



Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”

Cíntia Beatriz Müller

doutoranda PPGAS/UFRGS,
Núcleo de Antropologia e Cidadania
revla@terra.com.br

Resumo

A existência de um campesinato negro na região do quilombo de Morro Alto/RS e as transformações locais advindas da construção de duas rodovias que cortam seu território são parte da história desta região, influenciando um estilo de vida. Tomando como ponto de partida a dupla condição de exclusão, política e econômica, como negro e como camponês, proponho discutir a construção da identidade política de “remanescentes de quilombos” como uma das possibilidades de posicionamento de tais pessoas ante processos de interação com poderes públicos. Tal reenquadramento traz consigo implicações políticas e lutas simbólicas reveladoras de tensões que permeiam uma parte dos estudos do campesinato.

Palavras-chave: campesinato negro; quilombo; identidade política; “remanescentes de quilombos”; políticas públicas.

Abstract

The existence of a black peasantry in the region of the maroon settlement (quilombo) of Morro Alto (Rio Grande do Sul, Brazil), and the local transformations coming from the construction of two highways that cut its territory, are part of the history of this region, influencing its life style. Taking as starting point the double condition of economic and political exclusion (as black and as peasant) of this people, I will describe the construction of the political identity of “remnants of quilombos” as one of the ways to set its interactions with public authorities. Such reshaping conveys political implications and symbolic fights, revealing some tensions that cross a branch of the studies on peasantry.

Keywords: *black peasantry; maroon settlements; identity politics; “remnants of quilombos”; public. politics.*

Introdução

Analiso neste artigo¹ como se deu, em parte, a permanência da Comunidade de Negros de Morro Alto, por gerações, em uma mesma região, expandindo-se para cidades vizinhas, tomando como ponto de partida a reprodução e atualização de seu patrimônio material e imaterial no âmbito familiar. Especificamente, neste momento me proponho a problematizar a interação da condição camponesa da comunidade “rural” e seus núcleos “urbanos” para, então, esclarecer as táticas de construção da identidade política de “remanescentes de quilombos²” naquela comunidade, e também a maneira pela qual essa construção está viabilizando políticas públicas destinadas a populações tradicionais.

O primeiro contato com Morro Alto se deu a partir do trabalho de campo ali realizado, cujo fim era produzir um relatório sobre o processo de reconhecimento dessa comunidade, com base no artigo 68³ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. O documento final veio a se chamar “Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade, territorialidade e direitos constitucionais”.⁴

A pesquisa na localidade teve início no momento em que a mesma já reivindicava o reconhecimento de uma identidade de “remanescente de quilombos”, ou seja, em uma circunstância de emergência étnica no campo político federal. Tal reivindicação havia se iniciado há mais de um ano, quando representantes da comunidade passaram a contatar membros do Conselho de Desenvolvimento e Participação das Comunidades Negras, órgão estatal vinculado à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul. Após o término da escrita do relatório, prossegui os

estudos de campo indo à comunidade e buscando realizar mais entrevistas em profundidade.

A Comunidade de Negros de Morro Alto localiza-se no Litoral Norte do Rio Grande do Sul, na confluência dos municípios de Osório e Maquiné. Ela é composta por uma série de localidades diferentemente classificadas através do censo de 2000, elaborado pelo IBGE⁵ (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Uma das localidades, Morro Alto, é considerada “área urbana legal”, e as demais, como parte do Espriado, Ribeirão, Barranceira, Aguapés e Faxinal do Morro Alto são consideradas “aglomerados rurais” pelo mesmo censo.

Morro Alto possui um posto de saúde pública, no qual também funciona um posto de coleta do correio, uma estação rodoviária, uma igreja evangélica e outra católica, e algumas pedreiras que exploram a matéria prima proveniente do morro que dá nome à comunidade. É nesse mesmo lugarejo, que merece o *status* de “área urbana legal”, que se dá o encontro de duas rodovias que alteraram profundamente o estilo de vida dos moradores da região: a BR 101 e a RS 407.

Morro Alto e o Campesinato: entre os que saem e os que ficam.

Os negros que vivem na localidade de Morro Alto descendem de ancestrais que ali estão desde antes da abolição da escravidão, quer como quilombolas, quer como ex-escravos contemplados pelo legado de Rosa Osório Marques. Essa antiga proprietária de terras legou aos seus ex-escravos, em disposição testamentária, o usufruto de parte de sua propriedade na localidade de Morro Alto. Além disso, alguns negros da região permaneceram livres durante o período pré-abolicionista nos interstícios de propriedades de senhores brancos, como produtores e agregados. Essa situação não foi novidade no período que antecedeu a abolição no Estado,⁶ e constituiu parte da “brecha camponesa”.⁷ Segundo Ciro Flamarion Cardoso, “brecha camponesa” diz respeito, em parte, às “atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas, e no tempo para trabalhá-las, concedidos para esse fim no interior das fazendas”.⁸

A promoção da “brecha camponesa”, por parte de antigos senhores, servia para inibir fugas e levar à fixação dos escravos nas fa-

zendas;⁹ cumpria, assim, a função ideológica de manutenção da estrutura escravista.¹⁰ Se por um lado o Estado fornecia recursos de coerção aos proprietários de escravos para coibir fugas e desordens, por outro a brecha camponesa criava oportunidade para que os escravos atingissem um dado nível de economia própria submetida ao controle de seus senhores. A “brecha” significava o incremento da produção de gêneros alimentícios¹¹ para os próprios escravos e o acúmulo de algum capital empregado na compra de roupas, por exemplo, que supria a carência do fornecimento por parte dos senhores. A venda de produtos produzidos nessa situação era feita ao próprio senhor, que mediava a relação de venda com o mercado mais amplo. Essa “ilusão da propriedade”¹² mantinha o escravo ligado à fazenda através do afeto e contribuía para a consolidação da idéia do “bom senhor”,¹³ como aquele que permitia a pequena produção de escravos e ex-escravos em parcelas de suas terras.

No período pós-abolicionista, esses bairros rurais negros passaram a estabelecer relações de troca ou comércio com pequenos comerciantes de municípios vizinhos. A existência de dois portos lacustres na comunidade de Morro Alto, pelos quais – algumas pessoas mais velhas assim relatam – escoavam a sua produção de laranjas, reforça a interação existente entre a comunidade de negros e as vilas vizinhas.¹⁴ O “isolamento” dessas comunidades negras rurais pertence, em grande parte, às impressões de senso comum da sociedade. Isso se dá em razão de o imaginário branco conceber tais grupos como um todo fechado, primitivo, integrado de tal forma à natureza que se confunde com ela. No caso de Morro Alto, muitos negros, ex-escravos, que permaneceram na região após a abolição passaram a travar relações de cordialidade com seus ex-senhores e descendentes, para negociar a permanência naquele território.¹⁵

Há que se chamar a atenção para a questão do “isolamento defensivo”¹⁶ que, segundo Eliane Cantarino,¹⁷ se propõe a obstaculizar a entrada de pessoas vistas como “de fora” nos círculos mais íntimos do cotidiano de seus territórios. Entre tais grupos, o isolamento é “mantido e atualizado de forma consciente”, sem ser confundido com o isolamento primitivo – muito pelo contrário, o isolamento

consciente visa a seleção e o controle, por parte da comunidade, das “relações com o exterior e um domínio do espaço”. Trata-se da permeabilidade das fronteiras étnicas que, ao invés de isolar, elege momentos nos quais as mesmas se “abrem”. Porém, devemos levar em conta que existe, na escolha de momentos de abertura de fronteira, uma relação dialógica com outros grupos étnicos e comunidades circunvizinhas. Afinal, a seleção de critérios de transposição dos limites geográficos e culturais do grupo se dá em um processo de interação interétnica, não desprovida de conflitos. A comunidade de Morro Alto não deixou de recorrer, em parte, ao estabelecimento de critérios na construção de suas relações com a sociedade envolvente, da mesma forma que acionava mecanismos que selecionavam o grau de participação dos “de fora” no dia-a-dia de suas relações.¹⁸

Mas a região de Morro Alto não deixou de se caracterizar como palco de entrecruzamento de ações de diferentes agentes históricos, ex-escravos, negros fugidos, senhores e pequenos comerciantes.¹⁹ Tais ações possuíam lógicas próprias, que implicavam diferentes ordens de solidariedade, conflitos, interesses – enfim, diferentes configurações de reciprocidade. Tratava-se de um rede social complexa, que possuía múltiplos níveis e que pôde ser encontrada em determinadas regiões do Brasil.²⁰ No período pós-abolicionista, os negros de Morro Alto estavam voltados para a produção nas terras que ocupavam. Com o objetivo de manter uma autonomia relativa à comunidade de Morro Alto, que já possuía uma intensa variedade de relações sociais, passou a desenvolver um “campesinato negro”.²¹ Dessa forma, o campesinato, em Morro Alto, pode ser definido como sendo uma experiência vivida por agentes sociais específicos, no caso os negros no período pré e pós-abolicionista, contextualizados dentro de um processo histórico.

E é na terra de Morro Alto que podemos ler parte de sua história. As localidades que compõem a comunidade se distinguem umas das outras em função da tradição da ocupação destas áreas, que remonta aos ex-escravos e negros fugidos, seus ancestrais fundadores. Assim, “o bairro como um todo pode ser pensado como ‘propriedade corporativa’ de uma parentela cuja ideologia se aproxima de um ‘grupo de descendência’”.²²

A “terra dos Tereza”, a “terra dos Gaudino”, a “terra dos Hortêncio” a “terra dos Maria” ou “o terreno de Florianana” são denominações êmicas que distinguem as áreas ocupadas pelos ancestrais de cada parentela; trata-se da referência ao fundador mítico.²³ Nesse caso, não há que se confundir a situação de tais “terras” com a propriedade individual;²⁴ elas se tornam privativas a um grupo, que, geralmente, elege um de seus descendentes como representante capaz de mediar a relação da parentela com agentes externos – por exemplo, com o judiciário.

Nesses “terrenos” e “terras” encontram-se as árvores que evocam seus ancestrais, o chão de casas onde os antigos viveram, sobre os quais não se planta, algumas casas vazias que não são ocupadas, casas de filhos e/ou filhas casadas e as roças de determinados grupos familiares. Entre os espaços de cada “terra” ou “terreno” existiam áreas intersticiais, uma espécie de vazio que, além de demarcar fronteiras – as “extremas” – entre espaços, permitia futuras expansões das áreas familiares.²⁵ Além disso, a comunidade também possuía as áreas de uso comum, como matos (de onde retiravam material para a construção de suas casas) e lagoas (que serviam para a pesca, a lavagem de roupa e a comunicação com os centros de comércio da região). Homens e mulheres trabalham no plantio das roças; no entanto, a colheita é uma tarefa masculina. A horta é o espaço onde a mulher planta e colhe, o mesmo se dando com os “jardins”, que congregam ervas e flores, mantidos pelas mulheres.

Com a construção da BR 101, no início da década de 50, esse quadro é alterado. Junto com a estrada vêm trabalhadores de Santa Catarina, que passam a se relacionar com pessoas dali. Estranhos, portanto, que adentram os espaços comunitários e se alojam em Morro Alto. Da mesma forma, a ampliação e a pavimentação da estrada já existente representou a alteração do estilo de vida dos moradores locais. No que diz respeito ao trabalho, os homens passaram a buscar emprego junto às empreiteiras responsáveis pela construção da estrada, saindo do espaço da roça. Tal fato alterou a lógica de trabalho coletivo da terra que existia na comunidade, que passou a incorporar, por exemplo, fatores individualistas da relação de emprego.

Foi uma transformação radical na prática dos “pixurús” que praticavam os antigos. Com o término das obras na estrada de rodagem, os homens de Morro Alto, agora contratados pelas empreiteiras, permaneceram trabalhando cada vez mais longe dali, indo parar em municípios como Camaquã, RS e Rio Grande, RS.²⁶

A participação dos moradores nesse tipo de emprego contribuiu para a permanência de uma parcela de outros moradores, pais, esposas, filhos e irmãos na comunidade, e colaborou para a permanência, ali, de uma “campesinidade”.²⁷

Além do trabalho, a ampliação das estradas também levou ao cercamento dos terrenos. Com a visibilidade e valorização que as terras alcançaram, pessoas vindas da área central do hoje município de Maquiné, área de colonização italiana, se apropriaram de áreas que viam como “desocupadas”. Tais áreas foram, em primeiro lugar, as mais produtivas localizadas junto ao rio Maquiné. Uma das formas de procedimento desse tipo de expropriação foi o registro de terras em cartórios de municípios vizinhos. Ao contrário dos brancos, os negros não eram hábeis em lidar com esse código jurídico específico, embora, em alguma quantidade, possuíssem recibos de pagamento de que haviam “comprado” a terra de seus ancestrais, e nas quais queriam permanecer.

Assim, não é que não se empenhassem em querer assegurar aquilo que entendiam como sendo “seu” com títulos, com “papelis”,²⁸ como chamam, mas o conhecimento dos meios jurídicos de manutenção da propriedade de suas terras é que lhes foi omitido – é a prática da “violência dos papéis”²⁹.

Contudo, a despeito do cercamento e das alterações do *ethos* de trabalho, os moradores de Morro Alto implementaram táticas que viabilizaram sua permanência no local. Uma delas foi a de que, através das migrações de filhos que não podiam mais viver nas terras ancestrais, fosse enviado auxílio aos que ficaram na Comunidade. Dessa forma, estava criada a relação de interdependência entre o campo e a cidade. Se um filho, na cidade de Capão da Canoa, presenteava o pai com uma roçadeira, ele mesmo sabia, e ia, aos finais de semana, retirar tanto aipim e banana quanto coubesse no porta-malas de seu

carro. Por outro lado, quando toda a família migrasse para as cidades, principalmente no caso da existência de poucos filhos que ficassem com seus pais na terra ancestral, é tradicional em Morro Alto o envio de um neto, homem, que ajudará os mais velhos da localidade. Assim, a manutenção de uma terra “fundada” por ancestrais que sofreram com a escravidão preserva o sentimento de pertencimento a um lugar no mundo para as pessoas dessa comunidade, estejam eles na cidade – principalmente nos municípios de Osório e Capão da Canoa – ou no campo, em Morro Alto. Sair de Morro Alto nada mais representou do que um recurso para potencializar a permanência daqueles que ali persistem.

A identidade de “remanescentes de quilombo”: uma nova possibilidade

Não surpreende que a partir dessa relação de interdependência estabelecida entre aquelas pessoas que estão vivendo nas cidades e os que resistem no território da Comunidade que a aproximação com os canais políticos do movimento negro se desse a partir daqueles que estão na cidade. Essa aproximação se deve ao fato, justamente, dos descendentes da comunidade estarem reinventando um espaço chamado Morro Alto nas cidades, de outras formas, como ao celebrar a festa da congada do Maçambique. Foram eles, contabilistas, enfermeiras, professores de história, cujos pais/mães ou maridos/esposas pertencem à Comunidade, que perceberam nela o potencial para a mobilização em torno da categoria “remanescentes de quilombos”. O processo de emergência política étnica que ocorreu em Morro Alto, no interior do município de Maquiné, RS, foi consequência, dentre outros fatores, da valorização positiva da identidade negra e dos saberes tradicionais que ali existem.

Essa identidade étnica encontra-se na expressão do Maçambique, nas receitas culinárias passadas entre mulheres através de gerações, no saber tramar o butiazeiro para fazer sua casa, no amar a terra – pois nela está o afeto e o sangue de seus parentes –, na transmissão de nomes e de um patrimônio que de imaterial repentinamente se materializa, do esquecimento das gerações passadas transformando-se em lembrança.³⁰ Esse processo foi potencializado atra-

vés do implemento de atividades por parte dos membros da comunidade, envolvidos na formalização de uma associação que representasse aqueles que estão envolvidos com a reivindicação desse novo estatuto de “remanescente de quilombos”. O esforço congregou tanto as pessoas que viviam no território reivindicado pela comunidade quanto aquelas que se deslocaram para as cidades, reinventando Morro Alto em seus espaços do cotidiano.

A identidade acionada neste contexto “opera, assim, no plano de uma estrutura macrossocial e é um fenômeno que envolve, necessariamente, considerações no nível sócio-político, histórico e semiótico”.³¹ Ser “remanescente de quilombos” torna-se importante aos que reivindicam esse novo plano da identidade. Ela existe como unidade que se manifesta em um momento histórico específico e que não é homogênea, pois é cindida por tensões internas. Ao mesmo tempo, encontra razões para se sentir um conjunto: tem origem compartilhada, encontra-se perpassada por tensões que advêm da sociedade englobante, o racismo, o desemprego, a desvalorização de sentimentos tradicionais relacionados com a sua visão sobre o que a terra representa, e acredita estar construindo um futuro possível em comum. Trata-se de uma “identidade ‘ampla’ invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido”.³²

Mas como foi possível construir, sobre essa identidade “ampla”, uma concepção local de “remanescente de quilombos”? Em primeiro lugar, a categoria “quilombo” é muito mais uma categoria reivindicada, ressemantizada pela Comunidade de Negros de Morro Alto, pois ao longo do estudo ficava evidente a existência de identidade coletiva calcada nas experiências históricas dos núcleos de escravos da região. Além disso, contribuíram para a construção da categoria fatores como o esforço de seus antepassados em se manterem livres durante o período escravista e as histórias de como os antigos proprietários do lugar desrespeitaram leis como a da proibição do tráfico de escravos de 1831.³³ Contribuíram para a análise dos dados de campo a confluência de dois tempos: um que remetia diretamente ao passado, e outro que operava com a memória, com as

lembranças e esquecimentos dos parentes mais próximos, ambos sendo investidos na construção de “uma” espacialidade.

As falas dos entrevistados de Morro Alto tinham uma dupla dimensão na construção de seu pertencimento, através do compartilhar de uma “familiaridade”: uma que remetia a uma lógica de descendência e outra que enfatizava a lógica do parentesco e que remetia à parentela. A lógica de descendência era acionada ao longo das entrevistas, nas quais era destacada a linha genealógica que remetia ao ancestral “do tempo dos antigos” na “terra”, ou seja, estava vinculada a uma ancestralidade e a uma localidade. O vínculo de consangüinidade, real ou imaginado, embasa o sentimento de pertencer e o direito à terra na Comunidade. Por outro lado, o pertencimento pela resistência no território reivindicado não deixa de estar presente, no momento em que não são encontrados na Comunidade de Negros de Morro Alto descendentes de outros ancestrais que não do tronco e ramos daquele que reconstrói a descendência. Assim, se por um lado a descendência perpassa o sentimento de pertencimento, por outro, ter vivido, nascido, permanecido ou ter parentes em Morro Alto confere legitimidade a determinados ramos para que acionem o *status* de “remanescentes de quilombos”.

Tendo em vista a ênfase na construção do pertencimento dada ao idioma do parentesco, as entrevistas buscavam englobar ao máximo aquelas pessoas, familiares que possibilitaram a permanência na terra de determinados troncos familiares, e que viviam nas cidades de Osório, Capão da Canoa, Xangri-lá, Terra de Areia e Porto Alegre. Afinal, a interação entre elas jamais deixou de ocorrer em função da distância geográfica. Trata-se de populações em deslocamento que tinham, ao sair de Morro Alto, uma espécie de “obrigação de retribuir” as dádivas que receberam ao longo do tempo em que ali permaneceram, lembrando aqueles que ficaram na comunidade e que ali resistiram.

A construção da identidade de “remanescente de quilombos” tomou mais força em um momento no qual a comunidade se viu ameaçada pela duplicação da BR-101, que já cindiu suas terras uma vez, separando as terras de plantio das terras de moradia.³⁴ Essa pri-

meira obra sob a rodovia, que remonta aos anos 1950, não trouxe indenizações para os moradores da localidade. Tendo em vista as constantes expropriações que sofreram por parte dos poderes locais e do impacto da ausência de qualquer tipo de indenização referente à ampliação da primeira rodovia, parece lógico que as pessoas em Morro Alto tenham desejado construir para si um espaço político que, acrescentado à situação de “camponeses”, lhes alça a uma nova categoria e permite ampliar seu espaço de reivindicações: o espaço de remanescente de quilombos.

Essa opção repercute na forma como a Comunidade poderá demandar ante as políticas públicas. Do âmbito da disputa individual com poderes políticos, ela passa às demandas coletivas que potencializam a comunidade no implemento de reivindicações em grupo. Após o reconhecimento das tensões, no que diz respeito às invasões de terra, por exemplo, que eventualmente ocorrem na área, passam a não mais ser um problema entre vizinhos, mas um problema que envolve uma coletividade, aquela dos “remanescentes de quilombo”. De certa forma, a luta que os levou à busca de um outro tipo de reconhecimento viabiliza uma forma de leitura positiva da identidade negra que possuem, ao mesmo tempo em que assegura a atenção do Estado às necessidades que advêm do segmento camponês. Aliás, nesse sentido a demanda de reconhecimento originou-se, em parte, da busca da preservação do sentimento de “campesinidade”, que só pode ser assegurado, neste momento, com a conquista de um espaço político que comporte a diferença.

Notas

¹ Agradeço às dras. Daisy Barcellos e Claudia Fonseca pelas observações feitas, além dos excelentes comentários recebidos dos colegas de pós-graduação participantes das reuniões do Núcleo de Antropologia e Cidadania da UFRGS.

² Conforme artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Brasileira do ano de 1988, ou, simplesmente, ADCT/CF/88.

³ “Art. 68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

⁴ Esse relatório foi escrito em co-autoria por: Dra. Daisy M. de Barcellos, Miriam de F. Chagas, Mariana B. Fernandes, Dra. Nina S. Fujimoto, Dr. Paulo Moreira, Cíntia B. Müller, Marcelo Vianna e Rodrigo de A. Weimer e se encontra publicado – ver

bibliografia Barcellos et al., 2004.

- ⁵ Censo de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Mapas da região de Maquiné elaborados pelo IBGE.
- ⁶ Algo semelhante foi registrado na região da comunidade de São Miguel, no município de Restinga Seca, na região central do estado do Rio Grande do Sul (Anjos et al. 2004, p. 35 - 37).
- ⁷ Ver Cardoso, 1979 e Reis e Silva, 1989. Segundo Reis e Silva, a “brecha camponesa” também recebeu outras denominações, tais como, por exemplo, protocampesinato (Sidney W. Mintz) e sistema do Brasil (como ficou conhecido nas Antilhas) (1989: 29).
- ⁸ Cardoso, 1979, p. 135.
- ⁹ Cardoso, p. 1979.
- ¹⁰ Reis et al., 1989, p. 22-31.
- ¹¹ Reis et al., 1989, p. 28.
- ¹² Os autores também chamam atenção para o fato de que esse “pequeno direito de propriedade” teve uma certa importância para os escravos, que por diversas vezes empreenderam lutas pela manutenção e ampliação desse “direito”. Tal obrigação de ceder terras traduzia-se em uma espécie de contrato que tomava a forma ora legal, ora costumeira; ora de um acordo tácito, ora de um acordo oral formal, onde a moeda de coação, por parte dos escravos, era a desobediência e a rebelião. Reis et al., 1989, p. 31.
- ¹³ Referência encontrada em campo para definir ex-senhores que ou doaram terras aos seus ex-escravos ou permitiram que antigos possuidores permanecessem em suas terras após a abolição.
- ¹⁴ Maria Isaura de Queiroz já chama atenção para a ilusão do isolamento caipira em 1976; veja a bibliografia.
- ¹⁵ Barcellos et al., 2004, p. 121.
- ¹⁶ O’Dwyer, 2002, p. 256.
- ¹⁷ Em pesquisa feita em Erepecuru-Cuminá e Trombetas, ver bibliografia O’Dwyer, 2002.
- ¹⁸ Um dos exemplos de “seletividade” está explícito no critério de escolha das pessoas que podem integrar o Maçambique, espécie de congada que existe na região de Osório e de Morro Alto, composto apenas por homens e mulheres tidos como “negros” pela comunidade.
- ¹⁹ Afinal, as fronteiras de tais comunidades, construídas em interação com diferentes grupos étnicos, caracterizam-se, justamente, por integrar uma configuração de “sistemas econômicos e ideológicos mais amplos” (Soares, 1981, p. 225). Esse campesinato “não é portador de uma lógica própria absolutamente avessa ao capitalismo, em suas mais diversas manifestações. Ao contrário, ele se articula segundo padrões diferenciados – e na definição desses padrões ideológico e político cumprem papéis fundamentais – com o movimento hegemônico do capital” (Soares, 1981, p. 225).
- ²⁰ Gomes, 1993, p. 54.
- ²¹ Gomes, 1993, p. 57.
- ²² Woortmann, 1985.
- ²³ Tal como referido por Ellen Woortmann em sua análise sobre um grupo camponês do Estado de Sergipe, que se originou da doação de terras por parte de um sesmeiro e que se referia ao beneficiário de tal doação como um “fundador” semi-mitificado (Woortmann, 1985, p. 194). Neste caso, porém, os “fundadores” são negros que se

Cíntia Beatriz Müller

fixaram em Morro Alto em terras quer doadas por antigos senhores quer nas quais já se encontravam estabelecidos antes da abolição pelo abandono da propriedade rural, tendo conquistado uma espacialidade própria ainda dentro do período escravista.

²⁴ Soares, 1981, p. 225.

²⁵ Barcellos et al., 2004.

²⁶ Cidades situadas na região sul do estado do Rio Grande do Sul; Morro Alto localiza-se no litoral norte do estado.

²⁷ Emprego essa expressão no sentido de afirmar que os moradores da Comunidade de Negros de Morro Alto possuem “valores e modelos de saber que conformam e são parte de uma visão de mundo, de uma ‘campesinidade’, e que o processo de trabalho põe a trabalhar essa visão de mundo” (WOORTMANN e WOORTMANN, Klass, 1997, p. 183).

²⁸ Barcellos et al., 2004.

²⁹ Woortmann e Woortmann, 1997, p. 21.

³⁰ Barcellos et al., 2004.

³¹ Novaes, 1993, p. 27.

³² Novaes, 1993, p. 25.

³³ Conforme a tese defendida por Rui Barbosa, a “ilegalidade” da “propriedade servil” se dava em virtude da lei de 7 de novembro de 1831, que declarava serem livres “todos os africanos importados daquela data em diante” (Silva, 2003, p. 53-54). O tráfico de escravos ainda existiu no estado do Rio Grande do Sul em 1852 (Barcellos, et al., 2004).

³⁴ Tal como em Erepecuru-Cuminá e Trombetas, a emergência da identidade de “remanescente de quilombos” acompanhou o acirramento da situação de conflito entre as comunidades e grupos econômicos e agências governamentais – no caso, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (O’Dwyer, 2002, p. 268). Tendo em vista essas duas situações, parece coerente questionar qual o papel que o governo brasileiro tem desempenhado no que diz respeito aos Direitos Étnicos e Culturais de tais populações menos favorecidas política e economicamente.

Bibliografia

- ANJOS, José Carlos G. e SILVA, Sérgio B. (orgs.). “Parte II – Comunidade de São Miguel”. In: _____. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2004. p. 33-152.
- BARCELLOS, Daisy M. de; CHAGAS, Miriam de F.; FERNANDES, Mariana B. et al.. *Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: EdUFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. “IV. A brecha camponesa no sistema escravista”. In: _____. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 133-154.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 323.
- GOMES, Flávio Santos. “O ‘campo negro’ de Iguazu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812 – 1883)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, dez. de 1993 – CEAA, Rio de Janeiro, 1993. p. 43-72.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. “Situando a questão”; “Identidade, auto-imagem, a noção de pessoa: por uma maior precisão conceitual”. In: _____. *Jogo de Espelhos*. São Paulo: Edusp. 1993. p. 21 – 34.
- O’DWYER, Eliane Cantarino. “Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá”.

Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”

- In: O'DWYER, Eliane C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002. p. 255 – 280.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Campesinato brasileiro*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- REIS, João J. e SILVA, Eduardo. “A função ideológica da brecha camponesa”. In: _____ . *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 22-31.
- SILVA, Eduardo. *As Camélias do Leblon e a Abolição da Escravatura: uma investigação de história cultural*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- SOARES, Luís Eduardo. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1981.
- STEIL, Carlos Alberto. “Política, etnia e ritual – o Rio das Rãs como remanescente de quilombos”. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2002. p. 197 – 210.
- WOLF, Eric. *Sociedades Camponesas*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1976.
- WOORTMANN, Ellen. “Parentesco e reprodução camponesa”. In: *Ciências Sociais Hoje/ ANPOCS*, São Paulo : Cortez, 1985, p. 192 – 219.
- WOORTMANN, Ellen & WOORTMANN, Klass. “Considerações Finais”. In: *O Trabalho da Terra: lógica e simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: UnB, 1997, p. 133 - 219.