negros camponeses a quilombolas

Antes da construção da Rio-Santos, a circulação entre o centro da cidade de Paraty e as comunidades caiçaras ocorria exclusivamente de barco, ou a pé. Estas comunidades viviam basicamente da pesca artesanal ou embarcada em traineiras, e das roças de subsistência. Os bananais, as casas de farinha e velhos engenhos de cachaça geravam algum recurso fora da pesca²⁵. Havia grandes propriedades, mas todas decadentes, ocupadas com o consentimento dos seus proprietários, ou mesmo abandonadas. Dos antigos casarões, sedes de fazenda, sobraram o engenho do Rio dos Meros, a sede da fazenda Itatinga, e a sede da fazenda Paraty Mirim, que hoje se encontram praticamente em ruínas.

O trecho da estrada BR-101 entre Angra dos Reis e Ubatuba foi inaugurado em 1974. Desde então, o município de Paraty teve suas terras valorizadas, e tornou-se alvo de especulação imobiliária e empreendimentos turísticos, especialmente pela realidade local de acesso à terra, em sua maioria ocupada por posseiros, e pela paisagem geográfica de muitas praias e montanhas propícias ao turismo. A construção da Rio-Santos é o marco de grandes mudanças. Facilitou a ligação entre as comunidades rurais, e entre Paraty e outras cidades. Entretanto, também pressionou os moradores locais, os caiçaras, a abandonarem suas moradias diante da reivindicação de pretensos donos de terras, forçando-os, algumas vezes violentamente, a sair de zonas costeiras e praias, para viver em ocupações ao longo da rodovia, ou na crescente periferia da cidade, quando surgem os bairros da Ilha das Cobras e Mangueira, que foram crescendo até alcançar o Bairro Histórico.

Destacam-se nas antigas terras dos caiçaras, hoje protegidas sob legislação ambiental, os investimentos do turismo empresarial de alto nível, como a construção do Condomínio Laranjeiras, e outras dezenas de casas de veranistas, atraídos pela beleza paisagística e pela valorização das terras. Muitas vezes, os caseiros são os próprios caiçaras que venderam suas posses e continuam no mesmo local. Ainda pescam, e agora recebem salário dos proprietários. A diferença é que os seus filhos não terão onde construir quando constituírem família. Além das comunidades tradicionais caiçaras, Paraty também possui

²⁵ Fonte: “Histórico da ocupação turística na APA e Reserva Ecológica”, disponível em: <<http://www.cairocu.org>> Acesso em 19 de janeiro de 2009.

as comunidades negras rurais de Cabral e do Campinho, e três áreas indígenas Guarani, que continuam em conflito contra o avanço dos ricos Condomínios de veraneio²⁶.

Para o Campinho não foi diferente, e o início da construção da rodovia que corta a comunidade ao meio, trouxe muitas mudanças em torno da organização social e do trabalho. Os moradores do Campinho trabalharam na construção da estrada e depois em Laranjeiras. O trabalho na roça tornou-se secundário na comunidade, de maneira que os homens, e algumas vezes as mulheres, mantém o cultivo de milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar e algumas hortaliças em seu terreiro, principalmente para o consumo doméstico. Os homens cuidam da terra nos momentos de desemprego ou, esporadicamente, nos momentos de folga do trabalho assalariado. Mudaram, assim, a relação com a terra e a organização sócio-espacial. Antes da valorização imobiliária e da ameaça de grileiros, não havia a necessidade de demarcar as terras, pois se fazia o usufruto coletivo dela.

Desde a década de 1960²⁷, um antigo fazendeiro de Paraty Mirim e seus herdeiros dizem ser os proprietários das terras do Campinho, e impetraram um processo de despejo contra seus moradores:

“De 68 a 70 já havia conflito aqui na comunidade. Lá os donos de Paraty Mirim, diziam os meus tios, que as terras deles começaram em Paraty Mirim e terminavam na divisa de São Paulo. E eles pegavam nossos tios pra fazer picada lá no mato. Naquele tempo podia caçar... nem que não pudessem, eles eram do lado pobre e iam caçar. Então quase todo ano, eles faziam um mutirão no rio, pra tirar aqueles galhos... naquele tempo o rio enchia muito, fazia aqueles galhos, aqui por cima ficava, e eles faziam um mutirão com o pessoal da região pra poder tirar aqueles galhos... Um dia fizeram lá um jantar, muito bem feito, e os meus tios muito mal... algum sabia assinar o nome meio torto. Eles prepararam lá uma folha pro pessoal assinar o despejo. Aí o pessoal cego de vista assinaram essa folha”²⁸.

Gusmão retratou a luta pela terra dos moradores do Campinho que, em meio aos conflitos e ameaças existentes, invertem os caminhos costumeiros dos litígios sociais no campo. Antes que aqueles que cobiçam sua terra os ameacem, os submetam ou busquem

²⁶ Fonte: “Cabral, um território” in Informativo **Territórios Negros**, ano 7, nº 28, mar.\abr. 2007. Disponível em <http://www.koinonia.org.br/tn/24_TN28g.pdf>.

²⁷ Determinadas leis são aprovadas nesse período que, juntamente com os reflexos da urbanização crescente mudam os interesses sobre a terra e restringem seu uso para fins agrícolas. São elas: o Decreto n. 6897, de 13/01/1960, que desapropria, para fins de colonização agrícola, as Fazendas Paraty Mirim e Independência, atraindo mineiros, baianos e capixabas para a região; e, em 1966, o tombamento de Paraty pelo Patrimônio Histórico. O IPHAN faz então um levantamento da área para fins de aproveitamento turístico. (Gusmão, 1995, p. 127)

²⁸ Entrevista realizada com seu Francisco, em 16 de agosto de 2008.

caminhos legais para tanto, são os negros do Campinho que, em 1975, acionaram a Justiça em busca de direitos. Com essa finalidade, solicitaram a ajuda da Igreja Católica e, posteriormente, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Paraty.

A antropóloga lembra que nessa época, perante a lei, era impossível um processo jurídico de natureza coletiva. Cada uma das famílias individualmente foi chamada a reconhecer o perímetro de suas terras e interpor a ação do usucapião, para assegurar o direito contra o pretense dono. O que significou para alguns a idéia de que a terra comum passara a ser propriedade individual, sendo possível àquele que quisesse, vender sua própria terra. “Com isso, a percepção sobre a posse e o uso da terra dos ancestrais como terra coletiva entra em questão e altera o universo comunitário”. (Gusmão, 2007, p. 169)

A organização local se fez sob a liderança de seu Francisco²⁹, que participa da construção da igreja nos anos 1960, e organizou os moradores em torno de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB). Dentro da CEB estruturou-se a Comissão Pastoral da Terra (CPT) local, cuja assessoria jurídica passou a orientar o grupo. Os homens se reuniram para criar estratégias para defender a terra, e a farinha que vendiam pagava o advogado. A organização em moldes sindicais, e o subsídio da Igreja Católica no campo não foi um movimento isolado no Campinho; como mostra Sanchez (2004), esteve presente também entre as comunidades negras do Vale do Ribeira, especialmente num momento de conflitos e lutas, no final dos anos 1970 e início dos 1980. (Gusmão, 1995, p. 131).

Até o início dos anos 90, os moradores de Campinho assistiram atônitos à dispersão dos processos impetrados em 1975. Com a aprovação do artigo 68, Neusa Gusmão alertou-os sobre a necessidade de organizar uma Associação de Moradores no Campinho, segundo os moldes necessários, para receber o título da terra em nome da comunidade. Seu Francisco novamente apresentou-se como liderança. Em 1994, Seu Paulão assumiu a diretoria, juntamente com outros homens da comunidade e com Fátima. Era preciso elaborar um estatuto para a Associação; entretanto, diante das dificuldades, esta se desestruturou outra vez.

²⁹ Gusmão descreve os fatos importantes da trajetória política de Seu Francisco, que se tornou uma liderança na comunidade do Campinho, e também fora dela, em nível regional. Sua trajetória inicia-se nos anos 70, quando se envolve com o sindicato dos trabalhadores rurais de Paraty, tornando-se delegado em 89; com a Pastoral da Terra, tornando-se coordenador geral da CPT, a Comissão Pastoral da Terra, na região; e com o PT, fundando um diretório do partido em Paraty. Na comunidade, seus filhos, sobrinhos e esposa também se tornaram referência de atuação política na comunidade, responsabilizando-se por projetos comunitários de saúde, casa de farinha comunal, associação de bairro e pelo ofício religioso na igreja local. (1995, p. 160)

“Quando a Neusa, que era uma pessoa da USP, chegou por aqui para pesquisar outras coisas e descobre o Campinho, se interessa, aí cria todo um romance, essa coisa bonita da comunidade negra, das três mulheres. (...) eu me lembro de uma vez que a Neusa chegou, a gente estava fazendo farinha lá em casa, e ela conversou sobre a questão quilombola e tal, e tinha nas pessoas uma negação com relação ao conceito de quilombo, quilombola, porque as pessoas nunca viveram isso. Nunca pensaram nisso. Sabia até que era uma comunidade de preto, de negros. Mas quilombola, que isso? Isso nunca existiu aqui. E ainda existe uma negação também enquanto negro, porque o negro no Brasil se nega. Negro que assume com orgulho esta questão é o negro politizado, que discute, compreende e assume. Agora, normalmente a nossa tendência, isso já me aconteceu, é de se negar, valorizar o branco. A questão quilombola também vem desse sentido: quilombo é de preto, quero esquecer isso! Eu vivi um pouco esse conflito, me lembro de alguns de meus parentes com esse conflito também. Quem abraça essa questão? A galera que estava no movimento, porque isso vem como uma identidade política: não sei se sou quilombola ou não, mas se isso traz direitos, eu quero! Tio Francisco e o pessoal assume isso e muda o foco da luta, do usucapião passa para o artigo 68³⁰”.

Lucas conta que Carlinhos, primo seu e genro de Seu Francisco, que vivia no Rio, já tinha ouvido falar do artigo 68. Carlinhos participou da marcha dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, que aconteceu em Brasília, em 1995. Nesse momento, o movimento negro passava a falar com mais intensidade nas comunidades quilombolas. E o Campinho foi umas das primeiras comunidades a entrar com processo, fazendo reconhecer o artigo 68. A comunidade já estava sendo muito assediada por políticos, que procuravam Seu Francisco, e tentavam articular interesses diversos. Segundo Lucas, em 1998, um grupo de jovens, que tinha terminado uma pelada de futebol num domingo à tarde, resolveu procurar o ex-presidente da Associação, para reativá-la e tocar o processo. Seu Paulão lhes avisou: *“Olha, isso aí não é futebol não!”* O ex-presidente não quis mais se envolver, então os jovens assumiram: Sérgio, com 19 anos; Lucas, com 26 anos; Marcos, com 20 anos, e Luís Cláudio, com 24 anos, que se tornou o primeiro presidente do formato atual da Associação.

O grupo que levantou a Associação de Moradores do Campinho participou de um encontro organizado pela Fundação Cultural Palmares, em Brasília. Era a primeira vez que saíam de Paraty. O evento chamava-se *Rota dos escravos*³¹ e reuniu lideranças negras de

³⁰ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

³¹ “Seminário Internacional Rota do Escravo”, realizado no Senado Federal em Brasília, em 1998, por iniciativa de projeto de pesquisa da Unesco a respeito da rota do comércio de escravos provindos da África.

outros países, inclusive africanos. Conheceram então Abigail Páscoa, que se tornou assessora da Benedita da Silva, no governo do estado³². As circunstâncias políticas eram favoráveis: Benedita da Silva, então suplente do governador Antony Garotinho, assumira o governo do Estado do Rio de Janeiro, em 1999. A titulação das terras do Campinho foi o primeiro ato público de Benedita como governadora³³.

Com a titulação, o perímetro total das terras do Campinho foi demarcado. Internamente, a forma de organização continuou a mesma que havia antes do título. Contudo, como explica Marcos, passou a existir um controle do coletivo sobre a área de cada núcleo. O taboal, que está no terreno da Rosana, assim como o bambuzal, que está no terreno de Seu Jorge, atendem aos artesãos do Campinho. *“Eu não tenho direito de sair da minha casa, ir até ao taboal da Rosana e fazer o que eu quiser. E além de ser da Rosana é de todo mundo que usa”*. Assim, o título coletivo possibilitou o controle social exercido pela Associação de Moradores sobre até onde vai o coletivo, até onde vai o individual. Além disso, historicamente, a comunidade do Campinho, assim como outras comunidades tradicionais, se organizava em torno da posse coletiva, mas, na medida em que passou a se relacionar com o mundo capitalista, começou a criar a idéia de propriedade privada. Segundo Marcos, o título coletivo reconstruiu a idéia de “coletivo de fato”. Diante das cercas e dos muros que começaram a aparecer em algumas casas, os mediadores têm a possibilidade tanto da intervenção direta e jurídica, como da capacitação e conscientização, *“que é a parte mais complicada e mais complexa, mas é a que mais dá resultados porque não desagrega, já que a intervenção direta pode criar divisões”*. Completa Marcos:

“Em 99, o título da terra foi a glória, o fim de uma era e o início de outra. Costumo dizer que a luta por titulação se parece com a luta pela abolição. Algo que deveria mudar radicalmente a vida de

³² O governo do estado do Rio voltou sua atenção para a questão da titulação das comunidades quilombolas a partir do mapeamento das comunidades requisitado junto às prefeituras pelo Ministério Público Federal. Ao final de 1997, a comunidade do Campinho estava incluída na lista das 50 comunidades que a Fundação Cultural Palmares prometia reconhecer como remanescentes de quilombo em todo o país. Em junho de 1998, o ITERJ realizaria a primeira reunião destinada a encaminhar a regulamentação fundiária de Campinho, firmando um convênio com a FCP para a identificação das áreas arroladas no mapeamento. Assim, em 1999, além dos laudos que levaram à titulação das terras de Campinho e Santana (este último título ainda sem efeito), foram reconhecidas oficialmente outras quatro comunidades, por meio de laudos antropológicos: Fazenda da Caveira (São Pedro D’Aldeia), Rasa (Armação de Búzios), Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis), e São José da Serra (Valença). Até o ano de 2007, porém, nem o governo estadual, nem o federal, tomariam qualquer iniciativa relevante com relação à regularização fundiária destas áreas, ou com relação ao levantamento de outros grupos com características e em situações semelhantes. (Arruti e Figueiredo, 2005)

³³ Em 1999, o Campinho da Independência é reconhecido como comunidade remanescente de quilombo através do Decreto Estadual n. 25210, publicado no Diário Oficial do estado do Rio de Janeiro no dia 11 de março de 1999. É a primeira, e por enquanto a única, comunidade do estado a ter suas terras tituladas com respaldo jurídico no artigo 68.

quem luta, mas que na verdade não muda. Nosso título foi em 21 de março de 99. A abolição foi em 13 de maio de 1888. Eu digo que o 22 de março de 99 para a gente parece com o 14 de maio daquele ano. O que aconteceu foi a necessidade de ter projetos aqui que dê vida a essa coisa. Aquela massa de negros largada no dia 14 de maio, se tivesse uma política de construção daquela sociedade, hoje a gente teria negros, cem anos depois, uma sociedade negra no Brasil com grana, reconhecimento, formação. (...) bom, precisa ter alguma coisa aqui, se não vai servir para quê? Daí vieram os projetos, sobretudo de valorização da identidade, porque tudo só tem sentido quando se tem a identidade, porque quilombola?... Tem toda uma história, tem raiz. Então, daí os projetos trouxeram o Campinho para o que o Campinho é hoje”³⁴

Conta-se, assim, que a titulação criou uma expectativa muito grande na comunidade, numa época em que as ações sociais do Estado eram esporádicas e pontuais, e caracterizavam-se pelo assistencialismo. Os mediadores associam o desenvolvimento social no Campinho à atuação do governo Lula, quando começaram a sair os recursos para seus projetos. De fato, a comunidade tinha muitas carências, como problemas sanitários e ambientais, ocasionados pela falta de água encanada, pela falta da coleta de lixo e de saneamento básico. A Associação propôs então que um grupo de professores da comunidade reunisse os moradores para discutir o processo de desenvolvimento sustentável do Campinho.

O primeiro projeto foi a construção de banheiros em doze casas, com financiamento do Banco do Brasil. Depois chegou o telefone. Recentemente, a prefeitura de Paraty construiu uma quadra de esportes e iluminou o campo de futebol. Estão em curso as obras de encanamento de esgoto e água tratada. Diante disso, as lideranças da Associação visualizam uma nova atitude na relação que estabelecem com os agentes públicos:

“Os políticos chegavam na comunidade e ofereciam pinga em troca do voto. Hoje a realidade é diferente. Hoje nós estamos disputando o pleito político, com chances reais de eleger, pelo menos os caras pra entrar na comunidade pedem licença, tem mais respeito. A gente quando ia à escola em Paraty, sofria preconceito pesado por ser negro. Hoje nós fazemos o Encontro da Cultura Negra, então houve uma virada. Tanto do lado político, de auto-estima, de identidade, de valorização da cultura. Quando o pessoal começa a participar das questões, sair e ver outras realidades, têm uma relação de respeito, não que as pessoas te respeitam por conta de que são obrigadas a te respeitar, porque é difícil passar e não ver, não enxergar nosso trabalho hoje, que é referência, então passa a respeitar pelo trabalho. Estamos falando de política pública, de

³⁴ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

*autonomia, de debater, nós entramos em qualquer roda de discussão política de Paraty, e quando a gente fala, a galera respeita, pára pra ouvir. Isso acaba sendo um diferencial, que é muito importante para qualquer grupo*³⁵.

Lucas refere-se aqui à candidatura de Marcos à Câmara de Vereadores de Paraty. Ele se candidatou pelo PT na eleição de 2008, e talvez devido à crise por que vem passando a Associação na comunidade, não obteve uma boa quantidade de votos dentro do Campinho. De qualquer modo, a mobilização daqueles que participaram da campanha política de Marcos, junto aos indígenas e caiçaras da região, evidencia que a comunidade exerce hoje uma liderança local dentre as comunidades tradicionais, devido ao seu protagonismo na gestão de projetos e recursos públicos.

A comunidade pleiteou os recursos do Ponto de Cultura, um projeto que obtém financiamento do programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. A idéia, segundo Isabela, que foi secretária do projeto, é *“o resgate da capoeira, do jongo, da percussão, da cultura que tinha perdido”*, através das oficinas; e a promoção das aulas de etnia, contando aos jovens um pouco da história da África e dos negros no Brasil. Pude participar de algumas oficinas na primeira vez que estive em campo, como a oficina do jongo, coordenada por um membro do movimento negro de Angra dos Reis; a oficina da capoeira, coordenada por um jovem engenheiro florestal da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; a oficina de cerâmica, coordenada por uma pedagoga; e a oficina da percussão, coordenada por um jovem morador de Angra dos Reis. Atualmente, as únicas oficinas que deram continuidade são a de cerâmica e a de cestaria, oferecidas por mulheres do Campinho, que aprenderam o ofício. Numa dessas oficinas, estavam as professoras reunidas com suas alunas no galpão, quando passou Carla e falou: *“Estou indo à cidade levar o projeto do griô!”*.

O quilombo do Campinho tem realmente submetido muitos projetos a editais públicos, através dos quais tem conseguido angariar recursos. Inclusive tem capacitado os jovens para aprender a escrever projetos de captação de recursos. A Associação procura voltar todos os projetos para o turismo, tendo em vista que é a força motriz da economia em Paraty. Na visão dos mediadores, quando alguém no Campinho sai para trabalhar de caseiro, de garçom, de jardineiro, ou na construção da casa de veranistas no condomínio Laranjeiras, está vivendo do turismo. É uma forma de subemprego e de exploração do turismo, enquanto o que querem é ser parte de um turismo de base comunitária, que

³⁵ Entrevista realizada com Lucas, em 25 de setembro de 2008.

valorize a questão ambiental, social e cultural da população. Antigamente, os artesãos do Campinho comercializavam seus produtos na cidade, quando as lojas compravam as peças produzidas e revendiam a um preço muito baixo, estabelecendo assim uma relação desigual de concorrência com outros produtos vendidos como artesanato local, mas que, na verdade, são industrializados, conhecidos como “industrianato”.

Os mediadores percebem que a venda de artesanato dentro da comunidade foi o ponto de partida para a organização em torno do turismo. Primeiramente, algumas mulheres começaram a expor seu artesanato num espaço atrás da igreja; depois se concretizou a idéia de construir uma casa de artesanato de estuque, onde a maioria dos artesãos hoje vende suas peças. Os turistas logo foram atraídos, e começaram a chegar muitos grupos de estudantes de outras cidades. No início, não se cobravam as visitas, que se intensificaram depois da titulação, quando a comunidade foi sendo cada vez mais assediada, por conta dos eventos que promovia, como o Encontro da Cultura Negra. Foi aí que começaram a discutir a sustentabilidade com base no turismo.

O projeto de maior amplitude que abarca a proposta do turismo no quilombo do Campinho é a construção do restaurante comunitário, financiado com recursos da Petrobrás. Os homens da comunidade trabalharam na construção do restaurante, vetor de um ciclo econômico que envolve a educação, a cultura, a saúde, a alimentação. O objetivo é que o manejo agroflorestal possa fornecer tanto os alimentos para abastecer o restaurante, como a matéria-prima para o artesanato. A principal fonte de escoamento, tanto do restaurante como do artesanato, são os turistas. O projeto inicial do restaurante previa o envolvimento de todos os núcleos, que participariam com a criação de viveiro, galinheiro, criação de porcos, horta e piscicultura, além do desenvolvimento dos roteiros de turismo étnico. Entretanto, o restaurante emprega hoje apenas cinco mulheres, e não tem sido freqüentado por muitos turistas, nem mesmo pelos próprios moradores.

Em uma ocasião, fui ao restaurante com duas crianças da comunidade e lá encontramos Pedro, tido por alguns como o “autêntico quilombola”, já que mora numa casa de pau-a-pique e, sendo um artista autodidata, costuma desenhar negros. Ele me disse que alguns da comunidade ainda têm a auto-estima muito baixa, e nem acreditava que aquelas duas meninas estavam sentadas ali. Elas moram em casas de pau-a-pique, o que na comunidade, ao contrário de dar “status quilombola”, simboliza pobreza e falta de recursos para construir uma casa de alvenaria. Então o questioneei, perguntando o porquê de seu

espanto com a presença das crianças, pois, sendo o restaurante comunitário, este espaço não seria para todos?

“Sim, mas nem sempre o que é pra todos, é visto assim por todos, principalmente quando não se está acostumado a ter essas coisas. O restaurante foi pensado por alguém da comunidade, para a comunidade, mas este sistema que está aí acostumou as pessoas a não serem incluídas nesses espaços.”

Pedro trabalhou por dez anos na Colitur, empresa de ônibus municipal que emprega alguns homens na comunidade, primeiro como cobrador, depois na administração. Nessa época, morou fora da comunidade e conta que quando ia dormir, se estressava com problemas que não eram seus, mas da empresa. Então, um dia largou tudo e voltou para o quilombo. Como sua família se envolveu com a Associação, ele também ajuda, mas diz que não consegue ficar o dia inteiro no telefone, fazendo projetos; precisa ter um tempo para si, *“para ver uma planta crescer, para acampar na lua cheia”*. Hoje, mora com uma estrangeira, acolhida na comunidade. Conta que quando era pequeno, na escola, tinha vergonha de comer banana, para não ser chamado de macaco. *“E você vê como está a comunidade pelas crianças, elas são o termômetro. Hoje elas têm orgulho de dizer que são do quilombo do Campinho”*.

Ouvi de outros a percepção de que passaram a ser tratados com mais respeito, depois da titulação das terras como remanescentes de comunidade de quilombo. Antônio disse que, antigamente, eram vistos como *“um monte de crioulos e pinguços”*. Hoje, no entanto, ele tem sido chamado para falar da história da comunidade e da escravidão, em escolas de Paraty. Essa é a impressão de Isabela sobre as mudanças que adviram com o reconhecimento da comunidade:

“Campinho era nada, pessoal dava nada pro Campinho, mais um bairro de gente preta, o pessoal falava. ‘É do Campinho, é um monte de preto’. ‘Olha, os pretos do Campinho!’. O Campinho era considerado igual o Cabral hoje em dia, não é nada. Era uma comunidade que tinha um desenvolvimento sim, o pessoal discutia muito, mas nada ia pra frente. Depois eles mudaram até o tratamento com as pessoas também dentro da comunidade. Depois da titulação começaram a ter respeito”³⁶.

³⁶ Entrevista realizada com Isabela, em 16 de agosto de 2008.

A fala de Adalberto é muito elucidativa, pois identifica o aumento da auto-estima dos moradores do Campinho, depois que tiveram o título da terra:

“O que mais me chama atenção é que antes quando se falava no Campinho, todo mundo tinha medo, porque era uma comunidade agressiva, aquele sofrimento, aquele preconceito. Preconceito é uma coisa ruim dos dois lados, porque às vezes vinha alguém aqui, começava a maltratar e começava aquela rinha, com uma pessoa de outro bairro, e começava aquela briga, eles falavam: ‘aqueles lá são brigão, aqueles negros’. E às vezes os próprios do quilombo tinham vergonha de dizer que eram da comunidade: ‘ah, você é do Campinho?’ _ ‘Não, não’. Já tinha vergonha porque sabia... E hoje tem orgulho. Você é de onde? ‘Sou do quilombo do Campinho’. O que era vergonhoso passou a ser honra. Lá onde eu trabalho, a minha patroa tem orgulho de dizer: ‘meu funcionário é lá do quilombo do Campinho. (...) As pessoas começam a se sentir importantes, ‘poxa, minha localidade está evoluindo, está vindo pessoas de fora’. Se sente mais valorizado, igual está aqui você hoje... se interessando pela comunidade, pela história da comunidade. Isso que a gente tinha como um passado ruim, hoje em dia está sendo um prazer, um orgulho, pelo menos, está servindo para alguma coisa”³⁷.

Antigamente, eram discriminados por ser uma comunidade de pretos, e eram vistos como agressivos, que estavam sempre prontos para a briga ao serem ofendidos. Hoje o reconhecimento enquanto grupo, que é valorizado por ser descendente de escravos, atrai espontaneamente pessoas interessadas em conhecer a sua história. O que era um estigma tornou-se fonte de valorização e promoção. Como disseram, não têm mais interesse em esconder que são da comunidade do Campinho, pois o seu saber e sua memória são valorizados, quando são chamados a falar da história da escravidão para os alunos das escolas de Paraty. Com a presença de turistas, e mesmo de pesquisadores interessados em conhecer o quilombo, sentem-se considerados e respeitados.

O processo de identificação positiva como quilombolas mostrou-se problemático, contudo, pois, como disse Marcos, o signo quilombo evidencia os pretos, enquanto a comunidade acostumou-se a utilizar estratégias cotidianas para escamotear a identidade racial, na interação com os de fora. Como notou Gusmão (1995), os negros de Campinho apareciam para a população urbana de Paraty como “a macacada”, como caipiras estigmatizados pejorativamente, como crioulos e peões.

³⁷ Entrevista realizada com Adalberto, em 07 de agosto de 2008.

Erving Goffman (1975) apresenta as diversas situações sociais em que um estigmatizado pode padecer de não-reconhecimento pelos outros, como quando incorpora os padrões da sociedade maior, tornando-o suscetível ao que os outros vêem como seu defeito; sendo levado, inevitavelmente a concordar que ficou abaixo do que deveria ser. A vergonha surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e procura imaginar-se como um não-portador dele. Trata-se do processo de socialização por que passam os estigmatizados, no qual a pessoa aprende e incorpora o ponto de vista da sociedade circundante, adquirindo, portanto, as crenças em relação à identidade e uma idéia geral do que significa possuir um estigma particular. O processo de reconhecimento de comunidades quilombolas reorganiza a percepção do Campinho como grupo, e as leituras das diferentes conotações e identificações sociais acionadas pelos usos de “preto”, “crioulo”, “negro” e “quilombola”.

De todo modo, não há dúvida de que a positivação da identificação com o “negro quilombola” se faz em contínua negociação com os agentes externos, sejam estes turistas, pesquisadores ou políticos.

Em uma ocasião, estava almoçando na casa da Fátima com seu irmão Gustavo, era um domingo de dia dos pais. Depois do almoço, chegou à casa o Edimar, seu outro irmão. Num dado momento da conversa, Edimar disse que *“antigamente aqui não era quilombo, era só Campinho”*. Sua irmã prontamente interveio dizendo que *“não é que aqui não era quilombo, é que não era reconhecido”*. Gustavo completou então: *“Mas ainda é quilombo do Campinho”*.

Esse diálogo é extremamente significativo, pois revela que o que era só Campinho, uma comunidade de parentes e de pretos, foi reconhecido como quilombo pelo Estado, através da atuação de agentes autorizados. O reconhecimento da identidade do grupo assume uma miríade de significados, conforme é enunciada diante dos turistas ou de quaisquer interlocutores. De maneira que se diz que ainda é “quilombo do Campinho”, na tentativa de unificar a história própria com a nova identidade política. Desse ponto de vista, a comunidade sempre teria sido um quilombo, só não era reconhecida como tal.

Para jovens como Isabela, o reconhecimento como quilombo não trouxe mudanças significativas no modo de se perceber como grupo. Perguntei a ela o que significa ser quilombola. Sua resposta remeteu a associações entre ser quilombola e ser pobre, o que ela não considera corresponder a sua própria trajetória:

“Pra mim, nada. Simplesmente é um título que deram aí, quilombola. Pra mim, não tem diferença nenhuma ser uma quilombola e ser uma moradora do Campinho. Pra mim não tem diferença nenhuma, é a mesma coisa. Quilombo e Campinho é a mesma comunidade. Eles falam ‘Ah, eu sou quilombola’; nunca vivi como quilombola, eu não sei o que é ser um quilombola, eu não vivi no quilombo mesmo. Eu nunca morei em casa de estuque, eu nunca passei fome, nunca tive que comer banana-verde igual minha mãe comia, pirão de cascudo; aquele peixe cascudo, nunca comi... Quando eu era nova eu passei dificuldade, mas nada que me fizesse lembrar de um quilombo, de um quilombola. A irmã da Carla fala: ‘Eu não gosto que ninguém me chame de quilombola. Quilombola é quem sofreu ali, passando fome, que teve que carregar cesto, eu não passei por isso não. Então, não sou quilombola. Eu vivo no Campinho, na comunidade. O quilombo já passou há muito tempo’. Até as pessoas que se consideram quilombolas também não viveram no quilombo. Porque não sabe, nunca passou fome, até na falta de energia sempre teve lamparina, não teve aquela dificuldade. (...) Porque pra mim foi mais uma festa. Agora, talvez o tio Jorge, que felicidade que ele teve com esse título, porque ele sofreu muito, tio Francisco. Agora, pra mim não, já peguei tudo acabado. Na verdade quando eu tinha uns sete anos, quando eu entrei na escola, eu não sabia nem o que era negro. Eu fui saber o que era negro, porque o negro era no navio negreiro, essa coisa toda. Eu não sabia de nada, de história nenhuma, então se perdeu. Agora é que se fala muito de quilombola. Eu levo o quilombola na base da esportiva³⁸”.

O ato de enunciação dos signos negro e quilombola aciona, portanto, um sistema de significados culturais que não é em si auto-suficiente, mas que pode criar associações inteiramente novas e subversivas. Como sugere Bhabha (2007), é preciso pôr em perspectiva os valores estéticos e políticos positivos atribuídos à unidade ou totalidade das culturas. Trata-se do “entrelugar”, o lugar da negociação e da articulação da diferença cultural e do hibridismo da cultura. Minha inserção gradativa em campo acionou significantes distintos associados ao signo quilombo. Na situação em que me reporteí acima, Fátima e Gustavo se referiam com cuidado ao fato de que antigamente o Campinho não era reconhecido como quilombo, corrigindo seu irmão Edimar diante de mim e de outra pessoa estranha, que estava presente no momento do diálogo. Em outras ocasiões, entretanto, propiciadas especialmente durante minha segunda estada em campo, pude perceber que, em certos momentos, a própria Fátima ironizava o fato de serem reconhecidos como quilombolas, e fazia ainda brincadeiras a respeito da criação dos pretos por Deus, que teria “*esquecido no forno algumas de suas criaturas*”, de maneira que aí estava a explicação para alguns terem saído mais “*tostadinhos*”.

³⁸ Entrevista realizada com Isabela, em 16 de agosto de 2008.

As articulações diversas dependem do lócus do enunciador dos signos “negro” “quilombola”, que se tornam possíveis a partir das interpretações do reconhecimento político da comunidade como quilombo.

2.4 A mitologização das “três mulheres”

Seu Francisco foi um dos principais informantes da pesquisa de doutorado de Neusa Gusmão. A primeira vez que estive na casa de seu Francisco e dona Magnólia fui apresentada por seu Querino, como uma pessoa que estava fazendo uma pesquisa no Campinho, *“igual a sua comadre Neusa”*. Dona Magnólia quis saber se era sobre a terra, e explicou que a Neusa já tinha feito essa pesquisa e que não podia vir uma pessoa e fazer outra. Sua comadre ficaria muito chateada com ela, pois eles conseguiram a titulação da terra através dela e *“a gente tem medo que o governo tire as terras”*. Pude explicar que o enfoque da minha pesquisa era outro, que eu pretendia entender como a comunidade se organizava depois que foi reconhecida como quilombo. Seu Francisco disse então que a minha pesquisa e a da Neusa contribuíam *“para a libertação dos negros que ainda estão escravizados por aí”*.

Depois Seu Francisco tentou me ajudar: *“o que você tem que fazer, minha filha, é como a comadre Neusa, que andou por isso aí tudo com uma caneta em punho, perguntando quem era parente de quem, quem era seu avô”*. Constatei assim que alguns no Campinho sabiam, de certa forma, como acontecia uma pesquisa etnográfica, pois a presença da antropóloga Neusa Gusmão era forte e significativa para a comunidade, não somente como pesquisadora, mas sobretudo pelo papel que teve no processo de titulação das terras da comunidade. Gusmão descreveu a trajetória das três mulheres, às quais teriam sido doadas as terras do sertão da Fazenda da Independência, através da versão de Paulina, já falecida. Essa história hoje se tornou o mito da origem da comunidade, o qual pode se “lido” por turistas e visitantes, ao lado da foto de Mainteodora, filha de Antonica, num painel feito pela antropóloga, exposto na casa de artesanato:

Figura 6: O painel com a inscrição do mito de origem. Ao lado, vê-se a foto de Mainteodora, e abaixo, a reprodução de foto vista de cima, de um sítio ou núcleo familiar do Campinho. Paraty, Campinho da Independência, 2007. Foto: Lívia Ribeiro Lima.

Mito de origem

“Aqui ficava assim: Pedras Azuis, Scarneiro(?) e Independência. E aqui chamava Sertão da Independência, porque a sede era ali no Zé Amâncio, era ali a Fazenda Independência”.

Vovó Antonica (Tonica) trabalhava na Fazenda Independência na época da escravidão. Ela, sua irmã Marcelina e sua prima Luiza.

Elas (Antonica e Luiza) eram primas. Quer dizer que elas vieram de um grupo junto. Elas vieram todas no cativo, mas socar no pilão, ser acorrentada, não... Ali na Pedra Mandacaru... Mandacarú, uma pedra grande que até hoje existe, ela (Vovó Antonica) viu muitas desgraças ali.

Da estrada (Rio-Santos) não se vê, mas era onde a gente brincava de roda... Chama assim porque tinha muito mandacaru, que se bate como cana e tira água.

Tinha a Fazenda Freguesia com seu grupo, entendeu? Guiti com seu grupo. Rio dos Meros com o seu. Independência com o seu grupo.

Minha avó (bisavó) Antonica contava todos os castigos. Me marcou muito... que deixou a pedra quente (Pedra Mandacarú) e queimaram uma criancinha para castigar a mãe e o pai. Porque a mãe negra, que não era o povo dela (Antonica), tinha que amamentar a criança branca e a Senhora a pegou amamentando primeiro seu filho para depois amamentar o branco. Aí, deu aquele castigo. A criança morreu queimadinha naquela pedra. Eu tinha uma revolta! Mas ela (Vovó Antonica) dizia: “Comigo não, eu era só pentear”. Porque ela dizia “o meu país não consentia que os negros de lá fossem escravos”.

Vovó Antonica contava que ela veio de uma ilha pequenina, ilha Filipina (?) e quando ela chegou aqui, aos negros de lá não foi permitido que fosse escravo.

A Vovó Tonica pegou a escravidão, mas ela não foi escrava. Ela não foi escrava porque não era africana. Olha, ela era assim: tinha olhos puxados, cabelos negros, lisos. Não era mulata não, mas tinha o cabelo fino e liso. Vem de uma mistura...

Ela assistiu toda a desgraça da escravidão. Mas ela nunca comeu em gamela, nunca dormiu no chão e não morou na senzala. Morava na Casa Grande. Quer ver o que ela fazia, que a Vovó Antonica me contou?

Eles chegaram aqui, fazia algodão. Algodão, não! Fio, linha numa roda. Fiava numa roda e depois fazia crochê. As batas das madames, vestia e penteava.

Essa era Vovó Tonica. Vovó Tonica e Vovó Luiza são mais importante. Famosa é vovó Antonica (Tonica), irmã de Marcelina e não tinha irmão homem não.

Marcelina, chamada Tia Marcelina, era parteira e cortou o umbigo de todos. Sua filha Joaquina, nascida no ventre-livre, tomava conta das crianças da Fazenda e contava que era mocinha quando viu “cantar a liberdade”.

Vovó Antonica chegou aqui de navio, muito pequena. No navio havia uma negra chamada Adelaide. Um dia dormiu no colo dela e quando amanheceu Adelaide tinha morrido e foi jogada ao mar.

Ela achava que foi de navio, não se lembrava bem, mas sabia que não era negra da África. Ela veio muito pequena com os pais...

Não era pretinha, que esta raça, este bolo que veio com minha avó (bisavó) misturou com outros negros aqui, entendeu? O cabelo carapinha que hoje temos, veio dos homens que elas tiveram... Eles deveriam ser bem negros... porque foram tingindo tudo... Deveriam ser aquele sangue forte. Eles é que eram cativos.

Vovó Antonica, minha bisavó, viveu mais que a filha e a neta. Morreu em 1932, na Revolução com 132 anos. Velhinha, velhinha, capinando, capinando com enxaida de cabo curto. Vovó Tonica era uma pessoa esclarecida, uma pessoa que contava história...

Vovó Luiza, morreu depois, muito depois... Vovó Tonica era esclarecida... Ela dizia que o rio era Garapitanga, não é que correu-se os anos e agora o rio, não é chamado Carapitanga? Então ela entendia. O Papagaio, aquela serra lá, ela chamava Papagaio e é Papagaio. Ela tinha saber! Ela chamava Fourquilha e é Fourquilha!

O início de Campinho, não tinha nada, era só mato. A Fazenda quando terminou a escravidão, ficou de pai para filho, filho para pai e o último que ficou deu liberdade para eles (escravos) trabalharem e aí que foi dividido (as terras). Deu pedaço para Marcelina, Vovó Antonica, que atingiu quase toda (a fazenda) e a Vovó Camila, que não era Camila ainda, era Vovó Luiza (mãe de Camila). Elas ficaram donas. Mas eles deram (a terra) assim de boca.

A época eu não sei. Disseram, “Olha nós vamos embora tal, os velhos troncos foram morrendo e vocês ficam aí”. Vovó Antonica sempre dizia, “...criam seus filhos, seus netos e bisnetos. Isto é de vocês”. Não deu papel porque naquele tempo não tinha.

A Fazenda foi distribuída entre as três (mulheres) e daí-pra-cá é que somos nós. Nós temos a ver com a fazenda Independência, situada na Pedra Mandacarú³⁹”.

Segundo Gusmão, a origem expressa pela memória revela o ponto central de referência: as três mulheres. Elas são, tal como nos mitos, a base que exprime, salienta e codifica as práticas sociais. Vovó Antonica é o elemento fundador do grupo e da terra e torna-se o ascendente principal do processo de descendência, que, através de gerações sucessivas, privilegia a mulher. A ascendência feminina começa pela mãe, avó, bisavó e encontra seu limite em Antonica, Luiza ou Marcelina. (1995, p. 45)

A condição das três mulheres como escravas diferenciadas, que *“nunca comeram em gamelas ou dormiram na senzala”*, mostra que elas faziam parte das relações de maior intimidade com a família do senhor. Elas *“não eram escravas”* como outras quaisquer, eram dotadas de ofício: teciam, bordavam, penteavam para os brancos, tinham saber, posses e, no caso de Marcelina, o dom de “rezar os outros”, de fazer benzeduras, remédios e curas. Gusmão encontra aí a razão pela qual justifica-se que elas recebam as terras do senhor, mas não seus maridos. Segundo ela, de alguma maneira, parece existir na memória dos negros de Campinho a idéia de que homens escravos, homens cativos não poderiam ter terras. Na história do grupo, dados como a compra da alforria de Amâncio por sua avó, revelam,

³⁹ Transcrição do mito de origem, conforme a versão que Paulina deu a Neusa Gusmão. (1995, pp. 43 e 44)

portanto, sempre uma condição de posse pelo lado feminino. O companheiro de Antonica, Theodoro Bernardo, é segundo ela, um dos poucos homens presentes na memória do grupo, embora dele pouco se saiba. Era pai dos filhos de Antonica e, possivelmente, escravo da fazenda Independência.

Neste relato mítico, onde de fato aparecem somente mulheres, Vovó Tonica é ainda identificada como aquela que deu nome e classificou os marcos importantes da vida social, *“Ela dizia que o rio era Garapitanga, não é que correu-se os anos e agora o rio, não é chamado Carapitanga?”* e, que no limite, legitima a descendência dos negros de Campinho e de sua herança sobre a terra.

Apesar de Gusmão aludir ao fato de que não se encontravam mais contadores de histórias na comunidade, e que só muito eventualmente se fazia referência aos antepassados, a **mitologização** da história das três ex-escravas fundadoras da comunidade encontrou ressonância no Campinho, que realmente valoriza as figuras das mulheres mais velhas, as matriarcas de cada núcleo familiar, geralmente avós ou bisavós em torno das quais seus ascendentes se reúnem. O termo “terra de mulheres” igualmente investiu-se de sentido para viabilizar o mito que lembra somente das três mulheres que teriam iniciado a vida nessas terras.

De fato, é possível observar o papel importante da mulher nas relações sociais e familiares. Luís Cláudio, que foi presidente da Associação na época da titulação da comunidade, contou-me como foi para os moradores apreenderam a história das três mulheres:

“A história ela começou... no próprio livro, quando começou a falar, nas três mulheres, a gente fica assim: “pô, três mulheres...?”. Mas acho que não foi difícil você juntar, tanto é que as pessoas comentam: “pô, mulheres tão guerreiras, assim firmes...”, né? Mas acho que a história das três mulheres marcaram muito no sentido de luta mesmo. Se você conhecesse por exemplo a minha avó, eu tinha até uma foto dela, ela era parecida com aquelas quilombolas mesmo, botava aquele lenço na cabeça assim. Então você vê a história mesmo de luta dessas pessoas, eu fico até⁴⁰... (neste momento, emociona-se)

Vê-se que apesar de um estranhamento inicial das pessoas quanto ao processo de objetivação deste mito da origem do grupo através das três mulheres, este foi investido de sentido em razão das relações sociais que evidenciam o papel social da mulher na

⁴⁰ Entrevista realizada com Luis Cláudio, em 17 de agosto de 2007.

comunidade. Como vimos no relato de Seu Francisco aos turistas, a menção à origem das três mulheres ex-escravas confere legitimidade à remanescência como comunidade de quilombo. A narrativa do mito de origem não é recorrente, no entanto, em outros momentos da vida cotidiana. As falas seguintes são respostas a minhas indagações com relação à história de origem da comunidade.

“Das três mulheres, que antigamente o porto de Paraty era em Paraty Mirim, e essas mulheres desembarcaram em Paraty Mirim e conseguiram fugir, então vieram para essas terras e formaram essa comunidade”.

Seu Paulo teria ouvido esse relato de Paulina. De fato, ainda se pode encontrar em Paraty Mirim, onde teria sido o primeiro cais de Paraty, as ruínas de um casarão, que seria o local de chegada e engorda dos escravos.

“Mas depois que acabou a escravidão, o senhor deu essas terras para alguns trabalharem aí, e foi formando esse grupo. Mas como não tinha como sair daqui, tudo era muito longe, as mulheres, como minha mãe, continuavam trabalhando na fazenda, e eu ficava com minha avó”⁴¹.

Seu Jorge se refere aos seus ascendentes que continuaram trabalhando na fazenda Independência depois da escravidão. E tem lembranças de sua Vó Tônica, com quem conviveu quando ela já tinha bastante idade.

“Assim que houve mesmo a abolição, que houve libertação dos escravos na verdade... que houve a libertação do senhor, as pessoas falavam que olhavam pra aquele lugar e remetiam a ele um tempo muito... de muita exploração, até mesmo triste, de tristeza... aí que aconteceu? Quebraram tudinho, aí foram pegando a porta, foram arrancando a porta, fazendo seus barracos, pegaram as telhas e foram construindo as suas próprias casas, com parte do material da fazenda; e aí praticamente a sede da fazenda foi destruída”.

Em outra ocasião, Sérgio explicava dessa forma o fato de não mais podermos encontrar a antiga fazenda onde as três mulheres originárias teriam vivido, para um grupo de estudantes que visitava a comunidade.

⁴¹ Entrevista realizada com Seu Jorge, em 13 de agosto de 2008.

“Não conhecia. E a história, a gente pegava o livro da Neusa e dava uma lida mesmo pra poder entender melhor, quer dizer, é que pra mim tem muita coisa...tem hora que eu fico... Será que são essas três mulheres mesmo? Por que três mulheres?”⁴²”

Isabela conta que não conhecia a história das três mulheres, e durante o tempo em que foi guia do projeto do turismo étnico, teve de aprendê-la para contar aos turistas. Ela não conhece, ao contrário de Seu Jorge ou Adalberto, que valorizam esse conhecimento, de qual das três mulheres seu núcleo descende. A sistematização da história da origem do grupo, que encontrou no livro de Gusmão, a fez questionar, portanto, porque essas mulheres e não outras, são lembradas no relato que se tornou mítico.

As discrepâncias em torno das narrativas, que ora dizem que as terras teriam sido doadas antes, ou depois da abolição da escravidão, ou mesmo que a comunidade do Campinho teria sido formada por escravas que conseguiram fugir da casa de engorda e se instalar nessas terras, fazem parte da estrutura simbólica do mito. É Lévi-Strauss quem diz que o vocabulário importa menos do que a estrutura. A forma mítica tem precedência sobre o conteúdo da narrativa. De maneira que esses minimitos, sendo muito curtos e condensados, mantém sua estrutura básica, qual seja, os ancestrais só puderam ordenar sua vida social e formar uma comunidade de descendentes quando romperam com o regime que os tornava escravos. Seja quando conseguiram fugir da casa de engorda, seja quando os senhores foram embora, ora quando se anunciou a abolição, ou mesmo quando se destruiu a fazenda. As imagens da ruptura da escravidão oferecem as bases dos elementos míticos que, combinados de diferentes formas, revelam os novos ordenamentos da vida social. (Lévi-Strauss, 1978 e 2003)

Assim, quando é tomado de empréstimo à tradição pelo xamã, o mito só absorve de suas fontes o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. “Todo mito é uma procura do tempo perdido”. (Lévi-Strauss, 2003, p. 236)

Propomo-nos analisar o porquê de os relatos míticos tornarem-se importantes na constituição e no reconhecimento das comunidades quilombolas contemporâneas. O relato mítico das três mulheres, inscrito e legitimado por Gusmão, foi tomado pela comunidade como importante elemento simbólico na instituição de sua identidade política. Conforme Cunha, os grupos étnicos entendem-se a si mesmos como portadores de uma cultura e de

⁴² Entrevista realizada com Isabela, em 16 de agosto de 2008.

tradições que os distinguem dos outros. No caso da constituição étnica das comunidades quilombolas, a origem mítica e as enunciações da tradição cultural criam o grupo propriamente dito. Longe de ser apenas um exercício da memória e do imaginário, retira sua substância da vida e de seus interesses, atribuindo um sentido prático e eficiente para os fatos culturais com os quais se relaciona.

Ao considerar os mitos como histórias integrantes da cultura e da organização social, Malinowski torna-se interessante para pensar a “função social” do mito na realidade do Campinho. Segundo ele, o mito quando estudado vivo, ou seja, quando se observam os difusos e complexos caminhos pelos quais ele penetra na vida, não é apenas simbólico, mas sim uma expressão direta de seu próprio tema; não é uma explicação direta para satisfazer um interesse cognitivo, mas a ressurreição, pela narrativa, de uma realidade primeva, contada para satisfazer profundas necessidades religiosas, anseios morais, submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas enfrentadas no presente.

Lévi-Strauss considera que os nativos podem tomar o relato dos antropólogos para diferentes objetivos: para que sua língua e sua mitologia sejam ensinadas na escola elementar às crianças índias, ou utilizar as tradições lendárias para fundamentar reivindicações territoriais e políticas contra os brancos. (1978, p. 57) Entretanto, os relatos míticos dos nativos são originalmente desinteressados de alguma utilidade prática. Não se trata de satisfazer uma necessidade básica, mas de compreender e ordenar o mundo a partir da experiência, e das inumeráveis possibilidades de compor e recompor as células mitológicas que são dadas pelo sistema aberto da História.

Diria Malinowski que o mito assim compreendido é um tipo imaginário de narrativa que corresponderia a um desejo inexistente de explicar, através de um “esforço intelectual” totalmente incompatível com os interesses pragmáticos da organização social e cultural nativa. (1986, p. 168) À parte as motivações originais dos nativos, a análise das imagens do mito a partir da experiência e dos fatos históricos vivenciados distintamente pelos grupos, que podem produzir diferentes versões do conteúdo, torna-se profícuo para pensar o papel do mito na vida e na ordenação do reconhecimento das comunidades quilombolas.

Dessa maneira, a partir da seleção das células explicativas do mito empreendida pela antropóloga, os moradores de Campinho encontram no mito de Antonica, Luísa e Marcelina um sentido ordenador de sua origem, quando reorganizam sua representação como grupo, que descende da mesma origem e do mesmo lugar, o que de certo modo tem

um papel decisivo no seu reconhecimento como remanescentes de quilombo. Como vimos, o relato mítico é enunciado diante de terceiros, para turistas, pesquisadores ou agentes políticos e, com isso, torna-se também referência em outras situações da vida cotidiana.

O ‘poder’ de representar o outro através da escrita é sugerido por Gonçalves da Silva, quando, em sua dissertação de mestrado, o antropólogo procurou mostrar que as etnografias acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras sistematizam o conhecimento religioso, oferecendo um impacto considerável nas transformações das tradições religiosas, vistas a princípio como eminentemente orais. A legitimidade que a linguagem científica desfruta no meio religioso afro-brasileiro possibilita que os trabalhos acadêmicos construam algumas referências sobre terreiros ‘verdadeiros’ e ‘falsos’, segundo o embate entre tradições rituais. Gonçalves da Silva acredita que a influência dos antropólogos, mas não apenas deles, sobre a construção das tradições religiosas é bastante acentuada, embora a própria natureza das alianças entre a academia e o terreiro seja, por si só, muito sofisticada para que se possa caracterizá-la como uma via de mão única. (2006, p. 154) Segundo ele, o sentido da expressão “construir tradições” deve ser entendido neste trabalho como referendar contextos e articulações existentes no interior do campo religioso através do papel que desempenha o etnógrafo, que muitas vezes detém um importante capital simbólico. (idem, p. 153)

Podemos do mesmo modo pensar como se produziu a magia da escrita antropológica, na mitologização da história das três mulheres fundadoras da comunidade do Campinho. Aqui o livro da antropóloga Neusa Gusmão foi apropriado como uma linguagem autorizada, que assim como um laudo antropológico, no caso da identificação das comunidades quilombolas, tem o poder de criar as coisas enunciadas.

Segundo Gonçalves da Silva, o ato etnográfico de significar pode colocar em risco os significados atribuídos pelo grupo a uma prática social, ou mesmo produzir paradoxos, quando construímos representações sobre o outro sem nos questionarmos sobre a relação de adequação desta representação aos conteúdos que se quer representar. (2006, p. 139)

Seguindo esta linha argumentativa, podemos dizer que a inscrição do mito de origem surgiu como uma estratégia para a construção do passado e da ascendência da comunidade quilombola, o que produziu a legitimidade de todas as linhagens do parentesco que se originam de uma das três mulheres fundadoras. De modo que se visualiza na reificação dessa origem da linhagem das famílias um ocultamento das contradições e de outras apreensões da memória coletiva.

Se o antropólogo produz interpretações de segunda ou terceira mão da cultura do outro__ pois seu acesso a ela é feito por sobre os ombros do nativo que a lê, por definição, em primeira mão, como diz Geertz (1978: 25)__ não se pode esquecer que o ‘nativo’ também poderá ‘ler’ ou ‘reler’ a sua cultura por sobre os ombros do antropólogo. (ibidem, p. 158)

É nesse sentido que Gonçalves da Silva supõe que os nativos possam se apropriar de uma narrativa antropológica sobre seu modo de vida. Seu uso político é expresso quando, no caso das religiões afro-brasileiras, rearticulam as tradições religiosas a partir dos pontos de vista nela fixados, ou quando a escrita antropológica é tomada como parâmetro de análises para políticas públicas, pelo grupo ou por grupos antagônicos que podem usá-la como arma, de defesa ou ataque, nos embates em que se colocam. (2006, p. 183)

Em relação à comunidade negra do Campinho, a história das três mulheres foi certamente tomada de maneiras diversas pelos moradores. De todo modo, a eficácia da apropriação da palavra autorizada do antropólogo fundou a “comunidade quilombola” e a “identidade social” de seus membros. Bourdieu fala das operações sociais de **nomeação** e dos ritos de instituição através dos quais elas se realizam. Ao estruturar a percepção que os agentes sociais têm do mundo social, a nomeação contribui para constituir a estrutura deste mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida, isto é, autorizada. (1996, p. 81)

A produção da linguagem autorizada, ou a força ilocucionária das expressões não está nas próprias palavras ou nos vocábulos performativos, como quer Austin ou Habermas. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a. O poder do discurso autorizado reside efetivamente nas condições institucionais de sua produção e de sua recepção; não basta, portanto, que ele seja compreendido, é preciso que ele seja reconhecido enquanto tal para que possa exercer seu próprio efeito. (idem, p.91) É o grupo, que por seu intermédio, exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo. E o conjunto das prescrições que regem a forma da manifestação pública da autoridade constitui apenas o elemento mais visível de um sistema de condições que produzem a disposição do reconhecimento.

É possível dizer que no Campinho, o livro de Neusa Gusmão é apropriado como uma linguagem autorizada pelo grupo. O mito das três mulheres não é enunciado desde sempre, nas situações sociais do Campinho. Mas especialmente nas situações em que “me

enuncio ao outro”, quando os mais jovens se interessam em conhecer as histórias dos antepassados ou em continuar a árvore genealógica iniciada por Gusmão, ou quando os mais velhos se reconhecem nas histórias que são contadas aos turistas. O mito está inscrito no livro e na casa de artesanato, para quem quiser ver, sob a pena autorizada do antropólogo. As apropriações do mito são diversas, e sua enunciação cria possibilidades de articulações e definições da diferença cultural, e do reconhecimento como quilombola.

Capítulo 3 Etnicidades quilombolas

Neste capítulo passo à compreensão do trabalho de mediação cognitiva, de conversão de significados, operado pela Associação de Moradores do Campinho, juntamente com outros agentes, que traduzem os significados de “ser quilombola”, formulando interações inovadoras entre os signos que formam esses sujeitos. O que pretendo realçar são as estratégias de enunciação da cultura quilombola e da diferença cultural, nos discursos da constituição étnica.

3.1 “Ser quilombola”: cotidiano e política

Desde que foram reconhecidos como comunidade remanescente de quilombo, os moradores do Campinho estão envolvidos em uma política cotidiana, que procura persuadi-los a respeito de um modo de vida quilombola. Os principais porta-vozes desta intervenção ideológica são os mediadores do movimento negro, que se apropriam do signo quilombo como um ícone de resistência cultural. No Campinho, essa medição é exercida pelos agentes internos, os diretores da Associação; e externos, os parceiros diversos que possuem, membros de ONGs ligadas aos direitos culturais e sócio-ambientais, técnicos do Incra, políticos, e jovens universitários que coordenam projetos com recursos públicos, em andamento na comunidade.

Refiro-me à ideologia da “vida tradicional”, que é proferida em situações micropolíticas do cotidiano, quando homens e mulheres são persuadidos a adotar um modo de vida mais tradicional, a partir de uma relação diferenciada com o meio ambiente e com a terra; com o corpo e com a estética negra, quando se insinuam novas linguagens de expressão; ou mesmo quando se apresentam atributos étnicos na experiência turística.

A Associação de Moradores, reconhecendo a importância de uma educação diferenciada na comunidade, elaborou o Projeto Educação, que propõe a introdução da capoeira, da agroecologia e da cestaria no currículo escolar. A escola do Campinho é considerada uma escola pólo, pois lá estudam também crianças de outras comunidades. A prática da cestaria se refere ao modo de produzir peças de artesanato com uma matéria-prima local, a taboa. E a agroecologia é uma forma de trabalhar a terra, baseada em

princípios da agrofloresta. Supõe-se que a continuidade desses modos de vida e de trabalho sustenta a identidade da comunidade quilombola.

A comunidade foi chamada para uma reunião no galpão, espaço que fica ao lado da casa de artesanato, com o mestre de capoeira Angolinha e o Eduardo, que participa do movimento negro na região e foi professor da oficina de jongo no projeto do Ponto de Cultura. Na reunião, estavam presentes algumas crianças, jovens e apenas duas mulheres, que diante das instigações da Carla, praticamente não se colocavam. Mestre Angolinha foi convidado pela sua reconhecida intenção política de ensinar a capoeira aos jovens. Foi se construindo a idéia entre os presentes de que a proposta de ensinar a capoeira na escola vai ao encontro do que está na legislação federal, lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino da História da África e dos afro-descendentes nas escolas de ensino fundamental e médio. Nesse sentido, apesar da resistência dos professores e da diretora da escola do Campinho, a proposta do ensino da capoeira não precisa da aprovação tácita da escola, mas tem pleno respaldo dado pela lei. No entanto, o apoio dos professores é necessário, e eles são chamados a participar da elaboração desse projeto pedagógico. O que se procurava com essa reunião era consolidar o interesse dos jovens na capoeira, na cestaria e na agroecologia, como práticas que fazem parte da “cultura quilombola”.

Apenas os mediadores ficaram até o fim da reunião, que durou cerca de quatro horas. Em um dado momento, Carla pediu que eu me aproximasse, situando-me como pesquisadora diante dos que estavam ali. Falou que os pesquisadores vêm beber da experiência da comunidade, e depois publicam o conhecimento que adquiriram, sem dar muitas satisfações, pois *“é assim que a academia nos trata. Ela (referindo-se a mim), da mesma forma, vem, aprende com a gente, e se não houver uma forma de contribuição da pesquisa, ela vai embora, e nós nunca mais vamos ouvir falar dela”*. Eu havia então sido convocada a dar alguma contribuição com minha pesquisa, e mais do que isso, a situar onde me posicionava nesse trabalho de mediação e de afirmação política.

Eduardo foi apresentado por Carla como mestre do jongo, já que foi ele que trouxe para o Campinho a dança do jongo. Segundo ele, *“o sistema de educação é um núcleo duro, segundo se diz no movimento, pois é difícil atingi-lo, e quando o transformamos, estamos atingindo o foco. É preciso mudar as imagens que estão dentro da escola, colocando fotos de rostos negros, como a de Seu Francisco. O sistema rígido que se impõe aos alunos, para formar adultos responsáveis, que não saiam da linha, na verdade, os oprime. Como é possível que essas crianças, que vivem e brincam juntas o dia inteiro, não conversem em sala de aula? Nem mesmo a capoeira deve entrar nos ditames rígidos da escola, como a necessidade de cobrar presença. As*

crianças são muito espertas, tanto que já foram embora há muito tempo”, completou Eduardo, percebendo que as crianças já não estavam mais ali. Carla concordou que a escola precisa ser atingida, apesar da resistência dos professores e da diretora, para que não se faça um “desserviço” com as crianças. Lucas, presidente da Associação, que chegou ao final, observou que os pais das crianças que gostam de praticar a capoeira não estavam presentes, e eles precisam ser instruídos a respeito da importância da inclusão da atividade na formação das crianças.

No Campinho se conta que a escola sempre durava o tempo da campanha eleitoral, quando o político vinha, arrumava uma sala com carteiras, uma professora. Mas depois do processo eleitoral, se desfazia tudo. Neusa Gusmão escreveu que a escola atual foi construída em mutirão pelos moradores, com pouca ajuda da prefeitura local. Após a escola ficar pronta, foi anexada ao sistema municipal de ensino, que se encarrega da atribuição e manutenção do corpo docente. Segundo ela, a escola, agora sólida, grande e importante para a comunidade e para seus vizinhos próximos, foi inaugurada oficialmente pelo prefeito que, em ato solene, atribuiu à escola o nome da própria mãe, membro da elite paratyense, cuja foto foi anexada num lugar de honra. Os moradores, presentes na solenidade, a tudo assistiram sem manifestar qualquer desagrado. Terminada a cerimônia, na calada da noite, homens e mulheres invadiram o prédio da escola, retiraram a foto da mãe do prefeito e colocam no lugar a foto de uma filha de Vovó Antonica, uma das mulheres de que o grupo descende. A foto de Maria Teodora ou Mainteodora é a foto mais antiga que a comunidade dispõe. Ao amanhecer, a escola tinha, emblematicamente, outro patrono. (Gusmão, 2007, p. 170)

Hoje a foto de Mainteodora, juntamente com as fotos dos mais velhos do grupo, estão dispostas em painéis na casa de artesanato, ordenados pela própria Neusa Gusmão, em mais uma de suas contribuições para a reorganização da memória coletiva. Durante o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, os jovens que assumiram a Associação de Moradores procuraram reunir objetos de posse das famílias, instrumentos de trabalho como tachos, fornos de cobre e cochos de gamela, que teriam sido de Vovó Antonica, num pequeno museu quilombola, atualmente desativado. De todo modo, o meio encontrado para contar aos mais novos a história do lugar constituiu-se em um instrumento de afirmação política.

Figura 7: O lugar da memória: os painéis atualmente dispostos na casa de artesanato. Da esquerda para a direita, os painéis exibem fotos sobre o trabalho na casa de farinha e na roça; fotos em família e de mulheres significativas; e fotos sobre a vida social, como os tradicionais bailes que acontecem durante as festas religiosas. Abaixo dos painéis, estão dispostas, em uma mesa, as peças do artesanato local. Paraty, Campinho da Independência, 2007. Foto: Livia Ribeiro Lima.

Ao referir-se a Seu Francisco, Eduardo não o fez de forma desinteressada, pois ele parece ter se tornado, hoje, um sujeito autorizado, entre outras pessoas mais velhas na comunidade. Através do discurso organizado em torno de acontecimentos e tradições, podemos dizer que ele exerce um determinado controle da memória, quando é requisitado para contar aos turistas a memória “oficial” da comunidade. E não só aos turistas, mas às crianças também. Certa vez, em uma manhã de sexta-feira, última semana das férias escolares das crianças, Carla as reuniu na casa de Seu Francisco, para ouvirem suas histórias e ensinamentos. Seu Francisco e Dona Magnólia já as esperavam, quando Laura chegou com as crianças que conseguiu persuadir para a atividade. Muito agitadas, estavam reunidas crianças de várias idades, sentadas no chão da varanda, em torno de Tio Francisco e Tia Magnólia, que lhes falaram sobre muitas coisas, como a educação que se deve ter ao entrar no terreiro de alguém, sobre o respeito para com os pais. Logo no início, Seu Francisco falou:

“A nossa comunidade foi titulada como descendente de quilombo. Descendente de quilombo, para quem não sabe, foi pessoas que eram escravos naquela época. Escravo o que é? Um homem dominando aquela comunidade inteira. Era um dominador, era o senhor de toda aquela província.. Então, quando a pessoa passava por perto dele, falava “louvado seja nosso senhor Jesus cristo”, beijava na mão do senhor. Aí, com isso, houve uma decadência para o lado deles, eles perderam o poder, houve abolição, e nós aqui somos descendentes, mas não somos escravos. Ainda tem um pouquinho de escravatura, mas não era aquele tipo de escravatura que era nos tempos dos nossos bisavós. (...) Às vezes, o seu pai não era o meu tio, não era o meu primo, mas eu tenho o sangue do teu pai na minha veia. Às vezes não sabe nem dizer quem era o bisavô do meu bisavô, o tio do meu tio, mas sabe que verdadeiramente era uma pessoa só, um sangue só, um lutador só. E hoje, graças a Deus, a gente ganhou a liberdade, talvez uma luz, talvez uma pessoa dos nossos descendentes não foi o Zumbi dos Palmares, mas nós também temos um pouco de Zumbi na nossa carne. Eu ficava pau da vida quando me chamavam de Zumbi. Hoje se me chama de Zumbi eu saio dando risada porque foi um lutador, que adquiriu os nossos direitos. Havia aqui na comunidade muitas pessoas lutadoras, corajosas nessa comunidade, como o Júlio, meu irmão, que vocês conheceram, Maria Bernarda que é a nossa comadre aqui. Tem o finado Procópio, o Matias, um homem de respeito. Foram todos lutadores e que queriam ver o que vocês estão vendo hoje e não viram”⁴³.

Seu Francisco explica às crianças o que é ser um quilombo, formado por descendentes de escravos. Conta que hoje, ao contrário do que sentia antigamente, não se incomoda ou tem vergonha de ser chamado de Zumbi, mas reconhece nele a figura de um lutador, como foram seus bisavós. Assim como, apesar de haver ainda algum resquício da escravidão, não é mais necessário portar-se como um escravo diante do patrão. Dentro do que seleciona para contar às crianças, Seu Francisco atribui grande importância à herança pelo parentesco, pois mesmo que algumas vezes não saibam ir muito longe na linha de ascendência, todos têm o mesmo sangue, e são as relações de parentesco que conferem legitimidade ao direito que têm hoje sobre a terra.

Carla acreditava que ao levar as crianças para ouvir Seu Francisco e Dona Magnólia, elas iam aprender com as experiências dos mais velhos, o que não têm tido oportunidade em suas casas, pois seus pais trabalham fora e não têm tempo para as crianças, que acabam sendo muito influenciadas pelo que vêem na televisão. Depois de uma intervenção de Carla, que procurava fazer com que as crianças prestassem atenção, Dona Magnólia contou um pouco como era sua vida quando era criança, e sua mãe tinha de trabalhar nas fazendas locais:

⁴³ Conversa de Seu Francisco com as crianças do Campinho, 1º de agosto de 2008.

Carla: “Então, olha só, crianças, sempre teve necessidade, porque a pobreza no Brasil é fruto de uma injustiça social. Primeiro porque os nossos ancestrais, seus bisavós, seus tataravós trabalharam aqui nessa terra como escravos para construir o centro histórico dos brancos. A pobreza sempre houve. Eu achava Magnólia, que naquela época as mães tinham algum tempo durante o dia todo, achava, olha é como é importante a gente ouvir.

Magnólia: não, ficava lá na tarefa, cortando cana nesse Sol quente aí, não ficava lá na casa da madame cozinhando não. Ficava lá no eito cortando cana, espalhando cana, era isso que elas faziam.

Carla: e essas canas era para quem?

Magnólia: Era para os pié, para os donos de fazenda. O dono da fazenda fazia aquela coxa de comida e levava lá no eito, para aquelas pessoas que não levavam. E comia tudo num balde só, nem botava garfo para todo mundo, botava um garfo ou dois. Mais era colher que levava. Aí um comia, deixava o outro comer, era assim, dentro do balde, para todo mundo!

Carla: quem dava a comida para vocês?

Magnólia: era o dono da fazenda.

Carla: gente, isso é história. Vocês sabem o que significa isso? Pegar um balde e dá para todo mundo comer? Como a gente faz isso hoje? Hoje, todo mundo tem o seu pratinho, graças a Deus, mas hoje a gente ainda faz isso. Mas com quem? Com os porcos. Esse era o tratamento que o dono da fazenda dava para os seus empregados. O cocho, balde, era tudo a mesma coisa. Isso foi a Magnólia que passou. Ela está aqui viva para contar essa história. Mas isso é um trabalho e é uma forma de você humilhar, porque na casa do fazendeiro eu garanto que tinha mesa e prato para todo mundo.

Magnólia : tinha, os filhos dele que estava lá trabalhando não comia junto não, comia separado.

Carla: eles queriam humilhar, subjugar, a gente vai trabalhar isso”.

É clara a mediação política exercida por Carla, quando evidencia a subjugação porque passaram os ancestrais. Carla identifica um aspecto que precisa trabalhar com as crianças, que é a humilhação e a discriminação que por vezes ainda vivem, quando se estabelece uma relação de dominação entre brancos e negros. A história de vida de Seu Francisco e Dona Magnólia torna-se referência e parte integrante da vida da comunidade.

Não obstante, é possível perceber as fissuras deste mecanismo, que surgem com as lembranças e as memórias individuais. Conforme as de Heloísa, irmã do atual presidente da Associação, que mora fora do Campinho:

“(...) o meu pai, (...) o João Amâncio, o Eunico, o ‘seu’ Pequenino, marido de Margarida, o tio Capito, e Seu Francisco. Dessa turma, tudo o que fez... incrível, eu fico revoltada quando pego a história pra ler! Só aparece o nome de Seu Francisco! (...) E nós ontem estávamos falando sobre isso, nós queremos a história verdadeira, aquela original do Campinho. (...) Eles (os diretores da

Associação) são novos! Quando começou o levantamento da história do Campinho, acho que eles nem eram nascidos ainda (...) Então sofremos muito, e eu fico triste de ver até na exposição, quando chega a consciência negra e meu pai não apareceu lá, eu fico revoltada, nem participo mais desse movimento. Porque é incrível, não tem o nome do meu pai! A minha tia, um dia eu peguei um folder do quilombo, eu quando via aquilo, eu ficava assim revoltada, “pó, não apareceu o nome da minha tia aqui”. Gente, mas como que pode isso? O Mundinho nunca apareceu, o Clarimundo”⁴⁴

Heloísa não reconhece o trabalho de mediação realizado pelos diretores da Associação, os quais apresentam a história da comunidade através da atuação e da trajetória pessoal de seu Francisco. No seu modo de ver, o que aparece no Encontro da Cultura Negra, é apenas a imagem de seu Francisco, enquanto que a imagem de outros que mereciam o mesmo reconhecimento é esquecida ou ocultada. Não reconhecendo a Associação como um agente autorizado para a construção da memória social, Heloísa sente-se à margem do “processo de identificação” dos moradores como quilombolas.

Tornei-me algumas vezes confidente daqueles que questionavam a mediação exercida pela Associação. Fátima não concorda com a idéia de que “*porque é quilombo, tem que voltar a ter capoeira na escola*”. Segundo ela, a capoeira deveria ser oferecida depois do horário, para que as crianças não percam a matéria. “*E você pensa que os filhos do Marcos ficam por aí no Campinho? Não, eles nem vêm aqui, ficam em casa, com a cunhada, que eles pagam para cuidar. E eles têm aqueles tênis que acendem a luzinha, será que eles vão jogar capoeira, eles que chegam todos arrumadinhos na escola?*” Segundo ela, os diretores da Associação não aparecem nos mutirões do viveiro, “*só sabem ficar no computador, escrevendo, fazendo projeto. Eles querem se afirmar quilombola para conseguir dinheiro, através dos projetos para as comunidades quilombolas*”.

Fátima acrescenta: “*Para a Associação, o quilombo só pode ter negro e tem que voltar a ter candomblé. Isso é um preconceito*”. Fátima, que se considera negra, lembra-se que durante o curso de alfabetização para adultos, um dos primeiros projetos organizados pela comunidade, depois da titulação, “*Marcos veio com um papo de que devemos nos afirmar negros e quilombolas, e que se os brancos quiserem entrar na comunidade e não quisermos, devemos impedir*”. Para ela, essa é uma postura que não condiz com a realidade da comunidade. Sua nora Ludmila, que considera branca e estava presente nas aulas do curso de alfabetização em que Marcos era professor, ficou muito envergonhada.

⁴⁴ Entrevista realizada com Heloísa, em 08 de agosto de 2007.

Os mediadores do Campinho enfrentam o desafio de lidar com a afirmação da identidade negra numa comunidade que tem uma quantidade razoável de brancos, migrantes que chegaram antes da titulação das terras e moram há muitos anos na comunidade, ou afins, que não são parentes, e vieram morar no Campinho ao casarem-se com um “de dentro”. O presidente da Associação relatou-me uma situação, em que uma pessoa que considera branca, que é casada com um quilombola, era muito ativa no artesanato, na vida da comunidade, e se sentia constrangida nos momentos de discussão sobre a afirmação da identidade negra e quilombola. Por isso, afastou-se. No entanto, há outros brancos, como Seu Paulão, que, embora não seja do Campinho, participou junto com os outros do lugar, da luta pela posse da terra.

Dona Magnólia é casada com Seu Francisco e, sendo “branca”, sofreu preconceito quando chegou à comunidade há sessenta anos atrás. Lucas explica como dona Magnólia se torna parente e “negra” como todos os demais:

“A tia Magnólia é uma pessoa que respeito muito, me benzia e tem toda uma coisa que muitas negras na verdade não têm. Elas não têm uma relação com as ervas, com as plantas, que isso se for falado profundamente, está ligado à questão étnica. Toda a religiosidade, embora não cultua, tia Magnólia é católica. Mas se a gente for falar de religião afro, tem tudo a ver com a relação que ela tem com a planta, de benzer as pessoas; uma matriarca, foi parteira, imagina a força, a energia que aquela mulher carrega. Embora ela não tenha nascido no Campinho”⁴⁵.

Podemos captar nessas falas o caráter fugidio e ambivalente do que é ser negro ou ser branco, nesta situação de afirmação da identidade quilombola. A identidade étnica ou racial é circunstancial, sendo mobilizada em algumas situações. Como no caso de Fátima, que participou da luta dos moradores do Campinho pela posse da terra. As divergências que têm vivido com a Associação podem questionar os significantes que dão sentido a sua afirmação étnica diferenciada, fundamentada no reconhecimento coletivo. De um lado, a ascendência baseada no critério social da cor é relativizada como critério de pertencimento à comunidade. E por outro, aqueles que não têm ascendência negra, tornam-se “negros” ao serem identificados aos atributos étnicos africanos.

Na tarde em que houve a reunião sobre o Projeto Educação no Campinho, pude observar a interpelação de Carla, ao chamar a todos para a reunião, como Zélia, que é vice-presidente da Associação, pedindo que ela falasse na reunião sobre a importância do

⁴⁵ Entrevista realizada com Lucas, em 25 de setembro de 2008.

trabalho com a cestaria e a agroecologia. Sobre a necessidade de trabalhar com a terra, *“pois isso aumenta a qualidade de vida: tanto no que se refere aos alimentos que se come, como ao fato de que permite às mães ficarem em casa para cuidar dos filhos”*.

Zélia contou-me que trabalhou no condomínio Laranjeiras desde que ele foi construído, em meados da década de 70, e que já passou por muitas situações em que viu que o trabalho lá não valia a pena. Primeiro que não tinha tempo para a família e os filhos. Só pensava em, de manhã cedo, ir trabalhar e, depois, quando chegava em casa, tinha ainda que arrumar tudo. Seus patrões eram bons, quando repartiam os alimentos entre os funcionários, mas por diversas vezes não tiveram consideração, quando ela disse que precisava acompanhar seu marido ao médico, que estava fazendo tratamento contra um câncer. Seu patrão então disse que ela precisava escolher o que queria: o trabalho, ou cuidar do marido doente. Ela, no entanto, já havia escolhido, e deixou o emprego. Em outra ocasião, trabalhando para outros patrões, estes vieram buscá-la no dia de Natal, porque estavam precisando dela. Ela estava na casa de seus pais, preparando a ceia de Natal, quando seu patrão chegou, e como era funcionária, foi, não pôde reclamar.

Por tudo isso, resolveu deixar o trabalho no condomínio. Zélia sabia fazer algum artesanato, e começou a trabalhar com isso e também a ensinar outras mulheres. Agora está participando mais ativamente das atividades da Associação, como do projeto do manejo agroflorestal, em que um grupo de mulheres entra na mata Atlântica para reconhecer áreas que tenham o imbé e a taquara, matérias-primas para o artesanato local, que se encontram em relativa extinção, e o palmito jussara, que está sendo cultivado no viveiro de mudas da comunidade. Zélia conta que voltou a plantar alguns alimentos, a cultivar a agrofloresta. Ela tem observado que as pessoas no Campinho deixaram até de plantar a mandioca, e de ter a farinha em casa, um alimento muito comum nas refeições dos moradores locais.

As irmãs de Zélia trabalham em Laranjeiras, e a criticam por sugerir que elas deixem o trabalho. Na verdade, segundo Zélia, ela não quer impor nada, quer apenas que elas vejam que o trabalho com a terra traz muito mais qualidade de vida. *“O mundo ensina que devemos consumir cada vez mais para sermos felizes, quando na verdade, não temos”*. Como não tem um salário fixo, ela compra as coisas quando dá. Seu atual namorado trabalha em uma marina em Paraty, e mora num quarto, ao lado da casa do patrão. Como é uma casa de veraneio, seu patrão não está sempre presente, nem mesmo aos finais de semana. Mesmo assim, seu namorado não gosta de se ausentar, com o receio de que seu patrão possa aparecer a qualquer momento, e precisar dele. Eles então se vêem

principalmente aos domingos à tarde. Zélia acha que ele deveria contar ao patrão que agora tem uma namorada, provavelmente ia ter a sua compreensão. Depois, devia ver o seu exemplo, que largou tudo para cuidar da sua casa.

Zélia deu seu testemunho de vida na reunião que Carla convocou com os professores da escola do Campinho, para persuadi-los a respeito da importância de incorporar a capoeira, a agroecologia e a cestaria na grade curricular da escola primária.

Fátima também trabalha no condomínio Laranjeiras há muitos anos, e sabe que muitas vezes é um trabalho humilhante, e têm vontade de largar. Mas através desse trabalho muitos têm conseguido muita coisa, como construir a própria casa. A Associação se posiciona desfavoravelmente ao trabalho no condomínio Laranjeiras, mas segundo ela, não oferecem outro campo de trabalho. Ora, *“como vão participar do viveiro para plantar o palmito jussara, esperar ele crescer, para depois vender e ver o dinheiro?”*

O viveiro de mudas faz parte de uma política pública de incentivo ao trabalho sustentável com a terra. Trata-se do Projeto do PDA, do Ministério do Meio Ambiente⁴⁶. Segundo explica Miguel, um jovem biólogo que gerencia o projeto, o objetivo é plantar sementes diversas no viveiro de mudas do Campinho. Essas mudas serão distribuídas entre algumas comunidades rurais de Paraty, para serem plantadas nas agroflorestas, que estão sendo aí implementadas.

Muitos moradores têm uma percepção distinta sobre a valorização do trabalho com a terra. Dona Odete, que hoje trabalha com a venda de artesanato na comunidade, conta que *“antigamente você olhava assim, e via uma fumaça aqui, outra ali, que era o pessoal preparando a terra para fazer a roça. Os rapazes não ficavam à toa; durante o dia, você não via ninguém em barraca bebendo. Também não existia o IBAMA para impedir de plantar”*. Diz ainda que acha muito difícil os meninos jovens voltarem a plantar: *“com isso tudo que eles têm hoje, podendo ir à escola, vão plantar? Ninguém planta mais nada, e se os pais não levam junto, eles não vão. Desses homens aí que plantavam, nenhum dos seus filhos trabalham na roça.*

⁴⁶ O governo brasileiro, através do Ministério do Meio Ambiente, com o apoio de organizações internacionais, criou o Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG7 com o objetivo de apoiar iniciativas de pequenos agricultores, populações extrativistas, ambientalistas e povos indígenas da região da Mata Atlântica e da Amazônia. Dentre os subprogramas implantados está o Subprograma Projetos Demonstrativos – **PDA** Componente Mata Atlântica. O IDACO – Instituto de Desenvolvimento e Ação Comunitária – coordena o projeto aprovado na ordem de R\$ 300 000, 00, para preservar e recuperar a Mata Atlântica, gerar renda e fortalecer as comunidades rurais do município de Paraty. Na implementação das ações o projeto também conta com o apoio, entre outros, da Secretaria de Agricultura, Pesca e Meio Ambiente de Paraty, da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola Campinho da Independência – AMOC e Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

Esses meninos não sabem nem pegar na enxada. Antigamente se plantava milho, feijão, cana, arroz. E se trocava, se eu tinha uma mandioca, trocava por feijão com outra pessoa”.

Os grupos familiares envolvidos com o projeto do viveiro de mudas participarão de todo o processo: receberão algumas mudas de palmito do viveiro, para cultivarem na área do seu núcleo familiar, e depois do tempo da colheita, a intenção é abastecer o restaurante comunitário do Campinho, e “envidrar” o palmito para a venda no mercado. Entretanto, muitos não têm interesse em deixar o seu trabalho no condomínio Laranjeiras, como Adalberto, que trabalha como mordomo numa casa de veranistas, diz: *“minha patroa é muito boa”*. Quando ela não está em casa, ele não precisa ir diariamente ao trabalho, e ainda assim continua ganhando o mesmo salário. Consegue, com isso, fazer outros trabalhos esporádicos, *“bicos”*, e ainda cuidar de sua horta.

A valorização do trabalho com a terra relaciona-se à proposta de auto-sustentabilidade da comunidade e, no limite, simboliza a continuidade da relação comunal com a terra, como evidencia Lucas, atual presidente da Associação, e Marcos:

“E quando a gente discute o processo de sustentabilidade do Campinho não é só ir a roça pra capinar... fazer, plantar. Mas é qualidade de vida. Isso é valorizar. A terra, que foi lutada pelos nossos ancestrais, e valorizar ela como que vai gerar o nosso alimento. Isso pra mim é muito rico. Hoje tranqüilamente eu posso sair da Associação, falo isso assim por uma identidade. Eu não quero voltar para o mercado de trabalho, eu posso sair num processo político, eu vou feliz primeiro pra minha roça trabalhar, sem problema nenhum com o sistema. O que eu devo pro sistema? Se cortar minha luz, eu vou sobreviver. Se cair a telha, bota um sapê. Tranqüilo, porque isso, isso pra mim é uma visão política. Acho que isso que foi um enriquecimento nesses oito anos de Associação. Poder fazer essa avaliação. Saber o que é bom pra mim. Então, eu tenho a terra, que é uma das coisas mais sagradas que eu tenho. (...) trabalho na minha comunidade construindo uma coisa pra mim, isso é uma coisa maravilhosa. Não estou indo lá construir uma coisa na praia de um caçara, que eu sei que um caçara saiu de lá pra ir para a periferia da cidade, para construir a casa de um veranista. (...) Então, pra mim botar um tênis bonitinho, uma mochila, pegar um ônibus pra ir pra Laranjeiras, trabalhar para o condômino, eu estou alimentando esse modelo. Eu não quero isso pra mim... nunca mais”⁴⁷.

“Os agricultores no Campinho já estão com referencial de que ‘vale a pena plantar’ porque o que significa a especulação imobiliária? Significa que a terra não tem mais valor para nada, só para

⁴⁷ Entrevista realizada com Lucas, em 25 de setembro de 2008.

*vender. Quando a terra ganha um novo valor, ou recupera um velho valor, a especulação perde o sentido. Então, hoje o agricultor do Campinho se sente valorizado*⁴⁸.

Através da micropolítica da mediação que exercem, Marcos e Lucas colocam em jogo a ideologia contida no trabalho assalariado – que em Paraty é quase sempre associado a um subemprego do turismo – e, no trabalho com a terra. Ainda que tenham garantidas as suas terras, os agricultores de Campinho precisam aprender de novo que vale a pena plantar. Nos interstícios da enunciação da subjugação versus a autonomia, emergem os símbolos tradicionais e subversivos da ligação com seu território, como a sacralidade da terra dos ancestrais, a auto-sustentabilidade e a continuidade do grupo.

Em certa ocasião, um núcleo familiar se preparava para comemorar o aniversário de uma criança, que completava um ano. Como o núcleo dos Martins fica no centro, iriam fazer a festa no galpão da comunidade. O tio da menina já havia preparado uma faixa com motivos infantis, em que estava escrito: “Feliz aniversário” para colocar na parede, atrás da mesa do bolo. Jaqueline resolvera fechar o restaurante comunitário nesse dia, já que ia cuidar dos quitutes para o aniversário da sobrinha. Muitas pessoas compareceram à festa. O acontecimento de um aniversário faz as pessoas se prepararem; as mães compram presentes e, quando dá, uma roupa nova para os filhos irem à festa. A filha de Isabela queria presentear Jucilaine com uma das bonecas da Turma da Mônica, igual às que já possui. Carla esteve em sua casa e quando soube, disse que a aniversariante não ia gostar dessa boneca, que era melhor fazer uma de pano, e pretinha. Carla chegou a desenhar a boneca, mas Isabela não fez, percebendo, claramente, a intervenção de Carla nos interstícios da vida privada.

Em outra situação, Isabela havia comprado um brinquedo para sua filha, e voltava do centro de Paraty, quando encontrou Carla no ônibus. Carla comentou em voz alta com uma amiga que, antigamente, as pessoas iam para a cidade e voltavam com uma sacola cheia de alimentos, e hoje, voltam com brinquedos. Isabela tem condições financeiras para comprar brinquedos e roupas para a sua filha, que tem um mini computador educativo e um aparelho de DVD para ouvir histórias. Ela chegou muito nervosa em casa, porque não conseguiu demonstrar seu descontentamento com a intervenção inoportuna de Carla. Segundo ela, a preocupação de Carla talvez se justifique porque outras crianças ao ver o brinquedo, vão pedir para os pais, que não têm condições de comprar, como ela. O que

⁴⁸ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de setembro de 2008.

talvez Isabela não consiga perceber é o sentido ideológico contido na recriminação ao poder de compra de bonecas industriais, quase sempre brancas.

Em certa ocasião, estavam presentes somente mulheres na cozinha da casa da Fátima, e sua sobrinha comentava que havia encontrado a Carla na rua, que perguntou porque ela tinha feito escova progressiva, já que ficava muito mais bonito quando fazia trança. Ela respondeu que não agüentava mais o cabelo duro, e que do cabelo dela, cuidava ela. *“Ora, mas que preconceito ela tinha com o cabelo”*, exclamou Carla, que deixa o dela todo solto. Quase todas as mulheres na casa da Fátima vão ao cabeleireiro com frequência, para aplicar algum tratamento que alise os cabelos.

Apesar de ter nascido, Carla não viveu no Campinho, e voltou há alguns anos. Casou-se com um caçara, um homem nascido em uma comunidade de pescadores de Paraty, que veio morar com ela no Campinho. Depois de passar dois anos morando na pousada da comunidade, construíram uma casa de estuque onde hoje vivem. Carla morou por muitos anos na cidade do Rio de Janeiro, onde estão seus filhos, e teve contato com o movimento negro e com o movimento pastoral da Igreja Católica. Hoje trabalha na Associação de Moradores do Campinho, especialmente preocupada com a educação diferenciada para os quilombolas. Em todos os seus atos, procura evidenciar uma maneira própria de viver:

“Eu encontrei a umbanda depois de adulta, mas eu adoro freqüentar a Igreja Católica, porque para mim é o templo sagrado. (...) Como todo bom afro-brasileiro, eu me considero uma pessoa sincrética. Se tem uma religião que preserva o meio-ambiente é a religião afro-brasileira. Todo elemento da natureza para nós é sagrado (...) Eu estou tendo um cuidado enorme, depois que eu vim pra cá, para não poluir, eu deixei de usar todos os químicos que eu usava no rio, meu banheiro é seco, eu lavo minha roupa na cachoeira com sabão de coco, eu tomo banho com sabão de coco”⁴⁹.

Carla é parente do núcleo de seu Jorge. Mas o fato de ser umbandista e não ter vivido no Campinho constitui uma dificuldade para ela, que não transita entre os círculos das mulheres, que não a aceitam como uma mulher do lugar:

“É muito moderna, muito pra frente. Para começar, não é daqui. Não sei se ela nasceu aqui, mas criada aqui ela não foi. E se intromete em tudo; eu estava colocando piso em casa, e Carla disse

⁴⁹ Fala de Carla Maria dos Santos no vídeo “Visões Quilombolas”, produzido por Sumaúma documentários, e pela equipe da ONG Koinonia. Disponível em: <<http://www.koinonia.org>>.

que era desperdício. (...) Ela queria que todas as casas fossem assim, de pau-a-pique e chão batido. Ela mesmo disse que ia morar numa casa de pau-a-pique e sem energia elétrica, mas ela já tem geladeira e televisão”.

Carla construiu recentemente uma casa de estuque na comunidade, o que evidencia o sentido ideológico contido neste ato, pois apesar de provavelmente ter condições de construir uma casa de alvenaria, ela escolhe erguer um símbolo tido como próprio da vida tradicional quilombola. Os moradores lembram que, antigamente, as casas eram todas de estuque. Depois, com a abertura da estrada, quando aumentaram as possibilidades de trabalho e conseguiram mais recursos, puderam construir casas de alvenaria. Conforme Luzia, *“em vista do que era antes, agora nós somos ricos. As casas eram todas de estuque e sapê”*. Portanto, as casas de pau-a-pique não são vistas pela maioria dos moradores do Campinho como símbolo de identidade étnica propriamente, mas sim de pobreza. É assim que é visto o núcleo de Dona Rosana, por exemplo, que mora em uma casa de pau-a-pique com seus muitos filhos. Seu terreiro fica do outro lado da estrada, e seus familiares parecem estar um pouco retirados da vida da comunidade, apesar de alguns dos seus netos dançarem o jongo. Dona Rosana corta taboa no brejo para vender às mulheres que fazem artesanato, a R\$ 25,00 o feixe. Ela não faz peças com a taboa, porque acha que na casa de artesanato, as peças custam a vender.

Lucas percebe que aqueles que moram em casa de estuque acabam sendo excluídos, pois não são chamados para participar das festas de outros núcleos. As pessoas se distanciam uma das outras pelo preconceito social que, segundo ele, vai conformando uma comunidade menos harmoniosa. Para ele, contudo, a casa de estuque também se reveste de um sentido ideológico:

“(...) eu moraria uma casa de sapê feliz pra caramba... valorizando minha terra, minha cultura, passando pros meus filhos valores, fazendo farinha. Hoje comprei uma farinha de mandioca pra minha tia. Eu nunca tinha comprado farinha na minha vida”.

Antigamente, como Neusa Gusmão havia observado, a farinha intermediava como elemento básico do consumo grupal, as relações entre parentes, supondo uma estrutura de troca e reciprocidade. De fato, os moradores do Campinho faziam mais farinha do que fazem agora. Certa vez, cheguei ao núcleo de dona Albertina, mãe do Lucas, e estavam terminando de fazer a farinha, já estava no forno. Reuniram-se a matriarca do núcleo, e

alguns de seus filhos e noras. Era um dia de folga para os homens que estavam ali, que trabalham no condomínio Laranjeiras, como também para a nora de Dona Albertina, que é doméstica numa casa de família em Paraty. A farinha serve de acompanhamento em todas as refeições, e dela também se faz o biju, servido no café da manhã. Os moradores têm cada vez menos tempo de fazer farinha, e poucos núcleos ainda possuem a casa de farinha. Por isso, a Associação está estimulando os núcleos a construírem novamente casas de farinha, dando inclusive subsídio financeiro.

Para Lucas, o Campinho é uma comunidade tradicional porque não se encontra cerca nas casas, nem cão nas portas, como se vê em muitas comunidades rurais de Paraty, que já adotaram um padrão urbano. Segundo ele, cresceram num paraíso e, apesar dos problemas sanitários e ambientais que ainda enfrentam, *“saber que o pessoal que está ali são todos meus irmãos, que tem a natureza, bastante coisa preservada, tem a coletividade, isso numa comunidade é muito raro”*.

Público e privado, passado e presente, psíquico e social desenvolvem uma intimidade intersticial, que questiona as divisões binárias através das quais essas esferas da experiência social são freqüentemente opostas espacialmente. Bhabha ilustra isso através de uma enunciação poética da criação intersticial entre os mundos público e privado. Através do romance de Gordimer⁵⁰, a personagem Aila nos leva ao mundo estranho da política como performatividade, onde as banalidades são encenadas, quando a violência de uma sociedade racializada se volta de modo mais resistente para os detalhes da vida: onde você pode ou não se sentar, como você pode ou não viver, o que você pode ou não aprender, quem você pode ou não amar. Entre o ato banal de liberdade e sua negação histórica, surge o silêncio (...) (Bhabha, 2007, p. 37).

Isso implica em redesenhar o espaço doméstico como espaço das modernas técnicas normalizantes, pastoralizantes e individualizantes do poder e da política modernos: o pessoal-é-o-político, o mundo-na-casa. (idem, p. 32)

Bhabha contribui para pensar a respeito de como, na constituição de um modo de vida quilombola, opera-se a lógica da inversão entre público e privado, através dos mecanismos de uma micropolítica cotidiana. As esferas domésticas e das relações familiares tornam-se os espaços privilegiados da performatividade do corpo negro, da

⁵⁰ O romance sul-africano de Nadine Gordimer *A História de Meu Filho* retrata, segundo Bhabha, uma sociedade dividida pelos efeitos do *apartheid*, que convidam a comunidade intelectual internacional a meditar sobre os mundos desiguais, assimétricos que existem em outras partes. (Bhabha, 2007, p. 24)

estética, do consumo, do casamento, da casa, do tradicional. A mediação exercida nos interstícios da vida privada pela Associação e pelo movimento quilombola cria novos sentidos subversivos nesses espaços de enunciação da “quilombocidade”. Tradicional/moderno, subjugação/ emancipação, negritude/ branquidade são binarismos postos em jogo nessa ligação consensual entre signo e significante.

Stuart Hall (2006) sustenta que domínios antes tidos como fundamentalmente privados, tornaram-se parte de um ampliado campo público de contestação. Segundo ele, um dos efeitos transruptivos do reconhecimento de culturas étnicas, é a idéia de que a cultura implícita nessas comunidades é derivada do binarismo entre Tradição e Modernidade, segundo o qual as chamadas sociedades tradicionais se expressariam como culturas distintas, homogêneas, auto-suficientes e fortemente aglutinadas, em contraposição à cultura da modernidade, que seria aberta, racional, universalista e individualista. Nesta, os círculos culturais particulares devem ser deixados de lado na vida pública, para que o indivíduo fique formalmente livre para escrever seu próprio *script*, enquanto que nas comunidades tradicionais, considera-se que a tradição satura comunidades inteiras, subordinando os indivíduos a formas de vida sancionadas comunalmente. (Hall, 2006, p. 80).

Na prática, entretanto, as comunidades étnicas refutam esses binarismos: sua cultura não permanece no interior de fronteiras únicas, nem transcende fronteiras. A noção de “comunidade” inclui necessariamente uma ampla gama de práticas concretas. Alguns indivíduos permanecem profundamente comprometidos com as práticas e os valores tradicionais, comumente com uma modulação diaspórica. Para outros, as chamadas identificações tradicionais têm sido intensificadas. Para outros ainda, a hibridização está muito avançada, ainda que não num sentido assimilacionista. (idem, p. 75) Diante das culturas cada vez mais mistas e diaspóricas das comunidades afetadas pelo projeto globalizante euro-americano, Hall propõe que, em suas muitas variantes, a tradição e a tradução são combinadas de diversas formas.

Não é simplesmente apropriação ou adaptação, é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referências, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou inerentes de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a diferença do outro revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significante. (Bhabha apud Hall, 2006)

Esse argumento é rentável para analisarmos a micropolítica cotidiana posta pelo trabalho de mediação na comunidade do Campinho da Independência. O diálogo cognitivo provocado pela mediação exercida em torno das práticas e dos interstícios da vida social no Campinho, pode deslocar de lugar os significados atribuídos a um modo de vida tradicional, bem como provocar rupturas subversivas quando o signo quilombo é enunciado. Dos binarismos comumente associados entre a negritude e a subjugação, surgem conexões inovadoras entre a resistência cultural e a autonomia, de maneira que os traços e atributos étnicos, anteriormente improdutivos, passam a preencher o repertório de significados de uma política identitária.

3.2 Nomeando os quilombolas

Campinho tem sido palco de muitos encontros entre as comunidades quilombolas. Em 2003, formou-se a Associação das Comunidades Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro, a Acquilerj, num encontro em que estavam presentes dez comunidades. O presidente eleito foi o Marcos, que se afastou recentemente, para se candidatar a vereador em Paraty. Indago, a partir de agora, quais são os significados que a identidade quilombola pode adquirir num contexto de afirmação política, onde estão presentes outros quilombolas, e é necessário definir-se perante a sociedade.

Durante a segunda fase em que estive em campo, a comunidade do Campinho recebeu as comunidades quilombolas do sul-fluminense, para assistir ao vídeo produzido pela ONG Koinonia: “Visões quilombolas”⁵¹. O vídeo foi produzido com o objetivo de divulgar uma imagem dos quilombolas, dita por eles mesmos, diante da suposta proliferação de visões distorcidas, divulgadas principalmente pela mídia. Compareceram cerca de cinquenta quilombolas: da comunidade de Santana, município de Quatis; da comunidade de Alto da Serra do Mar, do município de Rio Claro; da comunidade da Ilha da Marambaia, do município de Mangaratiba; e da Comunidade de Santa Rita do Bracuí, do município de Angra dos Reis. Da comunidade do Campinho, estavam presentes apenas o Marcos e a Zélia, vice-presidente da Associação de moradores.

⁵¹ O vídeo “Visões quilombolas”, produzido pela Sumaúma documentários, pode ser assistido no site da ONG Koinonia, disponível em: <<http://www.koinonia.org>>.

O objetivo desse encontro foi mostrar o vídeo àqueles que participaram dando depoimentos, a fim de consultá-los a respeito da edição final do conteúdo. O vídeo versava sobre temas diversos como “identidade”, “mulheres”, “juventude”, “território”, “religião” e “racismo”. Reuniram-se no galpão, ao lado da casa de artesanato, e todos assistimos aos vídeos através da projeção em data show. As representantes da ONG Koinonia incentivavam os comentários sobre cada vídeo que assistíamos. Desdobraram-se em discussões profícuas sobre os temas diversos.

Transcrevo aqui as falas do primeiro vídeo apresentado: *“Identidade quilombola”*, em que se perguntou aos participantes “o que é ser quilombola para você?”

Silvia Martins (Comunidade do Campinho da Independência): *“Ser uma comunidade hoje quilombola é você ser diferente, fazer a diferença. Porque você já foi muito pisoteado lá atrás, e você se diferenciar hoje, enriquece muito ser quilombola. A identidade, se declarar: eu sou negro, e batalhar essa questão, saber o seu direito”*.

Emerson Ramos (Comunidade de Santa Rita do Bracuí): *“É se assumir negro, é assumir a cultura (...) Eu sou quilombola, eu sou negro, eu assumo, eu tenho meu cabelo, eu tenho a minha cor, eu tenho minha cultura, e respeitem isso, porque eu sou assim (...) “Meu maior sonho é ver todas as comunidades quilombolas, vivendo da cultura, vivendo do artesanato, vivendo de uma forma que preserve a cultura quilombola, a cultura negra, o seu jeito de ser, as suas diferenças, o seu ideal de vida”*.

Benedito Filho (Comunidade de Alto da Serra do Mar): *“Primeiro pelo fato de ser negro, e de ter vindo de uma origem africana”*.

Bruno (Comunidade do Campinho da Independência): *“Morar e conviver num grupo plenamente afro, com suas tradições afro, que ainda mantém essa resistência”*.

Simone (Comunidade de Campinho da Independência): *“É ser diferenciada pelo fato de nossos antepassados terem passado o sofrimento que eles passaram, as condições difíceis...”*

Dona Conceição (Comunidade da Ilha da Marambaia): *“Eu sou quilombola com muito orgulho. Meu pai é quilombola mesmo, neto de ex-escravos”*.

Silvia Adriano (Comunidade de Santa Rita do Bracuí): *“Ser quilombola pra mim, é eu acordar de manhã, e fazer meu café no fogão de lenha”*.

Observe, primeiramente, a diversidade das apreensões da “identidade quilombola”. *“Ser quilombola pode significar muitas coisas, dependendo de como as pessoas vivem”*, afirmou Daniela, que se considera negra, e conduzia a discussão depois da apresentação dos vídeos. De modo geral, a identidade quilombola foi associada à identidade negra. Ser quilombola significa assumir os signos do corpo que denotam essa identidade diferenciada, como a

cor, o cabelo e, nesse sentido, a cultura inscrita no corpo. O modo de ser quilombola está imbricado nas tradições africanas, herdadas dos ancestrais, negros escravos.

Ainda que haja diversidade de significados sobre o modo de ser quilombola, a cultura foi apresentada como praticamente equivalente à etnicidade, ou seja, como referência das tradições africanas, quase como um todo estático. Nos discursos de mediação política, propiciados por um evento como esse no Campinho, percebo que a categoria “raça” não surge facilmente como uma categoria êmica, a não ser quando é acionada pela discussão em torno do racismo ou do preconceito racial.

“*Racismo*” foi o tema do vídeo passado em seqüência, em que assistimos a esses depoimentos:

Bruno (Comunidade do Campinho da Independência): *“Eu sou negro, meu cabelo é lindo, maravilhoso, então eu vou deixar ele crescer, hoje eu faço dread, as pessoas olham: ‘tem que cortar o cabelo’; não, por que eu vou cortar? Isso é discriminação, não aceitar como ele é”.*

Marilda de Souza (Comunidade de Santa Rita do Bracuí): *“Os próprios quilombolas falam: eu não quero ser quilombola, eu não quero ser negro. E teve até gente na nossa família mesmo”.*

A questão polêmica incitou manifestações, como a de um quilombola da comunidade de Santana, que disse que os negros têm preconceitos com os próprios negros. Segundo ele, *“casais negros quase não são vistos, pois os negros preferem casar-se com brancos, para que seus filhos nasçam mais claros. Então, a origem do preconceito estaria nos próprios negros”.* Olga, da Comunidade de Santa Rita do Bracuí também comentou que às vezes se pergunta *“por que nasceu com esse cabelo, se tivesse cabelo liso, seria muito mais fácil”.*

Marcos interveio nesse momento, com a intenção de esclarecer que o preconceito racial não vem dos negros, mas do branco, e que esse entendimento é muito importante para o movimento. Contou que há 500 anos, os negros vivem sob o jugo dos brancos. Segundo sua narrativa, os próprios negros não se reconheciam dessa forma: eram os povos jeje, nagô, e não os “africanos”. Teriam sido trazidos ao Brasil para serem escravizados e, para tanto, foram classificados como “gente sem alma”; a Igreja eximiu-se assim, da culpa da escravidão. Com a Lei Áurea, não teria mudado muita coisa, pois os negros foram deixados de lado, como se lhes tivessem dito: “você para nós, não existem”. De lá para cá, a situação também não mudou muito, pois os negros não teriam acesso à universidade, somente através das cotas, que podem, segundo ele, quebrar as barreiras do preconceito.

Os negros não estariam nas novelas ou em outros meios de comunicação, por isso, o “legal”, o “belo” não é o tipo negro, mas o branco. Ampliando-se o olhar, insistia Marcos, pode-se perceber que, no Brasil, se o negro tem a mesma formação do branco, quem é que consegue emprego, quem tem o salário maior? Na realidade, os negros internalizariam a visão inferior que o branco têm sobre eles. Marcos dá um testemunho pessoal, quando diz que, quando criança, sentia vergonha por ser o mais preto da casa. Hoje, diz: *“gostaria de ser mais preto ainda”*.

Na primeira fase em que estive em campo, aconteceu no Campinho o encontro das comunidades tradicionais, com a presença de representantes dos caiçaras, quilombolas e indígenas da região. O objetivo do encontro foi reunir esses representantes com técnicos do Ministério do Meio-Ambiente, os quais apresentaram uma nova lei sobre o reconhecimento dos direitos dessas comunidades⁵². A intenção também era fortalecer a interação entre as pessoas, com vistas a constituir um fórum local das comunidades tradicionais.

Participei do encontro e me apresentei como antropóloga da USP, que estava no Campinho para estudar como aquela comunidade se organizava depois da titulação. Marilda, a representante da comunidade quilombola de Santa Rita do Brachuy, veio me procurar para saber se eu não tinha uma resposta para a dificuldade que encontra em sua comunidade. Segundo ela, alguns moradores de Santa Rita sabem que são quilombolas, *“têm a cor”*, mas resistem em se afirmar quilombolas. A comunidade ainda não tem a titulação de suas terras e tem dificuldade de se unir em prol do reconhecimento como quilombo. Diante da posição autorizada em que ela me colocou, disse apenas que ela já tinha sinalizado a resposta em sua fala durante o encontro, quando disse que as pessoas resistem em se identificar como quilombolas devido ao preconceito social de que ressentem, pois se afirmar quilombola é *“afirmar-se duas vezes negro”*. Outro senhor veio me procurar querendo saber se havia possibilidade de ser realizada uma pesquisa em sua comunidade, com vistas a ser reconhecida como caiçara.

Vê-se que as comunidades quilombolas, indígenas e caiçaras, ainda que sejam reconhecidas juridicamente como tradicionais, enfrentam desafios, como a persuasão da totalidade da comunidade, quando nem todos se identificam com o título ou quando são questionados por interesses diversos de terceiros interessados em suas terras, no caso das comunidades caiçaras.

⁵² Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Após o encontro que durou o dia todo, todos se reuniram para tomar um caldo verde e para ouvir o grupo dos “Coroas Quilombolas” tocarem. Durante este momento de interação, Marcos me disse que até hoje há moradores que resistem em se reconhecer quilombolas no Campinho. Explicou-me que os de sua geração, que fazem parte do movimento, pegaram o bastão de seus avós; estes se envolveram com a luta pela terra, mas hoje estão cansados. A geração de seus pais não se envolveu com esta luta, então não reconhecem o movimento e a identidade atual da comunidade. *“É complicado afirmar-se quilombola, porque é se reconhecer negro”*. Como vimos, o processo de categorização étnica não é uma via de mão única, que depende somente do reconhecimento pessoal de cada um, ou é resultado de um aspecto evidente, físico ou natural, como queria Marilda, quando atentava para o fato da cor da pele dos moradores de sua comunidade. Antes depende fundamentalmente do resultado de um embate de perspectivas, em que entram em cena os interesses diversos do movimento social, e do poder de conceituar dos antropólogos.

De todo modo, destaco a realização do Encontro numa comunidade reconhecida e titulada como o Campinho como um fato significativo. E ainda, a presença dos técnicos do MMA e de pesquisadores como agentes autorizados que podem outorgar a chancela simbólica do reconhecimento político das comunidades tradicionais.

Na trajetória da imersão política do Campinho, os agentes internos apropriam-se das categorias contestatórias que definem sua identidade, como subjugação/ resistência, branco/ negro, discriminação racial/ autonomia, cultura quilombola e negra/ cultura urbana e branca. Sugiro pensarmos no lócus diferenciados de enunciação em que se situam esses sujeitos, os quais encontram variados sentidos na afirmação do signo “quilombo”, atrelado a uma série de significantes, como a cultura negra, o africanismo e a etnicidade diferenciada. Para aqueles que falam a partir de um lócus atravessado pela ideologia do movimento social, a tradição cultural africana herdada e preservada, que os qualifica como resistentes, é o que atesta e justifica sua identificação étnica. A cultura negra/ quilombola é enunciada como uma totalidade homogênea, pois pode ser traçada desde os seus ancestrais. Por isso, é tão problemático quando alguém, de sua própria família, se recusa a afirmar-se quilombola, identidade que explicita e anuncia sua ascendência negra e escrava. Para outros, no entanto, o signo quilombo pode tecer conexões inovadoras, que não estejam necessariamente atreladas às manifestações culturais africanas, ou à estética negra, mas à tradição familiar de práticas cotidianas, como *“acordar de manhã e fazer o café no fogão de lenha”*.

3.3 Cultura negra e quilombola

Manifestações culturais como o jongo e a capoeira angola nas comunidades quilombolas do sudeste, ou as danças do coco e o tambor de crioula nas comunidades do nordeste, são identificados como símbolos da cultura negra e quilombola. “Nos tempos dos antigos” se praticava o jongo no Campinho, mas religiões como o candomblé e a umbanda até recentemente, não eram admitidas como práticas do grupo, certamente para não se confrontar com a Igreja Católica, aliada no processo de luta pela terra, como lembra Gusmão. Hoje, porém, o incentivo às práticas de origem africana ganham um novo sentido, sendo enunciadas como portadoras de um significativo capital cultural e simbólico, que dá visibilidade e legitimidade ao grupo portador de direitos. No Campinho, o “resgate” dessas tradições faz parte do trabalho dos **mediadores cognitivos internos**, entre eles, os diretores da Associação de Moradores, que tomam essas práticas como códigos de conversão cultural, ao transmitir os mecanismos de simbolização política associados à tradição afro-brasileira.

O Encontro da Cultura Negra é organizado há dez anos na comunidade, e sua primeira edição, em 1998, coincide com a criação da Associação de Moradores do Campinho. Tornou-se um importante ícone político, ao promover o encontro com outras comunidades quilombolas e, sobretudo a mediação, atraindo diversos agentes do movimento social, artistas negros e pesquisadores.

Durante três dias do mês de novembro, o Encontro, que tem patrocínio da prefeitura de Paraty, promove atividades e a cada ano, elege um tema específico. No ano de 2007, o tema foi: “Agroecologia na mesa quilombola”. A comunidade recebia muitas pessoas; na pousada os quartos estavam cheios, e alguns acampavam próximo dali. Com tanto movimento, tinha faltado água na pousada. Havia uma grande movimentação perto do restaurante, onde se concentraram as atividades. Algumas barracas foram montadas perto do restaurante, e os moradores vendiam comidas diversas. As mulheres improvisavam prateleiras de madeira para vender suas peças, já que a casa de artesanato estava fechada. Outras mulheres trabalhavam no restaurante, algumas improvisavam colchonetes ali mesmo na cozinha, para descansar um pouco, e logo voltar a preparar a comida.

No primeiro dia, sexta à noite, houve uma palestra seguida do filme: “*Zumbi somos nós*”⁵³. Logo depois, teve o show do grupo de hip-hop do Campinho, o “Realidade Negra”. No segundo dia, a historiadora da Universidade Federal Fluminense, Marta Abreu, e o agente do movimento negro local, Eduardo Bernardo organizaram o debate: “Conversando sobre relações raciais”. Seguido do filme “*Jongo, calangos e folias*”⁵⁴. Os shows do dia foram de bandas de reggae, de hip-hop e de forró. Fechando a noite, houve a apresentação da “Roda de Jongueiros”, com a participação do Campinho, do Bracuí e de jongueiros convidados. Segue a letra do rap “Quilombo do Campinho”, de autoria do grupo de hip hop formado por jovens da comunidade:

Refrão:

*Quilombo do Campinho vou dizer como é / se liga aí / e acredita se quiser
De um lado o asfalto / do outro o chão de terra
Esse é o quilombo / conheço a galera*

*Eu to ligado no que acontece aqui / sem treta / sem tiro / a parada é curtir /
Aí eu peço a Deus que ilumine minha comunidade / trazendo mais cultura
E menos malandragem / rapaziada firmeza trabalha com honestidade /
Campinho minha comunidade / Venha conhecer e fica a vontade / não tem criminoso aqui
Nem muito menos criminalidade / a rapaziada daqui vive a vontade /
Liberdade pra curtir de montão / esse é o quilombo sangue bom /
Quilombo do Campinho quem quiser pode chegar / fazer uma visita conhecer nosso lugar*

⁵³ *Zumbi Somos Nós*, é um documentário dirigido pelo grupo *Frente 3 de Fevereiro*, e produzido pelo Programa DOCTV. O filme é um desdobramento da linguagem do grupo, que propõe uma reflexão sobre questões raciais na sociedade brasileira contemporânea, como a discriminação entre os policiais que quase sempre apontam negros como suspeitos, e as manifestações do preconceito em nosso imaginário cultural, como a sobrevivência do “quarto de empregada” nos apartamentos de classe média; além disso, apresenta a criação de estratégias artísticas para responder a estas questões, através da intervenção com grupos anti-racistas na Alemanha. Fonte: “Décimo Primeiro Programa da Série DOCTV III”. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/noticias/noticias_do_minc/index.php?p=26735&more=1&c=1&pb=1>.

⁵⁴ “**Jongos, calangos e folias: música negra, memória e poesia**” é um documentário realizado pela Universidade Federal Fluminense (UFF), por meio do Laboratório de História Oral e Imagem (Labhoi) e do Núcleo de Pesquisa em História Cultural (Nupehc), com o apoio do Edital Petrobrás Cultural/2005, que também patrocinou a organização do Acervo Petrobrás de Memória e Música Negra do Departamento de História da UFF (www.historia.uff.br/jongos). A produção trata das relações entre jongos, calangos e folias, manifestações presentes em diversos grupos do Estado do Rio de Janeiro, descendentes da última geração de africanos escravos, que chegou ao Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. Dá especial atenção à poesia presente nestas manifestações que são praticadas ainda hoje em algumas comunidades. O filme tem direção geral das historiadoras e professoras da UFF Hebe Mattos e Martha Abreu, que também coordenaram a pesquisa para o documentário, com mais de 180 horas de gravação, desenvolvida ao longo de 2006 e 2007.

Que se encontra bem aqui / Estado: Rio de Janeiro, cidade Paraty /
Terra de preto assim que é / quem poderia imaginar que tudo isso começou /
Através de três mulheres / mas aí quem chegar não precisa ficar com medo ou se pá meio
assustado / porque aqui quem chega é bem chegado / senta com os mais velhos e tira lição de
vida / historias que por eles mesmos foram vividas / do tempo que passou e não volta jamais /
lembrei das pessoas que não vi nunca mais / tipo o Izo, o Geco amizade de verdade / Tayrine,
Roberta todos que se foram por aqui deixam saudades / fazer o que se essa é nossa sina / fazer o
que se ninguém tem sete vidas / olho pra frente não posso olhar pra trás / porque o tempo não se
volta só se anda mais / então tenho que continuar / vejo as crianças felizes / a brincar, tomando
banho no rio / jogando bola sei lá / e ao mesmo tempo vejo pessoas que dão um trampo para
fazer a sua / eles sabem como essa vida é dura / ela não da mole pra mim pra ninguém / se fez
ele sofrer pode fazer você sofrer também / não entregamos ao sistema como muitos fazem / e
quando vão perceber já era já é tarde / aqui o povo luta forte cheio de determinação / quilombo do
Campinho força e união /

No quilombo mano é assim que é / Romero é verdade ou não é / entra quem quiser entrar / chega
quem quiser chegar / pra conhecer e admirar nosso lugar / nosso artesanato / e também os
artesãos / eu cito alguns nomes de alguns caras da associação / Ronaldo, Vaguinho é nós lado a
lado / Fabinho, Sinei aí muito obrigado / por ter nos apoiado na situação / que Deus abençoe
vocês / e guarde todos os irmãos / do Beco, do Centro e os manos da ponte / eu tenho orgulho de
ser quilombola / e agradeço a Deus por morar aqui / com meu povo minha família / então ta bom
pra mim / aí hoje conseguimos a Titulação / graças a Deus / e depois aos sangue bom / essa é a
realidade do quilombo / tem os mano / e as minas que se amarram em dançar jongo / e se quiser
aprender / é tudo com você / quilombo do Campinho é só vir conhecer / casa de farinha /
cachoeira / vamos fazer um rolê / aqui tem muito mais / do que você pensa / quilombo do
Campinho da Independência

Aqui todo mundo já ta ligado / e o RN vai indo de embalo / a todos que nos apóia muito obrigado /
família Martins é nós de lado a lado / a todos vocês que dão um trampo fazendo artesanato /
nossa, sem palavra, talento nato / os manos que jogam uma bola mó satisfação / também pra
quem não joga vai um salve porque não / ta ligado estamos juntos firmão / aos mais velhos muita
conquista / tem muita lição de vida / os manos e as minas que tão sempre nos apoiando / sempre
que vão cantar estão sempre nos convidando / vocês tão ligados tomos juntos na parada /
sucesso sempre rapaziada / a todos que nos deu ouvido / pode ter certeza que contamos contigo
/ guerreiro, guerreira isso é pra quem é / nós é nós e sem essa de Zé Mane / aí vai um salve do
fundo do coração / porque sei que aqui tem parceiro sangue bom / muito obrigado a todos
quilombolas / pode deixar que não vou tirar vocês da memória / muita paz, felicidade, muito amor /
a todos os irmãos de cor / que Deus abençoe você Campinho / valeu mesmo pelo espaço então
falou quilombo, aquele abraço

O grupo de hip hop formado por jovens evangélicos do Campinho foi formado em 2005, durante o Encontro da Cultura Negra, em que os dois Mc's do grupo tiveram oportunidade de tocar as músicas que já vinham compondo há um tempo, acompanhados por músicos que se apresentavam na ocasião. O sucesso foi tamanho que resolveram formar o grupo, que hoje se apresenta em eventos locais. Também se apresentaram em duas edições do *Quilombo Axé*, que aconteceram no Campinho e na Bahia. Este evento, patrocinado pela SEPPIR, levava artistas negros, como Zezé Mota, Marcão, Tony Garrido e Lecy Brandão para tocar em comunidades quilombolas.

“Nas atividades culturais, o rap já sofre discriminação, porque quando você fala de cultura em Paraty, você fala de ciranda. Então, a gente já está num outro contexto, o rap nasce nos Estados Unidos e se desenvolve na periferia dos grandes centros do Brasil. Ai quando chega no quilombo ele já chega fora do contexto e sofre essa discriminação também. Então, eu mesmo não levo muito o rap como um instrumento da cultura, mas levo como elemento político. Passar uma mensagem”⁵⁵.

Marcos menciona que o grupo de rap do Campinho destoa da cultura local em Paraty, que tradicionalmente é formada por grupos de ciranda⁵⁶. Além disso, não seria uma “cultura típica” das comunidades quilombolas. Por esta razão, o rap não é tido como próprio da cultura, mas utilizado como instrumento político. De fato, na letra de rap que ora apresentamos, a cultura é tomada como um elemento que traz direitos, que garante oportunidades, quando a música diz: “*Aí eu peço a Deus que ilumine minha comunidade/ trazendo mais cultura/ E menos malandragem*”. A música também pode ser lida como uma versão da história do Campinho vista por jovens em torno de seus vinte e pouco anos, ao mesmo tempo que é um convite “*àqueles que quiserem chegar/ para admirar nosso lugar, nosso artesanato/ e tirar lição de vida como os mais velhos*”. O quilombo do Campinho que, “*quem poderia imaginar/ começou com três mulheres/ não se entregou ao sistema como muitos fizeram/ e hoje conseguiu a Titulação*”, através da determinação de jovens como eles, da

⁵⁵ Entrevista realizada com Marcos, em 17 de agosto de 2008.

⁵⁶ O que atualmente se conhece como Ciranda em Paraty era antigamente chamado de Chiba, que era o baile da roça. Estes bailes duravam a noite toda e as pessoas executavam diversos tipos de danças. Hoje nos bailes das comunidades rurais se houve principalmente o forró, mas a Ciranda ainda é uma dança bastante popular em Paraty. Em 2005, surge o grupo Ciranda Elétrica, que propõe um olhar contemporâneo sobre o som da ciranda “(re) paginando a tradição caiçara e reencantando costumes que vinham adormecendo”. Após uma série de experimentações, acrescentou-se à tradicional música caiçara elementos do rock’n roll, como guitarra e baixo, gerando uma ciranda modernizada. Fonte: “Movimento caiçara de cultura revivendo tradições”, disponível em: <<http://www.cirandaeletrica.blogspot.com>>

Associação, cujos nomes são lembrados. A cultura que os caracteriza, que os faz ter orgulho de ser quilombolas, é o jongo dançado por manos e minas, é o saber dos artesãos. Portanto, o convite da música para “fazer um rolê”, e conhecer a cachoeira, a casa de farinha e aprender o jongo é um convite aos de fora que podem constatar que se trata de uma comunidade quilombola, apesar de o código da mensagem ser outro, o do hip hop atribuído aos negros da periferia das grandes cidades.

O domingo iniciou-se com o almoço ao som da roda de samba, em que se apresentaram os “Coroas Quilombolas”. As opções eram a feijoada ou o azul marinho, um prato preparado com banana verde e um peixe local. Enquanto isso aconteciam as oficinas de trança nagô, de cestaria, de cerâmica e de grafite, oferecidas por moradores e convidados a quem quisesse participar. No meio da tarde, tiveram início as palestras sobre “*Território e Agroecologia*”, no andar de cima do restaurante. Não havia muitas pessoas do Campinho presentes. Antes de começar a próxima palestra sobre “*Os princípios filosóficos do candomblé*”, Carla tentava persuadir a participação dos moradores do Campinho, e falou assim a Fátima: “*Nós temos que ver essa palestra para preservar nossa cultura, para não deixar que ela desapareça. Vamos ouvir sobre o candomblé, que é uma religião, não do jeito como pensamos, que é coisa ruim. Nós temos que fortalecer nossa cultura, porque preto tem em qualquer lugar. Quilombola só no quilombo*”. Fátima se lembra de quando existia o candomblé na comunidade, mas sendo católica, não concorda com a revitalização dessa prática religiosa.

Ao final do dia, apresentou-se um grupo de maracatu da cidade de Taubaté. Lucas conta que o Encontro da Cultura Negra tornou-se um espaço de valorização do artesanato e da culinária local. Desde aquele que, no Campinho, recebe os visitantes do Encontro em sua pousada, ou que se prepara para vender suas peças de artesanato, para mostrar seus dotes de culinária, ou que se produz com a vestimenta adequada para dançar o jongo, os conteúdos que enunciam, tornam-se significativamente símbolos de auto-estima, e de valorização de um modo de vida local.

Signos corporais tornam-se centrais, ao revelar a especificidade própria e criadora de “ser quilombola”. O cabelo crespo é agora manipulado e penteado de modos muito numerosos, através dos quais é possível “falar através do cabelo”, em uma linguagem étnica que possibilita “expressar-se”, negociar e se posicionar. Lucas conta que quando começou a ter contato como o movimento negro e viu outras formas de manusear seu cabelo, foi o primeiro a deixar o cabelo crescer no Campinho e adotar um estilo rastafári.

Isso há dez anos atrás, quando “fazer um rasta” era, segundo ele, “símbolo de bicho grilo ou bandido”. Em sua avaliação, o “uso de rasta” no cabelo perfaz uma linguagem política da cultura negra, que se torna fundamental para fortalecer a identidade quilombola:

“Acho que o que a gente está vivendo aqui não foi um fato isolado. O negro começou a aparecer na Revista Raça, o negro começou a aparecer mais na mídia. As tranças nagô, isso criou um certo modismo. A gente chegou antes em Paraty. E fomos mesmo mostrar nossa cara preta. Assim nas cidades, nos espaços, usar camiseta, fazer um dread, chamar o outro de quilombola”.

Hall desconstrói a idéia de uma cultura popular negra, trazendo a tona o essencialismo do termo negro, como significante dessa cultura popular. A cultura popular negra é um local de contestação estratégica, e nunca pode ser explicada ou simplificada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus homogeneização; em termos etnográficos, não existem formas puras:

Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociação entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significância crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes. (Hall, 2006, p. 325)

Hall observa que, dentro do repertório negro, o estilo, a música e o corpo tornaram-se importantes fontes de capital cultural. Essas formas devem sempre ser ouvidas como adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular, e não como a recuperação de algo puro, pelo qual finalmente, podemos nos orientar. A marca da diferença dentro das formas da cultura popular – que são, por definição, contraditórias e, portanto, aparecem como impuras e ameaçadas pela cooptação ou exclusão – é carregada pelo significante “negro” na expressão “cultura popular negra”. Para intervir no campo dominado da cultura popular *mainstream* e conquistar algum espaço lá, as tradições e lutas que sobrevivem na persistência da experiência negra, da estética negra e das contra-narrativas negras são condenadas no significante “negro”.

Trata-se, segundo Gayatri Spivak, de um essencialismo estratégico, cujo momento é contestado por Hall. Tal momento essencializa as diferenças em vários sentidos, sendo

incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica, que são essenciais para a marcação da diferença, e para a constituição de uma política cultural. A questão, segundo ele, não é enxergar a diferença como as “tradições deles versus as nossas” de uma maneira excludente, autônoma e auto-suficiente, mas de uma forma posicional, enfatizando inclusive a diversidade, e não a homogeneidade da experiência negra. (idem, p. 327)

Ainda segundo Hall, no momento em que o significante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir. Somos tentados ainda a valorizar esse significante como um dispositivo que pode purificar o impuro e enquadrar irmãos desgarrados, e policiar as fronteiras, que são políticas, simbólicas e posicionais__ como se elas fossem genéticas. Além do mais, tendemos a privilegiar a experiência enquanto tal como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação. Só precisamos, parece, expressar o que já sabemos que somos. Em vez disso, é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos, que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos.

Desse modo, leio a organização do Encontro da Cultura Negra no Campinho como um espaço de produção da cultura “negra quilombola”. A cultura negra é enunciada como “herança dos antigos”, como disse Dona Íris, ao ser interpelada por uma visitante que queria saber se o jongo já era praticado na comunidade, ou se tratava de um “resgate da tradição”. Como observou Hall, a cultura negra é um local de contestação estratégica, e como tal, seu repertório de significados tende a cristalizar a diversidade e a situacionalidade das representações. A herança cultural africana, que é acionada para operacionalizar a resistência da cultura negra quilombola, pode enrijecer o significante negro e obscurecer as possibilidades híbridas de apropriação e “manipulação” daquela herança. De todo modo, a “cultura negra” é também produzida em um espaço de enunciação aberto, em que circulam símbolos oriundos de fontes diversas, do ativismo negro, do cientificismo acadêmico, das experiências cotidianas dos moradores da comunidade, que se alimentam neste espaço de interação, dentro do que Homi Bhabha denomina “tempo liminar” das minorias. Estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem sítios potenciais de resistência, intervenção e tradução, e constituem o fundamento para um novo tipo de “localismo” que não é auto-suficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser um simulacro deste. (Hall, 2006, p. 62)

Quando Cristiane ensina e faz tranças nagô no cabelo de mulheres que têm os cabelos lisos, que supostamente não precisam domar o seu cabelo; ou quando a dança do jongo reúne homens e mulheres do Campinho que se tornam jongueiros perante seus convidados; ou ainda quando as mulheres que cozinham no restaurante aparecem com panos de chita amarrados no cabelo como turbantes, este é um momento da representação africana em que está em jogo não somente um sentido único de identidade, mas a possibilidade da criação de significantes novos que alteram o enrijecimento do significante “quilombola”, na cultura negra em exposição.

3.4 Entre a racialização e a etnicização

Diante das situações em que os do Campinho têm sido chamados a evocar sua etnicidade, seja através da intervenção ideológica dos mediadores nos interstícios da vida privada, ou através dos encontros das comunidades tradicionais, minha intenção é analisar ainda de que maneira estes enunciados aparecem entrecortados pelas variáveis da raça e da etnia.

Sansone (2004) afirma que a identidade étnica é um construto social de caráter contingente, que difere de um contexto para o outro. Embora alguns estudiosos como Taylor, afirmem haver uma espécie de necessidade psicológica natural de expressar a diversidade etno-racial mais íntima, através de um processo individual e coletivo de reconhecimento da identidade, essa idéia tem sido, segundo Sansone, criticada por outros como Richard Handler e Paul Giroy, para quem a identidade não é um conceito transcultural. A despeito das políticas de reconhecimento, há pessoas que não se identificam com uma única identidade étnica dada. Sansone argumenta que as fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias, apesar de muitas provas de discriminação racial, as pessoas preferem mobilizar outras identidades sociais que lhe parecem mais compensadoras. Ao invés de homens marginais, essas pessoas se beneficiam de uma lógica da mestiçagem que eles mesmos contribuíram para criar. Encontram-se, sobretudo, nas cidades modernas, onde o número crescente de habitantes faz parte de mais de uma subcultura, criando com isso uma identidade social multifacetada, da qual é etnicidade é apenas um dos componentes. E se a identidade étnica não é essencial, é preciso concebê-la como um processo, afetado tanto

pela história e pelas circunstâncias contemporâneas, como pela dinâmica local e global. Ele sugere então usar o termo **etnicização**, em vez de etnicidade, que enfatiza estarmos lidando mais com uma dinâmica do que com uma entidade. (Sansone, 2004, p. 12)

Em suma, Sansone propõe minimizar a importância da etnicidade na compreensão da produção da cultura negra. A branquidade e a negritude, longe de configurarem relações interétnicas limitadas e predeterminadas, exibem sua ambigüidade e complexidade, cuja linguagem passa muitas vezes por outros meios que a etnicidade para distinguir pessoas. O antropólogo sugere desconstruir o significado dessas categorias, e investigar os processos de racialização. Explica-se: “os grupos sociais têm sido racializados, etnicizados e novamente racializados, num processo que sempre funciona através de uma combinação de forças dentro e fora de determinado grupo étnico. De maneira que ‘raça’ e ‘etnia’ tem sido comumente intercambiáveis”. (Sansone, 2004, p. 16)

Hall (2006) do mesmo modo desconstrói a oposição binária entre raça e etnia. Segundo ele, tanto o discurso da raça quanto o da etnia funcionam estabelecendo uma articulação discursiva ou uma cadeia de equivalências entre o registro sociocultural e o biológico, fazendo com que as diferenças em um sistema de significados sejam inferidas através de equivalentes em outra cadeia.

Quanto maior a relevância da etnicidade, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção da sua “pureza” genética e, portanto, cultural. (Hall, 2006, p. 70).

O referente biológico fenotípico nunca opera isoladamente, de maneira que marcadores, como a cor da pele, têm sido utilizados por extensão discursiva, para conotar diferenças sociais e culturais. Nas situações etnográficas que vivenciei no Campinho, os mediadores intervinham nas práticas cotidianas, procurando saber se a boneca da criança era pretinha, se a casa tinha chão batido ou ia ser de estuque, se o cabelo era crespo. Na micropolítica dessa intervenção, podemos encontrar a importância concedida ao modo de vida próprio de um grupo étnico particular. Os quilombolas, diante da possibilidade de seu reconhecimento político, acionam símbolos da cultura negra e quilombola, que lhes servem como elementos poderosos de retórica, na negociação de sua identidade étnica. Um dos efeitos transruptivos da mediação assim posta, de acordo com Hall, é que a inscrição étnica

é comumente associada à herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada. Daí advém a preocupação dos mediadores em estimular os casamentos dentro do Campinho, a fim de preservar seus traços culturais, transmitidos através da consangüinidade e do parentesco. Nesse sentido, a identidade étnica de uma comunidade quilombola pode ser sobremaneira racializada, ao considerar os significantes biológicos em sua constituição.

Para Poutignat (1998), os grupos étnicos não são entidades objetivamente definíveis por suas características culturais, e a questão que se apresenta é a de saber como se dão os processos de identificação e categorização:

É então o estudo do processo de construção das diferenças étnicas e das formas de interação nas quais os indivíduos agem como membros de grupos étnicos, que se constitui objeto das teorias da etnicidade. Quais são os fatores, políticos, econômicos, culturais, que permitem dar conta da emergência e da persistência das diferenciações étnicas? (Poutignat, 1998, p. 84)

O ponto elucidativo que essa abordagem traz para meus propósitos é a possibilidade que os sujeitos têm de manipular sua própria identidade étnica e de escolher ou não realçá-la, segundo os contextos sociais. De tal maneira que o que importa saber é porque uma tal identificação, e não outra, é preferida em dado momento, e não propriamente saber quem são aqueles que de fato aderem à identidade étnica. A etnicidade é, portanto, um modo de identificação em meio a possíveis outros, que remete a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social. De acordo com Lyman e Douglas (apud Poutignat, 1972, p. 169) os traços étnicos nunca são evocados, atribuídos ou exibidos por acaso, mas manipulados estrategicamente pelos atores, no decurso das interações sociais, para exprimir a solidariedade ou a distância social, ou para as vantagens imediatas que o ator espera obter pela apresentação de uma identidade étnica particular. O realce de uma identidade étnica é delimitado pelas múltiplas fontes dos rótulos e estereótipos disponíveis, pelos quais os membros de uma sociedade definem os membros e as situações. Na medida em que os indivíduos conhecem a existência e o conteúdo dos estereótipos que os *outsiders* têm sobre eles, orientam-se nesse mundo de estereotipia tentando afastar os realces que lhes são perigosos e promover aqueles que são vantajosos.

O processo de construção da identidade é conflitante e ambíguo. Como observa Bhabha, o estereótipo, além de ser uma simplificação, é uma forma de representação que rejeita a alteridade, que nega o jogo da diferença presente no processo relacional e dialógico, pressupondo que haja identidades puras, não-híbridas. (Souza, 1996, p. 123)

De acordo com Cunha, a identidade étnica constitui resposta política a uma conjuntura, articulada com outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia de diferenças, um lugar de enfrentamentos, uma luta de classificações, assim como entende Bordieu, donde os contendores fazem reconhecer os grupos sociais. (Bourdieu apud Cunha, 1985, p. 206) Argumenta que a etnicidade é uma linguagem, que permite a comunicação, que se exacerba em situações de contato mais íntimo com outros grupos. A construção da identidade étnica extrai da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seus sentidos se alteraram:

Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram ‘outros’, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo carregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas. (...) Polissemia que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isso nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos (...) são freqüentemente abocanhados em um discurso oficial. (Manuela Carneiro da Cunha, 1987, p. 102)

A partir dessas acepções, podemos ressaltar o uso manipulativo da etnicidade pelos grupos, ou seja, seu uso estratégico como linguagem, que aciona os significantes polissêmicos contidos na identificação étnica. A rentabilidade da proposição de que “a etnicidade faz da tradição ideologia”, produz a idéia de que os símbolos distintivos são ao mesmo tempo acionados pelo movimento social, e refratados em relação à apropriação pelo discurso oficial. Na complexidade de seu processo de identificação étnica, a comunidade do Campinho se constrói com base em situações contrastivas em que se vê constantemente envolvida com outros grupos, como quando promove encontros com outras comunidades tradicionais, ou recebe turistas e pesquisadores.

A África e os ritos africanos são hoje usados como um ícone poderoso na conquista de status (Butler apud Sansone, 2004, p. 96). Conforme aponta Sansone, há um interesse renovado da indústria de lazer pela cultura negra, e a mídia começa a admitir que o Brasil tem uma imensa população negra e mestiça. De maneira que hoje é mais fácil e mais compensador “portar-se como negro” e mostrar o interesse que se tem pela África, do que há trinta anos. Há apenas uma geração, os penteados rastafári seriam considerados quase um sinal de loucura. Atualmente, contudo, em alguns setores da sociedade, depara-se até

com uma espécie de “negrofilia”, que cria um novo espaço para certas formas de negritude estilizada, constituindo a expressão de um anseio popular pelo exótico e pelo sensual que estão associados aos negros.

A ação dos mediadores cognitivos internos traduz as práticas culturais de origem africana, como práticas que fazem parte da tradição cultural do grupo. A constituição étnica dos quilombolas situa-se dentre outras identidades que tem gozado de reconhecimento político, e que fazem parte do jogo da diferença, ao acionar a cultura tradicional como estratégia retórica. De maneira que os traços diacríticos que constituem a etnicidade não são aleatórios, mas selecionados dentro de um estoque de vivências, práticas, costumes e valores partilhados em comum, ou considerando uma abordagem estruturalista, dentro de uma “base cultural irredutível”. Num contexto de afirmação étnica, como sugere Montes, tais elementos são eleitos a partir de um “jogo de espelhos” contrastivos, sendo rearranjados e ressignificados num novo sistema de oposições, para construir contrastivamente uma nova identidade.

Diante da afirmação de Carla de que “*Nós temos que fortalecer nossa cultura, porque preto tem em qualquer lugar. Quilombola só no quilombo*”, é possível encontrar a eficácia do argumento de Montes, para quem a identidade é um recorte num jogo de identificações, que permite a um grupo “selecionar” categorias dentro de um conjunto de tradições, que de algum modo, se mantém em diálogo com a sociedade abrangente, e em contraste com ela. (Montes, 1996, p. 62) A enunciação da etnicidade torna-se um campo de possibilidades que podem ser transruptivas, ou subversivas, como vimos. Hall apontou o perigo semântico que está posto quando o significante “negro” é apresentado de maneira autônoma e homogênea, como um marcador de diferença fora da representação e da experiência, constituído pelas referências da herança africana e da tradição.

Podemos ainda ampliar seu argumento, considerando as interações profícuas que podem existir entre as cadeias de equivalências entre os registros sociocultural e o biológico. O que quero dizer é que ainda que as características étnicas de um grupo sejam representadas de maneira sobremaneira fixas, referenciadas à herança biológica e racial, Cunha permite entrever a criação de combinações inovadoras entre essas cadeias de equivalências. Ou seja, os elementos culturais que são identificados como tradição não estão simplesmente estabilizados e cristalizados, mas em comunicação, e podemos acrescentar, a enunciação desses signos “adquirem significações híbridas que transbordam

das primitivas”, permitindo rearranjos imprevistos da diferença cultural, nas situações propiciadas pelo dinamismo relacional das alteridades.

Capítulo 4 Quilombos e políticas de reconhecimento

O reconhecimento das comunidades quilombolas através do Estado é a expressão política de um embate de perspectivas que se trava entre os campos acadêmico-científico e político-social. O caminho que percorreremos agora será o da formação recente do campo teórico, que é também político, em torno da discussão acadêmica sobre os quilombos; para depois discutir os modos como os símbolos africanos são acionados na constituição da cultura negra quilombola, pelos pesquisadores acadêmicos e por agentes do movimento social. Finalmente, analiso as políticas de identidade dirigidas aos quilombolas, em curso no atual governo brasileiro.

4.1 A formação do campo teórico e político: os quilombos contemporâneos

Ao longo dos anos 80, surgem os primeiros estudos antropológicos sobre comunidades negras rurais. O grupo de trabalhos formado na USP sob a orientação inicial do professor João Baptista Borges Pereira, do qual fez parte Neusa Gusmão, focalizou o estudo das “comunidades negras incrustadas” em diferentes áreas do mundo rural brasileiro. Segundo Pereira (1981) usava-se propositadamente o termo “incrustada” para evitar as expressões “isolados negros” e “quilombos”, pois havia a intenção clara de desmistificar a tendência, manifesta pelo movimento social da época, em assimilar todas as comunidades negras rurais à idéia de “quilombos”. Pautava-se pela hipótese de que as características raciais da população em estudo poderiam ser uma variável importante no eventual isolamento histórico das comunidades. (Gusmão, 1979; Queiroz, 1983 e Monteiro, 1985 e Baiocchi, 1983)

A grande preocupação desses estudos foi detectar os eventuais níveis de especificidade do grupo enquanto grupo negro. Conforme Pereira, partiu-se do princípio de que, além do óbvio nível da cor ou da raça, poder-se-ia apreender tal especificidade no plano da cultura e no jogo da oposição negro-branco:

É ao nível da oposição entre negros e brancos que se percebe mais concretamente a especificidade do grupo racialmente distinto. (...) essas comunidades constroem sua auto-imagem, a sua identidade de grupo, encurraladas, por assim dizer, por idéias, estigmas, representações, comportamentos e atitudes nascidas no mundo dos brancos,

exatamente como ocorre em condições urbanas de vida, conforme relatam os estudos tradicionais. É neste plano dialético, de duas raças que se opõem assimetricamente, que se pode aceitar a idéia de isolamento do grupo, pois as conexões dessas comunidades com as vizinhas, a delimitação de sua territorialidade se deram historicamente e se dão, nos dias de hoje, reguladas pelas barreiras da cor. Pressionadas ou contidas, quase sempre pressionadas e contidas por esses entraves raciais, essas comunidades se fecham sobre si mesmas, encaramujadas dentro de seus próprios limites físicos e sociais. (Pereira, 1981, p. 70)

Os trabalhos mencionados acima concluíram, já naquele momento, que as comunidades negras não poderiam ser enquadradas na categoria histórica “quilombo”, a não ser que se dessem novas dimensões a tal conceito. A pesquisa feita em Goiás⁵⁷ mostrou, por exemplo, que a comunidade negra começou com a compra de grandes extensões de terras por Chico Muleque, escravo alforriado que atraiu para lá pessoas de sua parentela, e não com a rebelião de escravos fugidos.

Parte desses estudos polemizava sobre a tendência em projetar sobre tais comunidades a metáfora de quilombo, pois se apontava “a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo “quilombo” para dar conta da diversidade de formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo”. (Gusmão, 1991 apud Arruti, 2008, p. 15) Daí a importância da redução sociológica operada pelo conceito de “terras de uso comum”, resultante dos estudos desenvolvidos entre as comunidades camponesas do Maranhão entre fins do ano 1970 e início dos anos 1980, e simultaneamente em outras comunidades de diferentes pontos do país. Por meio desse conceito, identificou-se a existência de um dado etnográfico comum: a existência de uma territorialidade específica. Tal conceito faria com que a “ressemantização” do quilombo operasse não só como uma inversão do caráter repressivo que marcou o seu uso colonial e imperial, mas também e principalmente como um recurso que permitisse reconhecer formas de apossamentos que passaram despercebidas da ordem dominante. Nelas, o controle sobre a terra seria uma função mais coletiva que individual, seus limites seriam tributários dos laços e usos sociais, simbólicos e ambientais, mais do que da posse de documentos, e a origem dessas terras estaria diretamente relacionada à forma pela qual se operou a abolição, isto é, à negação da posse ou da propriedade aos ex-escravos. (Bandeira, 1991 apud Arruti, 2008, p. 15). Justamente em função dessa possibilidade, seria necessário reconhecer também que tais camponeses tenderam a negar qualquer vinculação com

⁵⁷ Trata-se da pesquisa de Mari de N. Baiocchi: **Negras de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás**. São Paulo: Ática, 1983.

formas sociais proibidas ou perseguidas – quilombolas ou similares a ela – o que exigiria agora, uma ressemantização das próprias autodenominações locais.

A situação rural das comunidades negras configura mais um foco da análise⁵⁸. O Maranhão e o Pará são os estados nos quais os agrupamentos autodenominados “comunidades negras rurais” teve maiores repercussões em termos organizativos. Foi aí que surgiu a Articulação de Remanescentes de Quilombos, sediada no Maranhão, de maneira que o “caso de Frechal” passou a servir de exemplo para outras comunidades em seu pleito judicial. A categoria “terras de uso comum” é cunhada assim no âmbito do movimento negro rural.

A amplitude das situações concretas, que a definição de quilombo nos contextos colonial e imperial deu ensejo, tem sido revelada por uma historiografia recente, desenvolvida de formas diversas por autores como João José Reis, Eduardo Silva e Flávio Gomes, que mostram a grande capacidade de negociação que existia entre senhores e escravos. Para além das lutas abertas contra o sistema através de fugas e rebeliões, as ações subversivas do dia-a-dia permitiram a alguns escravos juntar o capital necessário para comprar sua alforria, e mesmo obter dos senhores o direito a um pedaço de terra para sua subsistência, e até o direito de vender o excedente da produção. Trata-se da brecha camponesa, relatada por Eduardo Silva (1989), que revela a larga variedade de formas de apossamentos pelos escravos. Ao lado do modelo típico do quilombo como Estado Africano no Brasil, composto de milhares de pessoas organizadas em diferentes aldeias, munidas de exército e realizando uma oposição sistemática à ordem vigente (Carneiro, 1958 apud Arruti, 2008, p. 4) – ou seja, as fugas para fora, para lugares de difícil acesso, como o sertão, a mata fechada, os montes e mangues – convivem situações tão diferentes quanto os pequenos grupos nômades que viviam do assalto às senzalas, os grupos extrativistas, os pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades, locais de encontro de escravos de ganho ou fugidos, que levavam seus instrumentos de trabalho e iam tentar a vida nas cidades. Ou seja, é nas fugas para dentro, para o interior da sociedade escravista, que os escravos encontram finalmente, a dimensão política da luta pela transformação do sistema. (Reis e Silva, 1989) Tais formações urbanas nos servem de exemplos especialmente úteis da plasticidade do próprio conceito histórico de quilombo.

⁵⁸ Trata-se dos trabalhos de Alfredo Wagner Berno de Almeida, fruto de sua assessoria ao movimento camponês e aos sindicatos de trabalhadores rurais do Maranhão e do Pará, ao longo da década de 80 e ao Projeto Vida de Negro (PVN), entre 1988 e 1991. (Arruti, 2006, p. 86)

Deste modo, os trabalhos que propõem uma revisão da bibliografia historiográfica sobre a atuação do escravo no sistema escravista contribuem para a releitura da noção historicizante e arqueológica, que ganhava força nas definições oficiais em curso, no início dos anos 1990. A Fundação Cultural Palmares, criada em 1988, informou que o órgão tinha uma proposta de definição para quilombos, segundo a qual “são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais”. Aos poucos ficou evidente o confronto entre esta concepção de quilombo e as demandas sociais efetivamente apresentadas. Era preciso superar tal desacordo, e é aí que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) entrou em cena e elaborou, em 1994, o Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais⁵⁹, numa tentativa de definir os quilombos contemporâneos:

Ainda que tenha um conteúdo histórico, o termo quilombo vem sendo ressemantizado pela literatura especializada e pelas entidades da sociedade civil que trabalhavam junto aos segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil. Eles não se referem a resíduos, não são isolados, não tem sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra. Os quilombos são grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Nesse sentido, eles constituiriam grupos étnicos, isto é, um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. Eles seriam caracterizados também por alguns traços substantivos relativos a sua territorialidade, como o predomínio do uso comum e a utilização dessas áreas obedecendo à sazonalidade das suas atividades produtivas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

Os antropólogos contribuíram assim para a constituição de uma definição judiciosa e científica que permitisse sustentar as ações que começavam a serem movidas no campo jurídico, tendo em vista a aplicação do novo dispositivo da Constituição Federal sobre o reconhecimento dos quilombos. Tal definição está sustentada no conceito de grupo étnico e na observação de uma formação territorial específica, caracterizada pelo uso comum. A circunstância da elaboração dessa definição mínima nos informa tanto sobre o papel de

⁵⁹ *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais* (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994), produzido a partir de uma reunião que precedeu o XIX Encontro da ABA (Niterói, 20-27 de março de 1994) e que contou com a participação de Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva, Eliane Cantarino O'Dwyer e João Pacheco de Oliveira, que assina o documento como presidente da ABA.

decodificação desempenhado pela Antropologia, quanto sobre a função de nomeação oficial à qual o documento responde. Tendo em vista as ações relativas aos povos indígenas, o documento encerra indicando que nos “processos que envolvam a aplicação do artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988, caberá a Associação Brasileira de Antropologia a indicação de peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários”. (Arruti, 2008)

A nomeação proposta pelo Documento da ABA é, portanto, fruto de uma sequência de ressemantizações do termo quilombo, operadas tanto no campo acadêmico, quanto no campo do movimento social. O impacto do artigo 68 provocou uma mudança de perspectiva no campo de estudos sobre a população negra, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa, enquanto o que antes existia era uma oposição explícita entre eles. Para Arruti (2006), apesar de o artigo 68 ser em sua literalidade um ato de reconhecimento jurídico, é simultânea e prioritariamente, um “ato de criação social”, de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo quilombola.

Para autores como Artur Ramos, Édson Carneiro e Roger Bastide, as organizações dos quilombos no Brasil representavam um fenômeno “contra-aculturativo” dos negros escravos. Ou seja, a base da sua existência e reprodução tinha fundamentalmente origem na “perspectiva da cultura africana” em resposta ao permanente processo de aculturação da sociedade escravista”. (Gomes, 1996 apud Sanchez, 2004, p. 198) Desde os trabalhos dos anos de 1970, a etnicidade buscava dar nova tradução aos termos comunidade e cultura, mas ainda sem abrir mão de seus pressupostos, numa retomada do tema da resistência cultural e da contra-aculturação. O debate travado nesse campo seria alterado, porém, a partir de 1995, com a publicidade das primeiras demandas de aplicação do artigo 68 sobre situações de terras de uso comum e dos primeiros debates sobre um Projeto de Lei para regularizar o artigo constitucional, introduzindo plenamente nas abordagens das comunidades negras a teoria da etnicidade, afastando-as da tradição culturalista de estudos que buscavam “a África entre nós”.(Arruti, 2008)

A constituição do NUER na Universidade Federal de Santa Catarina, no final dos anos 80, mantém uma afinidade teórica com aqueles estudos desenvolvidos pela USP. (Como em Leite, 1991 e 1996) A produção deste núcleo de estudos é feita a partir da constatação do isolamento e da invisibilidade do negro no sul, com vista a sua conseqüente inclusão e conquista da cidadania. Em suas primeiras publicações, o eixo central é o uso da

noção de território, isto é, o uso e a ocupação da terra pelas comunidades negras rurais, como base para a consolidação do coletivo. A noção de etnicidade é construída como linguagem política para a conquista de direitos. Os estudos aí desenvolvidos comungam com a definição de quilombo em sua acepção histórica, definindo-os como comunidades autônomas que reagiram à escravidão e se estabeleceram, fazendo e desfazendo alianças, como grupos de camponeses negros, atravessando o século XX. (Alonso, 2004, p. 81)

O conceito de grupo étnico interveio então associado a uma identidade quilombola, como instrumento de luta política, o que implica na definição da etnicidade baseada na crença de uma origem comum real ou imaginária, que se articula segundo certos padrões regulares de comportamento, segundo certas concepções éticas e princípios comuns. Nesse sentido, como observa Alonso (2004), o termo quilombo pode incluir também as comunidades camponesas que se constituíram, não propriamente como grupos originados da escravidão, mas como produtores livres, associados pela doação ou compra de terras.

Segundo Arruti, visualiza-se então a complexidade associada à afirmação de uma identidade quilombola, que desliza semanticamente para a adoção da noção de auto-atribuição, a qual passa a ser um dos critérios de “definição operacional de quilombo”, e que inaugura uma série de problematizações empíricas, com repercussões teóricas. (Arruti, 2006, p. 94-5) É possível conceber, assim, uma série de identidades coletivas que as comunidades negras podem assumir, conforme acionam, de alguma forma, a sua referência aos africanos, aos negros, aos camponeses, ou aos quilombolas. As possibilidades parecem se ajustar de acordo com os interesses e as perspectivas comuns da comunidade. A hipótese é que elas se ajustam, se recombinaem, e não simplesmente elege-se uma identidade a cada momento.

Podemos antever o papel relativamente significativo que tem os laudos antropológicos neste processo de criação das comunidades negras rurais. O’Dwyer, antropóloga com experiência considerável neste ramo antropológico aplicado, argumenta que para caracterizar uma comunidade quilombola, não se pode prescindir do conceito de grupo étnico, com todas as suas implicações. A problemática gira em torno da definição do que é especialmente étnico na oposição entre “nós” e “eles” e nos critérios de pertença que fundam essa oposição:

(...) do mesmo modo que a etnicidade emerge tipicamente num contexto conflituoso de contato com a sociedade nacional mais ampla, a idéia de um território fixo, delimitado, é esboçada no interior do grupo étnico quando este se vê compelido (...) a

ordená-las e demarcá-las (suas terras) sob pena de assistir impotente a sua usurpação gradual e definitiva por outrem. (Elaine Cantarino O'Dwyer, 2002, p. 24)

Nesse processo de identificação do quilombo, identidade e território tornam-se indissociáveis, tanto para os agentes como para as populações envolvidas. Em alusão ao laudo antropológico que identifica Furnas de Dionísio como quilombo, O'Dwyer (2002) demonstra que o que confere a identidade étnica a esse grupo no presente é a relação de parentesco, que seria profundamente assemelhada à sociedade fragmentada africana, que está vinculada à ocupação territorial e aos critérios de pertencimento do grupo. Visualiza-se, assim, sua preocupação em apresentar os símbolos identitários que fazem referência à cultura africana e que estariam “conservados”.

Para Hartung (2000), a persistência da busca por traços e resquícios do passado escravo adquire uma nova roupagem com as discussões em torno dos critérios de identificação dos “remanescentes de quilombos”. Segundo ela, parte-se do princípio que a influência africana entre os negros é maior que no restante do país, apenas e simplesmente porque aqueles teriam sido descendentes de escravos. Hartung aponta a problemática distinta entre a necessidade de assegurar os direitos sobre a terra, e o grupo em si, provocando a associação entre grupos étnicos e traços originários da África, o que naturaliza as diferenças e sua continuidade com o passado. Para a antropóloga, as tentativas de apreensão das comunidades negras rurais através do aspecto étnico se revelaram incapazes de perceber aquilo que Acevedo e Castro (1998) ressaltam para os grupos negros de Trombetas: a identidade de remanescente de quilombo é política, forjada na atualidade e resulta de um contexto de lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de ocupação antiga.

Tosta (2006) mostrou como categorias nativas, articuladas a determinados eventos ocorridos no passado, como disputas de terra e escravidão, adquiriram diferentes valores que são utilizados para orientar suas práticas classificatórias no presente, em Botafogo, que está localizado no litoral norte do estado do Rio de Janeiro, onde os moradores há pelo menos 50 anos reivindicam a titulação individual de suas terras. Apesar de serem identificados como descendentes de escravos, acolheram novos moradores, independente de sua relação de parentesco, de maneira que, como a autora diz, ser “descendente de escravo” não está associado a uma forma específica de uso da terra, e nem estabelece nenhuma regra de inclusão ou exclusão de modo a consolidar uma identidade étnica.

Tosta percebeu que o passado em Botafogo não é unívoco. Versões diferentes sobre o passado foram narradas na comunidade estudada para legitimarem direitos, relatar a ocupação original e justificar atitudes. Desta maneira, a antropóloga apresenta o caráter contextual de certas categorias nativas, tais como *escravidão*, que adquire sentidos múltiplos, sujeitos a avaliações circunstanciais segundo seu anunciador. Quando é utilizada para narrar o passado longínquo, referindo-se à experiência de seus ascendentes, o termo admite um sentido negativo, expressando submissão em todas as esferas da vida. Referida ao momento atual, a categoria assume um conteúdo positivo, associado à noção de legitimidade atribuída àqueles que sabem narrar os eventos relativos ao *tempo antigo*. Quais sejam, aqueles que recorrem à memória da memória, argumentando que a convivência com seus avós lhe assegura autoridade para expor assuntos que não vivenciou. Em situações em que discutem a posse da terra, a categoria *escravidão* foi empregada como justificativa para o direito à terra.

Alonso (2004) procurou entender como se faz a unidade histórico-cultural das comunidades de Jamary, e Itamoari, localizadas no norte do país, quando estas passam à condição de quilombos visando a defesa do título da terra. No seu modo de ver, esta operação se faz através do discurso e das ações de determinados agentes__ tais como lideranças comunitárias, antropólogos a serviço do governo, acadêmicos e militantes do movimento social. No ato de demonstrar que os remanescentes de quilombos manifestam vínculos culturais por meio da percepção de um “passado original” ou do “tempo da escravidão”, esses agentes constroem identidades e grupos tradicionais. (Alonso, 2004, p. 6)

No caso da comunidade de Jamary, a constituição da unidade histórico-social está vinculada à implementação de práticas de “resgate” ou de produção de conhecimento histórico por parte das ações da equipe do PVN (Projeto Vida de Negro) visando a defesa e a garantia da terra:

As atitudes e idéias de “origem” ou de “traços culturais” usadas nessas práticas, desde os primeiros momentos que esses agentes iniciaram seus trabalhos, contribuíram para criar a linguagem comum ou “ideologia da descendência de escravos”; seus efeitos simbólicos em relação à origem ou recuperação do passado comum não apenas criam e instituem Jamary e seus moradores num tempo e lugar determinado, como possibilitam sua continuidade social e cultural, manifesta nos dias de hoje no caráter (simbólico) atribuído aos mais velhos ou a outras expressões culturais. (...) Quando os pesquisadores chegavam ao local para fazer suas pesquisas ou trabalhos, já pressupunham nas suas elaborações conceituais idéias de unidade cultural ou idéias a respeito do que é um quilombo, muitas vezes materializadas em elementos concretos,

como danças ou coisas e lugares que lembrassem o tempo da escravidão. (Sara Alonso, 2004, p. p. 311, 320-3).

Alonso observou o esforço das lideranças em “revitalizar” os lugares da memória, como o espaço das antigas fazendas, num lugar em que os moradores desconheciam o fato de Jamarý ser um quilombo, já que essas “coisas dos escravos” só apareceram com a “questão da terra”. Instituiu-se assim a festa da comunidade, no dia em que o quilombo foi reconhecido pela Fundação Cultural Palmares. A velha Severa, moradora mais velha da comunidade, consagrou-se na festa, como a raiz ou a antiguidade do lugar. A antropóloga destaca a dimensão particular que se estabelece entre “cultura” e “política” com a instituição da festa da comunidade. Trata-se da disputa pelo controle e interpretação da memória relacionada às “coisas da escravidão”, que se manifestam numa aparência não-política. Representam, contudo, a relação existente entre o processo de construção dessa linguagem do passado e as expectativas da conquista de direitos.

Igualmente, no caso do Mocambo – comunidade negra rural localizada em Sergipe, a memória é produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo em que o ato de lembrar e instituir tal memória é parte deste processo. O processo de identificação dos negros “camponeses-criadores” constitui-se pelos posicionamentos dos diferentes agentes externos ao grupo, que contribuem para a produção da sua memória. “(...) o coletivo seria levado a uma reflexão inédita sobre si mesmo, sobre seu passado e como ele está relacionado aos quadros de uma história local, regional e mesmo nacional”. (Arruti, 2006, p. 202)

O pesquisador acadêmico participa, portanto, das lutas de classificação, e de diversas maneiras sua produção faz parte dos critérios usados na disputa para o reconhecimento de determinadas populações como quilombos. As pesquisas aqui citadas permitem entrever que Campinho não está isolado, dentre as comunidades que tem seu reconhecimento político como remanescente de quilombo. Sua nova configuração sócio-cultural resulta, como em outras localidades, da formação de sua identidade política, propiciada pelo contexto de lutas pela posse jurídica das terras de ocupação antiga.

Nessa reorganização social possibilitada pelo agenciamento e a mediação de diversos agentes, os quilombolas e os pesquisadores participam conjuntamente desse “criativo de cultura”, ao relacionar a etnicidade aos vestígios de origem africana, na organização do parentesco ou em qualquer outro aspecto da vida social. As atitudes e idéias de “origem” ou os “traços culturais” que passam a ser valorizados, e que criam a

“ideologia da descendência de escravos” ressignifica certas práticas cotidianas, num sentido eminentemente político, como ouvir o saber dos mais velhos, e instituir a “festa da comunidade”, no dia em que suas terras foram tituladas. Portanto, a mediação exercida através da academia e do saber autorizado que ela outorga ajuda a erigir identidades e grupos tradicionais.

4.2 A enunciação dos símbolos da cultura negro-africana

O reconhecimento político das comunidades remanescentes de quilombo tem elevado o capital cultural de manifestações culturais como o jongo. Pesquisadores acadêmicos, o movimento negro e o discurso oficial disputam no campo de enunciações dessa manifestação, encontrada especialmente em comunidades do sudeste do Brasil.

A prática do jongo foi redescoberta como a forma mais autêntica e indomada da criatividade cultural negra, por um grupo de ativistas negros. Não somente o jongo, mas também a capoeira e o candomblé têm sido associados à tradição negro-africana, tida como própria do universo quilombola. As comunidades, que não costumavam praticar a dança, aprendem com outros a valorizá-la. Como é o caso da comunidade do Campinho, que através das oficinas do Ponto de Cultura, aprendeu a dançar o jongo com um integrante do movimento negro, responsável também pela revitalização da prática na comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis.

Há uma distinção claramente política entre as expressões culturais **negro-africanas** e **negro-brasileiras**. Segundo Joel Rufino, a primeira é reveladora do sistema constitutivo dos mitos raciais brasileiros e dos vários sentidos e efeitos de nossa democracia racial: a amnésia histórica em torno da violência do processo escravista, e do extermínio dos índios no país. A segunda, pela qual claramente opta, é permeada pelas tensões e conflitos de 500 anos de história brasileira, e dos problemas que estas tensões ainda produzem nas construções discursivas sobre o negro e o índio brasileiros. Como a folclorização de suas manifestações culturais, a visão dessas culturas como cristalizadas num passado distante e a-histórico, e o apagamento não só de suas contribuições, mas, sobretudo, de sua intervenção na chamada “cultura culta”. (Hollanda, 1997)

Hollanda mostra que em 1988, no Centenário da Abolição da escravidão no Brasil, no conjunto das comemorações, em sua maioria promovidas por agências governamentais,

persistia a visão, aparentemente inabalável, de uma cultura negra folclorizada e devidamente “posta no seu lugar”. A “cultura negra” era entendida basicamente enquanto conjunto de manifestações religiosas e artísticas associadas às idéias de raízes culturais negras e de africanidade. Segundo ela, o Centenário havia definitivamente silenciado, não só questões políticas e sociais inadiáveis, mas, principalmente, a abrangência e a diversidade da presença negra na cultura brasileira. (Hollanda, 1997, p. 36)

A distinção entre culturas negro-africanas e negro-brasileiras nos parece rentável para pensar a atual valorização da tradição cultural das comunidades quilombolas. O que se espera encontrar nessas comunidades contemporâneas, formas atualizadas dos antigos quilombos, que necessariamente remetam à matriz africana e à tradição negro-africana, ou a dinamicidade das culturas negro-brasileiras?

Em pesquisa desenvolvida pelo projeto *Memórias do Cativo*⁶⁰, procurou-se investigar a experiência e a memória coletiva dos últimos escravos libertos, no antigo sudeste cafeeiro, dos Estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais. Os pesquisadores identificaram em campo a revalorização de práticas culturais de origem banto, especialmente o jongo e o caxambu. No caso da comunidade negra rural de São José da Serra, localizada no município de Valença, RJ, o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo ampliou o leque de simbolizações possíveis, como a valorização da sua ancestralidade negra e dos significantes atribuídos à tradição africana.

Segundo Mattos (2005), os grupos identificados como remanescentes de quilombo no Estado do Rio não estão apenas dando visibilidade e emprestando novos sentidos a antigas práticas culturais de origem africana. “Seu verdadeiro fator de diferenciação encontra-se no fato de acionarem uma memória do cativo para legitimar a posse de suas terras, antes mesmo da aprovação do dispositivo constitucional”. Esses grupos estariam hoje atualizando antigas organizações informais, fundadas no parentesco, que garantiram direitos costumeiros de acesso à terra aos seus antepassados, ainda enquanto escravos. (Rios e Mattos, 2005 p. 299)

⁶⁰ O projeto *Memórias do Cativo* foi elaborado pela equipe do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, e teve duração de dez anos, com início em 1988, sob a coordenação de Hebe Mattos. A iniciativa da equipe de organizar a memória da escravidão não é pioneira. Maria de Lourdes Janoti e Sueli Robles de Queiroz coordenaram projeto semelhante em São Paulo, em 1988, intitulado *Memória da Escravidão em Famílias Negras de São Paulo*. Os áudios das entrevistas encontram-se arquivadas no Centro de Apoio à Pesquisa em História Sérgio Buarque de Holanda (FFLCH-USP).

Em um momento de verdadeiro “boom” do jongo no Estado, de crescente interesse de artistas e intelectuais pelo tema, em que o mesmo é ensinado pelos jovens aos mais velhos, em outras comunidades negras rurais, a espontaneidade do jongo nas festividades da comunidade de São José se constitui em capital simbólico inestimável na atual luta pela legitimação de seu direito às terras que há mais de cem anos já eram habitadas por seus antepassados. (Ana Lugão Rios e Hebe Mattos, 2005, p. 300)

De maneira que as historiadoras entendem que a prática do jongo, hoje revitalizada em muitas comunidades negras rurais, ressignifica a expressão cultural negro-brasileira, que descende dos ancestrais, que foi acionada, também por eles, para garantir direitos fundados na organização do parentesco, como a “brecha camponesa” de acesso à terra.

Segundo Sansone (2004), a negritude têm sido tradicionalmente interpretada por pesquisadores, pelos meios de comunicação de massa, e até por muitos ativistas negros como algo mais tradicional, autêntico e coletivo do que outras identidades sociais. “Em outras palavras, os afro-brasileiros têm sido vistos como mais puros, mais pobres, mais voltados para a religião e o passado, e mais homogêneos do que eles vêem a si mesmos”. (idem, p. 261)

Aspectos da cultura africana, antes exorcizados, adquiriram status na cultura popular e de elite, passando-se de uma valorização do sincretismo e da mescla das culturas, para uma ênfase da pureza na cultura. (Sansone, 2004, p. 134) A partir do final da década de 70, a capoeira angola, mais reflexiva e mais lenta que a capoeira regional, e acompanhada por músicas que incluem palavras tidas como de origem africana, atraiu muitos ativistas negros e intelectuais, já que é mais estreitamente associada ao orgulho negro e à consciência das origens africanas. Do mesmo modo, para os mais respeitados e tradicionais terreiros de candomblé baianos, o que é tido como inteligente e bonito é a capacidade de identificação com a África e sua exibição em público, e em linhas mais gerais, a fidelidade às tradições. (Lweiss apud Sansone, 2004, p. 109)

Nas representações da produção cultural negra no Brasil, o passado tem desempenhado um papel central. Sansone (2004) refere-se a uma atitude, que pode ser estendida ao movimento quilombola, ao buscar a fundamentação de suas expressões culturais de hoje num passado distante, que remete à África e à escravidão, bem como os espaços de sua celebração, onde as culturas africanas são representadas com feições grandiosas e nobres.

O trabalho de mediação dos pesquisadores pode exercer um efeito de categorização evidente, como podemos ver no livro de Carlos Vogt e Peter Fry *Cafundó: a África no*

Brasil: linguagem e sociedade, em que refletem sobre o contexto da “descoberta” das reminiscências de símbolos africanos nos sons, gestos e palavras dos habitantes do Cafundó:

Tudo se passa como se, por uma espécie de mecanismo compensatório, fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social, característica das populações negras do Brasil, espaço no qual seria possível como que uma renovação ritual de certa identidade perdida. (Vogt e Fry, 1996, p. 26)

A sobrevivência da língua africana é explicada como um fenômeno de resistência cultural, de modo que o ato ritual de falar a língua valoriza-se no Cafundó, ampliando seu alcance político. A “falange” passou a ter um valor de troca, através de seu reconhecimento pelos doutores acadêmicos, donde fluíram vantagens materiais e simbólicas que até então não conheciam. Os Almeida Caetano, falantes da falange africana, tornam-se dependentes em relação a um “poder distante”, representado pela mídia televisiva e pelos pesquisadores. Os Pires Cardoso, que tem uma relação política maior com o poder local, e supostamente não falavam a língua, mudam de atitude e fazem questão de mostrar que também falam. (Vogt e Fry, 1997)

Vogt e Fry dizem que o papel social da língua africana no Cafundó relaciona-se com seu uso constante, que atribui sinais diacríticos aos falantes, e se constitui em uma forma de estabelecer solidariedades e alianças entre seus membros, e entre estes e a sociedade envolvente. Não se trata, portanto de pensar que a ausência de contato e transformação com a sociedade mais ampla, teria preservado esse resquício africano. Ao revitalizar a língua, seus usuários acrescentam à sua identidade étnica de pretos e peões caipiras o status de *africanos*. Já foram classificados como um “povo distante da chamada civilização”, como “grupo negro”, às vezes como aldeia, quando não uma aldeia angolana, outras vezes “terra preta”, e mais recentemente tem sido um quilombo. Os pesquisadores admitem que tenham ajudado a erigir identidades que talvez lá não existissem antes da “descoberta” da comunidade. (idem, p. 269) A diferença, contudo, é que no Cafundó não se produziram essencialismos que não encontram consonância com a vida social: pelo contrário, foram os próprios falantes que apresentaram a língua como sendo africana, com a consciência de seu uso e de suas particularidades. Segundo eles, o papel social da língua na comunidade do Cafundó é estendido a outros recursos culturais, como por exemplo, a dança, a música, os gestos corporais, as representações dramáticas, que integram inúmeras manifestações de base africana no Brasil.

De fato, a enunciação de signos negro-africanos por pesquisadores, ativistas negros e pelos próprios quilombolas tem adquirido significados inovadores, se compreendidos dentro da estratégia política de cada um desses atores. Como vimos, ao enunciar expressões culturais de origem africana, os quilombolas diferenciam-se enquanto grupo, e reivindicam reconhecimento. A produção cultural negro-africana igualmente é a linguagem por meio da qual muitos ativistas negros e intelectuais, falam de resistência e de valor cultural, valorizando elementos que remetem à pureza, à antiguidade e à homogeneidade das tradições. Enquanto que os pesquisadores elevam o capital simbólico de expressões como o jongo, a capoeira e o candomblé, ao identificaram sua origem africana, e legitimarem a prática pelos remanescentes de quilombo. Portanto, a enunciação das raízes culturais negras e da africanidade, ainda que obscureça a dinamicidade das culturas negro-brasileiras, possui um sentido subversivo, estritamente relacionado ao diálogo político do reconhecimento.

4.3 O movimento negro e os quilombos no Brasil

Apesar de a expressão e a autodenominação como “remanescentes de quilombo” ser um fenômeno recente, o quilombo há muito tempo faz parte do imaginário político nacional de esquerda. Gomes observa que a militância negra se apropria do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da cultura negra desde a ‘imprensa’ paulista da década de 20. (Gomes apud Sanchez, 2004, p. 119)

Seguindo a perspectiva do processo de categorização do termo “quilombo” proposta por Arruti, vemos que sua primeira definição se dá no corpo das legislações colonial e imperial, sob uma forma calculadamente vaga e ampla, capaz de permitir que um mesmo instrumento repressivo abarcasse o maior número de situações de interesse. Com a instauração da ordem republicana, o termo sofre as mais radicais **ressemantizações**, quando deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência. (Almeida, 1996 apud Arruti, 2008)

A primeira dessas ressemantizações fala do *quilombo como resistência cultural*, tendo como tema central a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. O segundo plano de ressemantização do quilombo vincula-o à *resistência política*, servindo de modelo para pensar a relação entre camadas populares e ordem dominante. Essa

interpretação classista se realiza plenamente nos trabalhos de fins dos anos 50, como lembram Reis e Gomes (1996), associada à ascensão dos movimentos de esquerda e à difusão do arcabouço marxista na historiografia e ciências sociais brasileiras, como se podem ver nos trabalhos de Clóvis Moura e Décio Freitas. Tal perspectiva ganha ressonância no espaço acadêmico, quando os trabalhos sobre quilombo o concebem como uma referência à luta contra a escravidão como sistema econômico e social.

O terceiro plano de ressemantização é operado pelo movimento negro que, somando a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política, elege o quilombo como ícone da *resistência negra*. Essa apropriação se tornou sistemática ao longo dos anos 70, com a redescoberta de Palmares. O movimento negro passa a propor o dia 20 de novembro, data em que se registra a morte de Zumbi dos Palmares, como data alternativa ao treze de maio oficial e passa a convocar eventos anuais nessa data, insistindo ainda que os livros didáticos incluíssem a história do negro e, em especial, do Quilombo dos Palmares. Em 1978, no momento de sua fundação, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial propôs que a data marcasse o Dia Nacional da Consciência Negra. (Arruti, 2008)

De qualquer maneira, é no final dos anos 70 que se dá a encruzilhada mais explícita na construção e reelaboração da idéia de quilombo. Naquele contexto, tanto para intelectuais como para militantes (muitas vezes eram os mesmos), o quilombo podia representar várias coisas. Era resistência contra a escravidão, contra a violência, mas era também a resistência cultural e a resistência contra a ditadura (...). É claro que intelectuais de esquerda viam com bons olhos essa 'recuperação' de Palmares. De completamente esquecido pela historiografia mais conservadora, passava ele a ser o maior símbolo de luta (quicá primeira) contra a opressão no Brasil, desde o período colonial. (Gomes apud Sanchez, 2004, p. 120)

Desta forma, é possível vislumbrar que o reconhecimento dos direitos dos remanescentes das comunidades de quilombo e a própria constituição destes como sujeitos políticos está inserido dentro do contexto de mobilização e articulação política do movimento negro. Na consulta pública realizada antes da Assembléia Constituinte em 1988, o texto do artigo 68 foi submetido a questionamentos com relação a dois pontos importantes: em torno do direito que seria reconhecido, e em torno da historicidade desse sujeito. Em torno do direito, existia a idéia de que o artigo 68 deveria ter um sentido de *reparação* dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra. Com relação ao segundo ponto, o debate tinha em vista a tentativa de circunscrever o sujeito deste

direito à estrita e explícita historicidade do termo quilombo, ao se falar das “terras das comunidades negras remanescentes dos *antigos* quilombos”. (Arruti, 2008, p. 9) A formulação inicial do deputado Caó foi a seguinte:

Acrescente, onde couber, no Título X, Disposições Transitórias, o seguinte artigo:
Art. Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil. (transcrito em Silva apud Arruti, 2008)

A proposta inicial foi desmembrada, fazendo com que a parte relativa ao *tombamento dos documentos relativos à história dos quilombos* coubesse no corpo permanente da Constituição, no capítulo da Cultura (CF art. 215 e 216), enquanto que a parte relativa à questão fundiária fosse exilada no corpo dito “transitório”, evidenciando, segundo Arruti, o campo da cultura como o limite do reconhecimento público e político da “questão negra”. Não há, por fim, em sua redação final, uma avaliação dos possíveis desdobramentos práticos da constitucionalização do termo quilombo na forma de demandas fundiárias:

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

Na discussão em torno dos direitos dos remanescentes das comunidades de quilombos, estão em jogo duas militâncias políticas e a dois compromissos ideológicos distintos, que remetem, de um lado, à luta contra o preconceito racial e, de outro, à luta pela implementação de uma ampla reforma agrária. Uma genealogia que, segundo Arruti, nasce no campo da militância pela Reforma Agrária e nos estudos sociológicos sobre o direito camponês, que havia tentado fazer com que a Constituição de 1988 avançasse não só na direção de mecanismos gerais de reforma agrária, mas também no reconhecimento de modalidades específicas de direito à terra, fundamentais para a manutenção dos modelos de vida tradicionais encontrados nas regiões estudadas. (Arruti, 2008, p. 10) Esta luta foi viabilizada pelo fato dos estudos sobre tais formações camponesas se realizarem justamente em uma região marcada pela forte presença de um campesinato negro e nas

quais também se realizaram as primeiras iniciativas de organização das “comunidades negras rurais”⁶¹.

Este novo agenciamento de quilombo implicou no deslocamento de seu uso: dos significados que lhe eram atribuídos pelo movimento negro das grandes capitais, para os significados que ganhava no contexto da militância agrária do movimento negro das capitais periféricas, notadamente do Maranhão e do Pará. Segundo essa perspectiva, a regularização da terra de quilombos não é uma questão propriamente cultural, já que o seu direito à terra e, por meio dela, à reprodução de sua diversidade enquanto grupos étnicos, não deriva do seu valor enquanto patrimônio cultural, e sim dos direitos territoriais garantidos na Constituição. Entre essas duas genealogias não parece haver um confronto direto, mas um deslocamento interpretativo que gera “núcleos de desentendimento”, como se pode ver no dilema da escolha da agência estatal, a Fundação Cultural Palmares ou o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, que assumiria a responsabilidade deste novo objeto político-administrativo. (Andrade e Treccani apud Arruti, 2008, p. 12)

A *Marcha Zumbi dos Palmares – contra o racismo, pela cidadania e a vida* foi organizada pelo Movimento Negro, no dia 20 de novembro de 1995, para homenagear os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, o líder do maior símbolo da luta dos negros no Brasil contra o regime escravocrata: o Quilombo dos Palmares, que resistiu por um século, na Serra da Barriga, no estado de Alagoas. Participaram da marcha 30 mil ativistas negros vindos de todo o país, que organizaram atividades culturais e políticas em frente ao Congresso Nacional, na Esplanada dos Ministérios. Na ocasião, foi entregue ao presidente um documento com as principais reivindicações do Movimento Negro, denunciando o racismo, defendendo a inclusão dos negros na sociedade brasileira e apresentando propostas concretas de políticas públicas⁶². O documento incluiu as contribuições advindas do I Encontro Nacional das Comunidades Rurais, realizado dias antes em Brasília.

⁶¹ A primeira articulação dessas comunidades se deu no Pará, em 1985, por meio dos Encontros de Raízes Negras. No Maranhão, a organização de informações sobre tais comunidades teve início em 1986, por iniciativa de militantes do Centro de Cultura Negra, que começaram a visitar os agrupamentos negros do interior do estado para articular o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão. (Arruti, 2008)

⁶² “Documento apresentado ao Senhor Presidente da República do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, em 20 de novembro de 1995, fruto da *Marcha Zumbi dos Palmares, contra o racismo, pela cidadania e pela vida*”. A Comissão Executiva da Marcha Zumbi dos Palmares foi formada por Agentes de Pastoral Negros (APN’s), Cenarab, Central de Movimentos populares, CGT, Comunidades negras Rurais, Central Única dos Trabalhadores (CUT), Força Sindical, Fórum Nacional de Entidades Negras, Fórum de Mulheres Negras, Movimento Negro Unificado (MNU), Movimento Pelas Reparações (MPR), Conun, União de Negros pela Igualdade (UNEGRO) e Grucon.

Disponível em: <http://www.eliagonzalez.org.br/material/Marcha_Zumbi_1995_divulgacaoUNEGRO-RS.pdf>. Acesso em 30 de janeiro de 2009.

Segundo o documento produzido, a Marcha constituiu-se num ato de indignação e protesto contra as condições subumanas em que vive o povo negro deste país, em função dos processos de exclusão social determinados pela discriminação racial presente em nossa sociedade:

“Já fizemos todas as denúncias. O mito da democracia racial está reduzido a cinzas. Queremos agora exigir ações efetivas do Estado – um requisito de nossa maioria política”⁶³.

Destacou-se também que a temática racial tem adquirido um espaço significativo de discussão pública nos últimos anos, o que seria fruto tanto do crescimento da luta contra o racismo e do fortalecimento das organizações do Movimento Negro, quanto da multiplicação das novas formas de articulação e de expressão da militância nos locais de trabalho, no campo, nos sindicatos, nos movimentos populares, partidos, universidades, parlamento, nas entidades religiosas, órgãos governamentais. Entretanto, o dado racial constituiria elemento diferencial no exercício de direitos e fator determinante na desigualdade de oportunidade e tratamento que atinge o segmento negro da população brasileira. Mesmo considerando a concentração deste segmento nas regiões mais pobres do país e a visível desvantagem educacional, as estatísticas comprovariam a existência de uma discriminação de natureza essencialmente racial, que viola direitos básicos de negros e negras:

“É assim que, na esfera das relações intersubjetivas, aparentemente tudo se passa como se não houvesse racismo, mais, no que se refere a exercícios de direitos, ao povo negro é reservada a condição de subcidadão. A ausência de segregação legal é perfeitamente suprida por uma sofisticada rede de veiculação e reprodução de estereótipos e preconceitos, sustentada seja na linguagem, nos meios de comunicação, na publicidade ou no sistema educacional”⁶⁴.

O documento ainda aponta a divisão racial do trabalho, que revela o grau de desrespeito ao preceito constitucional que proíbe diferenças de salários, exercício de funções e de critérios de admissão por motivo de raça, entre outros. Indica também diagnósticos em torno da saúde da população negra, da violência policial e dos procedimentos penais desiguais que atingem os negros, bem como a deficiente política externa brasileira em relação aos países africanos. Por fim, o documento constata que

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

apesar de ter garantido o seu reconhecimento na Constituição, através do Art. 68 das Disposições Transitórias, nenhuma comunidade negra rural quilombola havia recebido o título definitivo de propriedade de suas terras, onde vivem há séculos, até o ano de 1995:

“Há décadas o Movimento Negro brasileiro vem chamando a atenção para algo óbvio: é preciso examinar as condições materiais de vida das pessoas e o efetivo exercício de direitos entre os grupos raciais, para que se possa atestar se há ou não correspondência entre o plano retórico e o cotidiano. Entre igualdade formal e substancial”⁶⁵.

A grande contribuição da Marcha parece ter sido sua capacidade de tornar pública a discussão em torno da importância da participação do Estado no enfrentamento da desigualdade racial, ao propor a formulação de políticas compensatórias e de discriminação positiva, que promovam social e economicamente a população negra. Mais do que isso, a mobilização trouxe à tona a inexorável questão sócio-racial pujante no país. Entre os vários desdobramentos deste evento, destaca-se o reconhecimento pelo governo brasileiro de que “no Brasil existe um racismo institucional, que historicamente construiu uma profunda desigualdade sócio-racial, resultando tanto na exclusão da população negra e indígena ao acesso a bens e serviços, quanto num frágil exercício de cidadania”⁶⁶. Além da assinatura de um decreto presidencial que criou o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra (GTI População Negra) ligado ao Ministério da Justiça, em 1996; e da elaboração do primeiro Programa Nacional dos Direitos Humanos (I PNDH) que continha um tópico destinado à população negra, na qual se propunha a conquista efetiva da igualdade de oportunidade.

Some-se a isso a criação de estruturas governamentais, consideradas fundamentais para o enfrentamento das discriminações: a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, criada em 21 de março de 2003; a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres – SPM; e a Secretaria Especial de Direitos Humanos – SEDH, todas vinculadas à Presidência da República⁶⁷. Foi criado o Conselho Nacional de

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ “A Política de Promoção da Igualdade Racial no Brasil”, exposição do Dr. Douglas Martins de Souza, Secretário Adjunto da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República do Brasil – SEPPIR, no Conselho Permanente da Organização dos Estados Americanos, Washington, 9 de dezembro de 2004.

Disponível em: <http://scm.oas.org/doc_public/SPANISH/HIST_05/CP14328T04.doc> Acesso em 30 de janeiro de 2009.

⁶⁷ Ibidem. A ampliação dos debates sobre as desigualdades raciais, como preparação para a participação do Brasil na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata promovida pela ONU em 2001, na cidade de Durban, / África do Sul, originou uma série de eventos no biênio 2000-2001, o que recolocou a temática racial na agenda nacional.

Promoção da Igualdade Racial – CNPIR, órgão colegiado de caráter consultivo vinculado à estrutura da SEPPIR, configurando-se como um espaço importante de participação e controle social por parte de representantes da população negra e outros grupos discriminados racialmente. Algumas das reivindicações da Marcha Zumbi dos Palmares começam a ser contempladas, quando as organizações da sociedade civil são chamadas a participar da formulação das políticas públicas, que obtém cada vez mais um caráter afirmativo.

Em 2005⁶⁸, diversos setores do Movimento Negro organizaram-se novamente em Brasília e apresentaram suas perspectivas em um novo manifesto, a *Marcha Zumbi dos Palmares + 10- contra o racismo e pelo direito à vida*, motivado por novos desafios, colocados “pela inaceitável resistência de distintos setores da sociedade brasileira em aceitar como legítimo o direito da população negra de reivindicar políticas específicas”⁶⁹. Segundo o manifesto, “para a comunidade negra brasileira organizada torna-se, a cada dia, mais transparente que essas constituem a melhor estratégia para garantir o seu acesso equitativo a bens e serviços”. Diante disso, na ocasião reafirmou-se a necessidade da aprovação do Estatuto da Igualdade Racial.

“É, portanto, fundamental o reconhecimento desta militância, como ator privilegiado, não só como beneficiário, mas como sujeito político, que guarda o acúmulo necessário para a concepção e implementação consequente das políticas, bem como para o seu monitoramento”⁷⁰.

Dessa vez, a Marcha incorporaria denúncias⁷¹ a respeito das comunidades remanescentes de quilombos que encontravam considerável dificuldade em garantir a propriedade e o reconhecimento da sua terra, além de viver em condições sociais e econômicas extremamente precárias. Muitas comunidades estão ameaçadas por posseiros ou fazendeiros que ocupam suas áreas, e os atos de violência têm aumentado, especialmente quando se iniciam os trâmites para a demarcação da área titulada. Esta situação torna-se mais grave para as comunidades que ainda não foram reconhecidas,

⁶⁸ Deve-se ressaltar que, em 31 de dezembro de 2005, o Presidente Lula promulgou decreto que reconheceu, o ano de 2005 como o Ano Nacional De Promoção Da Igualdade Racial. “Manifesto à Nação”. Disponível em: <<http://www.irohin.org.br/ref/docs/doc02.doc>>.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Relatório do relator especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada, doudou diène, em sua missão no Brasil (17-26 de outubro de 2005). Disponível em: <<http://www.irohin.org.br/ref/docs/doc01.doc>>.

estando freqüentemente ameaçadas também por empresários do turismo. Se a comunidade não possui parceiros, muitas vezes advindos do terceiro setor, que os auxilie a pleitear e a gerenciar os recursos públicos, é o município que está encarregado de administrar projetos em áreas como habitação e saúde, cujos recursos nem sempre chegam até as comunidades.

A expressiva manifestação em Brasília em 1995 deu início a um profícuo diálogo institucional entre movimentos sociais e o Estado, e à representação destes na esfera política⁷². E delineou o contexto para a introdução da temática quilombola na pauta da imprensa nacional, assim como se tornou o marco inicial do processo de institucionalização do tema. Inicia-se a formação de uma rede nacional de Organizações Não-Governamentais, conduzidas por equipes profissionais, que se concentram em problemas específicos, em vez de serem anti-racistas e anti-capitalistas em geral, como foram os movimentos negros dos anos setenta e oitenta, conduzidos por ativistas voluntários. (Sansone, 2006, p. 47) Para a efetivação das políticas dirigidas às comunidades de quilombos são atualmente firmados diversos convênios com essas organizações. O crescimento do terceiro setor é apontado como um fator de desarticulação do movimento negro como um movimento de massa, e marca a atuação das ONGs nas comunidades quilombolas⁷³.

Deste modo, podemos constatar duas implicações do maior envolvimento do movimento social na formulação das políticas públicas: a burocratização do movimento, ou seja, a formação de uma rede de ONGs especializadas em gerenciar projetos públicos voltados ao etnodesenvolvimento⁷⁴ e ao “empoderamento” das comunidades quilombolas, e o seu equipamento através de profissionais capacitados. Estas ONGs servem muitas vezes como intermediárias entre o governo e a comunidade. Outra implicação é a formulação de políticas de identidade, e o controle a que passam a estarem sujeitas através do acompanhamento dos representantes das Associações quilombolas.

Não obstante, o movimento negro continua visualizando nas comunidades quilombolas uma importante base política, e são normalmente os agentes do movimento

⁷² Como a Coordenação Nacional de Quilombos, que é uma das 19 entidades da sociedade civil que compõem o Conselho Nacional da Igualdade Racial, na gestão bienal de 2008 a 2010. In: “CNPIR- Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial”.

Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/apoiproj>.

⁷³ Basta lembrar da atuação importante que atualmente exerce a ONG Idaco na comunidade do Campinho. (ver nota 46)

⁷⁴ Etnodesenvolvimento, segundo a concepção da SEPPIR, é o desenvolvimento sustentável que considera especificidades culturais, étnicas e locais. Fonte: Relatório de Gestão 2003-2006, publicação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, p. 42. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/publicacoes/relatorio_gestao_2003_2006.pdf>

que auxiliam os quilombolas com o trabalho de “resgate” de manifestações culturais que anunciam a “resistência negra”. Os quilombolas, especialmente os mediadores cognitivos internos, beneficiam-se da discussão em torno da discriminação racial, já que os fortalece enquanto sujeitos políticos. A questão quilombola, de um modo geral, deu novo impulso à discussão em torno do desrespeito destinado à população negra, de maneira que as políticas propostas tendem a associar o reconhecimento dessas comunidades ao fortalecimento de sua identidade cultural.

4.4 A Cultura nas políticas do Estado

A intenção, neste momento, é fazer uma revisão das políticas públicas dirigidas ao remanescentes das comunidades de quilombo, e refletir sobre as formas que a política de reconhecimento tem assumido no Brasil. Propomos traçar também uma breve análise sobre como a Cultura⁷⁵ negra é apropriada no âmbito do Estado, e revela-se como um lugar diferenciado de discurso de poder.

A redemocratização do Brasil, a partir dos anos 1980, preparou o terreno para o surgimento de políticas de identidade, fruto das denúncias e mobilizações dos movimentos negros, e da significativa produção de pesquisas que propunham a reinterpretação do “mito das três raças”. Um exemplo pode ser trazido através da discussão em torno dos *Monumentos Negros*⁷⁶, que representou uma mudança significativa na prática preservacionista e na política cultural do país, diante da constatação de que em Salvador, como em todo o Brasil, apenas os monumentos relacionados com a história dos setores “dominantes” vinham merecendo atenção, enquanto muitas vezes se reduziam a mero registro folclórico as referências comuns à memória do negro e de outras etnias “dominadas”. Propunha-se, além da realização de um levantamento e de um inventário, a adoção de medidas eficazes para a proteção do acervo visado. (Serra, 2005, p. 174)

⁷⁵ A Cultura é entendida aqui como produção cultural com um sentido específico, no mesmo sentido como a entende Marcos, quando faz a distinção entre manifestação cultural e produto cultural. (ver p. 33)

⁷⁶ O Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA) foi produto de um convênio em 1981, celebrado entre a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPMP), órgão então responsável pela política de preservação do patrimônio cultural em âmbito federal, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia, com a finalidade de identificar e mapear os principais sítios e monumentos religiosos negros da Bahia. Fonte: Serra, Ordep. “Monumentos Negros: uma experiência”. *Afro-Ásia*, 33 (2005), 169-205.

Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf>

Formulou-se o *Projeto Etnias e Sociedade Nacional*, no âmbito da Fundação Nacional Pró-Memória, com o objetivo de “resgatar” a memória indígena, propondo a indexação e microfilmagem de rica documentação, atualmente em depósito no Museu do Índio; bem como de promover iniciativas voltadas para a defesa dos valores do patrimônio negro do Brasil. O coordenador do Projeto, Olympio Serra, mobilizou lideranças negras de todo o país e promoveu uma romaria cívica à União dos Palmares, Alagoas, dando origem ao *Memorial Zumbi*. Da Bahia, partiram rumo a Palmares centenas de jovens ligados aos blocos afros e a diversos grupos organizados da comunidade negra. A partir disso, promoveram-se estudos e implementaram-se as medidas que possibilitariam o tombamento da Serra da Barriga, em 1985. Desde então, a peregrinação cívica a Palmares se repete todos os anos, com a participação de brasileiros de várias regiões do país, e até de estrangeiros, que se encontram no dia 20 de novembro. Esse gesto pioneiro teria ajudado a fixar na memória a data de 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. (Serra, 2005, p. 173)

Não obstante, para alguns autores as propostas de políticas culturais quase sempre cristalizaram as manifestações afro-brasileiras como símbolos nacionais. A criação pelo Estado, no final da década de 70, do Parque Histórico Nacional de Zumbi, na área onde existiu o Quilombo dos Palmares, como uma referência de nossa nacionalidade seria, na realidade, uma resposta àqueles que estavam a fazer do Quilombo dos Palmares um espaço próprio de referência exclusivamente negra. (Santos, 2005, p. 95) De maneira que o reconhecimento do espaço de luta dos escravos pela liberdade na época colonial, o transforma e neutraliza seus símbolos africanos e de natureza reivindicatória, incorporando-o à auto-imagem nacional. (Sansone, 2006, p. 45)

Recentemente, o jongo praticado no sudeste, e a capoeira, foram elevados a Patrimônio Cultural do Brasil, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN/ Ministério da Cultura. A Política de Patrimônio Imaterial faz uma opção clara pelo reconhecimento e preservação de manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras, devido ao fato de que estas, historicamente, não mereceram atenção do Estado⁷⁷. No

⁷⁷ Tem sido dada prioridade aos seguintes tipos de ação de Registro: as que remetem a aspectos da cultura brasileira anteriormente não contemplados pela ação institucional; que façam referência à memória e à identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira, especialmente àqueles postos à margem das políticas públicas, como negros e indígenas; que digam respeito a bens culturais em situação de fragilidade ou risco de desaparecimento; e as que tratem de demandas de reconhecimento encaminhadas por grupos organizados ou pela sociedade. In: **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois**. A trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. Publicação do IPHAN/Minc, Brasília, maio de 2006, p. 30.

entanto, o Registro da capoeira e do jongo como Patrimônio Cultural do Brasil, “desracializa” as manifestações; ao serem identificadas como um bem integrante da cultura nacional, sua face afro-brasileira é esvaecida. Essa observação me foi feita por Marcos, mediador no Campinho.

A Constituição Federal de 1988 foi um marco na proposição dos direitos culturais, através dos artigos 215 e 216, que estabelecem o reconhecimento das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos formadores da sociedade brasileira. A CF também cria a Fundação Cultural Palmares (FCP), instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura, que ampliou o conceito do direito de acesso à cultura, através da implementação de políticas que reforçam a identidade, e valorizam a ação e a memória dos afro-brasileiros. Nessa legislação é igualmente reconhecido o direito de posse da terra às comunidades quilombolas. A discussão em torno do reconhecimento jurídico dos quilombolas tem oscilado entre seu reconhecimento como grupo portador de direitos específicos sobre a posse da terra, e seu reconhecimento como grupo cultural.

A responsabilidade de desenvolvimento da política fundiária está atualmente a cargo do Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Incra, com o acompanhamento da SEPPIR e da FCP. A primeira fase do processo de regularização fundiária inicia quando as comunidades instauram legalmente seus processos perante o Incra. Antes dessa instauração, recomenda-se que a comunidade solicite junto à FCP a emissão da certidão de auto-reconhecimento, no intuito de promover o reconhecimento oficial da existência do quilombo, assegurar a autonomia necessária para o pleito de recursos para seu desenvolvimento e facilitar, inclusive, a própria instauração do processo de regularização.

Este aparente descompasso entre os órgãos que devem atender aos direitos dos quilombolas tornou-se mais explícito durante os processos de discussão política que visavam regulamentar o artigo 68. Em seminário público realizado na Câmara dos Deputados, discutiram-se, em 1995, dois projetos de lei; um dos projetos foi proposto pela senadora Benedita da Silva (PT/ RJ), membro do movimento negro urbano, que formulou sua proposta com base em noções de raça, cultura negra e descendência genealógica, falando até mesmo na possibilidade de se realizarem exames de sangue. O outro projeto foi proposto pelo deputado Alcides Modesto (PT/ BA), ex-padre católico ligado à militância da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e advogado da comunidade de Rio das Rãs. Esta comunidade enfrentava há décadas graves problemas fundiários, sendo assediada por

fazendeiros vizinhos que reivindicavam a propriedade sobre as terras que ocupavam há mais de um século. A partir de 1990, a CPT solicitou, com o apoio do Ministério Público Federal, a aplicação do artigo 68 à situação, porém sem sucesso. Modesto apresentou uma concepção ressemantizada do conceito constitucional, fazendo referência à experiência recente das comunidades indígenas, cuja identificação e regularização fundiária, ultrapassava o uso substantivo de etnia. Apesar dessas diferenças, o seminário resultaria na proposta de unificação dos textos inicialmente propostos. (Arruti, 2008)

No ano de 2000, o governo Fernando Henrique Cardoso emite uma Medida Provisória por meio da qual institui a FCP como executora exclusiva dos trabalhos de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, mas sem solucionar duas graves debilidades da atuação da FCP: a inexistência de qualquer mecanismo de indenização das propriedades particulares incidentes nos territórios demarcados como quilombolas, e a falta de previsão do registro cartorial do título emitido, o que o tornava um diploma sem qualquer eficácia. Em 2001, esta MP seria transformada em um decreto presidencial (nº 3912, de 10/09/01) que, acompanhado da publicação de um parecer da Casa Civil (nº 1490) do mesmo dia, estabeleceria obstáculos importantes à aplicação do artigo 68, como a restrição dos critérios de reconhecimento, exigindo que as comunidades comprovassem uma história de cem anos de “posse pacífica” da terra, desde 13 de maio de 1888 até a data de promulgação da Constituição de 1988. Em 2002, um despacho presidencial acrescentava aos argumentos anteriores que o direito estabelecido na Constituição diria respeito aos indivíduos “remanescentes das comunidades de quilombos” e não às próprias “comunidades”, isto é, buscava descaracterizar este como um direito coletivo. (idem, 2008)

Um novo decreto presidencial (4788/ 2003) revoga o decreto de 2001 e restitui a eficácia do artigo 68. Estabelece o INCRA como o responsável pelo processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas, incorpora o seu direito ao auto-reconhecimento, prevê a possibilidade de desapropriações e, finalmente, estabelece que a titulação deva se efetuar em nome de entidade representativa da comunidade.

Este último aspecto é importante tanto por incorporar uma perspectiva comunitarista ao artigo constitucional (um direito de coletividades e não de indivíduos), quanto por dar à noção de “terra” a dimensão conceitual de território: nela se incluem não só a terra diretamente ocupada no momento específico da titulação, mas todos os espaços que fazem parte de seus usos, costumes e tradições e/ou que possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória. (Arruti, 2008, p. 23)

As ações de regularização só seriam retomadas na prática, porém, com a edição das Instruções Normativas internas ao INCRA⁷⁸. No entanto, o decreto de 2003 e as regularizações do INCRA tem sido objeto de constatação, através de propostas que defendem a anulação de seus efeitos, como uma Ação Direta de Inconstitucionalidade que está em curso. Essas propostas quase sempre estão baseadas na constante reafirmação do significado colonial e imperial de quilombo e acompanhadas de acusações graves de falsificação identitária por parte das comunidades quilombolas e do INCRA. (Arruti, 2008, p. 24)

Os remanescentes de quilombo são incluídos no rol dos direitos das comunidades tradicionais, que requerem ações diferenciadas no interior das políticas de caráter universal, âmbito no qual se começa a discutir a pertinência de uma escola e de um currículo diferenciado. Isso leva a uma rápida proliferação de programas, convênios e projetos que trazem para o primeiro plano esse recorte da população, assim como secundarizam, ao ver de Arruti, na pauta governamental dirigida a elas, o problema da regularização fundiária. (Arruti, 2008, p. 24)

A instauração da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) sob coordenação da SEPPIR, traz uma mudança na dinâmica da representação de poder do Estado, ao orientar-se não mais pela representação formal e abstrata, e sim por uma noção do direito à igualdade e à diferença:

Na dimensão real e concreta da ação social, a conjunção dos dois tipos de direito implica ressignificar a política pública de caráter universal, considerando em sua formulação e implementação a perspectiva da igualdade racial sob forma das ações afirmativas⁷⁹.

O atendimento às comunidades quilombolas dá-se por meio do *Programa Brasil Quilombola*, que foi lançado em 12 de março de 2004, a partir da “Ação Kalunga”, em

⁷⁸ No art. 7º da Instrução Normativa n.16 do Incra, de 24 de março de 2004, lê-se: “A caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombos será atestada mediante autodefinição da comunidade”; parágrafo 1º: “Autodefinição será demonstrada através de simples declaração escrita da comunidade interessada ou beneficiária, com dados de ancestralidade negra, trajetória histórica, resistência à opressão, culto e costumes”. O artigo 10º prevê a elaboração de um Relatório Técnico de Identificação pela Divisão Técnica da Superintendência Regional do Incra.

⁷⁹ “Relatório de Gestão 2003-2006”, publicação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Observa-se a ampliação progressiva do orçamento: ao longo da gestão 2003-2006: em 2004, quando o Programa Brasil Quilombola foi criado, não houve dotação orçamentária; em 2005, os recursos somaram R\$ 7.029.000,00; em 2006, o valor foi ampliado para R\$ 13.397.968,00; para 2007, planejou-se um orçamento de R\$ 13.999.000,00. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/publicacoes/relatorio_gestao_2003_2006.pdf>

Goiás, ampliado posteriormente para todo o país. A comunidade é emblemática, segundo Relatório da SEPPIR, devido a algumas características, tais como grande extensão territorial em mais de um município, forte tradição cultural atrelada às suas origens étnicas, alto grau de isolamento em relação aos grandes núcleos urbanos, baixo nível de desenvolvimento econômico, inserção em área de preservação ambiental e processo de organização comunitária em andamento⁸⁰. Ou seja, Kalunga corresponderia a uma expectativa generalizada de quilombo, diante da qual cabe o Programa atender. Além de Kalunga, muitos territórios quilombolas encontram-se em condições precárias de vida, e estão localizados em áreas protegidas, sujeitos a leis ambientais específicas. O difícil acesso a essas comunidades rurais pode dificultar o contato com núcleos urbanos, e com o pretenso “desenvolvimento econômico”.

Até 2002, o governo federal havia identificado a existência de 743 quilombos. Atualmente, em decorrência da iniciativa das comunidades para o seu auto-reconhecimento, e da criação dessa política específica, o número registrado ampliou para 3.224 comunidades em todo o território nacional⁸¹. De fato, a formulação da política que reconhece e concede benefícios ao sujeitos de direitos, possibilita estratégias de organização dos grupos que passam a auto-identificar-se como quilombola. Condição necessária também para serem atendidos é politizar-se, pois a articulação com quaisquer órgãos de governo se dá através da associação representativa.

O Programa propõe uma alternativa de desenvolvimento que valoriza os aspectos tradicionais das famílias quilombolas⁸², o etnodesenvolvimento, tendo em vista a melhoria da qualidade de vida, e a ampliação da capacidade de produção e de geração de renda. Trata-se de um modelo de desenvolvimento e de intervenção nas comunidades, ainda que conte com a participação destas na definição de diretrizes e estratégias⁸³. De tal maneira que se procura valorizar um modo de vida específico, como a produção coletiva da terra⁸⁴.

⁸⁰ Ibidem, p. 44.

⁸¹ Ibidem, p. 36.

⁸² Ibidem, p. 60.

⁸³ As ações do Programa são articuladas através de relações transversais com os governos federal, estaduais e municipais, empresas públicas e privadas. Destaca-se ainda a participação da sociedade civil, sobretudo das Associações ou Coordenações Estaduais de Comunidades de Quilombos (AECQ), e da Coordenação Nacional de Comunidades de Quilombos (Conaq), que são co-participantes na gestão dos projetos. O Programa também prevê a capacitação dos quilombolas na elaboração de projetos para o acesso às políticas públicas. Ibidem, p. 22.

⁸⁴ Em 2004, foi realizada a capacitação de 46 lideranças, que constituíram a 1ª Turma de Agentes de Etnodesenvolvimento Quilombola, os quais apresentaram projetos de implementação de processos de economia solidária em suas comunidades, fortalecendo o trabalho coletivo e a segurança alimentar. Ibidem, p.60.

Diversas ações de infra-estrutura foram desencadeadas, sobretudo no que tange ao acesso às comunidades, habitação popular, saneamento básico, eletrificação e comunicação. Em parceria com o Ministério da Saúde, foi criado o Programa Saúde da Família Quilombola, que se destina às prefeituras onde existem comunidades de quilombos. Os Centros de Referência Quilombola são outra iniciativa do Programa, através da parceria com a Petrobrás, o Ministério do Desenvolvimento Social e associações representativas das comunidades quilombolas. A idéia é a construção de um espaço físico; aquisição de equipamentos para a inclusão produtiva e de instrumentos, adereços e figurinos para grupos culturais; o que possibilitará a realização de atividades, cursos de formação profissional e organizacional e a conseqüente geração de trabalho e renda. Dentro dessa ação, a Petrobrás também apóia o projeto denominado “Identificando Territórios e Resgatando a Cultura” com o objetivo de realizar o levantamento do potencial sócio-cultural das 125 comunidades e a capacitação das suas lideranças para adequarem os bens produzidos em cada comunidade às regras do comércio típico, justo e ético-solidário.

É evidente, pois, a proposição de um conjunto de políticas específicas para os quilombolas, dentro do âmbito das políticas universais. Depois da titulação da terra, o Campinho também foi favorecido com obras de infra-estrutura, tais como a eletricidade pública, o saneamento básico, uma quadra de esportes e a chegada do telefone. No que diz respeito à educação quilombola, foram encaminhadas iniciativas para erradicar o analfabetismo em comunidades tradicionais, promover a inclusão digital dos habitantes mais afastados do núcleo urbano, e oferecer formação continuada no ensino fundamental e médio para adultos.

No período em que estive em campo, estava em curso o projeto *Vivência de Saberes*, gerenciado pela Associação de Moradores do Campinho, que tinha por objetivo a discussão dos problemas da educação formal através de realização de oficinas e atividades lúdicas que resgatem a cultura tradicional:

“A dificuldade de aprendizado identificada pelo baixo rendimento das crianças da comunidade nas escolas da rede de ensino formal, não corresponde ao potencial criativo identificado nas mesmas crianças quando participantes de oficinas em cursos informais. Tais comportamentos levaram a identificação de lacunas entre as duas formas de ensino, as quais este projeto busca superar. (...) A Associação de Moradores do Campinho tem o interesse que a educação formal, na rede de ensino, venha a aderir a uma nova proposta de ensino que reviva os conhecimentos ancestrais, a

*tradição oral, os mitos, as festas, as danças, permitindo a sustentabilidade com a manufatura do artesanato específico*⁸⁵.

Baseando em experiências anteriores como o *Projeto Manoel Martins - Resgate da Cultura Quilombola*, projeto que contou com o apoio financeiro do MinC pelo programa dos Pontos de Cultura, desde o ano de 2005, o objetivo aqui também é realizar oficinas relacionadas à cultura e à arte quilombola, agora voltadas à formação de educadores populares na comunidade do Campinho, e dos professores da rede municipal de ensino. As atividades também prevêem aulas de cidadania, ministradas pelos membros da Associação Moradores, e a impressão de um livro, com o registro da experiência.

Este conjunto de ações propiciará às comunidades ampliar alternativas para sua sobrevivência material e imaterial, sem comprometer o seu conhecimento acumulado, ora resgatado no intuito de garantir a implementação de processos de inclusão sócio-econômica nessas localidades⁸⁶.

Cabe enfatizar que o formato que vem ganhando tais políticas valoriza os aspectos tidos como tradicionais da cultura quilombola, conferindo a especificidade dos sujeitos de direitos. Mesmo que, em alguns casos, esta tradição tenha sido resgatada para “garantir a implementação de processos de inclusão sócio-econômica nessas localidades”.

O Estado brasileiro, concomitantemente com os movimentos sociais, a academia e os meios de comunicação social, contribuem para construir a noção de **quilombocidade** ao transcrever juridicamente o sujeito étnico, por meio das leis de reconhecimento e da implementação em políticas públicas. Como vimos, na formação do sujeito quilombola incluem-se duas injustiças ao mesmo tempo: a privação econômica, que pode ser traduzida pelas constantes ameaças ao território que sofrem, meio fundamental para sua reprodução física e social; e o desrespeito cultural. Nos termos como os coloca Fraser, a injustiça cultural inclui a dominação cultural, como ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios ou hostis a sua própria; o ocultamento, ao tornar-se invisível por efeito das práticas representacionais autorizadas da própria cultura; e o desrespeito, quando se é difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais estereotipadas e nas interações da vida cotidiana. (Fraser, 2006, p. 232)

⁸⁵ Termo de Referência do Projeto “Vivência de Saberes”, gerenciado pelo Programa Monumenta (Ministério da Cultura), com recursos provenientes da Unesco.

⁸⁶ Ibidem, p. 41.

Em debate com Honneth e Taylor, Fraser problematiza a questão da luta por reconhecimento, e a desvincula da questão da identidade cultural. Para ela, a cultura é um terreno legítimo e mesmo necessário de disputas de sentido, um espaço de injustiça em si mesmo, fortemente imbricado com a desigualdade econômica. Há sentidos que podem desvalorizar e colocar alguns indivíduos em posições sociais desfavoráveis. (Almeida, 2006, p. 229)

Fraser relaciona a questão do reconhecimento à subordinação de status, enraizada em padrões institucionalizados de valor cultural. Os sentidos dados ao feminino, à negritude, à pobreza, à homossexualidade, podem afetar as formas institucionais__ como as leis propriamente, que podem inviabilizar tais grupos, gerando desigualdade de acesso a direitos. É evidente para a autora que a desvalorização cultural de um grupo está diretamente relacionada a seu acesso a recursos e direitos, ao passo que seu menor acesso a recursos promove a construção simbólica como um grupo que “vale menos”. Portanto, propõe considerar igualmente, por um lado, a justiça econômica por redistribuição e, por outro, o reconhecimento cultural e o devido respeito às diferenças. (idem, p. 228)

No caso da política de reconhecimento dos quilombolas, a linguagem através da qual falam os agentes políticos é a Cultura. O que quero dizer é que as comunidades são motivadas a “recriar-se” etnicamente, para que sejam reconhecidas e, portanto, tenham livre acesso aos direitos culturais e sócio-econômicos. Ao mesmo tempo, o Estado encontra-se como um agente que legitima e reconhece a Cultura quilombola, ocupando um lugar diferenciado nesse discurso de poder. Vemos aí a pertinência mais uma vez do argumento do “jogo de espelhos” de Montes, em que, num contexto de afirmação étnica, os elementos diacríticos podem ser rearranjados num novo sistema de oposições, e formar contrastivamente uma nova identidade.

Procuró elucidar ainda o porquê de a produção da Cultura ser a linguagem privilegiada na constituição e no reconhecimento do sujeito étnico quilombola.

Para Santos, se há poder nas representações culturais, existe um duplo poder nas representações culturais quando estão no “poder instituído”, pois a cultura se “reifica” como estratégia de luta e embate. Isso é sintomático quando se observa o destaque na cultura em detrimento da desigualdade, veja o modelo freyriano; ou o que lhe é de oposição mais imediata, o “politicamente correto”, a influência marxista em intelectuais de esquerda ou militantes que enfatizam as desigualdades e deixam de lado a cultura; nesse

sentido, quando observam a cultura na lógica de poder, percebem-na como manipulação ou conquista. (Santos, 2005, p. 236).

Por diversas vezes, a Cultura afro-brasileira foi apropriada de forma cristalizada e neutralizada, no âmbito do Estado, para celebrar o mito da democracia racial, e a idéia integradora e assimilacionista de nação. Com a implementação das políticas de reconhecimento, a cultura afro-brasileira tornou-se um campo privilegiado de disputa e poder, a partir do qual “(...) os segmentos étnicos procuram tornar visíveis seus pertencimentos a heranças culturais diferenciadas para adquirir distinção e acumular capital simbólico e político como atores no contexto da chamada política da identidade e da ideologia do multiculturalismo”. (Ribeiro apud Oliveira, 2006, p. 92)

A dimensão da Cultura freqüentemente é apontada por desempenhar um papel não apenas na configuração diacrítica da identidade, mas também na dimensão dos valores e da concepção do “nós” frente aos outros, expressas em formulações discursivas, portanto, como fatos culturais. As tradições culturais reconhecidas são invocadas e revitalizadas no bojo dos movimentos sociais, enquanto fornecedora de uma face mais visível e propiciadora de uma maior substância simbólica à ideologia étnica. (Oliveira, 2006, p. 37)

O acesso aos direitos se dá pela via da produção Cultural e da politização das comunidades, que permite a comunicação entre os agentes políticos. Como afirma Fraser (2006) as lutas por reconhecimento, voltadas para remediar a injustiça cultural, assumem com freqüência a forma de chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo__ ou mesmo criá-la performativamente__ e, portanto, afirmar seu valor, o que tende a promover a diferenciação do grupo. No caso do reconhecimento das comunidades de quilombos, a linguagem do “resgate” e da “manutenção do modo de vida” tradicional, traduz a intenção da política da diferença, ao permitir o jogo manipulativo de enunciações entre os agentes políticos. De modo que a afirmação da diferença através dos sinais diacríticos da Cultura pode subverter, entre seus sentidos imprevisíveis, as ligações consensuais entre signo e significante, presentes e acionadas para operacionalizar os símbolos da cultura afro-brasileira.

Para Arruti, a definição e o tratamento das comunidades negras rurais coaduna-se com o que chama de “afinidade eletiva” entre o movimento negro e o Estado no plano da cultura. Parte do suposto de que o Estado brasileiro encontrou diferentes formas de lidar com as populações identificadas como “não-brancos”, “inferiores” mental e culturalmente que, no entanto, precisavam ser assimiladas ou absorvidas pela nação brasileira. No caso

da população indígena, o exotismo, o universo de referências absolutamente estranho, que deve ser traduzido, fazem com que o dilema fique por conta da necessidade de integrar, absorver e eliminar, proteger sobre o signo da nacionalidade. No caso da população negra, os sinais se invertem: há a necessidade de integrar, de absorver, mas sem se contaminar ou deixar que esse outro altere a imagem de uma sociedade ocidentalizante e branca, de forma que o sinal positivo recai não na preservação e no isolamento, mas na *mudança* e na *intervenção*. (Arruti, 2006, p. 56).

Com as novas políticas de reconhecimento, parece ter havido uma inversão deste modelo classificatório. As comunidades indígenas “recentes” ganharam visibilidade política e acadêmica, pois têm passado por um processo político de retomada de suas tradições a partir de uma identidade genérica de caboclos já assimilados, sem uma língua distinta, cristianizados, muitas vezes integrados ao mercado local como força de trabalho móvel. Por sua vez, as comunidades negras rurais emergem de sua invisibilidade histórica ao ganharem o estatuto de unidades culturais e sociais marcado por índices de autarquia social relativa, tais como origens e genealogia comuns, alto índice de endogamia e, eventualmente, dialetos particulares. Enquanto as populações indígenas escorregam para o pólo da interação, do universo político e cognitivo partilhado pelo observador, as populações negras escorregam para o pólo do isolamento, da alteridade, do universo de referências autônomo e original. (idem, p. 62).

Quando se começou a noticiar o “aparecimento” das comunidades quilombolas, eram anunciadas como lugares “onde o tempo parou”, “onde o desenvolvimento ainda não chegou”, “onde as características físicas e culturais africanas estão ameaçadas”, como nesta reportagem sobre a comunidade Kalunga, em Goiás:

“Protegidos pela natureza, os Kalungas, um grupo de descendentes de escravos foragidos do século XVIII, mantiveram-se à margem da civilização por mais de 250 anos. Até hoje, desconhecem a eletricidade, o trator, sequer conhecem o arado ou o telefone. (...) Os Kalungas estão espalhados em uma área de 237 mil hectares no Estado de Goiás, na divisa com Tocantins. Nunca foram recenseados, mas estima-se que são cerca de cinco mil distribuídos em 50 grupos, espalhados pelos cinco vales que ocupam: Vão das Almas, Vão de Moleque, Ribeirão dos Bois, Contenda e Kalunga. (...)”⁸⁷,

⁸⁷ Revista Manchete, nº 2323, 12 de outubro de 1996. In André Vilaron. “O Quilombo Kalunga”. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 25, 1997.

À época, os Kalungas discutiam a necessidade da abertura de uma estrada que os colocasse em contato mais rápido e direto com as populações vizinhas, “rompendo quem sabe definitivamente, com toda a magia, mistério e simplicidade, que envolvem esta história acumulada durante mais de 250 anos”⁸⁸.

O imaginário constituído em torno da “quilombocidade” refere-se às sobras e aos vestígios africanos que se espera encontrar nas expressões e na natureza. Nesse sentido, o reconhecimento público dos remanescentes de quilombo tende a desconsiderar a historicidade e as transformações das comunidades, ao valorizar as expressões negro-africanas e não negro-brasileiras, de acordo com a distinção proposta por Rufino. Hollanda concorda ao dizer que a enunciação da cultura negro-africana pode atestar as sutilíssimas estratégias de ofuscamento da questão racial, nos mais diversos contextos e momentos de nossa história social e política. Ela menciona as “tecnologias discursivas” das historiografias oficiais e da invenção de nossa tradição intelectual e artística, que camuflam a diversidade dos modos de vida e das identidades. O que vai ao encontro do entendimento exposto por Arruti, acerca do modo como o Estado se refere às comunidades negras rurais. De maneira que a sobrevivência das comunidades negras somente pode ser compreendida sob a forma atualizada dos quilombos, dada a tese do seu isolamento histórico.

O mito da diáspora, que versa sobre a desagregação das famílias e das comunidades negras após a abolição, pode oferecer uma chave explicativa para compreendermos a forma atual como o Estado reconhece essas populações. A hipótese que avento aqui é que a instrumentalização das políticas de identidade produz a idéia do exótico e da homogeneidade da cultura quilombola, pois as comunidades negras rurais são historicamente invisibilizadas no imaginário social. Historiadores como Rios e Mattos (2005) mostram que é comum, na literatura sobre o tema, tratar a abolição quase como um não-fenômeno, incapaz de gerar mudanças. Apesar de alguns recém-libertos silenciarem sobre sua condição com o objetivo de se integrarem à sociedade mais ampla, o fato é que se operou um branqueamento cultural, e as comunidades negras rurais se tornaram invisíveis, sob a nova idéia de nação que se imaginava no final do século XIX. Portanto, os mitos da diáspora e da democracia racial criam uma improbabilidade quase empírica para o reconhecimento dos remanescentes de quilombos, e o estatuto atual desses sujeitos situa o ato de instituição étnica em bases inteiramente novas.

⁸⁸ Ibidem.

Apesar de que as políticas de identidade por vezes operem através de imagens cristalizadas e folclorizadas das culturas em sua formulação, na constituição dos sujeitos quilombolas, a enunciação da cultura negro-africana pode acionar um conteúdo altamente político, através dos significantes da descendência e da continuidade com um passado escravo. Deste modo, o signo da resistência da cultura no tempo tem inegável eficácia, ao enunciar duas idéias complementares: a produção e a negação. A linguagem da resistência da sua cultura produz o sujeito étnico; enquanto que a invisibilidade histórica e a negação da cultura fornecem, por outro lado, o elo explicativo entre os fatos vividos como uma injustiça, e o reconhecimento.

4.5 Multiculturalismo e políticas de identidade

As formas de reconhecimento das diferenças culturais podem variar segundo a construção ideológica, e a perspectiva de onde se fala, como podemos constatar nas obras de Taylor, Habermas, Fraser e Bhabha. Proponho revisitar estas abordagens tendo em vista o modo como a política de reconhecimento vem se desenvolvendo no Brasil.

Taylor (1994) esclarece que a política da diferença exige o reconhecimento da identidade única de um grupo, pois é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada e assimilada à identidade dominante. Tal política tem por suposto a admiração e o respeito pelo igual valor das culturas tradicionais, através de uma fusão de horizontes, que fornece novos vocabulários de comparação, a partir dos quais é possível articular os contrastes.

Já política de igual respeito, segundo Habermas (1994), guardada religiosamente sob um liberalismo de direitos, é hostil à diferença, porque insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, e desconfia dos objetivos coletivos. É evidente que isto não significa que este modelo procure abolir as diferenças culturais, mas não pode ajustar-se àquilo que os membros das sociedades distintas aspiram realmente: a sobrevivência. O Estado constitucional pode tornar possível a reprodução dos mundos de vida culturais, mas não pode garanti-lo, pois para tanto, iria roubar necessariamente aos membros a liberdade de dizer sim ou não, que é necessária, se querem apropriar-se e preservar a sua herança cultural. (Habermas, 1994, p. 149)

A crítica que a política liberal faz à política da diferença consiste na violação que esta comete do princípio de não-discriminação, ao propor medidas de discriminação positiva, por exemplo, que possibilitam às pessoas oriundas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva no que toca a empregos e vagas nas universidades, tornando essas distinções a base do tratamento diferencial. (Taylor, 1994, p. 60) A escolha da língua oficial ou a decisão sobre o currículo das escolas públicas, comumente uma reivindicação das minorias, afeta o auto-entendimento ético de uma nação. (Habermas, 1994, p. 69) O “culto da etnicidade” e a busca da diferença ameaçam o universalismo e a neutralidade do Estado liberal, comprometendo a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal.

Conforme Fraser, o reconhecimento pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados, bem como a valorização positiva da diversidade cultural, de acordo com o que chama de “multiculturalismo *mainstream*”. E mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas*. Essa atitude relaciona-se à transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente, pela qual Fraser faz uma opção clara. Segundo ela, esse remédio transformativo tende a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Enquanto que o remédio afirmativo pode estigmatizar os desprivilegiados, como inerentemente deficientes e insaciáveis, que recebem um tratamento especial, supostamente imerecido. (Fraser, 2006, p. 237)

Taylor e Fraser se distanciam nas propostas afirmativas do reconhecimento da diversidade cultural. Para Taylor, o reconhecimento leva a uma fusão de horizontes entre as culturas, a partir do qual surgem novos vocabulários de comparação, e novas possibilidades de articular os contrastes. Fraser, por sua vez, vai além dos rearranjos possíveis para representar a diversidade cultural, propondo antes a transformação dos padrões sociais de representação e, portanto, da estrutura cultural-valorativa subjacente.

Para Bhabha (2007), o reconhecimento da diversidade cultural refere-se aos conteúdos e os costumes culturais pré-dados, que mantido em um enquadramento temporal relativista, dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é a representação da retórica radical da separação de culturas totalizadas, que existem intocadas em seus locais históricos, protegidas na utopia da memória mítica de uma identidade coletiva única.

O que difere significativamente da diferença cultural, que enunciada pelos intelectuais nativos, problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, ao nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Segundo Bhabha, trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, realocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico. Essa iteração mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa representação da síntese cultural em geral.

Para Bhabha, portanto, a linguagem do reconhecimento que privilegia a diferença cultural, e não a diversidade cultural, permite desencadear o processo de significação que autoriza a produção de campos de força, eminentemente subversivos.

Pensando a respeito de como o reconhecimento das diversas culturas é representado no Brasil, podemos entrever que apenas muito recentemente é possível falar de discursos que privilegiem a diferença cultural.

De acordo com Schwarcz (1993 e 2004), no processo de construção do Estado nacional republicano, o elogio ao cruzamento racial singular das raças no Brasil, dá o tom do discurso oficial, que se manifesta cada vez mais através da mistura cultural. As teorias raciais foram absorvidas aqui a partir de uma leitura particular, em que se negou a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração. Apostou-se em uma miscigenação positiva, contanto que o resultado fosse cada vez mais branco. Schwarcz mostra que, na representação vitoriosa dos anos 30, o mestiço transformou-se em ícone nacional. É assim que o samba, a capoeira e o candomblé são elevados a símbolos nacionais. “Redenção verbal que não se concretiza no cotidiano, a valorização do nacional é acima de tudo uma retórica que não tem contrapartida na valorização das populações mestiças discriminadas”. (Schwarcz, 2004, p. 178)

Segundo ela, o mito das três raças passava a singularizar a nação, e da mistura bem-feita e original formava-se a cultura mestiça, síntese das culturas indígena, negra e branca. O mito de Estado suprimia desse modo as pluralidades, contribuindo para a “desafricanização” de vários elementos culturais, que são simbolicamente clareados. (idem, p. 193)

A assimilação cultural dissimula a percepção da desigualdade e da exclusão social, o que é apontado por estudiosos como Arruti, que fala de uma “afinidade eletiva” entre o

Estado e o movimento negro no plano da cultura, nas atuais políticas de reconhecimento dirigidas aos quilombolas. O reconhecimento público de seus direitos culturais, enquanto grupos formadores da nação, foram contemplados no corpo permanente da Constituição, enquanto que os direitos fundiários parecem tornar-se secundários diante da política de valorização cultural.

Desde a década de 50, com os estudos sobre relações raciais no Brasil proposto pela Unesco, opera-se a desmontagem do mito da democracia racial. Ainda que o movimento negro diga que “o mito está reduzido às cinzas”, Schwarcz observa que a oportunidade do mito se mantém. Mesmo desvelando suas falácias, uma certa mistura racial cultural distintiva permanece digna de ser destacada, como motivo de identidade.

É ainda forte e corre de forma paralela, portanto, a interpretação culturalista dos anos 30, que transformou a miscigenação em nosso símbolo maior. No entanto, se a mistura de grupos e culturas foi, nos termos de Gilberto Freyre, sinal de amolecimento, significou, também, o enrijecimento do sistema de dominação, que passa a ser reproduzido na intimidade. (Schwarcz, 2004, p. 241)

Para Schwarcz, portanto, o mito deixou de ser oficial, mas pode ser observado nas relações sociais mais íntimas, sob as formas sutis da discriminação racial. Mantém, portanto, a incógnita de sua originalidade e de sua reiteração constante. O reconhecimento político dos grupos étnicos no Brasil sem dúvida ressignificou as representações e as contribuições das três raças, com novas possibilidades de interpretações, quanto de ações, em determinadas conjunturas.

Para alguns pesquisadores, como Sansone (2004) o reconhecimento das populações afro-brasileiras criou uma demanda renovada de informações e símbolos africanos, ainda que, muitas vezes, à maneira de um pacote já pronto, composto de fragmentos essencializados de culturas africanas e de uma generalização global sobre a natureza do “povo africano” – por exemplo, o batuque é apresentado como a “essência” de toda a música africana. As políticas públicas de proteção as suas manifestações culturais terminam, em sua opinião, por se embasar num multiculturalismo comercial que pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos, e dissolvidos, no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição de poder ou de recursos. Nesse sentido, Sansone parece concordar com Fraser, ao apontar que a privação econômica

e o desrespeito cultural são duas injustiças que se entrelaçam e sustentam simultaneamente nas políticas de reconhecimento.

As políticas culturais ainda são fortemente delineadas pelo mito da democracia racial, ao procurarem reconhecer a diversidade cultural na formação da cultura nacional. Joel Rufino sugere que o branco é tomado como folha vazia em que o negro e o índio foram escrevendo suas contribuições. “Na descrição do povo brasileiro, não se fala sobre a contribuição do branco: ela é o óbvio”. (Araújo, 1988, p. 7)

Todavia, parece descortinar-se uma compreensão desestabilizadora na formulação das políticas públicas, que traz a tona a questão da diferença e da incomensurabilidade culturais. A metáfora da “linguagem” expõe não a noção etnocêntrica da existência pluralista da diversidade cultural, mas representa a temporalidade do significado cultural como “rearticulada discursivamente”, o que desestabiliza a ética liberal da tolerância e a moldura pluralista do multiculturalismo. (Bhabha, 2007, p. 247)

Conforme o que diz Bhabha, reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais; demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do “signo” no qual se possam inscrever identidades culturais. (idem, p. 240)

Portanto, ao menos ao nível da linguagem, as políticas de reconhecimento dirigidas aos quilombolas têm enunciado rearranjos em nossos mitos raciais. Veja a definição dada pelo Programa Brasil Quilombola aos quilombos, objeto de reconhecimento:

“A recente visibilidade da questão quilombola exige uma profunda revisão nos modelos de gestão utilizados para a implementação da política pública. Os quilombos se constituem em um sistema onde as dimensões sóciopolíticas, econômicas e culturais são significativas para a construção e atualização de sua identidade. Dessa forma, buscam a equidade de maneira peculiar, trazendo à tona a discussão do desenvolvimento imbricado na questão da identidade”⁸⁹.

O Programa apresenta ações que visam alterar, de forma positiva, as condições de vida e de organização das comunidades remanescentes de quilombo, promovendo o acesso ao conjunto de bens e serviços sociais necessários ao seu desenvolvimento, considerando a realidade sociocultural das comunidades. Nesta perspectiva, a questão fundiária incorpora a dimensão do território, tomando-o como espaço geográfico-cultural de uso coletivo que, diferentemente da terra__ que é uma necessidade econômica, é um direito cultural e

⁸⁹ Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/publicacoes/brasilquilombola_2004.pdf>.

político, vinculado ao direito de autodeterminação. Dessa forma, o pleito pela garantia do acesso a terra, relaciona-se ao fator da identidade étnica, como forma de compensar a injustiça histórica cometida contra a população negra.

O Programa estimula ainda o controle e a participação ativa dos representantes quilombolas nos fóruns locais e nacionais de políticas públicas, promovendo o seu acesso ao conjunto das políticas definidas pelo governo, e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município brasileiro⁹⁰.

Portanto, na enunciação da Política de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, a temporalidade do significado cultural de território é “rearticulada discursivamente”: no passado, constituir um quilombo tornou-se um imperativo de sobrevivência, visto que os ex-escravos não foram incluídos socialmente após a abolição; hoje, a manutenção desse território étnico é fundamental para a reprodução de seu modo de vida. Ao identificar ainda o quilombo como um sistema sóciopolítico, econômico e cultural, a Política desvincula o reconhecimento das práticas tradicionais negro-africanas, e o compreende a partir das especificidades políticas e econômicas do grupo étnico.

Ao caracterizar, portanto, as comunidades quilombolas contemporâneas como grupos cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade, e que, por isso, precisam de políticas que considerem sua especificidade sócio-econômica e cultural, o reconhecimento dessa população situa em novas bases a contribuição das três raças na formação da cultura brasileira. Além disso, o Programa Brasil Quilombola igualmente desestabiliza o mito da diáspora, ao supor que a despeito de que no imaginário nacional prevaleça a idéia de que quilombo é algo do passado, que teria desaparecido do país junto com o sistema escravocrata, em maio de 1888, várias destas comunidades permanecem agregadas até os dias de hoje. O seu reconhecimento não se materializa mais pelo isolamento geográfico, nem pela homogeneidade física ou biológica dos seus habitantes. “É mais plausível afirmar que a ligação com o passado reside na manutenção de práticas de resistência e reprodução do seu modo de vida num determinado local, onde prevalece a coletivização dos bens materiais e imateriais”⁹¹.

A politização da reflexão sobre as relações raciais e a ampliação do status político do movimento social reconfigura o lugar dos sujeitos que reivindicam o reconhecimento

⁹⁰ Ibidem, p. 16.

⁹¹ Ibidem, p. 9.

cultural no Brasil. O discurso dos agentes políticos torna-se polifônico, e coloca a questão da agência em nova perspectiva, ao trazer para a arena da elaboração das políticas públicas a participação dos próprios quilombolas.

As críticas pós-colonial e negra propõem formas de subjetividade contestatórias que são legitimadas no ato de rasurar as políticas da oposição binária. Segundo Bhabha, há uma tentativa de construir uma teoria do imaginário social que não requeira um sujeito que expresse uma angústia da origem, uma auto-imagem única, ou uma afiliação necessária ou eterna. O contingente e o liminar tornam-se os tempos e os espaços para a representação histórica dos sujeitos da diferença cultural. É esta ambivalência encenada no presente enunciativo que produz o espaço cultural para a abertura de novas formas de identificação que podem confundir a continuidade das temporalidades históricas, perturbar a ordem dos símbolos e da legitimação culturais, e traumatizar a tradição. (Bhabha, 2007, p. 250)

Em torno da linguagem da “quilombocidade”, propiciada pela comunicação dos agentes políticos do governo, do movimento negro e dos representantes das comunidades quilombolas, enunciam-se as condições estratégicas que possibilitam contestar o sujeito homogêneo e suas práticas. Trata-se da possibilidade de reconfigurar o lugar do “negro” e de outras minorias culturais no mito das três raças, donde as contribuições dos grupos não se encontram apenas através da herança cultural ou de um passado sem história. Surgem novos símbolos e significantes que articulem a situacionalidade e a liminaridade dos sujeitos e de suas representações. E reconta-se o mito.

Considerações finais

O Brasil miscigenado se tornou um país etnicamente diferenciado?

Diversas circunstâncias impulsionaram nos últimos anos a releitura do mito das três raças, que quase sempre apresentaram as culturas negro-brasileiras de maneira folclorizada: “A invisibilidade do negro e do índio aparece como um pacto que não deve ser quebrado, sob pena de sermos obrigados a redefinir o Brasil”. Na perspectiva de Rufino, a invisibilidade do negro é um corolário da ideologia da democracia racial, a maneira pela qual as desigualdades raciais se refletem, invertidas, no plano das idéias. A vigência histórica dessa ideologia, já suficientemente criticada pelo movimento social e por intelectuais, só se encerrará quando outro edifício normativo se erguer no seu lugar. (Rufino, 1988)

Procura-se assim, valorizar a dinamicidade e a historicidade das culturas negras, ainda que com a finalidade de reintegrá-las à imagem nacional.

A idéia da harmonia racial tem sido alterada pela afirmação da diferença nos discursos políticos de agentes do governo e do movimento social. Apesar disso, Schwarcz enfatiza a eficácia e a permanência do mito, no que ele afirma, nas recorrências que parecem não fruto do acaso, mas resultado de um excesso de significação. De modo que o mito não desaparece pela crítica, mas pode recombinar-se segundo novas interpretações e situações históricas. (Schwarcz, 2004)

Já em fins do século XIX, projetou-se a imagem da igualdade racial, decorrente da representação de uma escravidão benigna. O processo de abolição brasileiro se fez sem lutas ou conflitos étnicos, e evitou distinções legais baseadas na raça. Diante da crença de que o futuro levaria a uma nação cada vez mais branca, o elogio ao cruzamento racial singular das raças no Brasil manifestou-se cada vez mais através da valorização da mistura cultural.

A cultura com toda sua força, riqueza e criatividade tem sido até hoje, o grande instrumento e veículo utilizado pela comunidade negra para se fazer ouvir, ver e falar.⁹²

⁹² Zulu Araújo. “Negritude e ações afirmativas”. **Seminário Arte e Etnia Afro-brasileira**/ organização de Andréa Falcão. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005. Zulu Araújo é o atual presidente da Fundação Cultural Palmares.

A enunciação da cultura nas atuais políticas de reconhecimento reinscreve a reivindicação política de prioridade e hierarquia culturais. Nesta atividade de significação, os elementos diacríticos que identificam as culturas são acentuados na forma de uma linguagem e de uma retórica, donde se atribui o seu caráter manipulativo. Como observa Schwarcz, o Estado agencia culturas e etnicidades, assim como os pais-de-santo são leitores de teoria antropológica, grupos indígenas se tornam especialistas em mitologias e parentesco, quilombolas refazem sua cultura e selecionam traços étnicos⁹³. A linguagem da cultura como representação dos grupos étnicos, cria tradições, expectativas e memórias, e reloca o lugar da cultura na etnicidade. De certa maneira, a cultura, por vezes, se torna o pressuposto, e não o produto do grupo étnico.

A valorização das culturas tradicionais e da auto-estima desses grupos abre a perspectiva de uma gama contraditória e conflitante de discursos, como aquele que enxerga um país miscigenado, e não compreende que critérios definiriam a existência de etnias e povos independentes, que passam a merecer tratamento especial por parte do Estado. Os quilombolas são a segunda etnia brasileira a obter o direito à titulação de suas terras ancestrais, depois dos índios. Surgem questionamentos, segundo os quais as políticas para as minorias étnicas desrespeitam a sociedade liberal. Uma das maiores polêmicas gira em torno das políticas compensatórias destinadas aos afro-brasileiros, como as cotas raciais, e a reforma agrária especial dos quilombolas:

É uma questão de reparação. Ao contrário dos imigrantes que chegaram ao país no pós-Abolição, os negros não receberam terras e não tiveram acesso a serviços fundamentais, como saúde e educação, este último um fator fundamental para a conquista da cidadania. Desta forma, continuaram cativos da ignorância, sem perspectiva de ascensão cultural e social. Eis a origem da imensa dívida social do conjunto da sociedade brasileira em relação a este segmento da população⁹⁴.

A assimilação do Estado no plano da cultura não se estende às oportunidades de igualdade social. Entretanto, pesquisadores, como Motta, antevêm o risco conceitual da agenda étnica sobreposta às reivindicações de inclusão social. Segundo ela, a questão dos quilombolas se tornou uma brecha legal importante para o movimento negro reivindicar seus direitos, mas “o direito à terra independe da identidade étnica. Aceitamos a ‘brecha

⁹³ Lilia Schwarcz. “O caleidoscópio da cultura”, in Aldé, Lorenzo. “Etnia pra que te quero”. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 2, nº 18, março de 2007.

⁹⁴ Edson Santos, Ministro-chefe da SEPPIR. “Cotas, uma reparação necessária”, in Últimas notícias, de 10 de fevereiro de 2009. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/noticias>

negra', mas agora ficamos dependentes apenas dela"⁹⁵. O reconhecimento étnico limitaria e ocultaria a situação fundiária, que é o verdadeiro pano de fundo desse conflito.

O que talvez ela não considere é a capacidade de agência dos sujeitos reconhecidos por estas políticas. Sem negar a urgência do conflito fundiário que está embutido na questão da titulação das terras das comunidades tradicionais, a possibilidade do reconhecimento étnico confere aos grupos o poder subversivo na enunciação de suas culturas.

A teoria crítica de Bhabha propõe pensar a **cultura como lugar enunciativo**, considerando os processos de significação que estão presentes quando os sujeitos enunciam sua história e sua experiência. Esta construção teórica foi extremamente rentável para analisarmos o processo de transformação sócio-cultural na comunidade do Campinho, desde que foi reconhecida politicamente. Nesse contexto, a enunciação da cultura é fonte de armamento retórico que localiza as alteridades. Basta lembrarmos do que disse Marcos, ao comparar o 14 de maio, o dia seguinte à libertação dos escravos, ao 22 de março, o dia seguinte à titulação das terras do Campinho, e a capacidade de articulação política da Associação de Moradores em enunciar-se como comunidade tradicional portadora de direitos.

Os negros do Campinho, quando foram reconhecidos como remanescentes de quilombo e conseguiram a titulação da posse de suas terras, descreveram-se como desamparados, assim como aquela massa de ex-escravos que foram libertados, e não foram incluídos através de qualquer política social. Restou a alguns se silenciarem sobre a condição de liberto. Entretanto, a política que hoje outorga a posse coletiva às comunidades de quilombos, igualmente se ressentem dessa injustiça histórica e identifica outras formas de reparação, como o reconhecimento cultural e as ações de desenvolvimento sócio-econômico.

A linguagem sob a qual se constitui o reconhecimento étnico é a da diferença cultural. As ações políticas no Brasil se especializaram e adotaram a perspectiva da diferença e das especificidades sócio-culturais dos grupos. A igualdade racial passa a ser uma perspectiva, nem que para isso sejam adotadas as polêmicas medidas de discriminação positiva.

⁹⁵ Márcia Motta, in Aldé, Lorenzo. "Etnia pra que te quero". **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 2, nº 18, março de 2007.

A reconstituição do discurso da diferença cultural, parte do projeto pós-colonial de Bhabha, altera o sujeito da cultura, transformando-o em uma **prática enunciativa**. A experiência turística no Campinho, inicialmente financiada com recursos públicos interessados em seu etnodesenvolvimento, é um espaço elocutório entre os sujeitos envolvidos. A autoridade da representação de práticas tradicionais da cultura negra, como o jongo e a capoeira, produz possibilidades inovadoras de tradução cultural. A relação da cultura com o passado histórico é eficaz porque retorna para deslocar o presente, para torná-lo disjuntivo. Para Bhabha, esse tipo de temporalidade disjuntiva é da maior importância para a política da diferença cultural. Ela cria um tempo de significação para a inscrição da incomensurabilidade cultural, no qual as diferenças não podem ser negadas ou totalizadas porque “ocupam de algum modo o mesmo espaço”. (Bhabha, 2007, p. 247)

Na representação performática da diferença, o exotismo e o estereótipo, o arcaico e o antigo associado aos quilombos são subvertidos no momento mesmo em que são enunciados. A possibilidade subversiva é dada pelo “terceiro espaço”, o espaço intersticial entre o enunciado e a enunciação. A agência do enunciado é central na produção teórica de Bhabha, ao ressignificar o conceito de cultura. A cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação; não mais um substantivo, a partir de uma visão homogênea e holística de cultura, mas como um verbo, uma estratégia de sobrevivência.

Das transformações histórico-sociais advindas com a construção da estrada que corta a comunidade ao meio, Campinho passa a estar sujeito a uma série de ameaças sobre sua terra, anunciadas por antigos fazendeiros e por empreendedores do turismo, que vislumbravam aquele que seria a principal fonte econômica de Paraty. O grupo de caiçaras do Campinho, moradores locais de Paraty, passa a ser reconhecido como negros camponeses, em sua politização rural em busca da permanência na terra. A garantia da posse ainda não tinha se concretizado, mas os conflitos que os envolviam transformaram as relações de trabalho e de sociabilidade, e reorganizou as relações de parentesco e de família.

Os signos de identidade são interpretados de diferentes formas na multiplicidade de contextos que se justapõem na constituição híbrida da cultura. Então os negros camponeses são reconhecidos quilombolas, e a enunciação dos signos “negro” e “quilombola” cria associações inteiramente novas, que põe em perspectiva os valores estéticos e políticos positivos atribuídos à totalidade das culturas. Os sujeitos usam a cultura parcial da qual

emergiram para construir visões da comunidade e versões de memória histórica que atribuem uma forma narrativa às posições minoritárias que ocupam. (Souza, 1996, p. 58)

Neste jogo da diferença, os sujeitos de direitos absorvem o que lhes chega, reelaboram, recriam e passam a agenciar também: “(...) *isso vem como uma identidade política: não sei se sou quilombola ou não, mas se isso traz direitos, eu quero!*” De modo a também ocupar um lugar na negociação da diferença cultural, e no agenciamento da noção de quilombocidade, veiculada em discursos públicos e oficiais. Se há uma visão estereotipada do que se espera encontrar nos quilombos contemporâneos, e se estes são valorizados pelos resquícios arqueológicos, ou pelos vestígios negro-africanos; os grupos étnicos criam memórias, tradições e até naturezas. O que está em foco não é a autenticidade das culturas quilombolas, ou a distinção do que é fruto de um “resgate” cultural. Pelo contrário, neste processo de invenção e rearranjos culturais, propiciado pelo reconhecimento cultural, o status dos sujeitos étnicos é elevado, especialmente daqueles que chamo de mediadores cognitivos internos, já que aumenta seu acesso às formas de poder, que lhes permitem significar no diálogo enunciativo entre as culturas.

O reconhecimento político como remanescentes de quilombos abre a possibilidade de outros tempos de significado cultural e outros espaços narrativos. O romance das três mulheres ganha status mítico e a palavra autorizada do antropólogo funda a “comunidade quilombola” e a “identidade social” de seus membros.

Juntamente com outros sujeitos políticos, o trabalho de mediação cognitiva torna-se fundamental para traduzir o signo do reconhecimento, através da micropolítica cotidiana da conversão de significados. A mediação exercida em torno das práticas e dos interstícios da vida social, desloca de lugar os significados atribuídos a um modo de vida tradicional. São os próprios quilombolas que demonstram, através do movimento social organizado, que a política de representação do “quilombola” não pode estar associada a um conjunto fixo de categorias raciais e transculturais, ou que requeira a afiliação necessária ou eterna, como diria Hall. Pois é no contingente e no liminar, que se encontra a representação histórica dos sujeitos da diferença cultural, entrecortados por uma gama heterogênea de ideologias e valores socioculturais.

A mediação dos pesquisadores acadêmicos é evidente, ao elevar o status cultural de determinadas práticas como o jongo, a capoeira e o candomblé, ao identificarem sua origem africana, e legitimarem a prática pelos remanescentes de quilombo. A enunciação de signos negro-africanos por pesquisadores, ativistas negros e pelos próprios quilombolas

tem adquirido significados inovadores, se compreendidos dentro da estratégia política de cada um desses atores, envolvidos no diálogo político do reconhecimento. Como enfatizou Cunha, os elementos culturais que são identificados como tradição não estão simplesmente estabilizados e cristalizados, mas em comunicação, permitindo rearranjos imprevistos da diferença cultural. Trata-se da polissemia que permite que uma cultura de resistência opere com um discurso refratado, que é frequentemente apropriado pelo discurso oficial. (Cunha, 1987, p. 102)

Nas políticas públicas dirigidas aos quilombolas, as comunidades são motivadas a “recriar-se” etnicamente, para que sejam reconhecidas e, portanto, tenham livre acesso aos direitos culturais e sócio-econômicos. O movimento negro visualiza nas comunidades quilombolas uma importante base política, e são normalmente os agentes do movimento que auxiliam os quilombolas com o trabalho de “resgate” de manifestações culturais que anunciam a “resistência negra”. Nesse contexto de afirmação étnica, vale o argumento do “jogo de espelhos” de Montes, donde os elementos diacríticos podem ser rearranjados num novo sistema de oposições, e atualizar o dinamismo relacional das alteridades.

Como nas diferentes enunciações do signo “Zumbi”, que passa a ser identificado como um herói ancestral, *“um lutador, que adquiriu os nossos direitos”*, por Seu Francisco, assim como é um símbolo de luta do movimento negro, associado a maior forma de resistência durante o Brasil escravocrata. Enquanto que o tombamento da Serra da Barriga pode transformar o espaço de luta e neutralizar seus símbolos africanos e de natureza reivindicatória, incorporando-o à auto-imagem nacional. Anos depois, o movimento negro retomaria com intensidade o signo de Zumbi dos Palmares para realizar a grande manifestação, que é considerada um marco histórico de luta pela cidadania e igualdade racial, desde a luta pela abolição da escravidão, e o início das instrumentalização das políticas de identidade no Brasil.

No Campinho, as possibilidades subversivas do hibridismo da cultura se enunciam entre os sujeitos durante o rito turístico, ou em outras situações da micropolítica cotidiana, como quando os narradores são Pedro e Amanda, que *“são os únicos que vivem da terra e que praticamente não gastam dinheiro com nada”*. Ninguém viveria como eles na comunidade, *“muito menos o Lucas e o Marcos, que pregam um modo de vida auto-sustentável, inventam até outros nomes, mas o que eles plantam?”* Para eles, todos têm na comunidade uma vida urbana e são muito consumistas. Deste modo, os signos da “quilombocidade”, ou seja, de um modo de vida próprio da cultura quilombola, são colocados em risco todo o tempo por

aqueles que propõem novas apropriações e associações entre o enunciado e a enunciação. Como o pesquisador, que é mais um sujeito que reivindica o “direito de significar”, dentro das condições da produção da significação.

O reconhecimento e a etnicização da política produzem o diálogo enunciativo da cultura, em que os sentidos dados à origem, à tradição e à constituição étnica são negociados ideologicamente. No entre-lugar das enunciações, surgem rearranjos em nossos mitos raciais.

Bhabha apresenta uma revisão das aparentes certezas inscritas numa valorização da heterogeneidade, e contidas nos conceitos de pluralismo e sincretismo cultural. O pluralismo, segundo ele, postula a existência simultânea e pacífica de vários grupos, na qual cada um se vê como autêntico, presença plena, independente dos outros, existindo num espaço vazio e homogêneo__ como comumente se situam os discursos em torno do mito da democracia racial.

Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” estão em profundo processo de redefinição. Tal como a soberania da cultura nacional concebida, como propõe Benedict Anderson, como uma “comunidade imaginada” com raízes em um “tempo vazio homogêneo” de modernidade e progresso. Cada vez mais, as culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas, e a partir daquele lugar enunciado da fronteira. Bhabha refere-se às culturas da contra-modernidade pós-colonial que podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo em ela, resistentes as suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir” e, portanto, reinscrever o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. (Bhabha, 2007, p. 25)

Os mitos dos particularismos culturais, que geraram os conceitos tradicionais de “povo” e “nação”, não se sustentam. A tradução cultural oferece novas possibilidades para as ações políticas libertárias, e o surgimento de novas posições para o “negro” e outras minorias culturais, no mito das três raças. A mitificação da democracia racial é ainda enunciada, porém é entrecortada agora por diferentes ideologias e valores socioculturais que constituem o terceiro espaço da enunciação. Não apenas o Estado agencia culturas e etnicidades, os grupos étnicos passam a interagir conjuntamente nesta negociação, da qual emerge o hibridismo da cultura.

Referências

- ALONSO, Sara. **Fazendo a unidade: uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional-UFRJ, 2004.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque. “Dilemas do Reconhecimento: apresentação ao artigo de Nancy Fraser”. **Cadernos de campo**, São Paulo, nº 14/15, p. 1-382, 2006.
- ARAÚJO, Emannel (org). A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica. São Paulo, Tenenge, 1988.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- _____. “Quilombos”. In: **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Org. Osmundo Pinho. ABA, Ed. Unicamp, EDUFBA.
- ARRUTI, José M. e FIGUEIREDO, André. “Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro”. **Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas** – v. 2, nº. 2. Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.
- BAIOCCHI, Mari de N. **Negras de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás**. São Paulo: Ática, 1983.
- BANDUCCI, Álvaro Jr. (org.) **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. Campinas, Papirus, 2003.
- _____. “Turismo cultural e patrimônio: a memória pantaneira no curso do rio Paraguai”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 9, nº 20, Porto Alegre, 2003.
- BARBOSA, Irene M. F. **Socialização e Relações Raciais: um estudo de famílias negras em Campinas**, USP, 1978. Tese de mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia)
- BARRETTO, Margarita. “Relações entre visitantes e visitados: um retrospecto dos estudos antropológicos”. **Revista Turismo em Análise**, vol. 15, n. 2, 2004.
- _____. “O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 9, nº 20, Porto Alegre, 2003.
- BARTH, Fredrik. (org) **Los grupos étnicos y sus fronteras – La organización de las diferencias culturales**. México: Fundo de Cultura Económica, 1976.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. “A Ilusão biográfica”. **Usos e Abusos da História Oral**. Ed. FGV 2001, 1986.
- _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

- BRAGATTO, Sandra. **Descendentes de escravos em Santa Rita do Bracuchy _ Memória e Identidade na luta pela terra**. Dissertação de mestrado apresentada ao CPDA da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1997.
- CARNEIRO, Maria José. “Modernização e sociabilidade em uma aldeia dos Alpes Franceses”. **Antropologia Social. Comunicação do PPGAS/Museu Nacional**. 6-junho, 1995.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. In: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. **Malinowski**: Antropologia. São Paulo, Ática, 1986.
- FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. **Cadernos de campo**, São Paulo, nº 14/15, p. 1-382, 2006.
- GIOVANNINI, Oswaldo Júnior. “Cidade presépio em tempos de Paixão. Turismo e religião: tensão, negociação e inversão na cidade histórica de Tiradentes”. In **Turismo e Identidade local: uma visão antropológica**. Álvaro Banducci Jr., Margarita Barretto (orgs). Campinas, SP: Papirus, 2001.
- GOFFMAN, Erving. **Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro. Museu Nacional-Departamento de Antropologia. LACED Contra Capa, 2001.
- _____. “Turismo e etnicidade”. **Horizontes Antropológicos**. Vol. 9, nº 20, Porto Alegre, 2003.
- GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. **Terras de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Ministério da Cultura- Fundação Cultural Palmares, Brasília, 1995.
- _____. **Campinho da Independência__ um caso de proletarização caiçara**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, 1979.
- _____. **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da FFLCH-USP, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. “Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático” In **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HANDLER, Richard & LINNEKIN, Jocelyn. “Tradition, genuine ou spurious”. **Journal of American Folklore**, vol. 97, n. 385.

- HARTUNG, Miriam F. **A comunidade do Sutil: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro, 2000.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. “A mão afro-brasileira: resenha antiga”. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 25, 1997.
- LEAL, Rosana Eduardo da Silva. “O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico”. **Caderno Virtual de Turismo**. Vol. 7, nº 3, 2007.
- LEITE, Ilka, B. (org.) “Terras e territórios de negros no Brasil”. **Textos e Debates**, NUER/UFSC, ano 1, n. 2, 1991.
- _____. **Negros no sul do Brasil - invisibilidade expropriadora**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.
- LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- MARCUS, George. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. **Revista de Antropologia**, v. 34, 1991.
- MATTOS, Hebe. “Novos quilombos: ressignificações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos”. In **Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Ana Lugão Rios, Hebe Maria Mattos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- MONTEIRO, Anita M. Q. **Castainho: etnografia de um bairro rural de negros**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1985.
- MONTES, Maria Lúcia. “Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia”. In: Schwarcz, Lília Moritz e Queiroz, Renato da Silva (orgs) **Raça e Diversidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, ABA, 2002.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. Brasília, UNB, 1978.
- _____. **Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- OSSOWICKI, Tomas Martin. **Ser e pertencer: além da etnicidade**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro, 2003.
- PERALTA, Elsa. “O mar por tradição: o patrimônio e a construção das imagens do turismo”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 9, nº 20, Porto Alegre, 2003.
- PEREIRA, João Batista Borges. “Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo”. **Revista de Antropologia**, vol. 24, 1981.
- POUTIGNAGT, Philippe e STREIF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo, Unesp, 1998.

- PRADO, Rosane Manhães. “As espécies exóticas somos nós: reflexão a propósito do ecoturismo na Ilha Grande”. **Horizontes Antropológicos**, vol.9, nº 20, Porto Alegre, 2003.
- PRICE, Richard. “Palmares como poderia ter sido”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio (org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- QUEIROZ, Renato. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: em estudo de antropologia econômica**. São Paulo: USP/FFLCH, 1983.
- REIS, Eduardo e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RUFINO, Joel. “Prefácio”. In ARAÚJO, Emanuel (org). *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo, Tenenge, 1988.
- STRAUSS, Claude Lévi. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. **Mito e significado**. Lisboa, Portugal, Edições 70, 1978.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção” (parte I). *Mana*. Rio de Janeiro, vol. 3, nº 1, 1997.
- _____. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção” (parte II). *Mana*. Rio de Janeiro, vol. 3, nº 2, 1997.
- SANCHEZ, Fábio José Bechara. **Identidade e conflito: a construção política dos “remanescentes de quilombo**. Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Orientadora: Irene de Arruda Ribeiro Cardoso, 2004.
- SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: EDUBA, 2004.
- SANTOS, Jocélio Teles do. **O poder da cultura e a cultura no poder: disputa simbólica da herança cultural-negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- _____. “Apresentação: Imaginar é difícil (porém necessário)” In Benedict Anderson. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- _____. “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”. **História da Vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, vol. 4.
- SERRA, Ordep. “Monumentos Negros: uma experiência”. **Afro-Ásia**, 33 (2005), 169-205.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

-
- _____. “O candomblé no mundo da escrita”. In: **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SIMPSON, Bob. “Tourism and tradition: from healing to heritage”. **Annals of Tourism Research**, vol. 20, n. 1, 1993.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: Abdala Jr., Benjamin. **Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras culturas**. Boitempo Editorial, 1996.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- THOMAS, Nicholas. “The inversion of tradition”. **Oceania, visions, artifacts, histories**. Durham/London: Duke Up, 1997.
- TOSTA, Alessandra. **Contando histórias: uma etnografia das narrativas e usos do passado em um povoado fluminense**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro, 2006.
- VOGT, Carlos e FRY, Peter. **Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade**. São Paulo, Companhia das Letras: Editora da Unicamp, 1996.
- WOLF, Susan. “Comentário”. In TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.